

Rudolf von Sinner
Nicolás Panotto
(Organização)

A black outline map of Latin America is centered on the page, showing the continent's geographical shape. The background is a gradient of red and orange with a textured, marbled appearance.

Teología Pública: un debate a partir de América Latina

Teologia Pública:
um debate a partir da América Latina

Rudolf von Sinner
Nicolás Panotto
(Organização)

Teología Pública: un debate a partir de América Latina

Teología Pública:
Um debate a partir da América Latina



EST
São Leopoldo
2016



Faculdades EST

Rua Amadeo Rossi, 467, Morro do Espelho | 93.010-050 – São Leopoldo – RS – Brasil
Tel.: +55 51 2111 1400 | Fax: +55 51 2111 1411 | www.est.edu.br | est@est.edu.br

Reitor: Wilhelm Wachholz

Coordenação Técnica de Publicações: Iuri Andréas Reblin

Capa: Rafael von Saltiel

Revisão: Ezequiel Hanke, Joabe Marques dos Anjos, Nívia Ivette Nuñez de la Paz,
Raphaelson Steven Zilse

Editoração: Iuri Andréas Reblin

Instituto de Ética da Faculdades EST

Diretor:

Prof. Dr. Rudolf von Sinner

Comitê Programático:

Ms. Daniéli Busanello Krob

Prof.ª Dr.ª Karin Hellen Kepler

Wondracek

Prof.ª Dr.ª Laude Erandi Brandenburg

Prof. Dr. Valério Guilherme Schaper

Conselho Consultivo:

Sr. Tito Goron, presidente

Sr. Johannes Kärcher

P.ª Cibele Kuss

P. Dr. Daniel Annuseck Hoepfner

Ms. Everson Oppermann

Prof. Dr. Nythamar Fernandes de Oliveira

www.est.edu.br/etica

www.facebook.com/institutoetica

etica@est.edu.br

Esta é uma publicação sem fins lucrativos, disponibilizada gratuitamente no Portal de Livros Digitais da Faculdades EST, bem como outros espaços.
Os textos publicados neste livro são de responsabilidade de seus autores e de suas autoras. Qualquer parte pode ser reproduzida, desde que citada a fonte.

Uma versão impressa deste livro eletrônico pode ser adquirida em
<http://www.perse.com.br> ao preço de custo

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

T314s Teología pública [recurso eletrônico] : un debate a partir da América Latina / Rudolf von Sinner, Nicolás Panotto, orgs. – São Leopoldo : Faculdades EST, 2016. 105 p. ; 21 cm

E-book, PDF.

ISBN 978-85-89754-41-5

Inclui referências bibliográficas.

1. Teología pública. 2. Teología pública – América Latina. I. Sinner, Rudolf Eduard von, 1967- II. Panotto, Nicolás.

CDD 261.1

Sumário

Introducción	5
Puntos de Partida	
Pontos de Partida	9
<hr/>	
Religi3n e incidencia pol3tica: esbozos de una Teolog3a P3blica para Am3rica Latina	11
Nicol3s Panotto	
Teologia P3blica e testemunho b3blico	19
Ivoni Richter Reimer e Carolina Bezerra de Souza	
Teologia P3blica e p3s-colonialismo	27
Claudio Carvalhaes	
Teolog3a P3blica e Imperio	37
N3stor M3guez	
Cidadania heterot3pica	47
Wanda Deifelt	
Coyunturas del espacio p3blico	
Conjunturas do espaço p3blico	55
<hr/>	
A janela e a luz: A prop3sito da Teologia P3blica e G3nero	57
Genilma Boehler	
Teologia p3blica e pluralismo religioso: Uma quest3o pendente na agenda s3cio-religiosa da Am3rica Latina	67
Hugo C3rdova Quero	

Incidência Pública da Educação Teológica	77
Rudolf von Sinner	
Discursos y prácticas teológicas en la plaza pública: una mirada desde el campo evangélico peruano	85
Rolando Pérez	
Aproximações entre comunicação, ecumenismo e Teologia Pública: um desafio pastoral	101
Magali do Nascimento Cunha	

Introducción

“Teología pública” es un término que no es comúnmente utilizado en América Latina, aunque poco a poco se va haciendo camino entre abordajes académicos, currículos de seminarios y predicaciones eclesiales. Más allá de representar un paradigma que viene siendo desarrollado hace varias décadas por teólogos/as en diversas latitudes, en este libro no queremos centrarnos en introducir una escuela más dentro del mercado de la teología. Más bien, al hablar de “teología pública” nos interesa fomentar una *sensibilidad teológica* – dentro de otras posibles – en la cual convergen lecturas contextuales, entrecruces filosóficos y propuestas bíblico-teológicas de distinto tipo.

De aquí vale extendernos en dos aclaraciones centrales que constituyen esta propuesta. Primero, que la teología es un ejercicio crítico relacionado con el repensar la fe constantemente a la luz de las circunstancias que nos toca vivir como individuos, comunidades de fe, sociedades, espacios académicos, grupos socio-culturales, familias y países. En este sentido, seguimos y profundizamos lo ya propuesto históricamente por la teología de la liberación, que entiende el quehacer teológico como una instancia crítica con respecto a las problemáticas y circunstancias de nuestro entorno, con el objetivo de traer a la luz esperanzas, impresiones y acciones.

Aunque parezca una redundancia, nunca está de más recordar que la teología no es un ejercicio dogmático o clausurado a una elite académica, que sirve al establecimiento de discursos religiosos o a la legitimación de actores eclesiales e institucionales. Más bien, los dogmas, las doctrinas, las eclesiologías, las espiritualidades, se ven desafiadas constantemente por un quehacer teológico que las pone entre paréntesis y les pregunta: “¿qué relevancia tiene el discurso sobre Dios para el mundo en que vivimos hoy?”

El segundo elemento es la noción de *lo público*. ¿Qué diferencia tiene esta idea con teologías de genitivo como “libe-

ración”, “política”, “desarrollo” y sus respectivas propuestas teológicas? La noción de “lo público” intenta poner sobre la mesa una categoría analítica que aborda, analiza y repiensa los fenómenos sociales de forma más amplia o abarcativa. Lo público remite al espacio donde construimos comunidad, donde acordamos “lo común”. Es donde se gestan las tensiones y las demandas sociales, sea por cuestiones económicas, etarias, culturales, raciales, sexuales, religiosas, entre otras. No sólo evoca a un discurso político o un marco teórico específico, sino que convoca al encuentro, el diálogo y la discusión entre diversas voces que componen esa ágora desde donde se construye ciudadanía. No se centra en un elemento aislado dentro de la sociedad ni en la labor de instituciones políticas particulares, sino que remite a la pluralidad, la diversidad y la interdisciplinariedad como vías para enfrentar las problemáticas y dinámicas cotidianas de la vida social, desde la heterogeneidad de instituciones, agentes y sujetos que forman parte de la sociedad. En particular, la teología pública representa una crítica constructiva acerca de la presencia de la religión en el espacio público y la búsqueda por evaluar la relevancia de su presencia desde el punto de vista social, jurídico, político y religioso.

En esta breve obra hemos convocado a diversas teólogas y diversos teólogos latinoamericanos con el desafío de proponer un ejercicio en esta dirección, desde la clave de la teología pública como marco general, para analizar diversos contextos y problemáticas imbricados en los contextos regionales. Para tanto, não foi prescrito um conceito específico de teologia pública, sendo deixado livre para as autoras e os autores a definição e abordagem que desejarem desenvolver. El texto está dividido en dos partes. Una primera, que contiene trabajos centrados en la identificación de algunos *puntos de partida*, especialmente a lo que refiere al establecimiento de categorizaciones y abordajes teóricos. La segunda parte trata de *coyunturas del espacio público*, en donde se reflexiona teológicamente a partir de diversos contextos y sujetos del espacio público.

Comenzamos con un texto de Nicolás Panotto, donde introduce diversas definiciones sobre lo político, lo religioso y lo público en América Latina, a partir de las cuales se exponen

algunos de los desafíos y líneas de trabajo que se desarrollarán en el resto del libro. Seguimos con la importante tarea de vincular algunos temas centrales de la tradición bíblica y la necesidad de nuevos abordajes hermenéuticos a partir de la teología pública, propuestos por Ivoni Richter Reimer y Carolina Bezerra de Souza.

Luego continuamos con el desarrollo de tres categorías teórico-analíticas fundamentales, no sólo en lo que refiere al análisis del espacio público y el contexto global en que nos encontramos, sino también al diálogo con marcos teóricos contemporáneos, los cuales la teología requiere de un trabajo de profundización, a saber: la teoría poscolonial, la noción de imperio y los procesos de construcción ciudadana.

De aquí que Claudio Carvalhães realiza una introducción sobre el entrecruce entre teología poscolonial, teología de la liberación latinoamericana y teología pública, acercándonos a sus principales propuestas como también a posibles replanteamientos en la teología pública latinoamericana frente a una relectura poscolonial del contexto actual. Por su parte, el biblista Néstor Míguez nos presenta una propuesta teológica que se mueve en los intersticios de la idea de pueblo e imperio, recordándonos la tarea de resistencia y esperanza que posee la teología. Por último, nesta parte, Wanda Deifelt nos presenta un resumen de los elementos principales de la definición de ciudadanía, haciendo una relectura desde una perspectiva bíblica y vinculándolo, por último, con el concepto de heterotopía de Michael Foucault, sobre las pluralidades de “lugares” en donde ejercer ciudadanía.

Pasando a la segunda sección del libro, la primera *coyuntura* presentada es el tema de género, donde Genilma Boehler nos propone un entrecruce entre literatura – específicamente en Adélia Prado – teología, y cómo ese ejercicio nos permite cuestionar diversos abordajes sobre la sexualidad, tanto en la teología de la liberación como en la teología feminista de la liberación. En segundo lugar, Hugo Córdova Quero nos introduce al diálogo interreligioso, proponiéndonos algunos posibles encuentros entre abordajes teológicos multi-religiosos en torno a problemáticas dentro del espacio público – en este caso, la trata

de personas – y la importancia que posee el diálogo interreligioso como instancia de incidencia.

Seguimos con un aporte de Rudolf von Sinner sobre el lugar de la práctica educativa como espacio para reflexionar la teología pública, partiendo de un abordaje del contexto brasileño desde los tres “públicos” propuestos por David Tracy: la academia, la sociedad y la iglesia. Por su parte, el politólogo Rolando Pérez desarrolla un ejemplo de incidencia pública en el Perú, analizando y cuestionando la presencia evangélica en el campo político y la movilización pública, y cómo dicha experiencia nos deja notas para evaluar diversos principios teológicos. Por último, Magali do Nascimento Cunha nos deja un desafío pastoral desde el entrecruce entre lo que denomina teología de la comunicación y el sentido de ecumenismo, comprendiendo este último como una forma en que la fe se construye en el mundo.

Este pequeño libro es uno de los primeros en su naturaleza, y esperamos que sirva de ejercicio para replicar en diversos espacios, instituciones y grupos de investigación. Creemos que la teología pública puede ofrecer un enriquecedor espacio de diálogo entre diversas corrientes teológicas, filosóficas y socio-antropológicas, como también entre sujetos socio-políticos en nuestras sociedades contemporáneas, sobre diversas problemáticas y coyunturas que son signos de nuestros tiempos, superando algunos reduccionismos y silencios del quehacer teologal en América Latina.

Los Organizadores

Puntos de Partida

| PONTOS DE PARTIDA

1

Religión e incidencia política: esbozos de una Teología Pública para América Latina

Nicolás Panotto*

Decir que el fenómeno religioso posee un lugar central en las dinámicas socio-políticas de nuestras sociedades latinoamericanas, sería una obviedad. Ello por varios motivos. Primero, lo religioso siempre formó parte del entramado de construcciones identitarias, simbólicas y rituales de todo grupo social en nuestro continente. Las profecías modernas sobre el inevitable desvanecimiento de lo religioso frente al progreso de la civilización fueron sucumbiendo con el tiempo, más aún en las últimas décadas post Segunda Guerra Mundial. Segundo, las comunidades religiosas son agentes de gran influencia en la cotidianeidad de grupos e individuos. Por último, desde una perspectiva más amplia, los colectivos religiosos, con sus diversas formas institucionales, tienen cada vez más peso en los procesos de política formal.

Pero como mencionamos, estos elementos forman parte de nuestro día a día, a tal punto que a veces pasan inadvertidos. A pesar de esta realidad, el fenómeno religioso como tal sigue siendo ignorado para algunos analistas sociales, disciplinas aca-

* Nicolás Panotto, licenciado en Teología y doctorando en Ciencias Sociales. Director del Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Pública (GEMRIP). E-mail: diretor@gemrip.com.ar

démicas y hasta espacios de injerencia socio-política. Por ello, aún existe una necesidad en profundizar el análisis de las dinámicas y los procesos de estos elementos mencionados, para dar cuenta y evidenciar el lugar real que poseen en nuestras sociedades.

Lo público en América Latina

Como primera instancia, debemos preguntarnos sobre las características actuales de la comprensión de lo público y lo político en nuestros contextos. Muchas veces “lo público” es entendido de manera reduccionista, como si fuera el campo de acción del gobierno, del Estado o de ciertos actores específicos. Pero las dinámicas que se han gestado en las últimas décadas nos han permitido pensar en el espacio público de otra manera.

Las décadas de los '80 y '90 han implicado una gran erosión y en cierta forma vaciamiento de las formas institucionales de la política tradicional, especialmente en lo que respecta al rol del Estado y el lugar de los partidos, debido al avance de las lógicas neoliberales en el continente. Por ello, se manifestaron otras prácticas políticas, tales como los movimientos sociales, las ONGs (Tercer Sector) y los grupos de representación de minorías (culturales, sexuales, religiosas, sociales, etc.) como formas alternativas frente a la crisis de los modelos en vigencia. En otras palabras, acudimos a una reapropiación de lo público desde una pluralidad de sujetos políticos que no reemplazaron los agentes e institucionalidades tradicionales sino, más bien, las redefinieron.

De aquí, entonces, podemos resignificar el sentido de lo público comprendiéndolo como un espacio que convoca diversas dinámicas –sociales, discursivas, simbólicas e institucionales- en pos de la construcción de las identidades de los sujetos que lo conforman. Aquí resaltan dos elementos. En primer lugar, que *lo público es un campo plural*. Está compuesto por diversas voces, ideologías e identidades. Apelar a lo público no implica una representatividad única sino la defensa por mantener su intrínseca heterogeneidad. De lo contrario, se transformaría en un espa-

cio de clausura. El segundo elemento a considerar es que *dichas dinámicas se dan desde instancias de litigio y disputa*. Esto quiere decir que los procesos de construcción de lo público siempre involucran tensiones inherentes donde las partes en querrela deben considerarse adversarios, pero no enemigos. Ninguna particularidad puede arrogarse un lugar de verdad absoluta. Todo significativo socio-político —en palabras de Ernesto Laclau— es un “significante flotante” que va asumiendo sentido en la medida que concadena demandas de diversos grupos y desde distintas narrativas, lo cual no se logra sino a través de un espacio de diálogo y desacuerdo (Ranciere). Nunca posee una condición esencializada. De lo contrario, caeríamos en el totalitarismo.

¿Cómo definir lo político desde esta comprensión de lo público? Este término también ha sido tradicionalmente explicado de forma reduccionista, comprendiéndose principalmente como una función institucional en control de personas, partidos u otras entidades sociales. Pero si decimos que la construcción de lo público tiene que ver con la constitución de un espacio plural que evidencia su inherente heterogeneidad de sujetos, agentes, identidades y discursos, entonces lo político tiene que ver específicamente con esa dinámica constitutiva de todo grupo social vinculada a la necesidad de habilitar las modalidades necesarias para la redefinición identitaria de quienes componen el espacio público.

De aquí, finalmente, la distinción que se hace entre “lo político” y “la política”. Mientras lo primero implica el proceso intrínseco a todo grupo social con respecto a la construcción constante de sus identidades, lo segundo se vincula con aquellas prácticas concretas, discursos específicos y establecimiento de instituciones que se desarrollan en pos de responder a demandas concretas de la sociedad. Esto tiene dos implicancias centrales. Primero, que la política —o sea, instituciones y discursos particulares— responde a la dinámica de lo político; en otros términos, las instituciones deben siempre servir al proceso de redefinición constante de lo político, o sea, de habilitar instancias de reconocimiento de la pluralidad y heterogeneidad social e identitaria. Segundo, vinculado al punto anterior, si las instancias políticas

se absolutizan, lo político de un grupo social se vería cooptado. En otras palabras, la fijación de una ideología, un partido político o un tipo de gobierno como única manera de comprender lo social, llevaría inevitablemente a encapsular la dinámica política en la sociedad. El ejemplo más extremo serían las dictaduras y los sistemas totalitarios. Dependiendo del tipo de flexibilidad de dichas instancias, se gestarán las tensiones que mencionábamos anteriormente. Pero lo central es recordar que ninguna particularidad política puede erigirse como única forma de comprender la constitución de una segmentación social.

La religión, la política y lo público

¿Cómo se ubica el fenómeno religioso dentro de este panorama? Es aquí donde comienzan a surgir las clásicas –aunque aún no agotadas– discusiones en torno a la laicidad, la relación Iglesia-Estado, el fenómeno de la secularización, entre otros. Hay mucho estudiado sobre el tema, y mucho más aún por indagar. Pero este no es el espacio.

Podríamos hablar al menos brevemente de un elemento que es ciertamente complejo – aunque parezca simple su enunciación – expresado en la siguiente pregunta: ¿existe alguna relación entre religión y política? Nuevamente, encontramos extremos en su respuesta: desde quienes plantean que ningún tipo de relación es posible hasta quienes utilizan la religión como plataforma de operación política (o sea, para conseguir votos o un lugar en algún partido) Frente a estas concepciones, las cuales levantan grandes resistencias que alimentan de diversas maneras un sentimiento “anti-político”, hablemos de *la dimensión intrínsecamente política de lo religioso*. ¿Qué queremos decir con esto? Que la relación religión-política no tiene que verse sólo desde una mirada pragmática donde estos dos universos están completamente separados, con sus propias características, y que solo se vinculan tras crear ciertos lazos circunstanciales. Más bien, podríamos decir que lo religioso, los sujetos creyentes y sus comunidades poseen *una intrínseca dimensión política desde sus características propias y distintivas*.

Podríamos mencionar dos elementos en esta línea. En primer lugar, *lo religioso y sus comunidades son espacios de construcción identitaria*. Esto quiere decir que las y los creyentes interpelan su lugar en la historia y leen la realidad desde las claves teológicas que sus espacios de creencia ofrecen. Más aún, los rituales, los discursos teológicos, los símbolos, las dinámicas litúrgicas y hasta los tipos de organización institucional, reflejan, legitiman y cuestionan cosmovisiones socio-políticas desde su práctica concreta. En resumen, los espacios religiosos y sus comunidades se suman a todo un conjunto de agentes dentro del espacio público que tienen lugar en tanto instancias de redefinición de lo social y que alimentan la tensión intrínseca que implica afrontar el consenso en torno a las cosas “en común”.

En segundo lugar, es importante comprender que evidenciar la pluralidad del espacio religioso va totalmente vinculado a la promoción de la pluralización en el espacio público, contribuyendo a la dinámica política y a la constitución de la democracia. Aquí un doble desafío. Por un lado, las mismas comunidades religiosas deben comprender la importancia de este elemento respecto de sí mismas, si es que desean aportar a la dinámica de prácticas democráticas e inclusivas, abriendo la posibilidad de construir nuevas discursividades (lo que conlleva, por ende, la inclusión de nuevos sujetos e identidades), transformar instancias institucionales y prácticas para llegar al espacio público. Por otro lado, esto también involucra un desafío para las famosas discusiones sobre laicidad, Estado e iglesia. La religión es una cuestión pública ya que tiene que ver con una instancia de construcción de ciudadanía. No podemos hablar de reconocimiento de derechos si se continúa fomentando una visión sesgada de lo religioso, quedando fuera de la agenda pública. Que la iglesia esté separada del Estado –elemento central para cualquier sociedad democrática- no significa que el Estado no promueva el respeto y el reconocimiento de las diversas religiones dentro de un campo social, como una instancia de importancia cívica.

Desafíos para una teología pública latinoamericana

¿Cuáles son los elementos que resumen lo dicho hasta aquí? Proponemos los siguientes aspectos:

- Comprender la importancia que tienen las ideas de pluralidad y heterogeneidad para definir el espacio público.
- La necesidad de leer lo político en clave identitaria y no sólo institucional.
- Evidenciar la pluralidad de sujetos existentes dentro del espacio público.

Una Teología Pública intenta responder a los desafíos que proponen estos elementos a la misma fe. En otros términos, y en línea con lo que venimos diciendo hasta aquí, necesitamos una reflexión teológica que no tome el discurso o práctica política como una herramienta o un objeto al cual analizar o legitimar exteriormente, sino que lo incluya como elemento constitutivo.

Podríamos desarrollar muchos aspectos en torno a un aporte teológico en esta dirección. Pero el espacio no nos permite ahora. Por ello, nos centraremos principalmente en dos. En primer lugar, la necesidad de *resignificar el sentido de alteridad de lo divino*. La dinámica de la trascendencia de Dios es ya una discusión bizantina dentro de la teología. Las posiciones van desde una visión totalmente deshistorizante hasta aquellas que ven la manifestación de Dios desde miradas clausuradas de la historia. Tal vez una visión distinta de este tema podría ayudarnos a comprender y dialogar con presupuestos tan centrales en las discusiones políticas hoy, como son el multiculturalismo, la noción de diferencia, interculturalidad, pluralidad, etc. Una comprensión totalmente trascendente de lo divino conlleva a una definición irrelevante para la historia. Por otro lado, una mirada “inmanentista” también implica el peligro de la ceguera en una visión específica de lo histórico, que obligue a esquematizar la definición de Dios dentro de dicho encuadre.

Por ello, inmanencia-trascendencia deben permanecer como instancias en tensión. Como decía Ignacio Ellacuría, hay

que aprender a ver la trascendencia desde la misma historia, o sea, desde su intrínseca dimensión de apertura. En esta dirección, veremos a Dios en su accionar histórico, pero no desde un proyecto único sino habilitando la pluralidad de posibilidades de praxis y de construcciones identitarias.

Por ello, la teología pública es un llamado a evidenciar la pluralización de miradas, prácticas y opciones, porque Dios mismo se manifiesta en la historia, pero no como un escenario acabado sino como un espacio/tiempo infinito que es heterogéneo y que aún tiene mucho por dar y revelar. Como decía Lutero, Dios se manifiesta en la naturaleza, pero al mismo tiempo se mantiene oculto, imposibilitando la fijación de su imagen. O como diría el misticismo, no podemos dejar de dar nombres a Dios, pero ninguno de ellos agota su persona.

Esto es importante para una lectura teológica de las dinámicas políticas en el espacio público hoy: debemos abogar por la alteridad constitutiva de la historia a partir de la dinámica constante del Dios que se revela y se oculta, evidenciándose en prácticas concretas, pero también superándolas, cuestionándolas y, a veces, haciendo silencio frente a ellas. Esto, por último, deriva en otros temas centrales que son necesarios de profundizar: la manifestación del Espíritu en los procesos históricos, la paradoja de la cruz (Lutero), la centralidad de la gracia como proyecto político (Juan Luis Segundo) o la dimensión social del concepto de Trinidad (Boff, von Sinner, Johnson)

En segundo lugar, también requerimos *habilitar nuevos discursos teológicos desde otras subjetividades*. El pobre, las mujeres, los pueblos indígenas, las comunidades LGTB, los niños/as, entre otros/as, son sujetos –algunos/as con más presencia que otros/as- en el discurso teológico. Pero aún falta mucho por ahondar en este sentido. La teología de la liberación ha hecho un gran aporte al respecto, aunque hoy encontramos otras propuestas teológicas –como la teología poscolonial, teología queer, teología feminista, hasta la teología pública- que han ayudado a pensar no sólo en la necesidad de hacer teología desde sujetos o contextos concretos sino, además, sobre la importancia de hacer teología *en clave de sujeto*.

Esto implica varios elementos a considerar: reconocer la pluralidad de discursos e identidades en nuestros contextos, cuestionar los paradigmas unidimensionales (sea en lo político como en lo religioso), partir de las experiencias individuales, sociales y corporales de los/las creyentes y las comunidades religiosas, evidenciar la contingencia de toda construcción teológica, entre otros. Como dijimos en el apartado anterior: hablar de la pluralización de lo religioso como aporte a la construcción de un espacio democrático implica una epistemología teológica que reconozca la contingencia de todo discurso de fe y que a su vez promueva la sensibilidad frente a la diferencia y la alteridad que atraviesan nuestras sociedades; aquí, inclusive, la dimensión pastoral de lo teologal, en su capacidad inclusiva.

2

Teologia Pública e testemunho bíblico

Ivoni Richter Reimer^{*}
Carolina Bezerra de Souza^{**}

Introdução

A teologia pública é motivada pelo interesse no bem estar não apenas dos membros das igrejas cristãs, mas da sociedade mais ampla ao transmitir sua mensagem e refletir sobre ela própria, suas fontes e saberes de uma forma crítica e construtiva a partir do diálogo com as diversas formas de saberes que se encontram no mundo. Para isso, estabelece um diálogo com as ciências humanas (filosofia, história, sociologia, antropologia, fenomenologia, p.ex.). Assim, capacita-se, nesse encontro com uma pluralidade de crenças, para perceber formas de fé que as transpassam e para identificar ideias mais universais de sagrado, justiça, verdade e criatividade. A partir daí, estabelece-se algum consenso com essas crenças diversas a respeito de questões de justiça na esfera pública.

No entanto, sua contribuição é diferente daquelas das ciências sociais, pois se trata de uma abordagem e disciplina teo-

* Doutora em Teologia/Filosofia (Universidade de Kassel), com pós-doutorado em Ciências Humanas, docente na PUC Goiás, pesquisadora CNPq, pastora na IECLB. E-mail: ivonirr@gmail.com

** Doutoranda em Ciências da Religião (PUC Goiás), mestre em Ciências da Religião (PUC Goiás), bacharel em Teologia (Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil), engenheira eletrônica (Universidade de Brasília). E-mail: carolbsouza@gmail.com

lógicas. Ela se constitui na pertença a uma comunidade cristã, que é chamada à existência por meio das narrativas bíblicas. Deve-se ainda considerar que seu público alvo é, além das igrejas cristãs, a sociedade mais ampla e a academia e sua produção de conhecimentos. Ela não pode prescindir dos conteúdos que identifica no discurso público, nem da tradição religiosa e da sua história. E no caso do cristianismo latino-americano, também não se pode esquecer da contribuição das teologias da libertação, feministas, negras e indígenas que enraízam seus discursos no testemunho bíblico e nas experiências de corporeidade, luta, opressão e libertação, enfim, de vida, apresentando, assim, um engajamento contextual.

Portanto, a tarefa da teologia pública está vinculada a um diálogo crítico entre as interpretações da mensagem cristã, dos testemunhos bíblicos e das experiências e práticas culturais contextuais históricas e atuais. Coloca-se como tarefa da teologia pública resistir, orientar e trabalhar para reparar e evitar desenvolvimentos injustos. Para tanto, é necessário um discurso que motive a ação solidária e esperançosa e englobe aspectos políticos, econômicos e sociais.

Textos e tradições bíblicas: libertação, justiça e igualdade

A Bíblia é o conjunto de livros, leis, narrativas, poemas, admoestações e o testemunho fundamental da história cristã. Por isso, exerceu forte influência sobre a história do Ocidente e sua formação cultural, sendo que suas páginas ajudam a compreender o que somos e qual o nosso chamado e vocação. A própria Bíblia é plural, pois reúne escritos de diversas épocas, culturas, formas de convivência, correntes políticas, sociais e religiosas, escolas filosóficas e expressões de fé. Nela se expressa uma diversidade de religiões e movimentos religiosos. Nesse sentido, a própria Bíblia é um convite ao diálogo ecumênico construtivo.

No centro de suas atenções encontra-se a perspectiva e a orientação de um tratamento justo e cuidadoso com as pessoas pobres, estrangeiras, viúvas, doentes, pessoas marginalizadas,

enfim. A justiça social e a libertação das opressões são temas que se encontram em diversos momentos no Antigo Testamento e no Novo Testamento, em todos seus gêneros literários maiores (leis, profecia, sabedoria, evangelhos, cartas, apocalipses).

Na América Latina, a Teologia da Libertação aborda esses temas a partir da contextualização e utilização de textos bíblicos como orientação para a prática. Dentre esses textos estão as narrativas da opressão e libertação dos israelitas escravizados no Egito e a reverberação dessas tradições em outros textos bíblicos, como nos Salmos e alguns profetas. Processos de escravização e exploração e processos de libertação e êxodo são um eixo paradigmático dos textos bíblicos. Neles, é-nos apresentado um Deus que não suporta a exploração de seu povo, mas que o liberta, acompanhando-o e lhe promete e concede terra e abundância: Deus vê o sofrimento, ouve o clamor e se coloca em movimento para libertar! Neste processo, Deus não age sozinho; os textos também apresentam a movimentação de pessoas para e em função da resistência astuta e libertação do povo. Neste movimento e experiência encontram-se pessoas simples e influentes, homens e mulheres, gente de todas idades, classes, etnias e gênero.

Outro bloco de textos bastante utilizados é aquele que apresenta a opressão do rei (não apenas Salomão) sobre o povo, com os trabalhos forçados e a alta tributação, aqui entendidas como afastamento da verdadeira fé. Para prevenir e remediar estas formas de injustiça, o Pentateuco apresenta textos que legislam sobre o perdão das dívidas, soltura de escravos(as) por endividamento a cada sete anos, sobre como os estrangeiros devem ser bem recebidos e tratados no meio de Israel, sobre o direito de respigar (deixar algo das colheitas nos campos para os pobres), sobre a assistência às viúvas e aos órfãos etc. Forma-se, com esse conjunto de textos, uma fundamentação teológica para a fraternidade, para o cuidado das pessoas excluídas por mecanismos e sistemas de poder injusto.

Mais menções acerca de libertação/liberdade são encontradas nos textos sobre o exílio babilônico, como Isaías 40-55. Aqui podemos dizer que, pelas datas de composição, os textos sobre o Êxodo e os textos sobre o exílio babilônico se alimentam entre si, reforçando e amplificando esperanças.

Uma reflexão teológica sobre isso é que, desde suas raízes, a fé cristã está relacionada com a libertação do ser humano e comprometida com a construção de relações sociais justas para a preservação da liberdade. Neste sentido, deve-se considerar as dimensões políticas desta expressão de fé. Sendo social e política, esta fé precisa dialogar com os demais saberes, como as ciências humanas, e confrontar práticas sociais injustas.

Nos textos bíblicos, percebe-se que o Cristianismo não se inicia como nova religião, mas como um movimento de renovação dentro do judaísmo. A Nova Aliança trazida por Jesus não gera imediatamente um novo culto, mas possui uma ordem ética: frente à situação da ocupação romana, propõe a solidariedade, a resistência e a busca por sobrevivência sociocultural numa radicalização da religião judaica e sua lei do amor a Deus e ao próximo.

A presença romana na Palestina aprofundou o processo de concentração de terras em curso, devido a fatores políticos, naturais e por causa da carga de taxas e impostos. Com isso, houve aumento da pobreza no campo e concentração de riqueza na cidade. Nessa situação de ocupação, o tempo corriqueiro da história da população foi quebrado pela história do invasor, e o seu espaço vital foi alienado. A população se percebe tomada e governada por outros até em sua própria identidade. Roma impôs também ali sua característica central de estruturação social: a prática clientelar. Com isto, estabelecia uma relação particular entre o império e as elites locais, sendo que aquele era o patrão e estes eram clientes constrangidos. Este tipo de relação tinha como consequência uma grande imobilidade social.

Diante dessa realidade, a atuação de Jesus contida no testemunho bíblico é pública: ele viajava por aldeias e cidades, ele curava todo tipo de enfermidades e ensinava nas sinagogas e nas ruas, no Templo, nos montes e nas praias... Na Antiguidade, a enfermidade era considerada uma experiência de caos e desequilíbrio, e também como um espaço de representação do mal. Era uma experiência social que construía identidades, sejam baseadas em coesão ou exclusão. Assim, as ações curadoras de Jesus interferiam nas relações sociais e simbólicas das pessoas, re-

construindo suas vidas, se refletiam nas relações de poder e também possibilitavam a libertação e a superação do mal.

Na sua prática de curas e exorcismos, Jesus é apresentado em contato físico com pessoas cujas condições as colocavam como ritualmente impuras. Junto com as curas, Jesus também perdoava pecados, visto que as crenças antigas acreditavam que o pecado causava doenças; aliás, Jesus também chegou a questionar a noção que doença e inabilidades são evidências de desfavor divino ou punição. Desta forma, Jesus coloca sinais exemplares de relações de cura e recuperação da dignidade de vida. A partir de seu exemplo, comunidades cristãs podem se exercitar como comunidades inclusivas e terapêuticas.

A atuação de Jesus define uma comunidade que é acessível para cristãos judeus e não-judeus que não se conformam com o padrão dominante das políticas e das relações socioeconômicas. Sua imagem é de um líder que coloca de lado fronteiras rituais e étnicas, ao curar e alimentar pessoas gentias; ele questiona e transgredir fronteiras de gênero, ao tratar as mulheres como iguais e fomentar sua participação igualitária no Reino. Assim, pode-se entender Jesus também como mestre e intérprete da Lei de Deus, dando continuidade à tradição judaica, mas com poder e autoridade sem precedentes.

Jesus vivia e anunciava, ao povo que o seguia e o buscava, a chegada do Reino de Deus. Ele e seu movimento apresentavam uma solução aos problemas socioeconômicos ao proclamar este Reino. Esse domínio de Deus envolveria a religião e a política, bem como a economia e a cultura, podendo livrar o povo do mau funcionamento do sistema político e suas consequências sociais. Outra característica relevante é a crítica dura que Jesus fazia aos ricos e simultaneamente a sua atuação junto aos pobres, dominados(as) e espoliados(as). Por causa desta prática que abarcava todas as esferas da vida e do poder, pode-se perceber as marcas da condenação e morte de Jesus como características que o colocam no lugar da vítima dos sistemas políticos e econômicos.

Após a morte e ressurreição de Jesus e a partir da recepção e interpretação daquilo que foi dito e vivido por ele e junto

dele, num contexto cheio de expectativas messiânicas e apocalípticas ávidas por mudanças estruturais, surgiu então também a necessidade de proclamar isto para outros povos, outras etnias. Com isso, há uma nova abertura e um novo diálogo, e pessoas que criam que Jesus era o Messias esperado começam a identificar o que é essencial na religião de Israel e o que é central na mensagem do evangelho. A partir daí acontece a composição dos livros do Novo Testamento. Por isto é que, nos evangelhos, as narrativas da atuação de Jesus contêm nuances das situações contextuais e comunitárias onde foram elaborados os textos. Desta forma, estes textos contêm também o registro de denúncias acerca dos sofrimentos do povo e também várias orientações para a prática da justiça social, da igualdade e do serviço. Entendemos, então, que os evangelhos, além do exemplo da vida de Jesus, apresentam também uma ética do serviço e da entrega de vida como o verdadeiro engajamento no Reino de Deus.

As cartas paulinas orientam no sentido de que as pessoas necessitadas devem ser atendidas e cuidadas, que os pobres e espoliados precisam ser tratados com igualdade dentro da comunidade cristã. A partir destas vivências e convicções é que se constrói uma confissão de fé, como a que o apóstolo Paulo transmite em Gl 3,27.28: “Porque todos quantos fostes batizados em Cristo já vos revestistes de Cristo. Nisto não há judeu nem grego; não há servo nem livre; não há macho nem fêmea; porque todos vós sois um em Cristo Jesus”. Entre as cartas católicas/gerais também se encontra esse tipo de orientação, que vincula a fé, a religiosidade com a prática: “A religião pura e verdadeira para com Deus, o Pai, é esta: visitar os órfãos e as viúvas nas suas tribulações, e guardar-se da corrupção do mundo” (Tg 1,27).

No contexto de um mundo dominado pelo império romano em todos os níveis de relações e de perseguições que se avizinhavam cada vez mais, era preciso também alimentar a perseverança e anunciar a vitória. Neste sentido é que o livro de Apocalipse deve ser lido como um livro que trata da esperança, resistência e do anseio por organizar um mundo alternativo frente à situação do domínio romano que alterava as relações nos aspectos econômicos, políticos, culturais, sociais e religiosos.

A teologia pública diante do testemunho bíblico

A teologia pública, munida de categorias críticas de análise, se propõe e deve se propor a reler as fontes cristãs e a história de sua interpretação e dos efeitos da interpretação, a fim de tentar reverter discursos religiosos de exploração, de exclusão e que sedimentam relações patriarcais. Para tal, ela deve ocupar-se com o trabalho de desnaturalizar todas as formas da opressão e, portanto, também da violência, por meio da denúncia, da sensibilização e conscientização, do apoio e fortalecimento de iniciativas existentes e emergentes.

Nesta perspectiva, um dos desafios e uma das tarefas de teólogos e teólogas, com consciência dos próprios limites culturais, é buscar renovadamente por imagens libertadoras, motivadoras e empoderadoras dentro do testemunho bíblico, analisando criticamente as tradições textuais e interpretativas que fundamenta(ra)m e legitima(ra)m o desenvolvimento de concepções e relações injustas. Para tal, é importante perceber como os textos bíblicos e sua história interpretativo-efetual ‘falam’ acerca de distintos grupos socioculturais, das relações de classe, gênero e etnia, a fim de melhor poder reorientar as construções e condutas relacionais a partir de uma perspectiva de justiça e solidariedade.

A teologia pública, junto com outras teologias contextuais, torna-se um instrumento importante enquanto contribuição não apenas na construção de novos discursos, mas também na sua transformação em ação transformadora. Isto pode acontecer por meio de ações pastorais, políticas e sociais, no acolhimento e amparo das vítimas das opressões sociais, políticas e das violências. Esta ação estará refletida e alicerçada no trabalho crítico libertário com os testemunhos bíblicos, que sempre pode gerar discursos empoderadores, seja no engajamento das lutas sociais e políticas, seja na nova produção de sentido referente a relações solidárias. Um dos resultados impactantes desta ação será a conquista e a preservação de uma cidadania plena que, a exemplo dos sinais do Reino de Deus, alcança a combinação entre liberdade, participação e igualdade.

Para aprofundar os estudos

CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. 10 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

JACOBSEN, Eneida. *A teologia ancorada no mundo da vida e dialogicamente situada na esfera pública: uma contribuição ao debate contemporâneo sobre teologia pública*. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2011.

KOOPMAN, Nico. Apontamentos sobre a teologia pública hoje. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 22, p. 33-49, maio/ago. 2010. Disponível em: <<http://www.est.edu.br/periodicos/index.php/nepp>>. Acesso em: 03.mar. 2014.

SINNER, Rudolf von. *Da teologia da libertação para uma teologia da cidadania como teologia pública*. Tradução de Luís Carlos Sander. s/d. Disponível em <<http://www.wftl.org/pdf/018.pdf>>. Acesso em: 20 abr. 2013.

3

Teologia Pública e pós-colonialismo

Claudio Carvalhaes*

Introdução

Pós-colonialismo ou de-colonialismo, termos usados aqui com o mesmo sentido, é uma teoria crítica plural que nasce com seus referenciais iniciais no começo de 1980 e se estabelece a partir da tensão entre o Ocidente e o “resto do mundo”. O pensamento Ocidental representado pela Europa e derivados europeus, e seu processo de conquista, saque e erradicação de povos, também chamado de processo civilizatório, se amplia por todo o mundo e estabelece uma nova forma de se pensar, viver e se organizar.

O pensamento pós-colonial quer problematizar a relação entre o sul e o norte do mundo, o ocidente e oriente, as periferias e os ditos centros do mundo. Todo o processo civilizatório de espelhagem do mundo ao que se entende como ideal e, portanto, Europeu/Norte-Americano, é visto como potência e dominação em que povos excluídos, subalternos e que vivem sob a tutela e diversas formas de controle agora acham referenciais teóricos, plurais, e que trabalham com recursos, símbolos, bio e

* Cláudio Carvalhaes, Doutor em Liturgia e Teologia pelo Union Theological Seminary em Nova York, é Professor Associado de Liturgia e Homilética no Seminário Teológico McCormick em Chicago, nos Estados Unidos. E-mail: ccarvalhaes@mccormick.edu.

biblio-grafias, entendimentos e práticas que não necessariamente os usados pelo pensamento dominante. Esse pensamento civilizatório é marcado por violências física, social e emocional, forças mercantilistas, essencialismos categóricos, universais, a-históricos criados por um patriarcado heterossexual, masculino, e branco ainda muito vivo entre nós. O negativo da forma de pensamento binário imposto marca e isola povos autônomos, locais, organizados por comunidades negras e indígenas, mulheres, homossexuais, e pessoas *queer* como pensamento subdesenvolvido, contra a pária/pátria que se transformam em excessos, riscos religiosos, sociais, culturais, políticos e econômicos.

Durante todo o processo colonial, vivido por muitos povos ao redor do mundo, as manifestações de resistência foram se acumulando até que no século 19 e 20 movimentos políticos organizaram a transformação das colônias e alcançaram independência. O que se vê depois dos processos de independência em toda parte é ainda o paradoxo da (in)dependência, da neocolonização que se vê no mundo atual em povos que ainda vivem colonizados por séculos de dominação.

Na América Latina, o século 20 foi profundamente marcado pela influência e força dos Estados Unidos nos movimentos militares que tentaram matar forças libertárias, deixando veias abertas em nossa Latino América. Ainda hoje o domínio de modelos culturais e econômicos dos Estados Unidos e Europa controlam os modos de pensar e viver de nossos países. Casos mais claros são o controle de Porto Rico pelos Estados Unidos, o bloqueio e embargo econômico a Cuba que ainda resiste, o domínio das bolsas de valores, a crescente presença do agronegócio multinacional, a influência de Hollywood, e a economia neoliberal que ainda domina o mundo através de organismos financeiros como o Banco Mundial, o Fundo Monetário Internacional, o Clube de Paris e o Banco de Compensações Internacionais que é o banco central dos bancos centrais.

Todos esses fatores ainda nos fazem viver no profundo da colonialidade, isto é, sob o controle, domínio e contínua aniquilação de forças que continuamente tentam eliminar pensamentos e práticas de resistência locais, entre pobres e subalternos,

povos que vivem nas franjas dos sistemas filosófico, social, cultural, econômico, político, patriarcal e sexual.

Assim, o pensamento pós-colonial pensa a partir das marginalidades da sociedade e suas formas de resistência, e busca nessas vozes/comunidades/movimentos, intervir, sacudir, delimitar, alterar, romper com processos políticos e sociais de poder que tentam calar a voz e os corpos dos pobres, sua honra e autonomia, possibilidade de luta, honra e libertação. Assim, se busca a presença de mulheres, indígenas, negros/negras, pessoas não heterossexuais e os pobres como sujeitos históricos que nos ajudem a fortalecer, repensar e recriar formas de pensamento e práticas de resistência.

Todo o processo de ocidentalização, de apropriação e construção do que se chama de *Oriente*, a ideia do outro não cristão,¹ e todo a criação e desenvolvimento do discurso cristão é dado fundamental nas teologias pós-coloniais e se torna ferramenta importante no diálogo inter-religioso. As chamadas teologias coloniais são assim uma maneira de checar, discutir e denunciar o poder do discurso religioso que sustenta práticas de dependência e desenvolve processos de controle, submissão e desapropriação das formas de viver que não o do poder colonizador. Nesse sentido, as teologias da libertação na América Latina sempre foram pós-coloniais. E é nessa encruzilhada e fronteira que o pensamento teológico de-colonial/ pós-colonial se encontra com as diversas teologias da libertação, seus referências teóricas, formas de organização social e pensamento/vivências teológicas, bíblicas, pastorais e litúrgicas. A teologia, a fala/encarnação/vivência de Deus no mundo, será feita não a partir do eixo sistemático das teologias dogmáticas, mas sim a partir das culturas dos povos oprimidos, a partir dos pobres e suas referências assumidas e ressignificadas, que abrem espaços para epifanias, encarnações e a presença de Deus em lugares, formas e jeitos de pensamento ainda não aceitos nem mesmo pela teologia oficial. A teologia feminista, negra, indígena e *queer* nos ajudam por demais a repensar Deus no discurso e na vida cotidiana.

¹ SAID, Edward W. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979.

Teologia Pública

A noção do público na literatura recente dessa teologia tem a ver com a necessidade de se viver a teologia no mundo, ao contrário dos discursos eclesiais internos que servem para lidar com doutrinas e pensamentos ‘privados’ da igreja. Também, quer libertar a teologia de posições intramuros, preconceituosas e obliteradas, ficando a fé cristã à mercê das piores versões públicas do Cristianismo. Dessa maneira, quer que o pensamento teológico se manifeste também no cotidiano, no noticiário, influenciando a vida das sociedades e lidando com as questões que fazem parte do viver comum. Ao se definir como pública, essa teologia tem que lidar com seu oposto binário, que é o privado e nesse sentido vai mostrando que toda teologia é e sempre será pública.

Também, a teologia pública se propõe a conectar o pensamento teológico-acadêmico às estruturas socioculturais e também econômicas. Ao sair de dentro do gueto da igreja, quer achar uma forma de posicionar a igreja teologicamente diante dos discursos vigentes e candentes da sociedade, de lidar com o contexto de cada locução teológica com proposições cristãs libertadoras, e de se envolver nas conversas entre teologias do pluralismo religioso. Essas são algumas de suas possibilidades até aqui. A mudança recente no Brasil em ‘aceitar’ o discurso teológico como ciência, por exemplo, coloca a teologia pública como interlocutora importante nas definições epistemológicas do que vem a ser o conhecimento teológico, a ciência, e suas regulações. Assim, conteúdos cristãos são colocados em relação com outras formas de produção do conhecimento e dialogam com diversas espiritualidades que compõem o diverso e explosivo panteão religioso no Brasil.

Para Rudolf von Sinner, talvez seu maior proponente no Brasil, a teologia pública “é mais generalizante do que as teologias da libertação, e por esse mesmo motivo é mais uma dimensão do que uma linha específica de pensamento... a teologia pública é mais ‘neutra’, no sentido de que não tem que explicar imediatamente do que procura libertar e para quê, e, portanto apta a reagir a situações políticas mais diversas, procurando

mais a construção pelo diálogo do que a resistência.”² Em certo sentido, a teologia pública parece querer retomar os processos do ecumenismo e expandir seus conteúdos eclesiológicos, trazendo o movimento *ecumênico* e inter-religioso mais próximo da vivência sócio-política do povo.

Von Sinner propõe uma teologia pública para o Brasil que seja baseada em uma teologia da cidadania. Seu livro em inglês *The Churches and Democracy in Brazil. Towards a Public theology Focused on Citizenship*³ (As Igrejas e a Democracia no Brasil. Por uma Teologia Focada na Cidadania) mostra um movimento feito de alguns caminhos comuns mas também bem distintos da teologia da libertação. Neste sentido uma crítica contínua de via-dupla deverá se encaminhar a partir de especificidades e diferenças em seus métodos, conteúdos e vivências.

A teologia pós-colonial se junta a este processo e sua proposta é manter acesa a crítica às formas neo-colonizadoras da América Latina e levar em conta as formas atuais de opressão e colonização em nosso contexto. Analisaremos assim a questão da busca pela neutralidade como ponto de crítica mútua entre a teologia pública e as teologias pós-coloniais.

Colonialismos e Processos Teológicos de De-colonização

O processo da colonização nunca foi neutro. Como processo civilizatório, a colonização da América Latina foi um acordo de dominação, apropriação, de roubo de riquezas e de tentativa de dizimação de toda resistência apresentada pelos povos nativos ou feito escravos. Todo ato político tinha objetivos de dominação, toda teologia um elenco de pensamentos públicos, e toda liturgia um gestuário civilizatório e de educação. Ninguém saia e ainda sai neutro, mesmo ileso, de qualquer processo teológico.

² SINNER, Rudolf von. *Confiança e convivência. Reflexões éticas e ecumênicas*. São Leopoldo: Sinodal, 2007. p. 43-44.

³ SINNER, Rudolf von. *The Churches and Democracy in Brazil. Towards a Public theology Focused on Citizenship*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2012.

Alfredo Bosi, em seu livro seminal *Dialética da Colonização*, começa sua análise do processo colonizador a partir da análise de palavras. Diz ele: “as palavras cultura, culto e colonização derivam do mesmo verbo latino *colo*, cujo particípio passado é *cultus* e o particípio futuro é *culturus*. *Colo* significou, na língua de Roma, eu moro, eu ocupo a terra... um herdeiro antigo é *incola*, o habitante o outro é *inquilinus*, aquele que reside em terra alheia... *Colonus* é o que cultiva uma propriedade rural em vez do seu dono... Tomar conta de, sentido básico de *colo*, importa não só em cuidar mas também em mandar... sabe-se que em 1556, quando já se difundia pela Europa cristã a leyenda negra da colonização ibérica, decreta-se na Espanha a proibição oficial do uso das palavras conquistas e conquistadores, que são substituídas por descubrimiento e pobladores.”⁴

As interpretações teológico-litúrgico-bíblicas, unidas com operações físicas, econômicas e políticas na colônia, nunca foram neutras, pois quem dominasse essas interpretações assumiria a prerrogativa de definir a condição humana e ver seus atos político-econômico-físicos como a possibilidade da vida ou da morte para os colonizados. O processo dialético da colonização se dá nessa encruzilhada: “a Cruz vencedora do Crescente será chantada na terra do pau-brasil, e subjugará os tupis, mas, em nome da mesma cruz, haverá quem peça liberdade para os índios e misericórdia para os negros. O culto celebrado nas missões jesuíticas dos Sete Povos será igualmente rezado pelos bandeirantes, que, ungidos por seus capelães, irão massacrá-las sem piedade”.⁵ Assim, nenhuma teologia é isenta das condições de vida, assim como as manifestações de fé dá contornos ao que a vida pode e deve ser. Dessa maneira, toda manifestação teológica carrega em si a possibilidade da condição da vida, claramente envolvida por condições socioculturais, econômicas e éticas.

Certo está que a neutralidade apresentada pela teologia pública não quer significar a ausência de um discurso marcadamente político, social e econômico, mas sim uma abertura para diálogos diversos que se encaixem em seus desafios locais.

⁴ BOSI, Alfredo, *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 11-12.

⁵ BOSI, 1992, p. 11-12.

Nesse sentido, as teologias pós-coloniais, da libertação e pública na América Latina precisam caminhar juntas em desafios de diferenças de pensamentos e construções da realidade, assumindo as dificuldades de se viver essa radicalidade plural, ao mesmo tempo que não pode abrir mão do nascedouro proposto pela teologia da libertação que faz clara a opção de Deus pelo pobre na América Latina e busca eliminar qualquer projeto que tente manter a inequidade social, política, econômica, e de luta de classes em nossas sociedades. Neste sentido, toda questão privada, toda colonização do capital, toda elaboração simbólica, todo discurso teológico, enfim, toda forma de dominação e *cultus* público, de poder, se tornam alvos do discurso crítico das teologias pós-coloniais.

Toda teologia pública em qualquer lugar e relação com a *res publica*, com a coisa e a vida comum, será sempre fomentada por alguma ideologia. Para fazer sentido na Ameríndia, toda teologia deverá ter dentes para morder, porque o fazer da teologia é minimamente o assumir o lado dos mais fracos. Gustavo Gutierrez uma vez disse que ele não se preocupava com a morte da teologia da libertação porque havia um aspecto eterno da teologia que era a opção de Deus pelos pobres. E tomou a declaração da morte de teologia da libertação como uma notícia jocosa e dizendo que se ela tinha morrido não o haviam convidado para o seu funeral, fez do seu anúncio uma preocupação sem sentido.⁶ Assim, ao se trabalhar teologicamente o *Oikos* de Deus, na casa comum em nossa Pacha Mama, não assumir o lado dos pobres é fazer teologia banguela e dominada por quem controla o poder. Por isso, é preciso achar tanto pontos de encontro para o trabalho comum como também as divergências entre as teologias públicas e pós-colonial para que ambos pensamentos e práticas se desafiem mutuamente para o bem dos mais pobres no Brasil e América Latina.

⁶ GUTIERREZ, Gustavo, 'A Teologia da Libertação morreu? Não me convidaram para o funeral,' Adital, <http://site.adital.com.br/site/noticia.php?lang=PT&cod=79761> Pesquisado em 1 de Março de 2014.

Conclusão

Assim, a construção dos pensamentos teológicos latino-americano virá das comunidades dos povos que compõem uma imensa pletera de conhecimentos, práticas e vidas plurais que provocam fissuras nas estruturas dos impérios vigentes e alimentam formas de resistência local que vão se espalhando por dentro de sistemas de morte e oferecendo sinais de vida e transformação. Cabe às teologias pública/pós-colonial/libertação latino-americanas ouvir, viver, e fazer seus discursos com a nervura de movimentos de resistência para que nenhuma teologia seja outra forma de avanço colonizador.

Para nós, fica a questão nodal, proposta por Alfredo Bosi: “A questão nodal é saber como cada grupo em situação lê a Escritura, e interpreta, do ângulo da sua prática, os discursos universalizantes da religião. Os símbolos, os ritos, as narrativas da criação, queda e salvação, o que fazem se não se recompor, no sentido de uma totalidade ideal, o dia-a-dia cortado pela divisão econômica e oprimido pelas hierarquias do poder? De *cultum*, supino de colo, deriva outro participípio: o futuro, *culturus*, o que se vai trabalhar, o que se quer cultivar.”⁷

O que se quer cultivar ou se eliminar na questão pública? Como pensar teologicamente “o dia-a-dia cortado pela divisão econômica e oprimido pelas hierarquias do poder?” Se queremos ser relevantes para as nossas sociedades e fazer públicas nossas vivências e pensamentos precisaremos propor mudanças estruturais, onde teologias da libertação, teologias públicas e o pensamento pós-colonial serão parceiros fundamentais.

Referências

BOSI, Alfredo, *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

GUTIERREZ, Gustavo, ‘*A Teologia da Libertação morreu? Não me convidaram para o funeral*,’ Adital,

⁷ BOSI, 1992, 16.

<http://site.adital.com.br/site/noticia.php?lang=PT&cod=79761> Pesquisado em 1 de Março de 2014.

SAID, Edward W. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979.

SINNER, Rudolf von. *Confiança e convivência*. Reflexões éticas e ecumênicas. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

_____. *The Churches and Democracy in Brazil*. Towards a Public theology Focused on Citizenship. Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2012.

4

Teología Pública e Imperio

Néstor Míguez*

A lo largo de estas últimas décadas ha comenzado a usarse la expresión “teología pública”. En este artículo no rastreamos el origen de esta expresión ni vamos a debatir los alcances y límites de este concepto. Sin embargo, a los efectos de dar mayor claridad a lo que exponemos en estas páginas me parece oportuno señalar algunos puntos que hacen a nuestra temática:

- La fe cristiana ha sido siempre, es, y lo seguirá siendo por su carácter y esperanza, un discurso y una praxis que toma en cuenta todos los aspectos de la realidad humana en la que se encuentra inserta. Nuestra fe no es solamente una cuestión de sentimientos, algo subjetivo, una certeza íntima, o una promesa de Resurrección y la esperanza en el reino celestial: es todo eso, pero a la vez es la expresión y acción pública, abierta, inclusiva, de sus convicciones. Es una proyección de esa esperanza y un compromiso de irrestricto amor al prójimo. Es el anuncio de una justicia para todos y todas, que es eterna, y por eso se hace presente en cada momento de la historia. Es, por ello, una praxis. Así como Jesús, la encarnación humana de lo divino, realiza su ministerio público, así el ministerio cristiano, su misión, será también pública.

* Doctor en Teología y Antropología, profesor emérito de Nuevo Testamento y Hermenéutica bíblica en el Instituto Universitario ISEDET, en Buenos Aires, Argentina. E-mail: nestormiguez@gmail.com

- El mandato ético de amor al prójimo no es solamente para el espacio íntimo, familiar o comunitario, sino la dimensión universal del mensaje de Jesús Mesías. Ningún ser humano, ni ninguna esfera de la actividad humana, incluyendo la política, la economía, la cultura, queda por fuera de ese compromiso. Las expresiones concretas de ese amor en lo social: solidaridad, búsqueda de justicia, respeto por la dignidad, participación responsable, deberán adecuarse a los modos propios que se dan en esas dimensiones de la actividad humana, es decir, deberán ser políticas, económicas, culturales, etc.; el amor al prójimo también deberá tomar las formas propias de la vida pública.
- La expresión de ese amor no comporta una actitud ingenua o una bondad idealista. La fe y el amor cristianos también conocen la dimensión profética de la denuncia de todo aquello que oprime, explota o destruye la dignidad y vida humanas y atenta contra la integridad de la creación. Es una denuncia de toda idolatría, es decir, de cualquier coacción simbólica, cualquier discurso o sistema que pretenda considerarse final, eterno, que exija sumisión y sacrificio y pretenda imponerse sobre la totalidad, o transformarse en una totalidad. Pero la proclamación profética no es una acusación sin propuesta o la búsqueda de una pureza inalcanzable. Es, sobre todo, una oferta de gracia que reconoce las propias limitaciones, los desvíos de nuestra realidad pecadora, y en medio de ello busca una mayor fidelidad a la voluntad divina de vida plena para todas sus criaturas. Y es esta también una actividad pública.
- Lo público es lo que afecta a un pueblo. Lo público es donde se configura un pueblo, sus comunalidades y sus conflictos. En la raíz de la expresión “teología pública” está, entonces, la idea de una “teología para el pueblo (*populus*)”. En medio de ese pueblo debe hacerse presente el aporte de la presencia evangélica (no como denominación sino como mensaje). De hecho, el mandato misionero, tanto para Abraham como para Moi-

sés, como lo es a partir de la fe en Cristo, incluye “crear un pueblo”, no como un pueblo exclusivo sino como testimonio de lo que Dios quiere para todo pueblo, para todos los pueblos: “en ti serán benditos todos los pueblos de la tierra” (Gn 12:3), “te he puesto por luz a los pueblos” (Is 49:6); “vosotros que en otro tiempo no erais pueblo, pero que ahora sois pueblo de Dios” (1Pe 2:10). En ese sentido la teología cristiana debe siempre tomar en cuenta la realidad del pueblo, de los diversos pueblos, es decir, ser una teología pública, una teología para el pueblo, surgida de la vida del pueblo, elaborada desde la inserción popular, y por lo tanto referida a la vida del pueblo.

El Imperio contra el pueblo

En las décadas del ‘60 y ‘70 del siglo XX, en los círculos revolucionarios de América Latina (y otros espacios del “Tercer Mundo”) surgió una fuerte discusión en torno de las teorías de la dependencia. Había quienes sostenían que la principal contradicción era la de burguesía y proletariado, y la tarea era la lucha de clases encabezada por la clase obrera, siguiendo una cierta ortodoxia marxista. Otros planteaban como fundamental la oposición nación-imperio, aceptando un paso intermedio de construcción de una transitoria alianza de clases para desarmar los mecanismos del colonialismo y neo-colonialismo y sus consecuencias económicas y políticas. En un caso la lucha era la de la clase, en otro la del pueblo. Esto implicaba la caracterización del “principal enemigo”, distintas estrategias revolucionarias, y por lo tanto el modo de lucha.

Lo cierto es que con las dictaduras que se instalaron a nivel continental en toda América Latina en esos tiempos, la represión golpeó tanto a unos como a otros. Y esa represión no respetó límites nacionales, sino que era sostenida y dirigida desde centros de poder, tanto militar como económicos, que impusieron sus sistemas e ideología a sangre y fuego. La Escuela de las Américas (centro de instrucción militar dirigido por los Esta-

dos Unidos de Norteamérica, que formó a los represores en todo el continente) y el “Plan Cóndor” (la coordinación de la represión en el Cono Sur) son dos ejemplos de ello, aunque se pueden señalar muchos más. Pero no fueron solo la represión, la tortura, el asesinato. Los pueblos sufrieron la imposición de nuevas ataduras económicas, la entronización del capitalismo financiero como el modo totalizador de gestión económica (la llamada Escuela de Chicago, o más tarde, neoliberalismo –los Acuerdos de Washington).

Cuando en el continente volvieron las elecciones democráticas, en las décadas de los '80 y '90, fue posible apreciar la profundidad de estas imposiciones. La composición social había sido alterada, crecieron la exclusión y la pobreza, la construcción de cultura se regía por nuevos parámetros. Las viejas oligarquías estaban presentes, pero el conjunto de alianzas que ahora se tejían formaban un nuevo entramado. Allí descubrimos que prácticas económicas, dispositivos políticos, nuevas tecnologías y estrategias comunicativas habían marcado el espacio público de una manera diferente: era la aparición de una nueva forma de dominio que nos confrontaba con el nombre de “globalización”. Era la cultura posmoderna que reconoce y propicia la fragmentación de las culturas y los pueblos, que alaba la diversidad, pero que por debajo unifica todo bajo el dominio de un capitalismo de consumo, de la ideología del mercado total, y de las imposiciones militares de su impulso imperial. Los pueblos y las culturas pueden ser diversos, pero el sistema económico es uno e ilimitado. El espacio público aparece cruzado por realidades diferentes y distintos reclamos, por demandas sectoriales y variadas reivindicaciones, todas ellas lícitas y propias de la pluralidad humana. Pero a la vez aparece totalmente condicionado por una realidad económica imperante, un *ethos* que se pretende imponer a nivel mundial: muchos pueblos, un imperio. O con el lema que aparecía en la Bolsa de Nueva York: “Un sistema, ningún límite”.

La imposición imperial no solo se afirma en un sistema económico mundial apoyado por la complicidad de las elites locales y sostenido por un aparato militar desmesurado; también se impone por un proceso de colonización de las conciencias.

Mientras que en el imperio esclavista los esclavos eran sometidos por el látigo y las cadenas, y en los imperios capitalistas los trabajadores eran explotados desde el régimen laboral y el salario, en este capitalismo posmoderno la cautividad es más sutil: se hace a través de la captura del deseo. Se condiciona el deseo, se regulan las expectativas de consumo y de vida, se marcan todas las relaciones humanas igual que los productos materiales, bajo el símbolo del mercado y del descarte. De esa manera el sentido imperial se mete en lo íntimo, y afecta la propia cultura popular desde adentro.

En esta confrontación imperio/pueblos quisiera señalar otra forma generada por este capitalismo de mercado total: el afán privatizador y la destrucción del estado como estado popular. Lo público no es solo el espacio de discusión, la actividad abierta: también hay espacios físicos, territorios y recursos, servicios y bienes comunes, elementos y actividades necesarios para la vida en sociedad que se constituyen, necesariamente, como públicos, pues sin ellos la vida es imposible. Pero la ideología imperial una y otra vez insiste en privatizarlos, en convertirlos en propiedad y mercancía. Mientras más sea lo privado, menos será lo público. Mientras los servicios de espionaje y las llamadas “redes sociales”, así como los “reality shows”, hacen un comercio con las vidas privadas, los bienes públicos se privatizan. Y el estado queda prácticamente reducido a ser garante de la propiedad de los propietarios, sostenido por el trabajo y los impuestos de los consumidores. Lo público tiende a desaparecer, lo comunitario queda también reducido a los esfuerzos privados (las ONG).

Por cierto, hay resistencias, y en nuestra América Latina distintos gobiernos han intentado algunas medidas para revertir esta tendencia, para confrontar el dominio imperial, con mayor claridad en algunos casos que en otros. Cuando se intenta mostrar otros caminos de construcción, el *ethos* imperial se apura a descalificarlos. No es casualidad que entonces se los tilde de “populistas”, es decir, de destacar el lugar del pueblo. Pero no siempre es fácil: el afán consumista (que en algunos casos es de los productos necesarios para la vida, pero en otros es guiado por las modas y las propagandas, por el llamado “efecto demos-

tración”) penetra y ocupa gran parte del espacio público. Los efectos y secuelas de las políticas culturales imperiales, sus productos y propaganda impregnan aún los espacios populares y condicionan toda gestión política.

Finalmente, una palabra sobre el efecto de ello en el mundo religioso. Las expresiones religiosas no han quedado al margen de esta realidad. La fe también se considera, en la concepción liberal mercadista, como algo privado, y la religión y lo religioso también se negocian como artículos de consumo. La idea de “competencia” crea un mercado religioso donde lo importante es “ganar” (véase incluso como se habla de “ganar almas”). En muchos institutos, seminarios y cursos de evangelismo se estudia más técnicas de mercadeo y publicidad que Biblia. No es casualidad: es la traslación al mundo religioso de la ideología y práctica imperial. La llamada “teología de la prosperidad” es su modo más visible. También se han incrementado el afán de figuración y las prácticas autoritarias, con nuevos títulos y jerarquías autoasignadas. Más que como rebaño amado por su pastor, Cristo, el pueblo creyente es tratado como manada sin voluntad propia, a ser explotada por los mercaderes de la fe. El “pueblo de Dios” también queda expuesto a las políticas del Imperio y sus predicadores.

El espacio público como lugar de anuncio y confrontación

En los escritos bíblicos el mensaje aparece presentado, una y otra vez, en el espacio público. Los profetas veterotestamentarios pronuncian sus oráculos en las plazas, frente al palacio, en el Templo. En el Nuevo Testamento, Jesús se presenta en sinagogas y plazas, en los montes y lagos, todos lugares públicos. Por cierto, también se dan instancias en que esclarece su discurso en privado, frente a sus discípulos, pero sus palabras más fuertes y sus declaraciones más polémicas ocurren en el lugar más público de todos: frente al Templo de Jerusalén, asiento del poder económico, político y religioso de Judea. Allí dice y hace: voltea las mesas de quienes especulan en el mercado, con-

fronta con los fariseos y rechaza el poder, tanto de los sacerdotes como, en última instancia, del imperio mismo: El pueblo lo rodea y aclama, la alianza de la elite local con el Imperio lo crucifica.

Algo similar puede decirse de Pedro y Pablo. La primera predicación cristiana es un hecho público (Hch 2:14-40), y lo es la primera curación, la del paralítico frente a la puerta “La Hermosa” (Hch 3). También Pablo expone en el ágora de las ciudades griegas, en el Areópago ateniense, en el anfiteatro de Éfeso. Tan público y notorio se hace su mensaje, que pese a ser un grupo marginal surgido de un oscuro lugar del vasto y rico imperio, llamará la atención de amigos y enemigos, y llevará al denuesto, la persecución y el martirio ejecutado como sentencia que se cumple en lugares públicos. Esto es especialmente significativo para nuestro tema porque el tiempo del Nuevo Testamento transcurre totalmente bajo el dominio imperial, el mayor modelo imperial de la antigüedad, caracterizado por haber logrado la conjunción del poder político, militar, económico y cultural sobre la totalidad de la cuenca del Mediterráneo y aún hasta la Britania. El espacio público existía en el práctico sólo como espacio del dominio imperial, y frente a ello aparece un mensaje que expresa públicamente otra realidad posible.

Es que Jesús y sus seguidores, como antes los profetas y profetisas, no solo se muestran, hablan y actúan en público, sino que tanto su acción como su mensaje conciernen a la constitución de lo público. Esa acción de darle entidad a un mensaje público es también construcción de pueblo, en cuanto pone en evidencia los manejos del poder que condicionan y oprimen, que destruye lo público al destruir las condiciones de la libre expresión y la gestión compartida de lo que es común. Un pueblo se forma por lo que tiene en común y por el conflicto en torno de lo que es común, conflicto de partes e intereses, conflictos entre quienes administran, de los que se incluyen y los que son marginados. No hay posibilidad de acción pública (y por ende de teología pública) que no genere y exponga el conflicto. Por el contrario, cuando el conflicto es ocultado, negado o reprimido es porque se ha restringido, condicionado o desconocido la realidad pública, el ser del pueblo.

Pero en el caso del mensaje de Jesús, como mensaje mesiánico, no solo señala el conflicto, sino que además recrea la esperanza, conforma un nuevo *ethos*, una ética pública que desafía a la lógica imperial. Es lo que llamará “Reino de Dios”, la realidad en la cual la voluntad de Dios como voluntad salvífica, de justicia y paz, se cumple “así también en la tierra como en el cielo”. El espacio público (tanto como en las relaciones personales) es donde se ensayan y desarrollan las nuevas relaciones humanas que conducen a plenitud de vida. Es decir, lo público: la política, la economía, la cultura, también es objeto de la acción liberadora del Espíritu, de la cual los creyentes son testigos, por palabra y acción. Por eso no solo es espacio de exposición y gestión pragmáticas, sino también el espacio donde se confrontan dos lógicas distintas y opuestas de poder, de pueblo, de humanidad: la lógica imperial y la lógica del Reino, que incluye la expectativa popular.

La tarea de la teología pública frente al imperio

Así, la teología pública, como productora crítica del discurso de la fe, no puede desconocer la realidad popular. Por el contrario, en tanto responde a la Palabra divina plasmada en el anuncio de Jesús, hace suya la continuidad de la presencia mesiánica en medio del Pueblo (*laos*, en el griego del Nuevo Testamento), como lo hizo Jesús. De allí que decimos que el mensaje de Jesús es “laocrático”, el que reconoce el lugar del pueblo, del pueblo común (a diferencia de lo “democrático” que solo reconocía el poder formal del ciudadano). Por el contrario, el poder imperial niega la dignidad del pueblo, porque solo persigue la acumulación de poder, se pretende soberano e ilimitado, dueño de una creación que no le pertenece. Desconoce sus límites, e ignora la vida de los pueblos, ya que la reemplaza con sus propios intereses. Todo imperio termina por endiosarse, por considerarse omnipotente y sempiterno. Ciertamente no lo es, y por ello se conforma como un ídolo, dándose a sí mismo las atribuciones que niega a los demás.

Por eso una teología pública tiene la tarea de ayudar a reconstituir el espacio público, de traer a debate lo que es común, lo que no puede quedar a merced del imperio, bajo la administración de los poderosos, librado al arbitrio de un mercado impulsado por la fuerza del capital. Una teología pública es una manifestación de gracia de Dios, que hace extensiva a todas sus creaturas. Esa gratuidad de la vida debe afirmarse como participación en el pueblo, como construcción de lo que es común. El Reino no es un conjunto de almas solitarias vagando por la eternidad: el mismo libro del Apocalipsis destaca “y Dios habitará con ellos y ellos serán su pueblo” (Ap 21:3). Es un pueblo de pueblos (Ap 5:9) que vienen a presentarse a la nueva Jerusalén, donde no hay necesidad de templo ni de palacio (Ap 21:21-27).

Pero porque es teología pública, y no teología imperial, es también una teología en diálogo, aún en debate, si se quiere. No puede ser teología pública sin reconocer a la vez el derecho del otro a expresarse, a disentir, a mostrar el conflicto desde su propia perspectiva. Caso contrario negaría lo que debe afirmar. No puede siquiera pretender ser la voz de los sin voz, sino que reclama la presencia de todas las voces, porque todas constituyen el espacio público. Es evangelizadora por mesiánica y abierta, no por proselitista. Hace presente la esperanza cuando los horizontes parecen cerrados. Hace presente el mensaje de libertad en medio de todo mecanismo opresor del imperio. Vive, por cierto, de la fe en la peligrosa memoria de Jesús en medio de su pueblo.

5

Cidadania heterotópica

Wanda Deifelt*

Cidadania é um tema atual na realidade Latino-Americana. Devido aos avanços sociais ocorridos nas últimas décadas, cidadania passou a representar não só a transição de ditaduras militares à sociedade de direitos, mas também uma conscientização acerca do papel que sujeitos históricos desempenham na composição e transformação da sociedade. No entanto, diante da realidade de corrupção política, exclusão social, racismo, sexismo, homofobia e acesso limitado aos bens econômicos, cidadania é uma palavra emblemática para uma realidade de direitos de fato, em que igualdade e justiça são parte do cotidiano. Por isso, cidadania descreve também um anseio social, uma visão de sociedade e as diversas propostas de como alcançá-los.

Cidadania

O termo cidadania vem de cidade, proveniente do latim *civitas* e que corresponde ao grego *polis*. A cidade não descreve somente a aglomeração de habitantes, mas especialmente a sua unidade política. Na Antiguidade, nem todos os habitantes da cidade eram cidadãos. Tinham o benefício da cidadania apenas aqueles (o gênero masculino aqui é intencional) que reuniam as condições necessárias para participar da gestão da *res publica*,

* Doutora em Teologia pela Northwestern University, Evanston, IL, EUA. Professora de Teologia no Luther College em Decorah, IA, EUA. E-mail: deifwa01@luther.edu

dos afazeres públicos. O cidadão típico era o *pater familias* (patriarca), que detinha poder sobre esposa(s), crianças, escravos e escravas e toda propriedade que estava sob sua tutela. Para gozar dos direitos civis e políticos do Estado, o cidadão era, via de regra, o homem livre e proprietário. Esse era o caso na antiga Grécia, onde tanto o pai como a mãe tinham que ser livres (ou seja, não escravos) para que o filho pudesse ser cidadão. Em Roma, a cidadania era, a princípio, restrita aos habitantes da *urbs*, mas o benefício foi ampliado na medida em que o Império expandia.

De maneira geral, o princípio de igualdade perante a lei era aplicado somente aos pares, aos que eram iguais em sua classe e desfrutavam do reconhecimento de seus concidadãos. Em algumas sociedades, esse sistema igualava cidadania à meritocracia. Em Atenas, por exemplo, o filho de um ateniense com uma estrangeira estava sujeito à condição civil da mãe, mas pelo voto da assembleia, podiam tornar-se cidadãos os estrangeiros que prestassem serviços relevantes à *polis*. Escravos, no entanto, jamais podiam ser cidadãos. Em outras palavras, cidadania era concedida na medida em que havia interesse social e político em incluir quem originalmente não teria acesso a estes direitos.

Igualdade existia somente entre os que já usufruíam dos privilégios sociais. Aos que não partilhavam destes benefícios, havia igualdade somente na exclusão. Politicamente, até a revolução francesa o conceito de cidadania não havia sido invocado para assegurar direitos aos que historicamente eram marginalizados ou privados de direitos. Mas até mesmo a revolução francesa deixou de reivindicar os direitos de todos. Por exemplo, o slogan “liberdade, igualdade e fraternidade” menciona a irmandade entre os membros do sexo masculino. Cidadania não se aplicava às mulheres. O princípio das leis naturais foi utilizado para garantir participação pública a todos os homens, excluindo as mulheres (que deveriam se dedicar ao cuidado da casa e às crianças). De modo geral – e ainda assim não de modo uniforme – as mulheres tiveram que esperar até o século XX para conseguir direito ao voto, à educação, à guarda das suas crianças, à herança e ao seu próprio corpo, através dos direitos reprodutivos.

Contribuições do Cristianismo

O movimento cristão dos primeiros séculos se defrontou com exclusão social e teve que interpretar os ensinamentos de Jesus à luz das disparidades entre pessoas livres e escravizadas, entre judeus, gregos e gentios, entre homens e mulheres. As hierarquias sociais, culturais e econômicas construídas a partir de relações assimétricas de poder eram visíveis e reais na época de Jesus e foram profundamente questionadas por ele em seu ministério. O Reino de Deus, por ele apregoado, foi diversas vezes interpretado por seus discípulos como um reino iminente, não utópico, que traria mudanças sociais para a antiga comunidade na Palestina que vivia à sombra do Império Romano. A morte de Cristo na cruz, no entanto, pôs um fim às expectativas messiânicas e requereu uma rearticulação da mensagem de Jesus, colocando-a em uma linguagem paradoxal do “já e ainda não”, entre o que é revelado agora e o que ainda há de vir.

Neste paradoxo encontra-se também o conceito de cidadania. Por um lado, mediante a fé, pessoas cristãs desfrutaram cidadania no Reino de Deus. Esta cidadania celestial é um tema comum nas cartas de Paulo, em que ele desenvolve os princípios de uma dupla cidadania (um conceito posteriormente desenvolvido por Martin Luther em sua *Teoria dos Dois Reinos*). Por um lado, afirma Paulo, “a nossa pátria está nos céus, de onde também aguardamos o Salvador (Filipenses 3:20)”. Neste Reino impera a graça de Deus e a justificação pela fé. Os grilhões da lei já não nos prendem, pois, “o justo viverá por fé” (Gálatas 3:11). Por outro lado, cristãos e cristãs continuam vivendo neste mundo e tem a responsabilidade de viver seu discipulado em conformidade com os ensinamentos de Jesus. Chamados à liberdade, servimos uns aos outros por amor, “porque toda a lei se cumpre em um só preceito, a saber: Amarás o teu próximo como a ti mesmo” (Gálatas 3:14).

Esta mensagem tornou o Cristianismo extremamente atraente para grupos socialmente excluídos, como estrangeiros, pobres, gentios, escravos e escravas, mulheres e pessoas que, de modo geral, tinham menos valor. Como encontramos na carta de Paulo à comunidade em Éfeso: “Portanto, vocês já não são es-

trangeiros nem forasteiros, mas concidadãos dos santos e membros da família de Deus” (Efésios 2:19). Se a legislação imperial colocava limites à cidadania, no corpo de Cristo esta segregação deveria ser superada. Receber o título de concidadão era receber os mesmos direitos e partilhar dos mesmos deveres que toda comunidade desfrutava.

A fórmula de batismo citada por Paulo em Gálatas 3:28 exemplifica esta proposta: “Destarte não pode haver judeu nem grego; nem escravo nem liberto; nem homem nem mulher; porque todos vós sois um em Cristo Jesus”. Assim, se a sociedade discriminava pessoas por causa de seu status, cor, sexo, classe, etc. – na comunidade cristã, na igreja, não deveria ser assim. Em outra parte, Paulo elabora este conceito utilizando a linguagem do povo de Deus e do sacerdócio geral: “... sois povo eleito, sacerdócio real, nação santa, povo de propriedade exclusiva de Deus” (1 Pedro 2:9).

Paulo mesmo desfrutava de dupla cidadania, sendo tanto cidadão judeu como romano. Em sua itinerância pelo Império Romano, muitas vezes se valeu dos privilégios e regalias que sua dupla cidadania lhe conferia para escapar da prisão e da morte (Atos 16:37-18, 22:25-18, 13:27). Navegar uma dupla cidadania pode ter sido natural para Paulo, mas era um conceito um pouco mais difícil para a maioria das pessoas na comunidade cristã. Entender a justaposição entre cidadania celestial e terrena e suas consequências para a vida de fé levava a contendas. A acepção de pessoas continuava sendo uma prática comum, requerendo intervenções frequentes por parte do apóstolo.

Por ser tão radical, a fórmula de batismo encontrada em Gálatas 3:28 muitas vezes era (e continua sendo) interpretada espiritualmente, ou seja, que a igualdade almejada no corpo de Cristo se referia somente à cidadania celestial, não à terrena. Assim, pessoas cristãs conseguiam manter seus privilégios, convivendo com e justificando as contradições inerentes a estruturas hierárquicas de poder. Com relação à escravidão, por exemplo, alegavam que a liberdade de escravas e escravos se dava somente “em Cristo” e no mundo vindouro, mas sem consequências imediatas. No âmbito terreno, as condições no tocante à cidadania não se alteravam. Os códigos domésticos (*Haustafeln*) conti-

nuavam prevalecendo, exigindo a submissão da esposa ao marido, da criança aos pais, de escravas e escravos ao seu senhor (Efésios 5:22-6:5, Colossense 3:18-4:1). Ao espiritualizar a proposta do corpo de Cristo como um espaço igualitário, mas de cunho escatológico, a mensagem de inclusão e cidadania plena é remetida ao mundo vindouro, ao futuro. Esta visão escapista e utópica descaracteriza a radicalidade da mensagem de Jesus que deveria ter consequências para o aqui e agora.

Cidadania heterotópica

Para Michel Foucault, heterotopia representa um espaço real ou imaginário que proporciona fuga, transformação ou revelação. Ele compara utopia e heterotopia. Para Foucault, a utopia designa um plano imaginário de governo e de sociedade em que tudo está perfeitamente regulado para a felicidade de todos, como no mundo imaginado por Thomas Moore. Utopia é um mundo imaginário, de realização impossível, puramente fantástico. Com a representação do futuro, no entanto, a utopia nem sempre é um mero refúgio da realidade. Ela tem o papel de incentivar, projetando para o futuro. As aspirações do presente (por um mundo melhor) tomam forma no futuro, na utopia. A utopia acaba sendo uma analogia das expectativas presentes, mas jamais alcançadas. Neste sentido, como uma experiência mental, pode levar ao caminho da concretização. Mas, para Foucault, a utopia é o não lugar.

Para Foucault, a heterotopia é uma parte integral dos processos sociais. Em sua relação com o tempo, a heterotopia é a alteridade ao espaço real e ao utópico. Heterotopia (hetero=diferente e topos=lugar) é sempre o lugar do outro. Heterotopia é multifacetária, podendo descrever processos transitórios atemporais. Foucault identifica a heterotopia como um espaço que permanece sempre como um não espaço, um lugar que é não lugar, que existe por si só, que é fechado em si mesmo e ainda assim aberto ao infinito.

A heterotopia é a possibilidade de colocar-se no lugar do outro, da outra. Ela contém a afirmação na negação e a negação

na afirmação, sendo um processo constante de alteridade, ou outridade. Todos os sistemas hierárquicos e binários, característicos da civilização ocidental – como o sagrado e o profano, o celestial e terreno, o aberto e o fechado, o urbano e o rural – não são categorias isoladas, mas coexistem. Se um está no outro, então já não são absolutos, mas estão interligados. Foucault usa o exemplo do sujeito que se vê no espelho. A constatação de que o outro é ele mesmo, simultaneamente ausente e presente, real e irreal, próximo e distante, ajuda a entender o conceito.

Foucault define seis princípios para a heterotopia. O sexto princípio estabelece uma função entre os espaços remanescentes, entre o sujeito e o outro. Ela cria uma conexão entre opostos, entre dois extremos. O papel da heterotopia pode ser o de criar espaços ilusórios que expõem o espaço real e todas as instâncias que compartimentalizam a experiência humana. Ou, ao contrário, ela pode criar espaços de alteridade que ensaiam a realidade desejada, que funcionam como contrapartida ao que é problemático, anunciando que um outro mundo é possível.

Consequências teológicas

Para a teologia, pensar a partir da alteridade permite vislumbrar uma outra realidade que subverte a atual e, simultaneamente, resgata princípios fundantes do próprio cristianismo. A alteridade parte de um princípio epistemológico em que a diferença não só tem valor em si, mas, a partir da consciência da diferença, também é possível experimentar a realidade a partir do lugar do outro e da outra. Ela vê a realidade também a partir do espaço da exclusão. A heterotopia leva a novos desafios, o de trazer o que está à margem para o centro das atenções, ampliando o escopo do que constitui a teologia e seu discurso público. Isto tem repercussões para o conceito de cidadania.

Em termos gerais, cidadania indica que a qualidade de ser cidadão é usufruir dos privilégios e benefícios de um determinado país. Associa-se cidadania a direitos, como o voto, por exemplo. Pensa-se também em responsabilidades e compromissos (que são a contrapartida dos direitos), como ter que pagar impos-

tos. No entanto, a linguagem dos direitos e deveres não descreve por completo o compromisso que cada cidadão ou cidadã tem com o bem comum, com as coisas públicas, com o que é de todos e todas. Ter direitos e deveres não traduz o sentimento de pertença e preocupação pelo bem-estar geral. Esta percepção é o que marca o conceito de cidadania quando desenvolvido e assumido por grupos que historicamente estiveram à margem das decisões políticas e econômicas. O que distingue esta cidadania é participação.

Um aspecto fundamental dentro do discurso da comunidade cristã (tanto do passado como do presente) continua sendo o de zelar pelo bem-estar do outro e da outra. O mandamento de amar o próximo como a si próprio é um exercício de heterotopia. Neste caso, o propósito da cidadania não é o de buscar os próprios direitos, mas de assegurar os direitos do próximo. Não é o de exigir que o outro cumpra suas obrigações e deveres para garantir a manutenção da *res publica*, mas de fomentar participação plena e, em conjunto, decidir os rumos a tomar. Acima de tudo, uma cidadania heterotópica tenta escutar não só os clamores enunciados, mas também os silêncios daqueles e daquelas que, por sua dor, não ousam sequer abrir a boca para reclamar. A mensagem de Jesus nos convida a ensaiar os princípios do Reino de Deus em forma de solidariedade e defesa de quem é menos favorecido, vivendo já no agora o que nos é prometido em plenitude no futuro.

Bibliografia

BONACCHI, Gabriella e GROPPi, Angela. *O Dilema da Cidadania: Direitos e Deveres das Mulheres*. São Paulo: UNESP, 1995

DEIFELT, Wanda. Seeking the Common Good: Lutheran Contributions to Global Citizenship, *Intersections*, 2009, 22-27, Spring 2009.

DEIFELT, Wanda. A Lutheran ethics of embodied care. In: BLOOMQUIST, Karen L. *Lutheran Ethics at the Intersections of God's One World*. Geneva: Lutheran World Federation, 2005. p. 49-62.

FOUCAULT, Michel, *Of Other Spaces: Utopias and Heterotopias*.
Trad. Jay Miscowiec. <http://web.mit.edu/allanmc/www/foucault1.pdf>

WYLLER, Trygve (ed.), *Heterotopic Citizen: New Research on Religious Work for the Disadvantaged*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.

Coyunturas del espacio público

| CONJUNTURAS DO ESPAÇO PÚBLICO

6

A janela e a luz: A propósito da Teologia Pública e Gênero

Genilma Boehler*

Não tem lugar pra esta casa em ruas que se conhecem.
Mas afirmo que tem janelas,
Clareza de lâmpada atravessando o vidro.

(Adélia Prado)

Do futuro se escuta um ruído de outras vozes, outros movimentos. Os passos ligeiros de quem chega de lá, anunciam que desde o presente precisamos rever nossos discursos e nossas ações relacionadas a Deus e à vida para que não nos reste apenas o fim. As condições dos discursos cristalizados da teologia que legitimam atitudes discriminatórias precisam hoje de revisão. Significa re-ver o que é fundamental para anunciarmos esperança, para afirmar a novas gerações que existe sentido para a fé.

Para a Teologia que vem sendo cativa dos espaços eclesiais, controlada e conduzida por ideologias invariáveis, o futuro reclama para ela, seu lugar nos espaços públicos. Significa afirmar com autonomia o sentido do discurso sobre Deus sem restrições e para isso precisamos ensaiar novos passos. Neste

* Doutora em Teologia pela Escola Superior de Teologia – EST em São Leopoldo/RS, Brasil. Professora na Universidad Bíblica Latinoamericana, San José, Costa Rica.

breve artigo, o que proponho para a Teologia é a abertura para dialogar com outros fóruns. Primeiro proponho o abraço da Teologia com a Literatura. Ou seja, a possibilidade do diálogo interdisciplinar entre duas áreas, que possibilita o discurso crítico, literário sobre Deus. O farei, neste caso, com a poeta brasileira Adélia Prado.

O segundo passo será da aproximação com a ferramenta de análises de gênero desde as teorias feministas. Portanto proponho a Teologia Feminista como reflexão fundamental para um novo momento criativo da história da humanidade a ser considerada por mulheres e homens indistintamente.

Os possíveis arranjos entre gênero e literatura

Lida e analisada na perspectiva de gênero, a obra de Adélia Prado descortina muitas possibilidades de novas percepções sobre a condição das mulheres. A categoria gênero nos convida a analisar a situação das mulheres a partir da relação social estabelecida entre o ser masculino e o ser feminino, construções culturais permeadas pela hierarquia e poder nas relações sociais entre os sexos. Com a utilização dessa categoria, compreende-se que a mulher e o homem são diferentes, mas que essa diferença não pode justificar a desigualdade criada na história que hierarquizou cidadãos e cidadãs por gênero, classe, etnia, idade, etc... No debate de gênero não se ocultam as diferenças, mas as reconhecem na história, aprimorando a possibilidade de um questionar que leve às transformações de um mundo de igualdade. Portanto, se por um lado Adélia Prado recorre a imagens femininas na reconstrução de mitos femininos revelando o valor das ‘pequenas’ e ‘ordinárias’ coisas domésticas de ‘domínio feminino’, atribuindo-lhes um aspecto valorativo antes invisível. Por outro lado, ela emprega essas mesmas imagens para desconstruir os mitos patriarcais tradicionais que restringem e aviltam os sentimentos e a faina feminina.

Desse modo, Prado sutilmente critica, seja por meio das imagens, das metáforas poéticas e prosaicas a condição da mulher no patriarcalismo, seja por meio dos símbolos culturais que

evocam representações, como os símbolos religiosos de tradição cristã – Eva e Maria, seja nos conceitos normativos expressos através das doutrinas religiosas, jurídicas, educativas, que limitam a interpretação dos símbolos, afirmando os sentidos opostos do masculino e do feminino, afirmando, de forma categórica, o papel do homem e da mulher; ou seja, ainda na construção das identidades subjetivas de gênero e sua relação com as organizações sociais e as representações culturais situadas historicamente.

Esclareço que não se trata de buscar militância ou adesão ao feminismo em Adélia Prado, e sim, pela interpretação crítica da sua obra literária, extrair o que há na representação de gênero, entendida como lugar do sujeito feminino em contextos diversificados de opressão e exclusão, da crítica sutil aos preceitos tradicionais / patriarcais, da irreverência com que reescreve as narrativas hegemônicas descortinando os sujeitos femininos ocultos, aplicando as palavras de Deleuze e Parnet: “bem diferentes são os devires contidos na escritura quando ela não se alia a palavras de ordem estabelecidas, mas traça linhas de fuga”.⁸ Portanto, em Adélia Prado o que há numa perspectiva de gênero são linhas de fugas difíceis de serem engessadas em alguma palavra de ordem. Tais elementos são abundantes na sua obra para que o feminismo possa lê-la encontrando em si ressonância

Ruptura de paradigmas repressores

Um dos elementos constitutivos e libertadores na obra de Adélia Prado é o erótico. Ao analisar este elemento em sua obra, tenho por objetivo discutir a vertente da análise de gênero, que permite a percepção da cultura de gênero, com suas nuances e reinvenções da condição da mulher enquanto protagonista do gozo e das suas próprias escolhas. Há que se considerar que o erótico, enquanto um dos aspectos da sexualidade humana, durante séculos, esteve cativo à cultura fálica de gênero, que deu suporte e sustentação ao estilo de relacionamento tradicio-

⁸ DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogo*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998. p. 56.

nal/patriarcal, marcado por forte desequilíbrio e assimetria de forças e profunda hierarquização de papéis femininos e masculinos. Portanto, como afirmou Angélica Soares⁹, o grande investimento poético no erotismo pelas mulheres tem muito a ver com esse momento de intenso trabalho de conscientização da necessidade de ruptura dos paradigmas repressores. Ao radicalizar os modos libertários de vivenciar o desejo, o poema acena com uma via de construção identitária e de redimensionamento das relações amorosas e da sexualidade.

Entenda-se, portanto, que a representação literária do erótico na obra de Adélia Prado vai evocar a realidade destes dados, conferindo-lhes um significado original, resgatando mitos das relações patriarcais na sexualidade e ressignificando-os, recriando-os a partir de outra perspectiva, na medida em que, partindo dos dados do real, por si mesmo, já significam, os reordena, atribuindo-lhes um novo sentido. Segundo Rita de Cássia Olivieri: “A representação literária revela a essência das coisas, através de uma visão própria do autor. Representar é transformar: distanciando-se da aparência do real concreto, o artista é capaz de percebê-lo por ângulos ainda não revelados”.¹⁰

Em Adélia Prado, o erótico emerge numa combinação graciosa e crítica com o religioso, entendido a partir da mística cristã, tendo-se presente elementos bíblicos e teológicos. Portanto, nesta conjunção, depara-se com uma criação complexa em que se manifesta o erótico conseguindo-se um efeito mágico de possibilidade de expressões, articulando o religioso, o cotidiano, a natureza, o divino e o humano, revelando o inesperado, ou aquilo que ainda não foi dito.

No poema *A Casa*, a metáfora do espaço e sua constituição, seu aconchego, remete a quem o lê, ao lugar da existência do desejo, da volúpia, qual seja, o corpo desejoso:

É um chalé com alpendre,

⁹ SOARES, Angélica. *A paixão emancipatória: vozes femininas da liberação do erotismo na poesia brasileira*. Rio de Janeiro: Difel, 1999.

¹⁰ OLIVIERI, Rita de Cássia da Silva. *Mística e erotismo na poesia de Adélia Prado*. Tese [Doutorado em Teoria Literária e Literatura Comparada]. São Paulo: USP, 1994. p. 16.

Forrado de hera.
Na sala,
Tem uma gravura de Natal com neve.
Não tem lugar pra esta casa em ruas que se conhecem.
Mas afirmo que tem janelas,
Clareza de lâmpada atravessando o vidro,
Um noivo que ronda a casa
– esta que parece sombria –
E uma noiva lá dentro que sou eu.
É uma casa de esquina, indestrutível.
Moro nela quando lembro,
Quando quero acendo o fogo,
As torneiras jorram,
Eu fico esperando o noivo, na minha casa aquecida.
Não fica em bairro esta casa
Infensa à demolição.
Fica num modo tristonho de certos entardeceres,
Quando o que um corpo deseja é outro corpo pra escavar.
Uma ideia de exílio e túnel.¹¹

A descrição do formato e do espaço da casa traz em si uma poética do espaço, que evoca o interior, o privado, o que não tem lugar no público: “não tem lugar para esta casa em ruas que se conhecem”, mas não é hermético, ao contrário, contém janelas e luz, fazendo o jogo do dentro e do fora: o noivo ronda lá fora, a noiva está lá dentro, traz em si um corpo desejoso, em chamas. Sabemos que, embora o erotismo seja um dos aspectos da vida interior do ser humano, este busca fora de si um objeto de desejo. Este objeto corresponde, contudo, à interioridade do desejo. O erótico encontra a morada no corpo desejoso, ardente: “moro nela quando lembro,/ quando quero acendo o fogo, as torneiras jorram” para ficar esperando o noivo.

Poematiza-se o desejo em que explode o erótico colorido com cores de nostalgia: modos tristonhos de certos entardeceres; uma ideia de exílio e túnel. A imaginação poética de Adélia desce às profundezas do ser. Busca um centro, um refúgio secreto, de união e bem-estar.

Se a casa é o lugar do recolhimento do desejo, é também espaço de liberdade e manifestação, de acolhimento do que está

¹¹ PRADO, Adelia. *O coração disparado* (1976). Rio de Janeiro: Record, 2006. p. 15.

lá fora, desvelando o dinamismo do erótico que nasce do corpo e para o corpo: sedução que integra liberdade, movimento e instintividade com seu ser mulher. Segundo Angélica Soares¹², no exercício erótico de sobreposição da transgressão à proibição, a mulher vem investindo fortemente, na busca de constituição de sua identidade. Assim, a ruptura com o modelo dominante (da superioridade do masculino), ao se dar no espaço da experiência erótica (no direito ao prazer e não na obrigação de procriar), dá-se também no espaço social (na ação da mulher enquanto construtora da sociedade).

Gênero e Teologia

Usualmente as teologias – incluindo a Teologia da Libertação Latino-americana e a Teologia Feminista da Libertação – não trataram, em seus discursos, da sexualidade e da eroticidade. Tais ausências, de acordo com Marcella Althaus-Reid, têm gerado mutilações no conhecimento simbólico fundamental para a construção teológica e como consequência, se observa os vazios injustificáveis no que tange aos sujeitos e aos contextos de onde emergem.

Ao aplicar a análise de gênero, não podemos omitir estes elementos para a Teologia. Não são temas secundários, irrelevantes. Mas fundamentais para a análise crítica e ao mesmo tempo reinventiva do discurso teológico.

Para o feminismo, gênero é uma ferramenta de muita importância, mas que ao mesmo tempo é fruto de disputas políticas e teóricas, por isso não tão simples de defini-lo. Ao fazer a escolha por gênero afirmamos a utilização de teorias que possibilitam avançar com inovação e profundidade no conhecimento teológico. Trata-se das teorias críticas sociais e culturais, como do pós-colonialismo, do pós-estruturalismo, do desconstrutivismo, da interculturalidade, entre outras, que facilitam uma percepção mais aguçada do particular e do coletivo, do pessoal e cultural. Isso implica em novas formas ou fórmulas de teologizar

¹² SOARES, 1999, p. 56.

e de apreender o que há de relevante para os sujeitos da teologia, incluindo uma nova espiritualidade que contemple também o erótico e a sexualidade que vão implicar em rupturas com a dicotomia processada no cristianismo quanto ao dualismo divino-profano e espírito-corpo.

A teóloga argentina Althaus-Reid, afirmou que “toda teologia é sexual”¹³ e isso está presente nos códigos de gênero, na eclesiologia, na ideologia, nos pressupostos da teologia cristã e nos métodos de investigação teológica que têm permeado a compreensão do cristianismo e das ideologias sexuais que fundamentaram as estruturas econômicas e políticas de opressão na América Latina. Ainda na proposta de Althaus-Reid, não importa a metáfora que o/a teólogo/a utiliza, a teologia foi e continuará a ser uma prática sexual.¹⁴

A teologia também é representação. Representação de um imaginário. E no que consta da teologia cristã latino-americana, durante séculos nutriu-se do imaginário heterossexual masculino, essencialmente com toda a sua força impositiva e normativa, incluindo o controle da sexualidade das mulheres. A grandeza da teologia da libertação está em ter estabelecido a preferência de Deus pelos empobrecidos – o que a difere de outras teologias e que ainda atemoriza poderes instituídos.

As teologias feministas que trataram de denunciar este sistema opressivo o fizeram a partir da experiência das mulheres, que segundo Ruether o que “torna visível a sociologia do conhecimento teológico, não mais escondido atrás de mistificações da autoridade divina e universal objetificada”.¹⁵ As teologias feministas, portanto, apontam a evolução da produção teológica,

¹³ ALTHAUS-REID, Marcella. *From Feminist Theology to Indecent Theology: readings on poverty, sexual identity and God*. Londres: SCM, 2004. p. 4.

¹⁴ ALTHAUS-REID, Marcella. De la Teología de la Liberación a la Teología Torcida. In: PEREIRA, Nancy Cardoso, EGGERT, Edla, MUSSKOPF, André (Orgs.) *A graça do mundo transforma a Deus: Dialogos latino-americanos com a IX Assembléia do CMI*. Porto Alegre: Universitária Metodista, 2006. p. 64-69, à p. 67.

¹⁵ RUETHER, Rosemary R. *Sexismo e religião: rumo a uma teologia feminista*. São Leopoldo: Sinodal, 1993. p. 19.

proporcionando reflexões que ao contemplar as experiências das mulheres, trazem para o debate questões relacionadas com a violência patriarcal, compreendida como o lugar social que foi imposto às mulheres, incluindo a violência sexual e doméstica, legitimada pela cultura heterossexual e masculina.

De modo geral, as teologias cristãs criaram no discurso o regramento com a “noção de que pode haver uma ‘verdade’ do sexo, como Foucault a denomina ironicamente, que é produzida precisamente pelas práticas reguladoras que geram identidades coerentes por via de uma matriz de normas de gêneros coerentes”.¹⁶

Considerando estes detalhes, proponho, a interpelação sob novo prisma, de verdades e certezas constituídas a partir de paradigmas excludentes e essencialistas, permitindo assim a reconfiguração de determinadas questões e problemas, relacionadas nas transformações das identidades e culturas de gênero. Esta outra vertente possibilita interrogar-nos criticamente sobre a natureza da teologia e da qualidade da nossa religiosidade, buscando alternativas teoricamente fundadas para as respostas que damos a tais interrogações, desde o humano: corpo, erótico, sexuado.

Parafrazeando o que afirma Nancy Cardoso Pereira: sem precisar fazer – pelo avesso – o elogio do erotismo como lugar exclusivo de plenitude, mas inserindo-o como dimensão fundamental da reprodução simbólica e material da vida, a teologia tem diante de si o desafio de assumir as possibilidades, as contradições e os limites das vivências eróticas nas construções de modos de vida e de sociedade.¹⁷

¹⁶ BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Editora Civilização. Brasileira, 2003. p. 18.

¹⁷ PEREIRA, Nancy Cardoso. Sagrados corpos. Introdução. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana*, Petrópolis: Vozes, n. 38, p. 2-6, 2001, p. 6.

Referências

ALTHAUS-REID, Marcella. *From Feminist Theology to Indecent Theology: readings on poverty, sexual identity and God*. Londres: SCM, 2004.

ALTHAUS-REID, Marcella. *La teología indecente: perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona: Bellaterra, 2005.

ALTHAUS-REID, Marcella. De la Teología de la Liberación a la Teología Torcida. In: PEREIRA, Nancy Cardoso, EGGERT, Edla, MUSKOPF, André (Orgs.). *A graça do mundo transforma a Deus: Diálogos latino-americanos com a IX Assembléia do CMI*. Porto Alegre: Universitária Metodista, 2006. p. 64-69.

BUTLER, Judith. *Problemas de género: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogo*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.

OLIVIERI, Rita de Cássia da Silva. *Mística e erotismo na poesia de Adélia Prado*. Tese [Doutorado em Teoria Literária e Literatura Comparada]. São Paulo: USP, 1994.

PEREIRA, Nancy Cardoso. Sagrados corpos. Introdução. *Revista de interpretação bíblica Latinoamericana*. Petropolis: Vozes, n. 38, p. 2-6, 2001.

PRADO, Adelia. *O coração disparado* (1976), Rio de Janeiro: Record, 2006.

RUETHER, Rosemary R. *Sexismo e religião: rumo a uma teologia feminista*. São Leopoldo: Sinodal, 1993.

SOARES, Angelica. *A paixão emancipatória: vozes femininas da liberação e do erotismo na poesia brasileira*. Rio de Janeiro: Difel, 1999.

7

Teologia pública e pluralismo religioso: Uma questão pendente na agenda sócio-religiosa da América Latina

Hugo Córdova Quero*

Introdução

O pluralismo religioso na América Latina oferece um importante desafio à compreensão e desenvolvimento de uma teologia pública não centrada no cristianismo. É uma realidade que, devido à sua história de colonização, tanto pelo império espanhol como português, o cristianismo, especialmente o catolicismo romano, tem sido predominante nas sociedades, na política e no meio das culturas latino-americanas. Podemos falar de um “passado colonial” tanto nas sociedades seculares como na religião cristã. Os conquistadores trataram violentamente os povos nativos que foram julgados como “idólatras” e forçados a assumir a nova religião cristã.

Assim, uma das consequências desse passado colonialista do cristianismo em todo o continente é que, embora a partir do

* Hugo Córdova Quero é doutor em Estudos Interdisciplinares em Migração, Etnicidade e Religião e mestre em Teologia Sistemática e Teorias Críticas (Feminista, Queer e Poscolonial), ambos pela Graduate Theological Union, em Berkeley, California, Estados Unidos. É professor e diretor do departamento de educação online na Starr King School, Graduate Theological Union.

século XIX podemos falar da “liberdade religiosa”, no século XXI ainda não podemos concretizar a “igualdade religiosa.” Portanto, o desenvolvimento de uma teologia pública não centrada no cristianismo é um elemento crucial para atingir sociedades verdadeiramente multirreligiosas e multiculturais. É impossível esquecer que a religião está, geralmente, associada à cultura, dado que ela é o veículo através do qual crenças religiosas, rituais e pensamento teológico são expressos e desenvolvidos.

O objetivo deste artigo é provocar algumas reflexões sobre uma teologia pública que nutra a diversidade religiosa já presente nas sociedades latino-americanas. Essa diversidade surgiu não só a partir da imposição do cristianismo entre os povos conquistados, mas também com a experiência de hibridez que esses povos desenvolveram no contato com o cristianismo. Ao mesmo tempo, a experiência de escravos africanos que desenvolveram suas próprias religiões híbridas, como a Umbanda, e a presença de imigrantes de literalmente todos os cantos do mundo, que também trouxeram com eles suas próprias religiões, deve ser levado em consideração. Um exemplo disso é o caso dos imigrantes japoneses que têm como religião tanto o budismo japonês como o Shinto. Consequentemente, uma teologia pública não centrada no cristianismo deve reconhecer essa diversidade espiritual latino-americana.

A necessidade do diálogo inter-religioso na teologia pública latino-americana

Os antecedentes do surgimento da teologia pública encontram-se nas obras de autores como Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann e Dorothee Sölle que escreveram no contexto da *politische Theologie* [teologia política], a teologia da libertação latino-americana nos escritos de Leonardo Boff, Gustavo Gutiérrez ou José Míguez Bonino, bem como na *public theology* [teologia pública] nos trabalhos do Reinhold Niebuhr. Está fora do escopo deste artigo traçar historicamente o desenvolvimento da teologia pública no sistema-mundo contemporâneo. Em vez disso, o pro-

pósito de mencionar esse fundo é mostrar suas raízes *exclusivamente* cristãs. O desafio da mudança do primado do cristianismo é uma tarefa que os teólogos públicos na América Latina devem trabalhar intencionalmente. É importante mencionar que a América Latina passou por uma fase do ecumenismo, em que barreiras importantes entre os ramos cristãos foram superadas. Ao mesmo tempo, o crescimento dos organismos continentais como o Conselho Latino-Americano das Igrejas (CLAI), também levou ao esforço comum para impactar positivamente no meio das sociedades latino-americanas de modo a promover a justiça, especialmente à luz das ditaduras militares pelas quais cada país do continente foi oprimido da década de 1970 à década de 1990.

Ao mesmo tempo, a segunda década do século XXI testifica dois processos simultâneos no qual as “paredes divisórias” de denominações cristãs evangélicas parecem desmoronar. Por um lado, as práticas que têm acontecido entre os diferentes setores evangélicos, os quais se aproximaram uns dos outros a partir de ideologias ou interpretações teológicas semelhantes — o que eu denomino como “teo(ideo)logias”. Essa aproximação é comumente conhecida como *interdenominacionalismo*. Por outro lado, um fenômeno que teve origem nos setores evangélico-protestantes, mas que agora é transversal a todas as igrejas cristãs, é o *pós-denominacionalismo*, ou seja, o processo pelo qual as pessoas aderem a uma comunidade cristã com base em suas crenças particulares além dos fundamentos doutrinários que essa igreja de sua escolha possui. Ambos processos têm dado um grande impulso à mobilidade entre os grupos cristãos, porque, o mesmo se espalhou para os setores carismáticos católicos romanos, como foi evidenciado, por exemplo, pelas atividades ecumênicas do atual Papa Francisco quando ele era cardeal primaz na Argentina, e tomado como modelo em outros lares do continente, como possibilidade ecumênica de diálogo, mas também de acordos e alianças de poder e de teo(ideo)logias.

Não obstante, os movimentos ecumênicos e inter-confessionais na América Latina nem sempre têm manifestado um compromisso inter-religioso estável, sobretudo na arena pública. Um verdadeiro diálogo inter-religioso — ou como alguns chamam “movimento macro-ecumênico” — ainda está para

ser desenvolvido, especialmente no impacto das questões políticas do continente. Uma consequência deste processo é a mudança de leis e práticas dos Estados, especialmente aquelas que favorecem ao catolicismo romano, uma relíquia da mentalidade colonial que ainda não conseguiu ser superada no continente.

Diante desse contexto, é essencial que a teologia pública na América Latina assuma o reconhecimento e compromisso firme e contínuo com o pluralismo religioso. Este aspecto é uma realidade que não pode ser mais ignorada, especialmente quando as questões sociais e políticas exigem o reconhecimento de todos os cidadãos que estão posicionados na arena política a partir de uma perspectiva que é constantemente influenciada e enriquecida por suas tradições religiosas particulares. Para isso, a teologia pública deve começar pela ênfase na necessidade de encontrar maneiras de relacionar, através do diálogo, o cristianismo com outras religiões. É claro que para a realização deste diálogo, o cristianismo deve rever muitas de suas atitudes. Esse processo levaria ao desmascaramento dos mecanismos de poder e de dominação internos da religião cristã não denunciados diariamente e que foram incorporados no discurso e na *práxis* de instituições religiosas ao longo da história do continente. Além disso, essa exposição serviria para canalizar as energias que normalmente são investidas ou em lutas pelo poder e discussão de alternativas ou na interpretação teológica dos textos sagrados, visto que ambos nem sempre contribuem para a vida real das pessoas em meio às situações cotidianas. A tarefa conjunta nos liberta do nosso recinto e nos leva a descobrir os elementos da vida cotidiana que são importantes e merecem o nosso compromisso como pessoas de fé no meio da arena pública.

O reconhecimento do diálogo inter-religioso deve necessariamente conduzir ao trabalho conjunto com pessoas que pertencem a outras religiões, que partilham a nossa mesma paixão pela justiça, a paz e o bem-estar de toda a criação. No caminho do diálogo e do trabalho macro-ecumênico, vamos encontrando pessoas com a mesma paixão pela mudança social e política de nossos contextos culturais. Para fazer isso, aqueles que fazem teologia pública precisam reforçar a sua presença na esfera pública a partir de sua fé particular, sem impor nem as posições

teológicas dessa fé nem as convicções morais, culturais e político-éticas que emanam do conselho dessa fé particular. Em contraste, a abertura a todas as pessoas de outras religiões é um “sinal dos tempos” em que as religiões se condicionam mutuamente, questionando-se e, assim, transformando-se. A realidade é que o inter-religioso é o contexto pluralista que é face da paisagem religiosa, política e cultural das sociedades latino-americanas no século XXI.

Infelizmente, a participação dos cristãos na política na América Latina desde a década de 1980 mostrou uma ideologia de cristandade inspirada nas concepções teocráticas do cristianismo que pouco têm a ver com a realidade do contexto religioso plural vivido pelo continente. Muitos políticos cristãos não foram treinados dentro de igrejas que, desde seus púlpitos ou a partir de seus ensinamentos religiosos, oferecessem uma aprendizagem baseada nos rudimentos teóricos e teológicos a fim de incentivar o espírito inter-religioso. Pelo contrário, o contexto da formação de muitos políticos evangélicos corresponde à busca de poder denominacional, o que impede um diálogo inter-religioso sincero. Essa busca pelo poder fragmentou a possibilidade de consenso social e político sobre questões-chave para o domínio público. Exemplos disso são as propostas de leis como a descriminalização do aborto, tráfico e contrabando de pessoas, o casamento igualitário para pessoas lésbico-gays ou a identidade de gênero para pessoas transgênero em vários países da América Latina. Além das discussões morais ou teológicas no interior das igrejas dessas pessoas que professam simultaneamente uma fé religiosa em particular e uma vocação política pública, essa atomização causou uma fragmentação social que desestimula o progresso e o desenvolvimento da cidadania.

Sem dúvida não se pode dizer que as experiências de pessoas de fé no campo político e secular têm sido o resultado de um entendimento inter-religioso que beneficie todas as pessoas em uma sociedade. Muito pelo contrário, por exemplo, senadores e deputados conservadores evangélicos ou católicos romanos têm, com base em suas crenças particulares, negado a possibilidade de bem-estar social a outros cidadãos que não necessariamente concordam com suas ideias religiosas. Pode-se dizer que

até agora aqueles que participaram na arena pública não encarnaram um papel profético de denunciar as injustiças e de colocar-se ao lado de *todos* os oprimidos, sem considerar se as vidas particulares ou necessidades sociais desses oprimidos colidem ou não com as crenças particulares das pessoas de fé em posições de poder político.

Alguns pontos de contato para o trabalho multirreligioso da teologia pública na América Latina

Nos parágrafos seguintes, gostaria de sugerir, brevemente, três situações concretas nas quais a confluência religiosa pode produzir uma teologia pública multirreligiosa como um portavoiz para a diversidade no campo político.

a) *A hibridez religiosa e étnica como resultado da mobilização humana, tanto na migração forçada como no tráfico e contrabando de pessoas no período colonial*: Desde o tempo das colônias espanholas e portuguesas, a questão racial foi importante porque aqueles que foram dominados e abusados eram geralmente de uma etnia diferente — e, portanto, de uma religião diferente — dos conquistadores. Nas colônias espanholas foi importante o debate religioso ocorrido em 1550-1551 entre os Padres Bartolomé de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda sobre como tratar os povos originários do continente a partir de uma “visão cristã”. Com a introdução de escravos africanos para aliviar a taxa de mortalidade entre esses povos, o campo racial e religioso da América Latina foi dividido entre os conquistadores e seus descendentes —os crioulos cristãos— e os três principais atores subalternos do domínio colonial: os povos originários, os escravos africanos e as pessoas mestiças, que foram supostamente “evangelizados” dentro da religião cristã. Enquanto o cristianismo conseguiu, mesmo que superficialmente, dominar as religiões não-cristãs, no cotidiano religioso dessas pessoas aconteceu —no mínimo— uma experiência de hibridismo. Isto é particularmente evidente nas religiões afro-brasileiras e espiritualidades dos povos indígenas, que não desapareceram, mas foram transformadas e adaptadas ao contexto de dominação colonial.

Tanto no período colonial como nas democracias modernas, os problemas enfrentados no cotidiano incluem não apenas aqueles que pertencem ao grupo étnico dominante, mas a todas as pessoas que vivem em posição subalterna dentro das sociedades latino-americanas. Por causa da história do hibridismo racial e religioso, suas posições no sistema-mundo e as questões a serem resolvidas estão intimamente imbuídas das visões religiosas que elas têm. Portanto, uma teologia pública multirreligiosa deve trazer para a mesa de diálogo sócio-político essas vozes individuais de outras religiões e espiritualidades diferentes do cristianismo. Os atores atuais da teologia pública têm em suas mãos uma grande oportunidade para trazer a justiça racial e multirreligiosa ao contexto político da América Latina.

b) *A questão das migrações e a riqueza étnico-cultural e religiosa dos imigrantes*: Em relação ao ponto anterior, com a chegada de imigrantes de diferentes partes do mundo à América Latina, chegaram também seus costumes e práticas espirituais, aumentando e diversificando assim a riqueza espiritual do continente. A migração está profundamente relacionada com a questão racial e a questão religiosa. Por um lado, porque as pessoas que migraram para a América Latina não eram necessariamente parte dos grupos étnicos — descendentes de espanhóis ou portugueses — hegemônicos no continente. Por outro lado, os imigrantes trouxeram suas próprias religiões para a América Latina, estendendo-se assim os limites do campo religioso além do cristianismo. No entanto, assim como os povos indígenas e afrodescendentes em muitas sociedades latino-americanas tendem a ser ignorados, os imigrantes vivem a mesma invisibilidade, exceto quando se deve encarnar o papel de “bode expiatório” para os males das sociedades em que estão inseridos. Neste caso, não são invisíveis por seus traços étnicos — fenotípicos ou culturais — mas como seres humanos quando os imigrantes são reduzidos à categoria de “força de trabalho”. Na verdade, foi com o deslocamento de tais imigrantes que diferentes religiões — como Islamismo, Judaísmo, Budismo ou Hinduísmo — bem como os novos movimentos religiosos (NMR) foram instalados no continente. Portanto, a teologia pública deve reconhecer essas pessoas, e a partir de suas crenças e práticas espirituais construir um

consenso para promover a justiça étnica e cultural para todas as pessoas nas sociedades latino-americanas. Especialmente, a igualdade das religiões, não só socialmente, mas — principalmente — no nível político é um grande desafio que a teologia pública procura alcançar.

c) *O reconhecimento das pessoas da diversidade sexual e suas espiritualidades como parte da diversidade humana real e tangível*: Desde os anos 1990 as pessoas da diversidade sexual têm sido objeto de ampla campanha de oposição pelos setores cristãos conservadores. Elas têm observado o aumento da discriminação por organizações religiosas que lhes negam o direito de exigir uma maior inclusão nos sistemas jurídicos de cada país. Países como a Argentina, Brasil, Colômbia, Equador e Uruguai já aprovaram leis sobre igualdade no casamento e identidade de gênero. No entanto, alguns países não têm sequer incluído a identidade de gênero em suas leis antidiscriminação. Particularmente a discussão da lei do casamento igualitário na Argentina pairava sobre as convicções religiosas dos legisladores, principalmente cristãos. Foi uma oportunidade perdida para o consenso e diálogo inter-religioso na sociedade. Embora houvesse reivindicações de diferentes religiões na mídia, não houve sessão do Congresso onde falaram outros líderes religiosos que não fossem cristãos: protestantes, evangélicos, católicos romanos e não romanos – ou ortodoxos. Há respostas setorizadas das outras religiões e alguns contatos entre os diferentes grupos cristãos – especialmente protestantes – e algumas religiões, como o judaísmo e as religiões afro-brasileiras, mas nenhum diálogo inter-religioso sólido e com base científica para a discussão dessa lei. Em outros países da América Latina a situação é bastante crítica, resultando em graves violações dos direitos humanos contra as pessoas da diversidade sexual, mesmo dentro de igrejas cristãs. A situação pode não ser discriminatória em outras religiões, tais como as religiões afro-brasileiras, mas esse fenômeno permanece invisibilizado pela supremacia da religião cristã nos meios de comunicação social e nas agendas políticas locais e nacionais.

Ao mesmo tempo, o surgimento das chamadas “bancadas evangélicas” nos Congressos Nacionais de muitos países da

América Latina, tais como Brasil e Uruguai, produziu uma onda de projetos de lei que procuram legalizar a discriminação profundamente enraizada em interpretações particulares de textos e dogmas cristãos de setores evangélicos conservadores. Parece que, às vezes, por trás dessas leis não é promovida a democracia, mas procura-se um retorno à teocracia para invalidar a liberdade, a igualdade e a fraternidade características das democracias modernas. Esses projetos de lei são fundamentalmente cristãos e, por isso, ignoram completamente a voz das pessoas de outras religiões. A verdade é que não existe dentro de nenhum texto sagrado de nenhuma religião uma proibição ou condenação da diversidade sexual. O que há são *interpretações* de textos sagrados, que são usadas para legitimar “divinamente” tanto a heteronormatividade como a homofobia, lesbofobia e transfobia daqueles que buscam falar no nome de Deus. Portanto, desmascarar este mecanismo de poder pelo qual a maioria heterossexual dentro do cristianismo vem condenando as pessoas da diversidade sexual no último milênio é também uma tarefa da teologia pública. Efetivamente, historiadores e teólogos cristãos concordam que não havia nenhuma condenação da diversidade sexual no cristianismo até meados do século XI, a condenação passou a ser produzida dentro do contexto particular de uma sociedade europeia que estava se tornando cada vez mais persecutória tanto das pessoas da diversidade sexual como das pessoas leprosas, judias e muçulmanas, entre outras. Isto é, uma sociedade que condenou toda minoria que não encarnava os ideais de uma suposta maioria cristã heteropatriarcal, cristã e branca. Tendo em conta esta história, hoje a teologia pública deve unir forças para trabalhar com pessoas da diversidade sexual para promover a justiça de gênero e sexual para cada pessoa no continente tanto na sociedade como dentro de instituições religiosas, que muitas vezes incentivam desde seus púlpitos a homofobia, lesbofobia, e transfobia e a discriminação em geral.

Assim, são nessas três situações supracitadas que a religião está intrinsecamente envolvida em interconexões essenciais com a política, a raça, a etnia, a cultura, o gênero e a sexualidade. Ignorar estes elementos é, na verdade, instalar uma “teologia

pseudo-pública” desencarnada da realidade tangível e diária das pessoas.

Conclusão

O pluralismo religioso é uma característica intrínseca do espaço público — característica que tende a ser silenciada e estigmatizada pelas instituições políticas, espaços de ativismo, organizações cívicas, entre outras, como resultado de uma má interpretação da separação entre Igreja e Estado. No entanto, o religioso não pode ser desligado da vida cotidiana das pessoas. É em suas vidas que a religião se entrelaça com a economia, a política, o cultural, o racial, bem como o gênero e a sexualidade. O reconhecimento do diálogo inter-religioso nessas áreas deve necessariamente conduzir ao trabalho conjunto com pessoas que pertencem a outras religiões na promoção da justiça e da paz de todos os povos do continente. Assim, promover o pluralismo religioso, bem como sua visibilidade nas sociedades é evidência de uma forma de enriquecer um espaço político naturalmente plural, diverso e inclusivo da arena pública. Além disso, a teologia pública tem no pluralismo religioso uma questão pendente na agenda sócio-religiosa da América Latina. O século XXI torna-se assim a geografia onde são testadas tanto as ramificações como a importância de desenvolver uma teologia pública que reflita a realidade e o cotidiano religiosamente plural das pessoas que procura servir. Está sobre os ombros de cada líder e erudito religioso a responsabilidade de tomar este desafio e transformá-lo numa realidade concreta.

8

Incidência Pública da Educação Teológica

Rudolf von Sinner*

Falo aqui a partir do contexto brasileiro e com enfoque na teologia acadêmica, esperando que esta abordagem seja, com todas as diferenças existentes, de relevância também para outros países da América Latina. O Brasil tem um Estado democrático de direito que é laico, ou seja, não adota nenhuma religião, mas não é, de modo algum, antirreligioso. Pelo contrário, colabora com comunidades religiosas em muitas frentes e tem uma legislação que privilegia religiões em relação a outras entidades de iniciativa privada, entendendo de certa forma que a religião é uma dimensão fundamental do ser humano cujo exercício precisa ser fomentado. Por isso, garante imunidade tributária aos “templos de qualquer culto” (Constituição Federal de 1988, Art. 150, inciso VI letra b). Por isso, é obrigatório oferecer o Ensino Religioso em escolas públicas, ainda que a matrícula seja facultativa. Na sociedade, constata-se um pluralismo religioso cada vez mais acentuado. Hoje, o Brasil é o país mais católico e mais pentecostal do mundo em números absolutos. O pluralismo religioso continua crescendo, com forte mobilidade religiosa. Isto tem gerado um impressionante volume de pesquisas de várias áreas sobre o campo religioso brasileiro. Desde os anos 1980, o

* Doutor e Livre-Docente em Teologia, é professor de Teologia Sistemática, Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso. Pastor da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. O presente texto foi publicado anteriormente em <http://www.serviciospt.org/art/188-incidencia-publica-da-educacao-teologica> e levemente revisado. E-mail: r.vonsinner@est.edu.br

Ministério da Educação (MEC) reconhece a teologia em nível de pós-graduação, desde 1999 também em nível de graduação (bacharelado). Ainda que haja resistência contra a teologia acadêmica tanto por parte da comunidade científica quanto por parte de não poucas igrejas que a entendem como nociva para a fé, ela conquistou sua cidadania. Este status faz diferença tanto para a incidência pública sobre a educação teológica – que precisa cumprir certos preceitos de academicidade – quanto para a incidência pública dela mesma, na medida em que ministros/as religioso/as buscam um diploma reconhecido pelo Estado, submetendo-se às exigências do estudo acadêmico da teologia.

No Brasil, portanto, é visível que a educação teológica, tanto por parte dos/das docentes quanto dos/das discentes, responde ao mesmo tempo à academia, à igreja e à sociedade, como já classicamente afirma David Tracy. Para tanto, o/a teólogo/a precisa conhecer bem estes três públicos e saber comunicar-se, a cada público de modo específico. Nisto, ele/a está pautado/a, sempre, por seu fundamento teológico e sendo indagado/a pelos desafios do respectivo contexto. Sua teologia nasce da Bíblia e da tradição teológica. Ela se situa no ecumenismo das comunidades cristãs verticalmente (no tempo, ao longo dos séculos) e horizontalmente (no espaço, enquanto diversidade da vivência e teologia cristãs ao redor do mundo). É formulada em intensa interação com a realidade concreta, cotidiana, a qual faz igualmente parte do trabalho propriamente teológico. Ou seja: o contexto não é algo estranho à teologia, meramente exterior a ela ou campo de “aplicação” de perenes verdades, mas faz parte intrínseca e indispensável do afazer teológico. Somente da interação entre contextualidade e catolicidade é que nasce a teologia.

À *academia* o/a teólogo/a responde na medida em que se procura desenvolver a teologia de modo metodologicamente responsável e compreensível para quem não é da área. Esperamos, com direito, de um físico que nos explique o que é, por exemplo, um *quark*, como se chega a saber da existência dele e qual é a importância desta partícula e de pesquisa-la. Do mesmo modo, o físico pode esperar da teologia que saiba dizer o que faz, como o faz e com que relevância o faz. Não é incomum ouvir por aqui que teólogo/a é aquele/a que “lê a Bíblia o dia

todo”. Bem, certamente existem coisas bem piores de se fazer do que ler a Bíblia o dia todo. Contudo, quem conhece melhor o estudo da teologia sabe que é um dos estudos mais diversos e abrangentes que existe, com elementos históricos, filosóficos, filológicos, sociológicos, psicológicos, antropológicos etc., portanto intrinsecamente interdisciplinar. Um sociólogo da religião alemão um dia me disse que se admirava que qualquer livro que ele citava, os/as teólogos/as com quem dialogava já conheciam. O conteúdo da teologia acadêmica não é propriamente Deus, mas o falar de Deus, os linguajares pelos quais o ser humano se situa diante de Deus, se relaciona com Deus, a Deus fala em oração, de Deus fala para outros/as, formula o conteúdo do Evangelho etc. Considera-se, isto sim, que esta fala é feita por pessoas que orientam sua vida por Deus, pela fé. Mas a fé, no discurso de modo geral e no discurso acadêmico de modo especial, é mediada pela linguagem humana. Esta pode e deve ser analisada, explicada, compreendida. Como é uma fé pública tanto pela sua pretensão (cf. p.ex. João 18.20), quanto de fato pela sua visibilidade, cabe teorizar este discurso da fé e sua incidência pública. É essa a tarefa da teologia na academia. Ela contribui, com sobriedade, para a reflexão crítica e construtiva sobre o lugar da religião no espaço público contemporâneo. Nisto, é parceira de diálogo também do governo. Ajuda a esclarecer aspectos como a pertinência (ou não) da presença de crucifixos ou bíblias em repartições públicas, o caráter adequado de um ensino religioso em escolas públicas em tempos de pluralismo e competição religiosas, o lugar das religiões no espaço público, como construir confiança e convivência entre as religiões e, através dela, na população como um todo, para citar apenas uns exemplos reais e que precisam de posições e ações. Ministros/as religiosos/as, nos seus lugares, também são mediadores/as da vivência da fé na comunidade com o mundo ao redor, tirando “do seu depósito coisas novas e coisas velhas” (Mateus 13.52).

Em relação à *igreja*, cabe à teologia refletir e ajudar a formular sua autocompreensão. Isto é especialmente importante na atual situação de crescente pluralismo religioso. Qual é a mensagem específica desta comunidade religiosa? Como se posiciona quanto a assuntos de interesse público? Qual sua con-

tribuição para a vivência e convivência das pessoas na sociedade contemporânea? Como os/as fiéis são também cidadãos e cidadãs deste mundo, importa discutir e qualificar esta presença. O/a teólogo/a, em geral ministro/a religioso/a ou com outro cargo dentro da igreja, media entre a mensagem evangélica e os desafios específicos do contexto hodierno. Olha com olhos academicamente treinados a própria igreja de forma reflexiva, construtiva e (auto-)crítica, promovendo uma teologia com ousadia (*parresia*) e humildade (*kenosis*). Em relação à sociedade, significa ajudar a igreja a fazer ouvir sua voz como contribuição no espaço público, visando o bem comum para o qual a própria igreja tem visões a oferecer, como por exemplo relativo ao reconhecimento da dignidade humana de pessoas dela privadas no olhar da sociedade. Significa, portanto, promover a cidadania de todas e todos. Cito, mui brevemente, elementos essenciais de uma teologia pública com enfoque na cidadania, a partir de perspectiva luterana, mas não exclusiva a ela: (a) A insistência luterana na justificação por graça e fé *extra nos*, recebida como dádiva, junto com uma teologia da criação focada no ser humano feito à imagem e semelhança de Deus fundamenta a cidadania. *A pessoa é cidadã* não por característica ou méritos específicos, mas por ser um ser humano, que tem sua dignidade intrínseca atribuída. Ninguém pode roubá-la dele. (b) Outro aspecto, numa situação de falta de confiança nas outras pessoas, é o embasamento da confiança não no ser humano, falho como é, mas em Deus. A partir disso é possível arriscar-se numa nova tentativa de confiar – e mostrar-se digno da confiança dos outros – resultando numa confiabilidade tão fundamental para qualquer democracia. Assim, pode-se *viver como cidadão e cidadã*. (c) A situação do ser humano é uma situação de ambiguidade, de incertezas, de acertos e falhas intercaladas. Reconhecer, como Lutero, que o/a cristão/ã é justo/a (justificado/a) *in spe*, na esperança, mas permanece pecador/a *in re*, na realidade, não é uma percepção pessimista da humanidade, mas, antes, realista. Podendo aguentar tais ambiguidades como fazendo parte da vida, pode-se *perseverar como cidadão/ã*. (d) No seu famoso tratado sobre a liberdade cristã, Lutero mostra claramente como esta liberdade não é, simplesmente, uma liberdade de opções, mas uma liberdade para o serviço: ser, ao mesmo tempo, livre e submisso a ninguém, e

servo e submisso a todos/as, por opção própria, não por obrigação. Assim, pode-se descobrir a *cidadania também como serviço*. Diante do ocasional esquecimento de que a cidadania não consiste apenas em direitos, mas também em deveres, esta postura é de especial importância. (e) Por fim, a chamada doutrina dos *dois reinos* ou, melhor, *regimentos*, que reivindica esferas de responsabilidade distintas entre o poder público e a igreja, ajuda em contextos onde esta distinção nem sempre é feita apropriadamente para garantir a cidadania de todas e todos. Para Lutero, na época da Cristandade, era claro que Deus reinava nos dois regimentos. Isto não tem mais cabimento hoje, num pluralismo religioso e Estado laico, ou seja, religiosamente neutro. Mas a distinção de papéis me parece muito importante para impedir uma indevida ingerência, de ambos os lados. Eis uma possibilidade de posicionamento a partir do coração da fé em relação aos desafios de hoje. Uma incidência no espaço público somente vai ser possível se a teologia for capaz de atender aos chamados do Evangelho bem como aos anseios das pessoas em seu respectivo contexto. A educação teológica precisa fomentar esta capacidade.

Quanto à *sociedade*, na base do que foi dito anteriormente, para poder comunicar a mensagem evangélica é preciso traduzir conteúdos teológicos em linguagem acessível também por quem não compartilha da fé cristã. A linguagem da ação é sempre a mais clara: “pelos seus frutos os conhecereis” (Mateus 7.20). Na base disto, importa explicar a motivação pela ação. Não é preciso escondê-la, nem evitar assumi-la como linguagem religiosa. Contudo, é preciso traduzi-la de tal forma que apela a valores e lutas que outras pessoas possam compartilhar. É, sempre, momento do bom argumento e não do decreto. Também dentro da igreja deveria ser assim: antes de decretar, se argumenta. Um claro exemplo são assuntos de bioética: muitas igrejas decretam em vez de argumentar; conseqüentemente, são vistas como retrógradas e intransigentes. Argumento, é claro, não deve ser confundido com falta de posição, pelo contrário, mas uma posição que ousa dialogar e, ao questionar o/a outro/a, se deixar ser questionado/a também. Os dois lados precisam de justificativa para sua posição. Outrossim, importa procurar ali-

anças de causa. Neste sentido, é fundamental a atuação do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC), da Coordenadoria Ecumênica de Serviço (CESE), e de tantas outras entidades religiosas e ecumênicas que já adquiriram confiança e reconhecimento no âmbito da sociedade civil e do governo. Naturalmente, neste âmbito, a tendência é competir, às vezes também colaborar estrategicamente para conseguir espaço na mídia e verba pública. Importa, contudo, não esquecer das questões de base: qual é mesmo a tarefa da igreja e da teologia reflexiva na esfera pública? Entendo que as igrejas integram a sociedade civil como “caixa de ressonância” (Jürgen Habermas) para as preocupações do mundo de vida, do cotidiano, articulando-os frente ao sistema político e resistindo à colonização econômica do mundo de vida. Contudo, mais do que um espaço discursivo, configura-se a esfera pública também como espaço deliberativo, por exemplos nos Conselhos das Políticas Públicas e no Orçamento Participativo. O estudo da teologia precisa preparar os/as futuros/as ministros/as para conhecerem o funcionamento desta esfera e saber como preparar a igreja para participar de forma significativa. Para tanto, um estudo amplo e interdisciplinar é imprescindível.

Para poder responder a estes desafios e ter uma incidência pública construtiva, é preciso uma educação teológica de qualidade. É importante atuar no tripé que norteia o ensino superior no Brasil, a saber, a interação entre ensino, pesquisa e extensão. O *ensino* é o momento formativo, quando docentes e discentes interagem para adquirir conhecimento, habilidades analíticas, reflexivas e discursivas, sempre olhando para o mundo real e avaliando-o na perspectiva do Reino de Deus. A *pesquisa* fornece material empírico, documental e conceitual para conhecer melhor tanto o mundo real, quanto o conceito do Reino de Deus, além de outras referências. Ela aprofunda o conhecimento e faz com que nunca nos contentemos com o aparente, o “óbvio”, mas o questionemos constantemente, procurando, ao mesmo tempo, fortalecer as bases de nossas argumentações. A *extensão*, por fim, é o prestar contas da atividade acadêmica para os públicos acima mencionados. São cursos, assessorias, pareceres, palestras, entrevistas, painéis e tantas outras formas de socialização que servem, não por último, como teste de realidade e relevância

do que se desenvolve na academia. Estes três elementos precisam ser entrelaçados, informando e testando-se mutuamente. Assim, a academia não é algo fora do mundo, como muitas vezes se pensa e, não poucas vezes, realmente é o caso. Parece-me que os/as pesquisadores/as chegam a serem vistos/as como os monges ou as freiras de hoje, reclusos/as em laboratórios como num convento e desenvolvendo alguma atividade misteriosa que ninguém consegue entender direito. Neste sentido, a teologia com sua amplitude temática e metodológica, bem como seus diferentes públicos que dela exigem constante explicação e justificação, é privilegiada em não poder sumir atrás dos muros da academia. Ela é exigida sempre para estar preparada “para responder a todo aquele que vos pedir razão da esperança que há em vós” (1 Pd 3.15) – com *parrhesia* e *kenosis*, ousadia e humildade.

Para aprofundar

RITSCHL, Dietrich; HAILER, Martin. *Fundamentos da teologia cristã*. São Leopoldo: Sinodal, 2012.

SINNER, Rudolf von. *Confiança e convivência*. Reflexões éticas e ecumênicas. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

_____. A presença das religiões no espaço público – uma análise crítica. *Confluências Culturais*, Joinville, vol. 2, n. 1, p. 9-23, 2013. (disponível online)

SOARES, Afonso Maria Ligório; PASSOS, João Décio Passos (Orgs.). *Teologia pública: Reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania*. São Paulo: Paulinas 2011.

TRACY, David. *A imaginação analógica*. A teologia cristã e a cultura do pluralismo. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

9

Discursos y prácticas teológicas en la plaza pública: una mirada desde el campo evangélico peruano

Rolando Pérez*

El escenario actual da cuenta que el tema de la presencia pública de las iglesias se convierte en un discurso cada vez más común. Es interesante observar que aquellos que en el pasado se resistían a salir de las cuatro paredes para encontrarse y caminar entre los pasillos de la sociedad civil, hoy no solo han dejado de cuestionar la participación de los fieles o de la propia iglesia en la esfera pública, sino que han empezado a ver el espacio público como un campo estratégico para la (re)evangelización y la incidencia pública.

En ese sentido, es notable observar que no muy pocas organizaciones, redes y movimientos evangélicos están cada vez más involucrados en iniciativas o campañas de incidencia pública. Diversos intereses y motivaciones sostienen estas iniciativas públicas. Observamos desde aquellas que se apropian de lo público para legitimar agendas religiosas particulares hasta aquellas que plantean reivindicaciones de derechos vinculados al bien común, pasando por iniciativas que despliegan esfuerzos para ganar legitimidad institucional.

* Profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Investigador en el campo de los medios y la religión. E-mail: rperez@pucp.edu.pe

En este escenario, resulta necesario revisar las lógicas y racionalidades desde las cuales se construyen los discursos y estrategias misiológicas en la esfera pública desde el campo evangélico. Planteamos aquí una breve lectura del escenario que nos plantea el caso peruano. Añadimos algunas pistas para repensar la construcción de una teología pública latinoamericana, afirmada desde el sentido y la lógica profética de la misión y la participación ciudadana de las organizaciones basadas en la fe.

Tendencias de la incidencia pública evangélica en Perú

El campo evangélico peruano da cuenta por lo menos de tres tendencias en relación a la actuación de las iglesias y la construcción de su quehacer teológico en el espacio público.

En la primera tendencia se ubican aquellos que entran a la esfera política e incorporan las demandas sociales en su agenda religiosa desde *la lógica de la conquista mesiánica del poder*, cuyo presupuesto descansa principalmente en la denominada concepción teológica del reconstruccionismo.¹

Desde esta perspectiva teológica se asume que los cristianos tienen el mandato de conquistar los puestos y espacios públicos estratégicos para incidir en la vida política de la sociedad. Se puede observar aquí una suerte de reactualización y resignificación de aquella tradicional cosmovisión teocrática del poder político, desde la cual “se asume que los gestores de la fe

¹ Bernardo Campos, *Visión del reino: El movimiento apostólico-profético en el Perú*, (Lima: Bassel Publishers, 2009), p. 54. Sostiene que “el reconstruccionismo es una teología política cuya propuesta fundamental es la reconstrucción de la teocracia en la sociedad moderna. El movimiento reconstruccionista surge en los Estados Unidos en los años 60, pero adquirió fuerza en nuestros países latinoamericanos a partir de los años 80”. Robinson Cavalcanti, *Civilización en transición. Predestinados a la riqueza y al poder* (Revista Contexto Pastoral V, enero-febrero, 24, 5, 1995), p. 5, sostiene que “el reconstruccionismo es la cara política de la Teología de la Prosperidad y la expresión de la Teología de la dominación. [Esta perspectiva asume que] los cristianos están predestinados a ocupar los puestos de mando en la tierra: presidencia, ministerios, comandos militares, jefes de repartición, poder legislativo, judicial, etc.

tienen un imperativo moral o un mandato cultural [mesiánico] para extender su dominio religioso sobre todas las estructuras de la sociedad”.²

En esta línea, los últimos procesos electorales en el Perú han dado cuenta de la activa participación de líderes evangélicos conservadores en la arena política que asumen la apropiación de lo público desde esta lógica teológica. Aquí es notable observar la convergencia entre aquellos líderes provenientes del conservadurismo evangélico y aquellos agentes políticos que se sostienen en la misma lógica fundamentalista y autoritaria de la construcción del poder.

Esta convergencia, por un lado, está marcada por el común interés que ambos tienen respecto a la batalla por la regulación de determinadas cosmovisiones y prácticas morales. Por otro lado, esta alianza se afirma en la lógica de una suerte de solidaridad selectiva en determinados temas a cambio de ciertos privilegios políticos, que se convierte —como muy bien sostiene Guillermo Nugent³— en una suerte de “factura moral”, por el cual asumiéndose defensores (y reguladores) de ciertos proyectos políticos concordantes con sus patrones morales, renuncian a la responsabilidad ciudadana (profética) en favor de la instauración de un determinado y único orden regulador (religioso) de la moral pública⁴.

² POTTENGER, John R. *Reaping the Whirlwind: Liberal Democracy and the Religious Axis*. Washington: Georgetown University Press, 2007. p. 77.

³ NUGENT, Guillermo. *El orden tutelar*. Lima: FLACSO-DESCO, 2010.

⁴ Según YOUNG, Michael. Confessional Protest: The Religious Birth of U.S. National Social Movements. *American Sociological Review*, vol. 67, n. 5, p. 660-668, 2002, los sectores religiosos, especialmente aquellos que buscan apropiarse de la esfera pública con un fuerte énfasis mesiánico — desde la perspectiva de la “protesta religiosa confesional” — se insertan en los espacios públicos y en los círculos y pasillos del poder político con estrategias renovadas, pero con el mismo discurso fundamentalista (reactualizado), generando alianzas con sectores vinculados al conservadurismo político. Pero, es importante observar en este caso que detrás de la gestación de estas nuevas alianzas político-religiosas subyacen no sólo las coincidencias respecto a las opciones morales y cosmovisiones teocráticas, sino la posibilidad de ejercer poder y otorgarse legitimidad mutua (política y religiosamente).

En la segunda tendencia se ubican aquellos grupos que abordan determinados problemas sociales y participan en espacios de la comunidad desde *la lógica de la filantropía asistencialista*.

Muchas de las iglesias y organizaciones evangélicas que se aproximan al espacio público desde esta tendencia están pasando de la práctica de la acción social asumida tradicionalmente como esfuerzos eventuales de ayuda a las personas necesitadas a la gestión de emprendimientos sociales de mayor envergadura e impacto en la comunidad, como es el caso de los alberges infantiles, comedores populares, centros de rehabilitación, programas de educación contra la violencia, etc.

La gestión sostenida de estas iniciativas diaconales, cuyo impacto –en muchos casos –ha trascendido hacia la comunidad local, ha permitido que sus representantes participen en instancias y redes de desarrollo local, promovidas desde el Estado y la sociedad civil.

Pero, es importante notar lo siguiente. Si bien la participación de estos agentes evangélicos en los espacios seculares –vinculados al quehacer social –da cuenta de una cierta apertura al abordaje de los problemas sociales junto a actores no eclesiales, su aproximación al espacio público se sostiene aún en la tradicional lógica evangélica conversionista.

En ese sentido, es importante mencionar que este sector de la comunidad evangélica asume hoy que los proyectos de acción social pueden constituir un factor estratégico para salir de la marginalidad, ganar legitimidad pública e impactar más allá de los pasillos de la iglesia. Desde esta lectura, los gestores de este sector son conscientes que el abordaje de los problemas sociales y la interacción con actores públicos influyentes constituyen un capital importante para ganar confianza en aquellos sectores que con frecuencia han visto a las iglesias evangélicas como actores desconectados de la vida de la comunidad. Para los propósitos misionales y evangelísticos de este sector, esta lógica de la acción diaconal es estratégica para superar aquellas barreras que obstaculizan el proyecto evangelizador dirigido a los denominados “grupos no alcanzados”.

En la tercera tendencia se ubican aquellos grupos que buscan resolver los problemas sociales o generar cambios estructurales en la sociedad desde *la lógica de la participación ciudadana y la incidencia pública profética*. En esta encontramos a aquellas iglesias y movimientos que históricamente se mueven en los pasillos ecuménicos y que ha aportado y siguen contribuyendo a la reflexión y la práctica social evangélica. Igualmente, ubicamos aquí a aquellas redes, movimientos y ONGs evangélicas que construyen sus discursos y prácticas de incidencia desde la perspectiva de la denominada misión integral y la acción profética evangélica.

Estos grupos se aproximan a lo público a partir de la inserción en procesos ciudadanos más amplios, que buscan incidir en las políticas públicas desde temas cruciales, como las reparaciones y la construcción de la memoria colectiva post-violencia política, la lucha contra la corrupción, la defensa de los derechos socio-ambientales, la reivindicación de los derechos de los pueblos indígenas, etc.

A diferencia de los grupos que se ubican en la primera tendencia –que conciben la esfera pública como un campo estratégico para conquistar el espacio público y el poder político para incidir con el propósito de legitimar su exclusiva agenda religiosa–, este sector asume lo público como la esfera desde la cual es posible sumarse a esfuerzos ciudadanos más amplios que buscan generar determinados cambios estructurales que contribuyan a promover el bien común de cara a crear una sociedad basada en la igualdad, la defensa de los derechos y la inclusión social.

Lo que se observa es que estos agentes religiosos participan en las iniciativas ciudadanas desde la sociedad civil a partir de la asunción y la comprensión de un tipo de espiritualidad que se conecta – como sostiene Boaventura de Sousa Santos⁵ – con

⁵ SANTOS, Boaventura de Sousa. *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Madrid: Editorial Trotta, 2014, p. 33, ubicaría a este sector en la perspectiva de lo que él denomina las teologías pluralistas, que “conciben la revelación como una contribución a la vida pública y a la organización política de la sociedad, pero aceptan la autonomía de ambas. Manejan la tensión entre la razón y la revelación procurando mantener un equilibrio

la defensa de los derechos y que asume que el “Dios se revela en el sufrimiento humano injusto, en las experiencias de vida de todas las víctimas de dominación, de opresión y de discriminación, y en las luchas de resistencia que promueven. En consecuencia, prestar testimonio de este Dios significa denunciar este sufrimiento y luchar contra el”.⁶

Este tipo de actuación religiosa en lo público podríamos ubicarla en la tendencia que Fortunato Mallimaci la define con la práctica de la ética del sacrificio militante en pos del bien común, que genera la representación de un tipo de laicidad en medio de las múltiples laicidades, y que contrasta con la separatista, la autoritaria y la anticlerical y se manifiesta desde la fe cívica, la del reconocimiento y la de la colaboración”⁷

Repensando la construcción de una teología pública

Desde esta última tendencia queremos analizar y reflexionar sobre las posibilidades de construir una teología pública que incorpore la dimensión profética y la lógica ciudadana en el quehacer pastoral de las iglesias y organizaciones cristianas. La experiencia de los grupos evangélicos que se mueven desde esta lógica nos recuerda que el discurso profético público debe sostenerse –como plantea James M. Gustafson⁸ en dos pilares. Por un lado, la dimensión de la denuncia pública de los problemas (pecados) estructurales y de los sistemas que acrecientan la injusticia y la violación de los derechos. Por otro lado, la dimensión utópica del anuncio esperanzador del discurso evangélico, que

entre ellas. Aunque divina e inconmensurable con la razón humana, la revelación tiene como único propósito ser accesible a la razón humana y ser cumplida por la acción humana en la historia”.

⁶ SANTOS, 2014. p. 86.

⁷ MALLIMACI, Fortunato. La continúa construcción política de identidades múltiples desde lenguajes, símbolos y rituales religiosos en las naciones latinoamericanas. En: ALMEIGERAS, Aldo Ruben (comp.). *Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales*. Buenos Aires: Clacso, 2014.

⁸ GUSTAFSON, J. M. An analysis of Church and Society social ethical writings. *The Ecumenical Review*, vol. 40, n. 2, p. 267-278, 1988. p. 269.

ayuda a generar un clima en el que nos aferramos al hecho de que otro mundo es posible.

Desde este referente, quisiera plantear algunos desafíos para las iglesias, movimientos y redes cristianas en términos de repensar la participación ciudadana y la incidencia política desde la perspectiva de la teología pública.

De la “cultura del gueto” a la inserción ciudadana

El desafío principal de las iglesias y comunidades de fe pasa por construir una presencia pública profética que trascienda el territorio intra-eclesiástico e inter-religioso para inaugurar una lógica de la acción ciudadana y una incidencia pública que asuma la importancia de abordar los problemas sociales en diálogo con otros actores de la sociedad y desde las fronteras ecuménicas y ciudadanas más amplias.

Esto demanda, por un lado, una permanente y estratégica inserción en los espacios y procesos que se construyen desde la sociedad civil, así como en aquellas instancias estatales desde las que se construyen y desarrollan las políticas públicas. Por otro lado, significa construir una presencia e interlocución reconocida y valorada en los espacios desde los cuales se construyen y se legitiman las agendas públicas.

Esto requiere construir puentes permanentes de interacción con los actores políticos y líderes de opinión influyentes. Precisamente, la cultura del diálogo ecuménico es uno de los aspectos centrales en la construcción de una teología pública pensada, vivida y practicada desde las realidades socio-políticas⁹, la cual implica entrar a la interacción y el debate sobre aquellos temas o problemas sociales que trascienden los intereses estrictamente religiosos y se ubican en las esferas del espacio público, que para Koopman son las siguientes: la esfera política

⁹ KOOPMAN, Nico. Some comments on public theology today. *Journal of Theology for Southern Africa*, vol. 117, p. 3-19, nov. 2003; SINNER, Rudolf von. Towards a Theology of Citizenship as Public Theology in Brazil. *Religion & Theology*, vol. 16, n. 3-4, p. 181-206, 2009.

del poder público; la esfera económica; la sociedad civil, con sus organizaciones e instituciones no gubernamentales y la opinión pública.

Esto implica pensar la teología pública desde la construcción de una pastoral para la ciudadanía, que rompa con la privatización de la fe para construir puentes y espacios para una iglesia pública insertada en el tejido social y político, comprometida con el bien común, dialogante con la pluralidad y abierta a la participación ciudadana.¹⁰

En el caso peruano, ha sido notable observar la activa participación de determinadas organizaciones evangélicas —que trabajan en el campo de la de la promoción del desarrollo y la defensa de los derechos humanos —en instancias ciudadanas desde la sociedad civil, como es el caso de aquellas iniciativas en favor de las víctimas de violación de los derechos humanos durante el conflicto interno armado. Muchos de ellos tuvieron un papel clave en la creación de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. De igual modo, varias organizaciones y grupos eclesíásticos han jugado un rol activo en las campañas de incidencia en favor de las comunidades afectadas por la contaminación ambiental que generan las industrias extractivas. No menos importante ha sido la contribución de activistas evangélicos en la recuperación de la democracia durante la dictadura fujimorista.

Estas experiencias reflejan que los esfuerzos y acciones tendientes a salir del gueto religioso para insertarse en la esfera pública requieren la construcción de una pastoral que posibilite el involucramiento activo de los miembros de las comunidades de fe en los procesos ciudadanos y dinámicas políticas locales, pero al mismo tiempo requiere acciones pedagógicas para ayu-

¹⁰ SINNER, Rudolf von, From Liberation Theology to a Theology of Citizenship as Public Theology. *International Journal of Public Theology*, Vol. 1, no. 3-4 (2007), pp. 338-363; CASTRO, Clovis Pinto de. *Por uma fé cidadã – A dimensão pública da Igreja*. Fundamentos para uma pastoral da cidadania. São Bernardo do Campo/São Paulo: Umesp/Loyola, 2000; PANOTTO, Nicolás. Religión, ciudadanía y espacio público: un acercamiento socio-antropológico y teológico. *Revista Perspectivas Internacionales*, vol. 11, n. 1, p. 63-113, 2015.

dar a los cristianos y cristianas a construir una espiritualidad profética que se haga carne en la militancia ciudadana.

Esto implica, como señala Darío López,

sumergirse en el mundo de los olvidados, conocer «desde adentro» sus esperanzas y desesperanzas, hacerse solidario con ellos en la lucha por una democratización de la política y la economía, identificarse con sus necesidades cotidianas. Esto puede llevar a que nos acusen... Quizás ese es el costo del seguimiento de Jesús en un contexto eclesial que no ve con «buenos ojos» la defensa de los derechos humanos y un compromiso militante con la justicia social. Denunciar proféticamente la injusticia y la ausencia de misericordia de las elites religiosas o de los fariseos contemporáneos puede provocar reacciones políticas, que ponen en riesgo la seguridad personal de los creyentes que tienen el valor de anunciar y vivir la integralidad del evangelio, antes que «acomodarse» o «venderse» a la ideología dominante.¹¹

De la presencia coyuntural a la interlocución pública

Una pastoral pública profética requiere el desarrollo de una estrategia de presencia e incidencia permanente en la agenda pública, lo cual implica que los agentes cristianos se conviertan en referentes e interlocutores válidos para la generación de corrientes de opinión que visibilicen y empoderen los temas y demandas de los ciudadanos y ciudadanas, especialmente de aquellos que se encuentran en situación de exclusión.

Por un lado, esto supone construir un liderazgo público propositivo, dialogante y ecuménico, que exige que las iglesias y organizaciones cristianas generen sus propios espacios internos de discusión sobre los problemas sociales y sus implicancias en las prácticas pastorales o misiológicas. Por otro lado, esto signi-

¹¹ LOPEZ, Darío. La misión liberadora de Jesús según Lucas, en: PADILLA, René (Org.) *Bases bíblicas de la Misión: Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1998. p. 101.

fica repensar la construcción de estrategias de interlocución con líderes de opinión y tomadores políticos de decisión.

Desde esta perspectiva, necesitamos construir una pastoral con un horizonte público más amplio e insertada en la vida cotidiana y la sociedad plural, y que asume los desafíos de ser una agente de transformación cultural y político.¹²

Precisamente, esta inserción ciudadana y la interlocución pública de los actores religiosos que se mueven desde la frontera profética de la fe hacen que el capital religioso pueda constituirse en un factor movilizador de la lucha en favor de los derechos de los afectados por las situaciones de injusticia, la restricción de las libertades y el abuso de poder.

Un ejemplo de este planteamiento podemos observarlo en el rol que juegan los grupo vinculados las comunidades de fe en los contextos de la conflictividad socio-ambiental. En estos casos observamos que el actor religioso no solo asume su rol en términos del acompañamiento pastoral a los afectados, sino que además se convierte en un referente social, constituyéndose en generador de una determinada corriente de opinión, canalizador de la disconformidad de la población y co-activador de las movilizaciones en favor de las reivindicaciones de los derechos de las personas afectadas.

En el caso de La Oroya –una de la ciudades más contaminadas del Perú, producto de la operación de las industrias extractivas – los actores religiosos¹³ reclamaron, por un lado, un lugar en la mesa de discusión sobre los problemas y demandas derivados de la situación del extractivismo en la localidad y la región;

¹² GONÇALVES, Alonso. Pastoral Pública: a possibilidade de uma práxis a partir da Teologia Pública. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo/RS, v. 27, p. 25-35, jan.-abr. 2012.

¹³ Una reciente investigación auspiciada por la Pontificia Universidad Católica del Perú, coordinada por el autor de este ensayo, sobre “el rol de los actores religiosos en los contextos de conflictividad ambiental” da cuenta de la activa participación de activistas evangélicos en la campaña de incidencia política contra la contaminación ambiental en la localidad de La Oroya, una ciudad ubicada en el ande peruano, impulsada por el Movimiento ciudadano por la Salud de La oroya (MOSAO), una colación de organizaciones ambientalistas de la sociedad civil.

por otro lado, pusieron en juego su capital social movilizador y sensibilizador tantas veces usado para fines proselitistas (religiosamente hablando), pero que en este caso es activado para causas políticas o demandas ciudadanas.

De la solidaridad distante al empoderamiento de los/as excluidos/as

No es posible asumir que estamos construyendo una teología pública profética y ciudadana si los rostros, las voces y las demandas de los excluidos y excluidas no están en la agenda de nuestro quehacer pastoral. Este es uno de los desafíos éticos cruciales de la misión, porque nos interpela, por un lado, a no quedarnos solo en aquellas iniciativas que se reducen al empoderamiento o la adquisición de legitimidades de las instituciones (para) eclesíásticas que gestionan las prácticas de misión.

Por otro lado, esta perspectiva asume la ética de la alteridad¹⁴ como un pilar fundamental de la teología pública. Esto implica no solo afirmar los gestos de solidaridad y compasión eventual o circunstancial por el prójimo, sino fundamentalmente crear las condiciones para que el Otro sea incorporado a la comunidad, recupere su lugar en la vida política y participe activamente en la vida pública. Esta perspectiva trasciende la relación cognitiva o sensitiva que construimos con quienes caminamos como parte de la implementación de nuestros proyectos de solidaridad. Se trata de un compromiso ético con el otro. Lo que implica contribuir en el proyecto de avanzar hacia una ciudadanía sensible¹⁵.

El rol acogedor y el sentido inclusivo de la comunidad es clave en este proceso, porque no es posible acoger las reivindicaciones del otro desde la distancia cómoda, desde el balcón lejano, desde el pulpito que no construye puentes, sino desde el

¹⁴ TAMAYO, Juan José. *Otra teología es posible: Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*. Barcelona: Biblioteca Herder, 2011.

¹⁵ NAVARRO, Olivia. El «rostro» del otro: Una lectura de la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XIII, p. 177-194, 2008, p. 191.

encuentro comunitario, desde la vivencia ciudadana, desde – como diría Levinas¹⁶ –la experiencia de la epifanía del rostro, que nos invita a reconocer que la misión se construye reconociendo que incidimos en lo público en el contexto de una sociedad pluricultural y desigual.

Desde esta lógica, la acción pastoral puede constituirse en un proceso que contribuya a visibilizar no solo el rostro de los excluidos y excluidas, sino también las lógicas y racionalidades que están detrás de los sistemas políticos y religiosos que legitiman el etnocentrismo, la exclusión y la desigualdad social.

Esta perspectiva nos invita a pensar que el quehacer teológico construido desde y en el espacio público implica colocar en la agenda y el debate ciudadano las demandas y los derechos de aquellos sectores históricamente negados, excluidos y silenciados.

En esa línea, y pesando en nuestro contexto actual y cercano, una pastoral pública no puede hacerse de espaldas al grito de las víctimas de la violencia política –que reclaman más justicia reparativa y afirmación de la memoria colectiva –, al clamor de las comunidades afectadas por la violación de los derechos socio-ambientales, al llamado de los pueblos indígenas que exigen políticas de inclusión social, al gemido de las mujeres violentadas por la sociedad patriarcal y machista, la voz de las niñas y niños que conviven con la violencia y el maltrato.

Para decirlo en palabras de Gustavo Gutiérrez, la teología pública –aquella que se construye desde la articulación del lenguaje místico y profético –tiene que afirmarse en la concepción de que el Dios de la Biblia es el Go'el, el defensor de los débiles, despreciados y silenciados.¹⁷

¹⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme, 1977.

¹⁷ GUTIÉRREZ, Gustavo, ¿Dónde dormirán los pobres??. En: V.V.A.A. *El rostro de Dios en la historia*. Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas-CEP-PUCP, 1996. p. 9-69.

Apuntes finales

En suma, necesitamos construir un discurso teológico y una práctica pastoral profética en la esfera pública que sea alternativa, pero no marginal, y que al mismo tiempo desarrolle una pedagogía pastoral para una ciudadanía activa. En este camino, las iglesias pueden ayudar a generar resistencias democráticas y creativas, así como a impulsar incidencias simbólicas y políticas frente a las injusticias, al atropello y el abuso de poder.

Esto es crucial y urgente en el contexto de una sociedad, como la peruana, violentada por los discursos y prácticas políticas autoritarias y excluyentes. Al mismo tiempo, esto es éticamente necesario en un escenario en el que sectores políticos influyentes intentan cada vez más construir una ciudadanía acrítica y desmemoriada. Y esto es pastoralmente importante porque el contexto actual da cuenta aún de la activa presencia de sectores religiosos fundamentalistas que se han insertado estratégicamente en las esferas del poder para incidir en las políticas públicas.

En este contexto, una espiritualidad profética, ciudadana y liberadora –insertada en la esfera pública –puede constituirse en un capital importante no solo para activar cambios estructurales significativos en la sociedad, sino también para hacer pedagogía al interior de las propias comunidades de fe, de modo tal que los creyentes se constituyan en agentes que animen iniciativas de resistencia ciudadana frente a los sistemas y culturas que alientan y legitiman el atropello, la violación de los derechos y la anulación de la alteridad y la pluralidad.

Finalmente, la propuesta de aquellos grupos evangélicos que se mueven desde la perspectiva de la pastoral y la incidencia profética plantea nuevas aristas para pensar no solo en las implicancias del factor religioso o el papel de las iglesias en la construcción de las nuevas esferas públicas desde la sociedad civil, sino también en las posibilidades de afirmar un modelo ético de la acción política, desde las comunidades de fe, que alimenta una práctica pastoral ecuménica, cívica y contestataria, que contrasta con el modelo de aquellos grupos que se sostienen

en las teologías fundamentalistas, que alimentan prácticas religiosas etnocéntricas, autoritarias y proselitistas.

Referências:

- CAMPOS, Bernardo. Visión del reino: El movimiento apostólico-profético en el Perú. Lima: Bassel Publishers, 2009.
- CASTRO, Clovis Pinto de. Por uma fé cidadã – A dimensão pública da Igreja. Fundamentos para uma pastoral da cidadania. São Bernardo do Campo/São Paulo: Umesp/Loyola, 2000.
- CAVALCANTI, Robinson. Civilización en transición. Predestinados a la riqueza y al poder. Revista Contexto Pastoral, vol. V, n. 24, enero-febrero, mai. 1995.
- GONÇALVES, Alonso. Pastoral Pública: a possibilidade de uma práxis a partir da Teologia Pública. Protestantismo em Revista, São Leopoldo/RS, v. 27, p. 25-35, jan.-abr. 2012.
- GUSTAFSON, J. M. An analysis of Church and Society social ethical writings. The Ecumenical Review, vol. 40, n. 2, p. 267-278, 1988.
- GUTIÉRREZ, Gustavo, ¿Dónde dormirán los pobres?“. En: V.V.A.A. El rostro de Dios en la historia. Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas-CEP-PUCP, 1996.
- KOOPMAN, Nico. Some comments on public theology today. Journal of Theology for Southern Africa, vol. 117, p. 3-19, nov. 2003.
- LEVINAS, Emmanuel. Totalidad e infinito. Salamanca: Sígueme, 1977.
- LOPEZ, Dario. La misión liberadora de Jesús según Lucas, en: PADILLA, René (Org.) Bases bíblicas de la Misión: Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Nueva Creación, 1998.
- MALLIMACI, Fortunato. La continúa construcción política de identidades múltiples desde lenguajes, símbolos y rituales religiosos en las naciones latinoamericanas. En: Aldo Ruben Almeigeras (comp.). Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales. Buenos Aires: Clacso, 2014.
- PEREZ, Rolando. Evangelical representations in the public sphere: The Peruvian case. In: JAMES, Jonathan D. A Moving faith: Mega Churches go South. California: Sage Publications, 2015. p. 191-214.

NUGENT, Guillermo. El orden tutelar. Lima: FLACSO-DESCO, 2010.

PANOTTO, Nicolás. Religión, ciudadanía y espacio público: un acercamiento socio-antropológico y teológico. *Revista Perspectivas Internacionales*, vol. 11, n. 1, p. 63-113, 2015.

POTTENGER, John R. Reaping the Whirlwind: Liberal Democracy and the Religious Axis. Washington: Georgetown University Press, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Si Dios fuese un activista de los derechos humanos, Madrid: Editorial Trotta, 2014.

SINNER, Rudolf von. Brazil: From Liberation Theology to a Theology of Citizenship as Public Theology. *International Journal of Public Theology*, vol. 1, n. 3-4, p. 338-363, 2007.

_____. Towards a Theology of Citizenship as Public Theology in Brazil. *Religion & Theology* vol. 16, n. 3-4, p. 181-206, 2009.

TAMAYO, Juan José. Otra teología es posible: Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo. Barcelona: Biblioteca Herder, 2011.

YOUNG, Michael P. Confessional Protest: The Religious Birth of U.S. National Social Movements. *American Sociological Review*, vol. 67, n. 5, p. 660-668, 2002.

Aproximações entre comunicação, ecumenismo e Teologia Pública: um desafio pastoral

Magali do Nascimento Cunha*

A palavra comunicar, que tem suas origens no latim, *co-municare*, que significa etimologicamente tornar comum, tem essa noção de algo que, ao dizer "tornar comum", deixa de ser propriedade única, deixa de ser algo exclusivo de alguém e passa a integrar o coletivo. Portanto, comunicação é a ação de tornar comuns ideias (conhecimentos, informações, opiniões), mas também sentimentos. O ser humano torna comuns sentimentos em relação à vida, em relação ao mundo, e isso de forma verbal ou não-verbal; oral ou visual. O ser humano usa o corpo, usa atitudes para comunicar ideias e sentimentos.

Aqui reside uma dimensão *inter*. A partir do momento em que o ser humano torna comuns essas ideias, sentimentos, emerge muito fortemente esta dimensão do *inter*: do interpessoal, do intergrupar, que tem estreita relação com a dimensão do diálogo, que é um elemento fundamental nessa ação de tornar comum. Diálogo que remete também a encontro e aproximação, troca. Então estão aí elementos que compõem esse sentido do comunicar, esse sentido do tornar comum, e que as ciências humanas

* Docente do Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Universidade Metodista de São Paulo. magali.cunha@metodista.br.

vão nos ensinar que fazem parte da própria condição humana: o ser humano, como ser social, não existe para viver sozinho, existe como ser que só sobrevive em relação com outros seres. Basta ver as histórias frequentes de bebezinhos lançados no lixo, ou jogados em beiras de rios, de lagos, que sobrevivem porque alguém os encontrou, alguém cuidou deles; porque se alguém não encontrar e não cuidar, o bebezinho abandonado, largado, jogado, não vai conseguir existir. O ser humano é ser que depende de outros seres humanos para existir.

Há tratados antropológicos, sociológicos, psicológicos e biológicos que falam sobre essa necessidade do outro. Portanto, faz parte da condição humana viver coletivamente. Os humanos são seres sociais, e como seres sociais têm a dimensão da comunicação como parte dessa existência, porque para se viver coletivamente é preciso tornar comuns ideias, sentimentos.

A abordagem teológica desse aspecto – um olhar da comunicação do ponto de vista da fé -, encontra base no relato da criação do ser humano, da criação do mundo no livro bíblico do Gênesis presente nos capítulos 1 a 4. Vale destacar aqui um pequeno trecho, o capítulo 2, versículo 17, que diz: “não é bom que o homem viva só”. Frequentemente, nas igrejas, se lê esse texto em celebrações de casamento, para falar da união de um homem e uma mulher, mas o texto refere-se a dimensões muito mais profundas. Quem estuda o texto na origem hebraica, no texto literal, a palavra presente é *adam*: “não é bom que *adam* viva só”. *Adam* não quer dizer homem, forma como comumente se traduz este texto, o ser do sexo masculino, os humanos machos. *Adam* quer dizer humanidade, o ser humano no coletivo. Para o humano macho há uma palavra hebraica própria, que é *ish*. Há a palavra hebraica para mulher, para o humano fêmea, que é *isha*, e estas duas figuras, mulher, *isha*, e homem, *ish*, estão no relato da criação. No entanto, nesse texto de Gênesis 2.17, o *adam* é a humanidade, os seres humanos, aqueles que vêm da *adamah*, que é a terra; da terra, *adamah*, sai o ser humano, homem e mulher, os dois. Então há algo muito profundo no Gênesis que diz respeito ao ser humano e às relações humanas, nessa menção “não é bom que o ser humano/a humanidade viva só”.

Lamentavelmente, os tradutores do texto bíblico optam pela clássica generalização da língua, sexista, pelo masculino, e o texto se transforma em: “não é bom que o homem viva só”. Então se pensa no homem que não pode ficar só e deve procurar uma mulher para casar. Porém o sentido original revela-se outro: o *adam* é homem e mulher, é para não viverem sozinhos, é uma vocação, para viver no coletivo. Portanto, o que as ciências da antropologia, da sociologia, da psicologia, da biologia dizem do ser como ser social já estava no Gênesis 2.17, de muitos séculos atrás, quando registra que na criação de Deus não é bom que as pessoas vivam sozinhas.

Deus criou o ser humano com essa vocação de viver coletivamente, em meio às diferenças entre homens e mulheres, entre grupos distintos. Então, no ato criador de Deus, há uma condição humana: para existirem homens e mulheres têm que *conviver*, desfrutar de *com-panhia*, *com-unhão*, e por isso e para isso, *com-unicar* lidando com toda a diversidade que está no cerne da criação. A raiz *com* está em todas essas palavras e traz em si esse mesmo sentido do coletivo. A comunicação, portanto, é inerente à condição humana e leva à repetição no campo teológico da palavra filosófica de que o ser humano é comunicação. O ser humano não faz comunicação, o ser humano não tem comunicação, ele *é* comunicação, porque já nasce com essa capacidade. Desde recém-nascido, ainda que não consiga articular o pensamento, o ser humano já comunica: o bebê chora, manifesta alegria, tranquilidade, preocupação, incômodo, porque isso já está inerente à própria condição humana... o ser humano *é* comunicação.

O princípio ecumênico da comunicação

A Teologia da Comunicação também reconhece que o ser humano corrompe esse projeto criador de Deus. Deus diz: “não é bom que o ser humano viva só”, tem que viver bem, viver em harmonia, viver em paz, se entender, se comunicar, se aproximar, mas o ser humano corrompe esse projeto divino quando decide assumir o lugar de Deus. A humanidade resolve comer o

fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, propriedade de Deus e vedado ao ser humano. No entanto, decidiu comer do fruto, ter o conhecimento de Deus, ser igual a Deus, por isso o ser humano corrompe o projeto divino. Seres humanos já não se entendem mais: a sequência do relato da criação de Gênesis é a história de Caim e Abel em que irmão mata irmão, consequência do querer ter o conhecimento de Deus. Daí a competição, o ciúme, a inveja, as tensões, e os muros começam a ser construídos entre seres humanos.

O Gênesis trata da condição humana como ser comunicador por excelência. A condição humana é ter comunhão, se comunicar, viver em harmonia, mas, do projeto humano surge a corrupção do projeto divino. E passam a existir Abel e Caim entre os homens e mulheres; dentro do ser humano passa a existir a luta entre comunhão e barreira, aproximação e destruição do outro, companheirismo e competição.

É neste contexto que temos o relato da Torre de Babel: um projeto de construção de uma cidade e uma torre que tornariam um grupo humano célebre (o texto aparece no plural "nós", "façamos"), e que se concentraria naquele lugar certamente para dominar sobre outros ("para que não sejamos espalhados por toda a terra", Gênesis 11. 4). Um projeto que é de dominação e de concentração de uns sobre outros - de uma cidade sobre outras ou de uma cidade sobre o campo. Torres eram historicamente, no tempo de redação do texto, projetos militares de controle. Exemplo de projeto que torna corrompido o projeto divino da comunhão e da harmonia. Quem chama a atenção para esta leitura é o grande biblista Milton Schwantes, falecido em março de 2012. Neste olhar do texto como um relato da corrupção humana ao projeto divino, fica mais claro o que se encontra no versículo 1: "em toda a terra havia apenas uma linguagem e uma maneira de falar". É uma unidade imposta pelo projeto de dominação e concentração: uma maneira de falar - a linguagem do poder de uns sobre outros.

Por isso Deus aparece no texto para reconhecer que: "O povo é um, e todos têm a mesma linguagem. Isto é apenas o começo; agora não haverá restrição para o que intentam fazer". Diz o texto que Deus desce para ver a cidade e a torre (afinal,

Ele está muito acima destes projetos humanos) e decide falar, também no plural: "Desçamos e confundamos ali a sua linguagem, para que um não entenda a linguagem de outro". E o texto prossegue: "Destarte, o Senhor os dispersou dali pela superfície da terra e cessaram de edificar a cidade. Chamou-se-lhe por isso o nome Babel...". Babel, Babilônia: o nome do dominador, do opressor, que, no Gênesis, Deus dispersa e a partir de quem Deus confundiu a linguagem única, da concentração e da dominação, e garantiu a diversidade. É na diversidade que se realiza o projeto de Deus e não na língua única dos seres humanos que buscam se colocar na altura de Deus.

Aqui podemos demarcar o encontro da noção de comunicação com a de ecumenismo - princípio bíblico-teológico da unidade da criação de Deus que chama ao valor ao outro e à diversidade (Gênesis 2.18) e resulta em aceitação, respeito, diálogo, responsabilidade com a criação, parceria, amor ao outro (Deuteronomio 10.19). É um princípio cristão de superação das divisões em nome da fidelidade à unidade amorosa do Pai com o Filho (João 17.21). Tal princípio é resultante da herança judaico-cristã em torno da *oikoumene*, do projeto de Deus de reconciliação e harmonia de toda a terra habitada, e tem gerado processos, em especial ao longo do século XX, entrando pelo XXI, de articulações de grupos confessionais, o movimento ecumênico. Essas articulações que dão forma e vida ao movimento ecumênico têm reafirmado que ecumenismo é muito mais que reunir pessoas de diferentes igrejas ou religiões. Ele começa no chão da vida, quando um irmão ouve o outro irmão, quando há diálogo e respeito; quando a diversidade de ideias, de formas de viver e de agir são acolhidas; quando todos têm oportunidades, espaço de expressão, de serviço e de ação política. Nesse sentido não é de Deus a negação da diversidade, a homogeneização de pensamentos e expressões de uma "língua única". Trata-se do evangélico desafio da formação de uma mentalidade ecumênica e plural.

Para isso, é preciso que se desenvolvam processos de comunicação plena que transformem a realidade desumanizante, da Babel que insiste em ser realidade na sociedade globalizada do tempo presente, com exclusão social e cultural de grupos empobrecidos e de minorias étnicas, etárias, de gênero, com

deficiência física e mental, e incentivo ao consumo de bens e serviços como um sentido da existência, à competição, ao desprezo ao outro e à vulgarização da vida. Acompanhando o que disse o filósofo Jurgen Habermas sobre a esfera pública como uma rede plena para a comunicação de conteúdos, tomada de posição e opiniões, que tem o agir comunicativo como elemento fundamental que a compõe.

O desafio pastoral da fé pública

Assumir, portanto, uma pastoral que ganhe dimensão pública significa assumir uma compreensão de comunicação que seja plena, abrangente, ecumênica, e que vise a inserção cristã nos espaços públicos plurais, o que implica participação de cada cristão/cristã como cidadão. Isto quer dizer assumir o lugar social da Igreja, que não pode ser um corpo isolado, um espaço privado a mais, e deve estar centrada nos três elementos que sinalizam a presença do Reino de Deus no mundo: o *kerygma*, a *diakonia* e a *koinonia*. E sinalizar o Reino de Deus é a maior tarefa cristã no espaço público.

Anunciar os valores do Reino e sua justiça (que caminham na contramão de todo individualismo, consumismo e exclusão), trabalhar em todas as frentes para que a dignidade humana seja realidade (tendo como alvo a inclusão das pessoas em todas as dimensões da vida pública) e viver e promover a comunhão entre as pessoas e comunidades (desprezando toda a forma de exclusão e discriminação de pessoas e grupos) são as formas de expressão da fé pública e participação missionária. Crescimento numérico, presença na mídia, representação parlamentar, hoje projetos tão caros a grupos cristãos na América Latina, e outras formas de expressão na esfera pública, não estão descartadas, podem ser consequência desse processo, mas não devem ser condição ou finalidade para uma presença pública dos cristãos/cristãs.

É esse sentido de comunicação que é encontro, comunhão, verbal e não verbal, interpessoal ou coletiva, que precisa se realizar plenamente (não pode se resumir à transmissão de ideias),

pois implica o outro e uma relação autêntica com ele. Por isso, ao se relacionar comunicação, ecumenismo e fé pública se faz emergir o desafio pastoral de trabalhar na formação de cristãos/cristãs humanizados, que consigam desenvolver relacionamentos mais densos; que busquem aquisição de conhecimento que valorize a diferença; que reconheçam a diversidade como componente da vida em sociedade; que sejam *inter*-ativos e produzam narrativas críticas e respeitosas, que não sejam meras repetições do que é recebido.

Comunicar nesse sentido pleno é trabalhar pelo projeto de Deus para a sua criação, na qual *adam* não deve viver só, mas em encontro, comunhão, harmonia, solidariedade, sem falar uma língua única nem concentrar poder em um só grupo e lugar, pelo contrário, experimentando a diversidade e com ela aprendendo.

Referências

BENJAMIN, Walter; HORKHEIMER, Max; HABERMAS, Jürgen. *Textos Escolhidos*. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

CASTRO, Clovis Pinto de. *Por uma fé cidadã*. A dimensão pública da Igreja. Fundamentos de uma pastoral da Cidadania. São Paulo/São Bernardo do Campo: Loyola/UMESP, 2000.

CUNHA, Magali do Nascimento; RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *O rosto ecumênico de Deus*. São Paulo: Fonte Editorial. 2013.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança Estrutural na esfera pública*: investigações quanto a uma categoria na sociedade burguesa. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

SCHWANTES, Milton. *Projetos de esperança*: meditações sobre Gênesis 1-11. São Paulo: Paulinas, 2002.

"Teología pública" es un término que no es comúnmente utilizado en América Latina, aunque poco a poco se va haciendo camino entre abordajes académicos, currículos de seminarios y predicaciones eclesiales. Más allá de representar un paradigma que viene siendo desarrollado hace varias décadas por teólogos/as en diversas latitudes, en este libro no queremos centrarnos en introducir una escuela más dentro del mercado de la teología. Más bien, al hablar de "teología pública" nos interesa fomentar una sensibilidad teológica – dentro de otras posibles – en la cual convergen lecturas contextuales, entrecruces filosóficos y propuestas bíblico-teológicas de distinto tipo.

En esta breve obra hemos convocado a diversos teólogas y teólogos latinoamericanos con el desafío de proponer un ejercicio en esta dirección, desde la clave de la teología pública como marco general, para analizar diversos contextos y problemáticas imbricados en los contextos regionales.

Los organizadores

Agência Brasileira do ISBN

ISBN 978-85-89754-41-5



9 788589 754415