

ALGUMAS TENDÊNCIAS TEOLÓGICAS NA AMÉRICA LATINA*

SOME THEOLOGICAL TRENDS IN LATIN AMERICA

Maria Clara Lucchetti Bingemer

Doutora em Teologia pela Pontifícia Università Gregoriana, Roma; Professora Catedrática de Teologia Sistemática na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro; ORCID <https://orcid.org/0000000334438214>; agape@pucrio.br.

RESUMO:

O artigo pretende apresentar, de forma sintética, algumas das tendências da teologia na América Latina. Opta por fazer um percurso que conjuga a história com alguns dos tópicos abordados. Não pretende ser exaustivo, sobretudo no que toca ao panorama atual. Do ponto de vista histórico, ocupa um lugar de destaque a Teologia da Libertação e a opção pelos pobres. Esta irá determinar também os restantes tópicos abordados, nomeadamente a questão do lugar da mulher na teologia, a relação com a terra no contexto de uma teologia ecológica e a relação com as origens culturais e religiosas da população latinoamericana. A título de conclusão, aponta-se o caminho seguido pela perspectiva decolonial, que procura explorar o efeito teológico das denominadas epistemologias do sul.

PALAVRAS-CHAVE:

Teologia da Libertação; Pobre; Teologia feminista; Decolonialidade; Epistemologias do Sul.

ABSTRACT:

The article intends to present, in a synthetic way, some of the trends of theology in Latin America. It chooses a path that combines history and some of the covered topics. It is not intended to be exhaustive, especially with regard to the current scenario. From a historical point of view, Liberation Theology and the option for the poor occupy a prominent place. This also determines the remaining topics covered, namely the matter of the place of women in theology, the relationship with Earth in the context of an ecological theology, and the relationship with both the cultural and religious origins of the Latin American population. By way of

* Artigo publicado originalmente na revista Ephata, 2, no. 2 (2020): 111-143. <https://doi.org/10.34632/ephata.2020.9536>

conclusion, the path followed by the decolonial perspective is pointed out, a path which seeks to explore the theological effect of the so-called epistemologies of the South.

KEYWORDS:

Liberation Theology. Poor. Feminist theology. Decoloniality. Epistemologies of the South.

1 INTRODUÇÃO

Falar sobre as tendências teológicas na América Latina hoje pressupõe, necessariamente, visitar a recepção do Concílio Vaticano II no continente, em 1968, por ocasião da Conferência de Medellín. Até estemomento, a América Latina não produzia ou elaborava uma teologia contextual e própria. Os cursos de teologia e as igrejas locais se alimentavam da teologia do hemisfério norte, sobretudo da teologia europeia.

O Concílio abriu as portas para um fazer teológico que partisse dasrealidades locais e lesse o dado revelado a partir das mesmas. É assim que, em Medellín, nasce o que se chamou posteriormente Teologia da Libertação. Neste texto, partiremos, portanto, deste momento seminal na história da teologia ao sul do mundo. Primeiramente, trataremos de analisar a gênese da Teologia da Libertação, sua proposta e seu crescimento. Procuraremos demonstrar como essa teologia, que se identificou com o rosto do continente, abrigou em seu próprio seio a diversidade, apresentando duas linhas mais importantes: *a)* a econômica e sóciopolítica, representada por Brasil e Peru; *b)* a cultural, com a *Teología del Pueblo*, fenômeno predominantemente argentino e ligeiramente chileno, em cujo seio o atual Papa Francisco exerceu boa parte de seu ministériosacerdotal e episcopal.

Em seguida, procuraremos refletir sobre como essa teologia sofreu o impacto do processo deslanchado com a queda do Muro de Berlim em 1989, seguido pela consequente crise do socialismo real. Igualemte, veremos como se desdobrou

em outras vertentes, que se revelaram fecundos desafios à Igreja e à sociedade do continente. Inovando sem pre, a teologia latinoamericana mantevese, no entanto, fiel a sua intuição primeira da opção pelos pobres, uma vez que essas novas vertentes surgidas representavam «pobrezas antropológicas»: a ecologia, o gênero, a questão racial e étnica, a intolerância diante da diversidade religiosa. Finalmente, procuraremos concluir trazendo alguns acenos para o novo giro que toma hoje a opção pelos pobres e que de certa maneira amplia seu alcance: o tema da decolonialidade. Levantado a partir da proposta das Epistemologias do Sul, a decolonialidade mobiliza hoje sobremaneira a teologia do continente.

Na verdade, a teologia latinoamericana vive uma nova situação em novo cenário, desde que Francisco ocupou a séde Roma. O papa argentino voltou novamente os olhos do mundo para a Igreja e a teologia de seu continente. E isso chama a atenção de comentaristas de outras latitudes:

«Algo semelhante a uma ressurreição está ocorrendo na Igreja Católica da América Latina, graças ao Papa Francisco».¹ Nesse renascimento, um dos pontos mais importantes é a nova credibilidade dada à teologia nascida na América Latina. Teólogos que haviam sido punidos e proibidos de ensinar estão voltando às universidades. Nas livrarias, suas publicações voltam a ser expostas e vendidas, sendo estudadas e discutidas nos espaços acadêmicos. A teologia latinoamericana, que muitos acreditavam morta, mostrase mais

¹ David G. O'Connell, «Latin American Revival», *America Magazine*, 915/06/2015.

viva do que nunca. Evoluiu, cresceu, aprendeu de suas crises e hoje segue mobilizando o espaço público social e eclesial, multiplicada em novas e fecundas correntes teológicas.

2 FAZER TEOLOGIA A PARTIR DOS POBRES

O desejo e a luta para integrar a fé e a busca pela justiça não são uma preocupação da Igreja latinoamericana apenas no século xx. Na verdade, estiveram presentes no coração deste continente desde que seus colonizadores aqui chegaram.

As raízes históricas da Teologia da Libertação são perceptíveis, por tanto, bem antes do Concílio Vaticano II e suas consequências imediatas. Essas raízes estão na tradição profética dos evangelistas e missionários dos primeiros tempos coloniais na América Latina, que questionavam e denunciavam os métodos adotados pela política colonial e pela Igreja e o modo como eram tratados os povos indígenas, negros, mestiços e as massas pobres rurais e urbanas. Os nomes de Bartolomé de Las Casas, Antonio de Montesinos, Francisco de Vitória, Antônio Vieira, Frei Caneca e outros são personalidades religiosas que marcaram indelevelmente cada século da curta história de nosso continente². Eles são a fonte do tipo de compreensão social e eclesial que surgiu nos anos após o Concílio – décadas de 1970 e 1980 – e que estão ressurgindo hoje com nova força e vigor³.

As primeiras reflexões teológicas, que resultaram na formação da corrente teológica conhecida como Teologia da Libertação, tiveram suas origens em meio ao diálogo entre uma Igreja e uma sociedade interpe-ladas pelo desafio de responder ao anseio urgente por transformação e libertação, presente na vida do povo latinoamericano.

O Concílio Vaticano II produziu uma atmosfera teológica caracterizada por grande liberdade e criatividade. Isso possibilitou aos teólogos latinoamericanos pensarem por si mesmos sobre os problemas que afetavam seus contextos. Nas transformações rápidas, e às vezes dramáticas, do continente latinoamericano no século XX – incluindo a Revolução Cubana em 1959 e as mudanças profundas na Igreja iniciadas pelo pontificado do Papa João XXIII –, havia um território fértil para o surgimento da Teologia da Libertação.

No dia 11 de setembro de 1962, no discurso de abertura do Concílio Vaticano II, o Papa João XXIII surpreendeu a Igreja e o mundo ao afirmar: «Em face dos países subdesenvolvidos, a Igreja apresenta-se – tal qual é e quer ser – como a Igreja de todos e particularmente a Igreja dos pobres»⁴. Graças às palavras do Papa, a ideia da Igreja dos pobres irrompeu. O concílio abriu novos caminhos, e sua recepção na América Latina levou a uma crítica estruturada da evangelização conduzida pela e para as elites.

A Teologia da Libertação – uma nova abordagem estrutural da teologia como um todo – partiu da questão: O que significa ser

² Cf. Gustavo Gutiérrez, *Dios o el oro en las Indias. Siglo XVI* (Lima: CEP, 1989).

³ Leonardo Boff e Clodovis Boff, *Como fazer Teologia da Libertação* (Petrópolis: Vozes, 1986).

⁴ Cf. Boaventura Kloppenburg, *O Concílio Vaticano II. Vol. II, 1.a sessão* (Petrópolis: Vozes, 1963), 301.

cristão em um continente de maiorias pobres e oprimidas? Nascia aí uma teologia alinhada à prática de uma Igreja que queria fazer-se livremente pobre, situando-se ao lado dos pobres, e que se comprometia com o processo de libertação de todas as formas de opressão e marginalização.

Ver toda a realidade como um sinal dos tempos e um chamado de Deus na história; inserir a reflexão teológica na intersecção da fé com a economia, a política e outras ciências sociais; ler a realidade do ponto de vista dos pobres e das vítimas, dos excluídos, a quem e em quem o Deus da vida se revela de modo privilegiado; apropriar-se de suas causas e sonhos; lutar pela mudança dessa realidade injusta como um aspecto essencial do seguimento de Jesus Cristo... estes são alguns dos elementos que configuram aquilo que comumente chamamos de Teologia da Libertação.

Desde o fim do século XIX, a Igreja tinha consciência de haver perdido as classes trabalhadoras. A Encíclica *Rerum Novarum*, do Papa Leão XIII, publicada em 1891, foi uma tentativa de reparar a lacuna aberta entre a Igreja e os pobres na era da Revolução Industrial. No século XX, essa mesma Igreja voltou-se para o Terceiro Mundo, disposta a ouvir o grito dos pobres e responder a seus desejos e aspirações⁵.

Além disso, essa teologia desejava falar a língua das culturas indígenas e nativas, valorizando suas tradições, seus rituais e seus modos de culto. Não se tratava aí de abolir aquelas tradições como simplesmen-

te não cristãs, mas respeitá-las. Ademais, onde essas tradições e culturas viviam junto à cultura cristã trazida pela evangelização colonial, o esforço devia ser feito para integrá-las como parte constitutiva do discurso e prática da Igreja. Essa seria, como afirmou o proeminente filósofo brasileiro Henri que de Lima Vaz SJ, nossa chance, enquanto Igreja latinoamericana, de cessar de ser uma Igreja reflexo para ser uma Igreja fonte⁶.

Na II Conferência do episcopado latinoamericano em Medellín, a Igreja concebeu então um plano de ação com três prioridades. A primeira era unir inseparavelmente a fé e a justiça. Isso foi acompanhado, como segunda prioridade, por um novo modo de se fazer teologia baseado na metodologia ver-julgar-agir⁷.

E, quanto à terceira, tratava-se da possibilidade concreta do surgimento de um novo modelo de Igreja, a partir da articulação das bases comunitárias localizadas nas áreas mais pobres a partir da leitura das Escrituras inspirando a vida concreta. Estas três prioridades foram confirmadas no encontro subsequente dos bispos latinoamericanos em Puebla, México, em 1979, passando a ser conhecidas, a partir de então, como: (1) opção preferencial pelos pobres; (2) Teologia da Libertação; e (3) Comunidades Eclesiais de Base.

De acordo com a definição de Gustavo Gutiérrez, a Teologia da Libertação é «uma reflexão crítica sobre a práxis»⁸. No entanto, Gutiérrez também diz que a Teologia da Libertação não começa simplesmen-

⁵ Cf. Walbert Buhmann, *A Igreja no limiar do terceiro milênio* (São Paulo: Paulus, 1994), 8.

⁶ Cf. Henrique de Lima Vaz, «Igreja reflexo/Igreja fonte», *Cadernos Brasileiros*, 46 (1968): 1722.

⁷ Trata-se de método sugerido ao Papa João XXIII pelo Cardeal Joseph Cardijn por ocasião da preparação da encíclica *Mater et Magistra*, em 1960, visando ao 70.º aniversário da *Rerum Novarum*. Posteriormente, este método foi adotado pela Ação Católica Francesa, cf. <https://observatoriadaevangelizacao.wordpress.com/2018/06/11/asorigensdometodoverjulgar-agir-que-foi-consagrado-na-caminhadada-igreja-latinoamericana/> (acessado em 2 de dezembro de 2019).

⁸ Cf. Gustavo Gutiérrez, *Teologia da Libertação* (Petrópolis: Vozes, 1975).

te com uma análise crítica da realidade. Começa com uma experiência mística, um encontro profundo com o Senhor no rosto daquele que é pobre⁹. Gutiérrez e outros teólogos que continuaram e aprofundaram esse novo modo de compreender a revelação e a fé cristã seguiram então o método verjulgagaragir em seu trabalho teológico. A partir de uma análise crítica da realidade iluminada por um encontro com o Senhor na Escritura e na fé, podia surgir uma estratégia transformadora para guiar e inspirar compromissos e posições políticas apropriadas pelos cristãos¹⁰.

Esta teologia – que começou com uma análise e um programa social de ação antes de se tornar uma reflexão sistemática – não poderia, porém, permanecer restrita a livros e cursos acadêmicos. Representava o desejo de toda uma comunidade eclesial de alterar suas prioridades e caminhar até os marginalizados da sociedade. Era preciso que ela fosse devolvida aos pobres a fim de ajudá-los a criar seu próprio processo de libertação. Seu objetivo fundamental era contribuir, humildemente, com as lutas do povo pobre, tornando possível uma nova sociedade e habilitando os oprimidos a se tornarem verdadeiros sujeitos e agentes transformadores de sua própria história.

Os anos 70 foram muito férteis e produtivos no desenvolvimento da teologia latinoamericana. Muitas iniciativas aí cresceram e avançaram firmemente. Um número importante de bispos e autoridades religio-

sas apoiou a opção pelos pobres e a nova teologia que lhes dava voz. Muitos institutos e faculdades de teologia tinham professores que se inspiravam na Teologia da Libertação e ensinavam seu conteúdo. Muitos desses docentes também participavam de paróquias pobres durante o fim de semana ou até mesmo viviam em regiões pobres, em favelas, compartilhando a vida dos pobres.

As Comunidades Eclesiais de Base (CEB) se espalharam por todo o continente, especialmente no Brasil. Estimase que nos anos 80 seu número chegou a aproximadamente oitenta mil. Encarnavam um modelo de Igreja mais simples e horizontal, baseado na leitura da Bíblia em confronto com a realidade social para produzir ações transformadoras. Compreendiam-se como povo de Deus, modelo de Igreja proposto pela Constituição Dogmática conciliar *Lumen Gentium*. Em grande parte de países como o Brasil, sem clero suficiente para atender a todas as paróquias católicas, essas comunidades eram uma fonte de esperança, oferecendo um meio de cultivar a fé e conectá-la com o cotidiano do povo. Normalmente eram lideradas por religiosas ou leigos – em sua maioria mulheres. Reuniam-se em grandes encontros intereclesiais a cada dois anos, juntamente com seus bispos. Leonardo Boff refletiu sobre a eclesiologia surgindo destas comunidades em *Eclesiogênese: as CEBs reinventam a Igreja*¹¹.

A partir de 1978, com o pontificado de João Paulo II, teve início um período difícil

⁹ Cf. Gustavo Gutiérrez, *Beber no próprio poço* (Petrópolis: Vozes, 1987).

¹⁰ Cf. Clodovis Boff, *Teologia e prática – Teologia do Político e suas mediações* (Petrópolis: Vozes, 1978); Frans Wijsen, *The Pastoral Circle Revisited: A Critical Quest for Truth and Transformation*, org. Peter Henriot e Rodrigo Mejía (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2005).

¹¹ Cf. sobre as CEBs, além da obra de Leonardo Boff, entre muitas outras publicações: Marcelo Azevedo, *Comunidades Eclesiais de Base e inculturação da fé* (São Paulo: Loyola, 1986); Álvaro Barreiro, *Comunidades Eclesiais de Base e evangelização dos pobres* (São Paulo: Loyola, 1977); Jon Sobrino, *Ressurreição da verdadeira Igreja – Os pobres, lugar teológico da eclesiologia* (São Paulo: Loyola, 1982).

para os teólogos da libertação. A maior dificuldade para o novo papa era o fato de, com o método verjulgárgir, a teologia lançarmão de categorias marxistas de análise social. Assim era construído o importantíssimo livro sobre a metodologia da Teologia da Libertação, *Teologia e prática*, escrito por Clodovis Boff, que seguia os seguintes passos: (1) a mediação socioanalítica (análise da realidade com instrumentos das ciências sociais); (2) a mediação hermenêutica (reflexão bíblica e filosófica); e (3) a mediação prática (a tradução da teologia a um plano de ação prático)¹².

A objeção do Vaticano à Teologia da Libertação foi expressa em duas instruções, publicadas em 1984 (*Libertatis Nuntius*) e em 1986 (*Libertatis Conscientia*). À crítica da hierarquia da Igreja quanto ao uso do marxismo, os teólogos argumentavam que usavam essas mediações do mesmo modo pelo qual Tomás de Aquino, na Idade Média, usou a filosofia pagã de Aristóteles. Assim como este não se tornou pagão por usar a filosofia de um pagão, não adotavam como sua a ideologia marxista pelo fato de se servirem de algumas categorias de seu método. As duas instruções argumentavam que usar o método implicava a adoção da visão e perspectiva que o gerou, incompatível com a fé cristã, já que se tratava de uma visão materialista da história e da vida.

No bojo dessa crise, muitos teólogos foram reduzidos ao silêncio, proibidos parcial ou totalmente de lecionar e publicar¹³.

A Teologia da Libertação sentiu profundamente essas restrições por parte do Vaticano. Para seus membros, era claríssimo que seu propósito era construir um novo modo de fazer teologia, mas sempre dentro da Igreja e na fidelidade a ela. Tratava-se de uma proposta acadêmica, mas também pastoral. Não havia intenção alguma de formar uma Igreja paralela, ou uma «Igreja popular», como o Vaticano suspeitava e expressava em suas duas instruções. Em 1989, a crise mundial que culminou com a queda do Muro de Berlim e dos Estados socialistas da Europa Oriental teve repercussões profundas no mundo inteiro. A teologia latinoamericana não permaneceu imune a esta crise, experimentando defecções em sua militância e a vivência do que se chamou um período de inverno eclesial¹⁴.

A partir daí, surgiram as especulações sobre se a Teologia da Libertação estaria morta. Hoje, trinta anos depois, pode-se dizer que esta dúvida não procede. Na verdade, a crise dessa teologia pode ser avaliada como algo positivo. Ela forçou os teólogos latinoamericanos a expandir seus horizontes e perceber que o processo de libertação não deve restringir-se apenas à pobreza socioeconômica, mas também abordar outras pobreza antropológicas e culturais, como a questão de gênero e diversidade sexual em um continente violentamente marcado pelo machismo; a questão racial em um continente onde a escravidão esteve presente até o fim do século XIX e onde o racismo é uma realidade

¹² Cf. Clodovis Boff, *Teologia e prática*; ver também Leonardo Boff e Clodovis Boff, *Como fazer teologia da libertação*.

¹³ Cf. o mesmo Leonardo Boff, punido com «silêncio obsequioso» durante o ano de 1985.

¹⁴ O termo «inverno eclesial» é de Karl Rahner, mas foi usado para designar o período pósconciliar, caracterizado por um clima de restauração ou volta à grande disciplina nos pontificados de João Paulo II e Bento XVI; cf. sobre isso o artigo de Victor Codina, *Cuando empieza y termina el invierno eclesial?* em <https://blog.cristianismejusticia.net/2018/08/27> (acessado em 2/12/2019).

de cotidiana; o debate sobre a questão dos povos originários em um continente com tantas etnias; a questão da terra e do meio ambiente em um continente onde está a Amazônia, reserva principal de vida do planeta; a diversidade religiosa e a consequente necessidade de diálogo interreligioso; o peso da herança colonial e a urgência de um pensamento decolonial.

A grande questão da teologia latino-americana é a criação e, dentro dela, a humanidade que Deus amou, a ponto de enviar seu Filho, o qual encarnou e se identificou com os mais pobres e oprimidos. Essa teologia permanece viva. Existem teólogos que continuam lendo e interpretando a realidade com o mesmo *pathos* e o mesmo *ethos* dos primeiros anos. A Teologia da Libertação continua existindo e, de fato, permanecerá viva ainda por bastante tempo, já que ainda existem teólogos que vivem sua teologia como um ato segundo, que se segue ao *pathos* e *ethos*, que são o ato primeiro. Ainda existem teólogos que concebem sua teologia como uma misericórdia buscando entendimento – *intellectus amoris* –, que é também uma teologia da graça e da libertação.

De acordo com Jon Sobrino, o primeiro despertar da humanidade nos tempos modernos foi do torpor dogmático, graças a Kant, Hegel e aos mestres da suspeita. Sua consequência foi a *intellectus fidei*. O segundo despertar, desta vez do torpor da inumanidade, nos ajuda a compreender a necessidade de uma teologia que seja

preferencialmente *intellectus amoris*. E esta é uma teologia preocupada em «tirar pessoas crucificadas da cruz». A Teologia da Libertação sempre tratou de ser esse *intellectus amoris*, compreendendo-se como uma teologia ao serviço da infinita misericórdia do Pai¹⁵. Seus destinatários privilegiados foram os pobres, cuja vida se encontra agredida por dificuldades de todo tipo. E nos últimos anos, a Teologia da Libertação não desistiu deste chamado e desta vocação.

3 FEMINIZAÇÃO DA POBREZA, EMANCIPAÇÃO DA MULHER E GÊNERO

A voz das mulheres, ouvida nas comunidades cristãs latinoamericanas, remonta há apenas cinco décadas. Após o grande evento do Concílio Vaticano II, a voz feminina começou a ser ouvida cada vez mais, ocupando efetivamente espaços dentro da Igreja. Contudo, a teologia latinoamericana feita pelas mulheres nunca se deu de forma idêntica à teologia feminista do hemisfério norte. Nasceu e se desenvolveu inseparável da opção preferencial pelos pobres¹⁶.

As mulheres atraídas pela pesquisa em teologia, nesse momento inicial, tinham seus olhos voltados para a realidade dos pobres e percebiam que sua reflexão deveria ser feita em diálogo íntimo com as ciências sociais. Seu ponto de partida era aquilo que mais tarde foi chamado de feminização da pobreza¹⁷. Uma pessoa pobre, sendo também

¹⁵ Cf. Jon Sobrino, *O princípio misericórdia: descer da cruz os povos crucificados* (Petrópolis: Vozes, 1994).

¹⁶ Cf. Silvana Suaiden, «Questões contemporâneas para a teologia – Provoações sob a ótica de gênero,» in *Gênero e teologia – Interpeleções e perspectivas*, org. SOTER (São Paulo: Loyola, 2003), 523.

¹⁷ Sobre o conceito de feminização da pobreza, cf. o artigo de Marcelo Medeiros e Joana Costa, «O que entendemos por feminização da pobreza?» em http://www.pnud.org.br/pobreza_desigualdade/reportagens/index.php?id01=3020&lay=pde (acessado em 3/12/2019); cf. ainda em <https://ipcig.org/ptbr/publication/27190> (acessado em 3/12/2019).

mulher, é duplamente pobre, devido à condição feminina que se agrega à sua condição marginalizada. Uma nova solidariedade surgiu na América Latina, ligando as teólogas às mulheres pobres das comunidades de base.

O resultado deste processo foi o desejo de repensar o escopo geral dos principais temas teológicos a partir da perspectiva feminina. Ivone Gebara, naquilo que identificou como segunda etapa na trajetória da teologia feminista latinoamericana, chamou este esforço de «feminização dos conceitos teológicos» que, no entanto, permaneciam patriarcais¹⁸. Evitava-se a palavra «feminismo» e usava-se em vez disso «teologiana ótica da mulher»¹⁹.

Essa teologia não se compreendia sob o paradigma da igualdade, mas ao contrário, lutava pelo direito à diferença. E essa diferença incidia no discurso sobre Deus. Novos temas vieram a fazer parte da agenda da teologia feminista nos anos 90. A identidade da mulher era pensada em diálogo com a antropologia, a cosmologia e a teologia. Repensava-se igualmente os textos da Escritura, além do mundo e suas relações entre pessoas, natureza e divindade. Tópicos como a corporeidade, a sexualidade e a ética, incluindo as questões candentes dos direitos reprodutivos e tudo o que diz respeito ao mistério do corpo humano, emergiram como de primeira importância²⁰.

No universo eclesial e, portanto, também no discurso teológico, o corpo sempre foi questão de primeira grandeza. Aparece como principal mente masculino, sendo que o corpo sexuado feminino entra no debate como fator problemático. Esta problematicidade vai então estimular a reflexão da mulher na espiritualidade e na teologia. Sendo «outro», diferente e único, esse corpo foi muitas vezes fonte de discriminação e sofrimento. Refletir sobre ele, e a partir dele, começa a gerar um novo discurso sobre Deus.

Aí a teologia dialoga com um campo mais amplo dos estudos de gênero, sobretudo quando se trata, além da violência contra as mulheres, da questão dos direitos reprodutivos e da autonomia do corpo²¹. Campo muito difícil e delicado, tratase igualmente de um dos mais importantes. A teologia feminista latinoamericana tem sido sempre mais desafiada a dar contribuições sobre este particular no campo da teologia moral, abrindo um novo caminho²². Contudo, é preciso dizer que ainda há muito chão a percorrer e é preciso avançar com criatividade e fidelidade, com prudência e ousadia.

Apesar de a palavra *empoderamento* ter entrado recentemente no vocabulário da teologia feminista latinoamericana, tem se tornado cada vez mais importante. O empoderamento das mulheres é um fato

¹⁸ Ivone Gebara, «III Semana Teológica – Construindo nuestras Teologías Feministas,» *Tópicos 90 – Cuadernos de Estudios* (Santiago de Chile: Ruhue, 1993), 71124.

¹⁹ Elsa Tamez, *Through Her Eyes: Women's Theology from Latin America* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1989).

²⁰ SOTER (org.), *Gênero e teologia* (São Paulo: Loyola, 2003).

²¹ Mary John Mananzan et al. (eds.), *Women Resisting Violence: A Spirituality of Life* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996); Linda Hogan, e A. E. Orobator, *Feminist Catholic Theological Ethics* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2014).

²² Maria Inês Millen, «O corpo na perspectiva do gênero,» *Horizonte Teológico*, 3/5 (2004): 3556; Maria Inês Millen, *Os acordes de uma sinfonia: a moral do diálogo na teologia de Bernhard Häring* (Juiz de Fora: Editar, 2005); Maria Joaquina Fernandes Pinto, «Alteridade e bioética: Um novo olhar sobre o outro sobre a vida,» *Repensa*, 1/1 (2005): 4965; Maria Joaquina Fernandes Pinto, «Jesus Cristo e a vivência da afetividade: implicações para vivermos a nossa,» in *A pessoa e a mensagem de Jesus*, org. Mário de França Miranda (São Paulo: Loyola, 2002), 7683; Norma Falcón, *Recuperación de lo femenino* (Buenos Aires: San Benito, 2008).

na sociedade. A teologia feminista, em todas as latitudes, tem incorporado o princípio desse pensamento e discurso. Falar teologicamente sobre poder e o empoderamento a partir da mulher implica, necessariamente, a questão dos ministérios dentro da Igreja.

Tal questão é crucial para os cristãos hoje, especialmente para as mulheres, que sempre e necessariamente são leigas, sem acesso aos ministérios ordenados. O fato de que a Igreja Católica Romana não ordene mulheres e não considere sequer a possibilidade de fazê-lo, chegando até mesmo a restringir o debate sobre o assunto, soa como uma discriminação a muitas mulheres que abraçam com paixão a construção do Reino de Deus e têm uma dedicação radical ao serviço eclesial²³. Nos anos 80, quando os frutos do Vaticano II começaram a amadurecer e a Igreja da América Latina havia assimilado as conferências de Medellín e Puebla, as mulheres ousaram desafiar a situação eclesial marcada pela injustiça e pela pressão não apenas sócio-política, mas também eclesiástica. Muitas começaram a assumir ministérios em suas comunidades. Também passaram a aceitar responsabilidades pela coordenação de suas comunidades e celebrações litúrgicas, prestando inúmeros serviços, assim como vivendo de acordo com o modelo de Igreja no qual o poder é livremente partilhado e as decisões tomadas coletivamente. A ocupação de tal espaço aberto começou a delinear um novo paradigma para a Igreja, extremamente

positivo e acolhido pelo povo. Nos anos 90, estas rotas se aprofundaram. Os serviços exercidos pelas mulheres testemunharam o salto, sob a inspiração do Espírito, que ocorreu na consciência eclesial²⁴. E a teologia feminista latinoamericana floresceu ainda mais.

Os bispos latinoamericanos, em sua assembleia de 2007 em Aparecida, reconheceram explicitamente a contribuição das mulheres. O Documento de Aparecida menciona a importância das mulheres em diversos serviços eclesiais, afirmando, pela primeira vez, que elas devem ter acesso a níveis mais altos do processo de decisões da Igreja²⁵. O recente Sínodo da Amazônia celebrado em Roma, em 2019, examinou atentamente a questão da possibilidade de instituir um diaconado feminino e fez este pedido explicitamente ao Papa Francisco. A diaconia feminina da teologia parece ter um futuro promissor no hemisfério sul da América.

Neste contexto, a teologia ecofeminista – que deseja o fim de todas as formas de opressão – surgiu e se desenvolveu também a nível continental. E a abertura e atenção a esse novo campo interdisciplinar capacitaram a teologia latinoamericana a dialogar com as áreas dos estudos ambientais: filosofia, ciências sociais, direito ambiental. A teologia ecofeminista afirma que todos fazemos parte de um corpo sagrado – a terra – vivendo o momento revelador em que a consciência humana desperta para os mistérios sagrados do planeta²⁶.

²³ Cf. sobre isso, entre outros, o excelente texto de Claudio Ubaldo Cortoni, *Mulheres e ministérios na Igreja. A história de um preconceito*, em <http://www.ihu.unisinos.br/78noticias/583246/mulhereseministeriosnaigrejaistoriadeumpreconceitoartigodeclaudioubaldocortoni> (acessado em 3/12/2019).

²⁴ Claudia Korol, *Feminismos populares. Pedagogías y políticas* (Buenos Aires: El Colectivo; Editorial Chirimbote; America Libre, 2016).

²⁵ Cf. sobretudo *Documento de Aparecida* (DA) no. 451458.

²⁶ Ress, M., *Ecofeminism in Latin America* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2006).

A teóloga Ivone Gebara é a protagonista fundamental do ecofeminismo, corrente teológica que pensa a conexão entre as mulheres e a Terra. Ela afirma que o ecofeminismo hoje é a verdadeira práxis de libertação latinoamericana, pois, com a destruição da floresta e do planeta, «centenas de mulheres e crianças morrem de fome ou doenças provocadas pelo sistema capitalista, capaz de destruir vidas e gerar benefícios apenas para alguns poucos felizardos»²⁷.

O pensamento ecofeminista afirma que nem a solução para a crise ambiental nem a questão da opressão das mulheres podem ser tratadas como temas isolados. Assim, reflete sobre as conexões entre tudo aquilo que está vivo, uma intuição já presente entre povos indígenas, as culturas nativas que cultivam uma intimidade carinhosa com a Terra e seus ritmos. O ecofeminismo latinoamericano tem firmemente denunciado o ponto de vista androcêntrico e patriarcal, que serviu para depreciar a reverência à Terra como «mãe» e doadora de vida²⁸.

4 A MÃE TERRA, A CASA COMUM E OS POBRES

A queda do Muro de Berlim e do socialismo real questionou as pautas da Teologia da Libertação, fazendo-a abrir-se não apenas para as questões econômicas e sociopolíticas, mas também ambientais. A

libertação passou a ser entendida não só como algo para seres humanos, mas para toda a criação. As preocupações e as lutas ecológicas passaram a ser vistas como inseparáveis dos temas econômicos e antropológicos. Ecologia, sustentabilidade e a preocupação pela vida do planeta foram, então, incluídas na agenda da teologia latinoamericana. Construir um mundo habitável tornou-se um desafio que coincidia com o empoderamento do povo para tornar-se sujeito de sua própria história.

Esse movimento começou com a convicção de que tudo o que prejudica os seres humanos também é prejudicial ao planeta. Além disso, passou a ser ponto de partida reconhecido que se a raça humana continuar a destruir a natureza e a vida em todas as suas manifestações, logo ela mesma deixará de existir. A inseparabilidade entre a luta pela justiça e a luta pela natureza e pela biodiversidade tornou-se um componente central nas preocupações teológicas do continente.

Hoje é ponto pacífico que a causa ecológica é natural ao espírito de libertação. A Teologia da Libertação entende o ser humano em comunhão com todo o cosmos. O mesmo Deus da vida que privilegia o pobre também revela o status sagrado da criação, que, por sua vez, é esvaziada e violada pela sociedade consumista. A teologia latinoamericana, portanto, a partir da década de 90, advoga por uma nova aliança cósmica e solidária, rejeitando, assim, toda dominação e exploração. E essa teologia deu bases a uma verdadeira espiritualidade panenteísta,

²⁷ Ivone Gebara, «10 años de Conspirando,» *Con-spirando*, 40 (2002):10.

²⁸ Ivone Gebara, «Ecofeminismo: algunos desafios teológicos,» *Alternativas*, 16/17 (2000):173185; Ivone Gebara, «Teologia cósmica: ecofeminismo e panteísmo,» *Folha Mulher – Projeto Sofia: mulher, teologia e cidadania*, no. 8, ano IV (1994): 7075.

que concebe Deus presente em todas as coisas²⁹.

Ao longo dos anos 90 houve uma conscientização cada vez maior das ameaças crescentes ao planeta. Essas ameaças não eram apenas teóricas, senão tinham implicações práticas urgentes. Tal situação gerou uma nova conscientização dos perigos para a Terra e humanidade, o que provocou preocupação por reformas na direção de estilos de vida mais simples e saudáveis: resumindo, a uma necessidade de vida sustentável³⁰.

O conceito de vida sustentável se refere ao estilo de vida de um indivíduo ou sociedade que pode ser sustentado com a redução dos recursos naturais. Junto a essas medidas pessoais há um reconhecimento da necessidade de mudanças estruturais. A sociedade moderna, afinal de contas, é fundada sobre a ideologia de crescimento ilimitado. A conscientização ecológica, no entanto, chama a uma mudança de paradigma. A ênfase no crescimento, assim como a vida cada vez mais consumista e agitada, é substituída por desaceleração e redimensionamento. Sem dúvida, essa abordagem tem implicações econômicas, mas também dimensões éticas e políticas que levantam questões à teologia.

O famoso teólogo e pensador brasileiro Leonardo Boff tem desenvolvido continuamente uma reflexão sobre a ecologia social e o cuidado da Terra. Ele diz:

A ecologia social não tem o meio ambiente como sua única preocupação. Se preocupa com todo o meio ambiente, inserindo o ser humano e a sociedade na natureza. Suas preocupações não são apenas com a beleza da cidade, avenidas melhores ou praças ou praias mais atraentes. No entanto, prioriza as medidas de saneamento básico, uma boa estrutura escolar e um serviço de saúde decente. A injustiça social significa violência contra o ser mais complexo e singular da criação: o ser humano, homem e mulher. Esse ser humano faz uma parte e um pouco da natureza. A ecologia social propõe um desenvolvimento sustentável. É este que atende às necessidades básicas dos seres humanos hoje, sem sacrificar o capital natural da Terra, e também se consideramos as necessidades das gerações futuras que têm o direito à sua satisfação e à herança de uma Terra habitável com relações humanas minimamente justas³¹.

Segundo Boff, todos os problemas são interdependentes, e quando se trata da ecologia não é diferente. Não existe solução simples, com uma parte independente das outras. Por isso, muitas reuniões de cúpula das nações desenvolvidas sobre o problema fracassam. Isso se deve, segundo o teólogo, a que os países ricos querem garantir a parte leonina nos mercados dos pobres. Num quadro de fome já instalada, se desperdiça a oportunidade de assegurar comida na mesa dos famintos. O sonho ancestral da comensalidade que nos faz humanos, quando todos poderiam sentarse à mesa para comer e comungar, tornase ainda mais distante³².

²⁹ Cf. as obras desse período de Leonardo Boff: *Ecologia, mundialização, espiritualidade: a emergência de um novo paradigma* (São Paulo: Ática, 1993); *Ecologia: Grito da terra, Grito dos pobres* (São Paulo: Ática, 1995); *Ecologia, mundialização, espiritualidade. A emergência de um novo paradigma* (São Paulo: Ática, 1993); «Viver uma atitude ecológica,» in Nancy Unger Mangabeira, *O Encantamento do humano. Ecologia e espiritualidade* (São Paulo: Loyola, 1991), 1114; *Saber cuidar. Ética do humano – compaixão pela terra* (Petrópolis: Vozes, 1999); para uma análise global retrospectiva da teologia latinoamericana, cf. João Batista Libanio, «Teologia e revisão crítica,» *Horizonte*, 11/32 (2013): 13281356, entre outras.

³⁰ Cf. Lynn White Jr, «The Historical Roots of Our Ecological Crisis,» *Science*, 155 (1967): 12031207.

³¹ Cf. , além das obras citadas supra, Leonardo Boff, «Ecologia social em face da pobreza e da exclusão,» em *Ética da Vida* (Brasília: Letraviva, 2000), 41-72.

³² Cf. Leonardo Boff, *A impossível comensalidade depois de Doha*. Disponível em <https://domtotal.com/artigo/207/24/09/aimpossivel-comensalidedepoisdedoha/>.

Porém, além da crise alimentar, existe ainda a crise energética e climática. E isso demanda políticas públicas mundiais articuladas, sob pena de acontecerem graves riscos às populações e ao equilíbrio do planeta. Leonardo Boff, um dos que assinam a Carta da Terra, endossa a proposta desta, de uma aliança de cuidado universal entre todos os humanos e para com a Terra, até como questão de sobrevivência coletiva³³.

Os problemas da vida são todos conectados entre si. Por isso, faz-se necessária uma coalizão de mentes e corações novos, imbuídos de responsabilidade universal, com valores e princípios de ação, imprescindíveis para uma outra ordem mundial³⁴. Tudo isso só será possível se juntamente com a razão instrumental se conseguir resgatar a razão sensível e cordial.

O esforço recente da teologia cristã em mergulhar nos problemas da ecologia e das relações humanas com a totalidade da criação revela uma nova consciência ecológica que desponta. O que está em jogo é o futuro da vida na Terra e o conceito de Deus como Pai e Mãe, Autor da vida, Criador e Salvador. O esforço em restaurar as relações harmoniosas entre a humanidade e o cosmos exige superar certos conceitos individualistas e economicistas do ser humano. O estilo de vida dos povos originários, que veem o cosmos como epifania, cheio de sentido,

manifestação do mistério e instância que pede reverência e respeito é paradigmático neste momento da história³⁵. Há mesmo toda uma elaboração antropológica que faz fronteira com a teologia sobre o bemviver que se encontra nos povos indígenas³⁶.

Neste esforço de uma conversão teológica e de elaboração de uma ecologia integral, a contemplação do mistério do cosmos não deve ser vista como uma preocupação ascética nascida do lazer, mas como a expressão de uma preocupação ética primária, devolvendo o cosmos aos homens e mulheres que dele foram espoliados. Essa restituição acompanha uma luta em dar pão aos famintos, teto aos desabrigados, água aos que têm sede. Cada uma destas ações implica nada menos que restaurar um pedaço do cosmos para aqueles que foram e são dele privados³⁷.

A consideração pela dimensão social da ecologia deve começar com a situação dos pobres, cuja própria vida está sob grande ameaça. Os pobres são as maiores vítimas do desastre ecológico que experimentamos hoje, porque são mais vulneráveis e têm menos meios de se proteger. Como as vítimas primeiras da destruição ecológica, talvez os pobres possam ser os protagonistas e mestres deste campo, já que, estando em meio à opressão, nos ensinam os princípios da resiliência, alegria, perdão e reconciliação, além de protagonizar um estilo de vida simples e sóbrio.

³³ Cf. Introdução à *Carta da Terra* em <https://www.mma.gov.br/informma/item/8071cartadaterra> (acessado em 4/12/2019).

³⁴ Cf. Boff, *A impossível comensalidade*.

³⁵ Sobre toda a questão dos saberes ancestrais dos povos originários e seu estilo de vida em comunhão com a natureza, ver Gonzalo Aguilar Cavallo, «Conhecimentos ecológicos indígenas e recursos naturais: a descolonização inacabada,» *Estudos avançados*, vol. 32, no. 94 (São Paulo set./dez. 2018), 373390; Lino João Oliveira Neves, «Desconstrução da colonialidade: iniciativas indígenas na Amazônia,» *e-cadernos CES* [online], 02 (2008), em <https://doi.org/10.4000/eces.1302> (acessado em 4/12/2019).

³⁶ Cf. a entrevista concedida por Eleazar López em http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/468_eleazarlopezhermandez3; cf. também Paulo Suess, «O bem viver dos povos indígenas: Crítica sistêmica e proposta alternativa para um mundo pós capitalista,» em <https://youtu.be/91nEnm93XYg> (acessado em 4/12/2019).

³⁷ Cf. Maria Clara Bingemer, «Ecologia e Salvação,» in *Reflexão cristã sobre o meio ambiente*, org. J. C. Siqueira (São Paulo: Loyola, 1992), 77-87.

Como o Papa Francisco diz na *Laudato si'*: «Assim, uma comunidade libertase da indiferença consumista. Isto significa também cultivar uma identidade comum, uma história que se conserva e transmite. Desta forma, cuidase do mundo e da qualidade de vida dos mais pobres, com um sentido de solidariedade que é, ao mesmo tempo, consciência de habitar numa casa comum que Deus nos confiou.»³⁸

Com essa encíclica memorável, estudada em todo o mundo, o papa reafirma a intuição latinoamericana de que o cuidado da Terra é inseparável do cuidado dos pobres. Em outras palavras, a ecologia sempre acompanha a justiça. Existem dois polos do mesmo e permanente desafio que o Criador oferece à humanidade todos os dias: a luta e o cuidado pela vida, para que esta seja uma boa vida, uma vida plena para todos.

5 DIVERSIDADE E DIÁLOGO ENTRE DIFERENTES CULTURAS E TRADIÇÕES RELIGIOSAS ³⁹

A América Latina é conhecida como o maior continente católico do mundo. Ainda assim, possui uma identidade religiosa multicultural. O fato é que a religião nesta parte ao sul do mundo foi um fenômeno multicultural e pluralista. Pensar e falar de Deus no hemisfério sul significa voltar no tempo, à época da colonização. Quando os colonizadores euro-

peus chegaram à América Latina não encontraram um vazio religioso. Encontraram sim nativos que adoravam deuses e acreditavam em forças transcendentais⁴⁰.

Desde seu primeiro contato com o povo caribenho e das Américas, os europeus enfrentaram várias questões: antropológicas, sociais, religiosas e, finalmente, teológicas, por parte das populações que viviam no continente. Eles são humanos? Têm uma religião? Quem é o seu Deus?⁴¹ As respostas então dadas a estas perguntas denotavam profunda ignorância sobre a vivência religiosa daqueles povos: «Eles não têm nenhuma religião!» ou «Nós precisamos anunciar o Evangelho a eles, para que possam ser convertidos».

Como o tempo iria demonstrar, isso não era algo tão simples assim. As tradições religiosas dos povos indígenas eram tão antigas – ou até mais, em alguns casos – quanto as tradições dos colonizadores, que tinham vindo em nome dos reis e rainhas de Portugal e Espanha. Em pouco tempo, constatouse a realidade complexa do choque entre pessoas, culturas e religiões. As questões teológicas e pastorais situadas nessas origens continuam a representar, até hoje, um peso sobre a consciência e o desenvolvimento do cristianismo latinoamericano.

A América Latina tem mais de trezentos povos indígenas ou grupos étnicos, representando cerca de vinte milhões de pessoas. Na Guatemala e na Bolívia, eles constituem a maioria da população. Hoje, no Brasil, o número se aproxima de um milhão de pesso-

38 LS, no. 232.

39 Cf. Maria Clara Bingemer, «Uma teologia em diálogo com outras tradições,» em *Teologia latino-americana: raízes e ramos* (Petrópolis: Vozes, 2017).

40 Cf. Manuel Marzal *et al.*, *O rosto índio de Deus* (Petrópolis: Vozes, 1989).

41 Cf. José Oscar Beozzo, *O êxito das teologias da libertação e as teologias americanas contemporâneas* (São Paulo, 2014).

as, oriundas de diversos grupos representantes de minorias espalhadas pelo país, sendo que algumas delas chegam a ter apenas cerca de cem membros⁴².

Dois séculos após a conquista, a grande maioria das pessoas situadas no coração das áreas conquistadas havia recebido o batismo. Vozes como a do dominicano Bartolomé de Las Casas, entre os maias de Chiapas e Guatemala, foram capazes, em alguns casos, de restringir a violência militar contra os indígenas. Mais tarde, missões jesuítas no Paraguai e em outros lugares seguiram modelos similares. Havia outros povos, como os mapuches no Chile e os guaranis em Chaco, Bolívia, que resistiam firme mente à conquista e à evangelização, até finalmente serem conquistados pelos exércitos europeus, no final do século XIX.

Mesmo entre os povos indígenas cristianizados, um processo intenso de sincretismo prevaleceu em todos os aspectos de suas vidas. Suas vidas comunitárias e a forma de governo interno incorporaram as crenças e práticas ancestrais. As expressões de sua identidade comunitária frequentemente coincidem com as celebrações religiosas, refletindo uma apropriação do cristianismo, marcada pelas cosmovisões de seus ancestrais dentro de todo um horizonte de sincretismos.

Nos Andes, por exemplo, a Virgem Maria é frequentemente identificada com a Mãe Terra ou Pacha Mama. Além disso, o trabalho de antropólogos e teólogos renomados no México mostra elementos de síntese

entre o culto à Virgem de Guadalupe e a cultura *nahuatl* indígena⁴³.

Tudo isso demonstra que o diálogo interreligioso – bem ou mal conduzido – não é um fenômeno novo na América Latina. Mesmo no catolicismo aparentemente sólido e monolítico do continente, sempre houve um certo grau de pluralidade religiosa. Tal afirmação pode ser constatada nos países hispânicos da América e, ainda mais, no caso complexo do Brasil, onde há uma tríplice matriz cultural: portuguesa, indígena e africana⁴⁴.

A confluência das três maiores tradições que formam o território cultural brasileiro marca o país de maneiras diferentes das outras culturas latinoamericanas colonizadas pela Espanha⁴⁵. No Brasil, universos culturais e simbólicos coexistem e são simultaneamente prémodernos, modernos e pósmodernos. Isso é especialmente o caso do catolicismo, que tem um lugar importante na esfera religiosa brasileira e dialoga com outras tradições religiosas.

A pluralidade religiosa em que o catolicismo romano brasileiro cresceu e se desenvolveu deu-lhe uma identidade extremamente rica e significativa. A Igreja Católica no Brasil sempre teve de enfrentar desafios e questões que lhe deram uma configuração diferente daquela de outros países do continente. A pluralidade de diversas identidades africanas, indígenas e europeias, vivendo lado a lado com a fé católicoromana, obrigou os católicos brasileiros a buscar constantemente, em um processo dinâmico, sua identidade de fé. Essa

⁴² Cf. o texto de René Cardozo, «Diálogo interreligioso e povos indígenas,» em <http://www.cpalsj.org> (acessado em 4/12/2019).

⁴³ Cf. Virgilio Elizondo, *Guadalupe: Mother of New Creation* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1997); Virgilio Elizondo *et al.*, *The Treasure of Guadalupe* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2006); cf. igualmente, Maria Clara Bingemer e Ivone Gebara, *Maria mãe de Deus e mãe dos pobres* (Petrópolis: Vozes, 1988).

⁴⁴ Cf. sobre isso, Bingemer, *Teologia latino-americana*, cap. 5, 101116.

⁴⁵ Cf. sobre isso, os clássicos sobre o Brasil: Gilberto Freyre, *Casa grande & senzala* (Rio de Janeiro: Record, 1998); Sérgio de Hollanda, *Raízes do Brasil* (São Paulo: Companhia das Letras, 1997).

luta os fez buscar respostas novas e originais para os desafios de sua época, assim como abrir espaços e caminhos no estabelecimento do diálogo com as diversas religiões e culturas que constituem seu país.

A fé católica inicialmente foi associada com o movimento colonial da conquista europeia. Por um lado, isso resultou no surgimento de barreiras entre os povos indígenas e sua compreensão tradicional sobre o sagrado. Por outro, levou a tentativas excessivamente precipitadas de sincretismo, que normalmente eram inconscientes e inconsistentes, com o resultado de que «em nosso país o canto dos santos nem sempre esteve em harmonia com a dança dos orixás»⁴⁶.

No decorrer de quatro séculos, os europeus trouxeram milhões de africanos da África para a América. Aqueles que sobreviveram – não mais do que a metade – sofreram um processo de aculturação. No entanto, continuaram a guardar as crenças e tradições religiosas que afirmavam seu passado. Como resultado, uma cultura afronegrobrasileira de «diáspora» teve início, expressa na nova família – a *família de santo* –, unida na procura de seu *axé*, ou força vital, demonstrado em diversas formas religiosas. Um processo similar ocorreu nas Ilhas do Caribe, Cuba e Antilhas, com o surgimento da *santería*⁴⁷.

Escravos africanos foram batizados à força na religião dos colonizadores. Enquanto aceitavam ostensivamente a nova religião, contudo, davam os nomes das divindades e santos católicos a seus próprios orixás ou divindades. Portanto, vemos em religiões afro-brasileiras que Deus Pai é Oxalá, Jesus Cristo

é Xangô, Nossa Senhora é Iemanjá, Santa Bárbara é Iansã, São Jorge é Ogum, e assim por diante. Essa estratégia de resistência permitiu aos africanos manterem relações relativamente pacíficas com os europeus brancos, sem realmente adotar sua religião. Pelo contrário, continuaram a praticar a sua própria, disfarçada de cristianismo⁴⁸.

Os cultos religiosos de origem africana serviram como espaço privilegiado para salvaguardar a identidade cultural dos afrobrasileiros. As religiões africanas tradicionais mantiveram suas próprias culturas, através da reinterpretação de suas formas, renomeando seus deuses locais anteriores e simplificando seus rituais. Além disso, através de um processo de sincretismo, foram capazes de afirmar os valores do povo africano sob novas circunstâncias sóciohistóricas. Conseqüentemente, uma nova identidade afrodescendente foi criada, em configurações mais ou menos vinculadas à identidade africana. A característica essencial de tais configurações que permaneceu foi a cor, que denota a origem racial e, no caso do Brasil, uma história de escravidão. Cuba, em 1820, e Brasil, em 1888, foram os últimos países na América Latina a abolir a escravidão. A população foi reconfigurada na mestiçagem colonial. Na medida em que homens brancos portugueses ou espanhóis dormiam com as mulheres africanas, uma nova população mulata (mestiça) surgia como sinal visível da síntese cultural.

Desde a «abolição» da escravidão no Brasil, no entanto, mais perseguições foram dirigidas contra os esforços dos *terreiros*, lugares onde pessoas de descendência africana

⁴⁶ Cf. Gilbraz Aragão, *A dança dos orixás e o canto dos santos – Desafios teológico-pastorais das religiões negras do Recife* (Rio de Janeiro: PUCRio, 2002).

⁴⁷ Cf. Orlando O. Espín, *Fé do povo – Reflexões teológicas sobre o catolicismo popular* (São Paulo: Paulinas, 2000).

⁴⁸ Cf. Geraldo José Rocha, *Teologia e negritude* (São Paulo: Paulinas, 1999).

tentavam retomar suas práticas religiosas. Essas perseguições estão obviamente conectadas às questões raciais.

Hoje, pessoas de descendência africana constituem grande parte da população brasileira e caribenha. Contudo, a maioria pertence às camadas das mais pobres da sociedade e enfrenta obstáculos em quase todos os âmbitos: para conseguir trabalho, para ser aceita socialmente e para aproveitar as oportunidades, disponíveis geralmente apenas para os brancos de descendência europeia⁴⁹. Apesar disso, suas cerimônias religiosas são procuradas por pessoas brancas, que se identificam com a experiência da dança e música do Candomblé.

Como podemos ver, no caso dos descendentes indígenas e africanos, o problema ou a diferença da cultura e tradição religiosa está profundamente ligado à pobreza, representando, pois, uma questão de interesse crescente para a Teologia da Libertação. Nas primeiras décadas desde o surgimento dessa teologia, houve pouca preocupação com a abertura para outras tradições religiosas. Mesmo entre teólogos que se preocupavam com o tema da religião popular, havia pouco impulso para o compromisso com as culturas religiosas ricas e diversas do continente. Mesmo no caso da religião popular, a abordagem de certos teólogos foi ambivalente, tendendo a contrastar religião ou religiosidade popular com fé libertadora. Ou, ainda, a «purificar» a religiosidade popular de seus elementos de «alienação» e «opressão». Existem

vários exemplos dessa tendência nas obras de pioneiros da Teologia da Libertação⁵⁰. Semelhante tendência pode ser observada nos documentos do Episcopado LatinoAmericano, por exemplo em Puebla, em 1979: «Por falta de atenção dos agentes de pastoral e por outros fatores complexos, a religião do povo mostra em certos casos sinais de desgaste e deformação: aparecem substitutos aberrantes e sincretismos regressivos.»⁵¹

Com a crise de 1989, a teologia do pluralismo religioso, que já havia começado no Primeiro Mundo, não captou o interesse dos teólogos latinoamericanos desde o início. É fato que na América Latina a maioria das pessoas é «oficialmente» católica. E a Teologia da Libertação inicialmente apareceu em grupos dedicados a renovar a missão da Igreja ao serviço do povo, dentro de culturas fortemente católicas. Mesmo o interesse pelo ecumenismo não era forte na América Latina até os anos de 1990, quando uma colaboração mais visível surgiu entre católicos e protestantes, em organizações como as Comunidades Eclesiais de Base, grupos de mulheres, de indígenas, círculos bíblicos, projetos pastorais com a terra, e assim por diante⁵². Esse era um ecumenismo prático, ao invés de uma eclesiologia ecumênica efetiva, elaborada em círculos acadêmicos ou teológicos.

Começando em meados da década de 1990, foram surgindo vários círculos de teologia pastoral e da libertação com maior preocupação a respeito da inculturação da fé e da linguagem cristãs. Tornava-se mais claro que o

⁴⁹ Cf. Franco Cagnasso *et al.*, *Desafios da missão* (São Paulo: Mundo e Missão, 1995); Paulo Suess, *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros – Ensaio de missiologia* (São Paulo: Paulus, 1995); Agenor Brighenti, *Por uma evangelização inculturada – Princípios pedagógicos e passos metodológicos* (São Paulo: Paulinas, 1998).

⁵⁰ João Batista Libanio, *Teologia da Libertação: roteiro didático para um estudo* (São Paulo: Loyola, 1987), 289.

⁵¹ DP, no. 453.

⁵² Cf. as importantes obras de José Miguez Bonino, *Jesús, ni vencido ni monarca celestial: imágenes de Jesucristo en América Latina* (Buenos Aires: Terra Nueva, 1977); Julio de Santa Ana, *A Igreja dos pobres*. (São Paulo: Imprensa Metodista, 1985) e também Rubem Alves e outros.

trabalho cristão pastoral seria impossível sem entrar na cultura do «outro»⁵³.

Para garantir a sobrevivência de sua cultura, os povos oprimidos de descendência africana e indígena entraram em diálogo com a religião dos colonizadores e com a religião de outros povos. Os afrodescendentes forjaram uma síntese entre o cristianismo e os cultos e ritos de base africana, como o candomblé na Bahia, o xangô em Recife, a *santetería* em Cuba e na República Dominicana, e os cultos afros na Colômbia. Falando sobre a síntese dos povos nativos no continente, Eleazar Lopes, um teólogo mexicano zapoteco, afirma que «[...] o povo sabia como reformular sua cultura [...] no contexto do sistema [...]. Eles releram a religião cristã para dar continuidade dentro dela a suas tradições religiosas ancestrais de seu povo»⁵⁴.

E Diego Irarrázaval acrescenta e explica: «De acordo com as características de cada região e de acordo com os processos locais, o povo desenvolveu seu próprio espaço e tempo [...]. Essa pluralidade de espaços e momentos de bemestar salvífico implica uma série de funções religiosas e tipos de liderança. Também temos vários jeitos de invocar e entender o sagrado. Parece uma espécie de politeísmo, mas na verdade é um policentrismo humano com pontos de referência religiosos.»⁵⁵

Na verdade, a Teologia da Libertação voltou sua atenção para a religião popular através da inserção de comunidades religiosas e agentes de pastoral no mundo dos

pobres. Estes começaram a identificar-se mais com a cultura religiosa do povo. Por exemplo, na Diocese de São Félix do Araguaia, uma fraternidade das Irmãs de Jesus vinda de França foi viver em uma aldeia da tribo indígena Tapirapé. Identificaram-se de tal maneira com o povo que eram consideradas parte da tribo. Durante os anos 70, Bartolomeu Meliá SJ, um jesuíta espanhol, vivia com os indígenas de Salumã no Paraguai, e também participava de seus rituais religiosos. O Pe. François de l'Espinay, um francês muito comprometido com a Teologia da Libertação, tornou-se membro de uma comunidade do candomblé, na Bahia⁵⁶.

Esses momentos foram decisivos para o desenvolvimento de uma espiritualidade da libertação. Com a prática dessa espiritualidade, surgiu todo um movimento de abertura e diversidade. O conceito de «macroecumenismo» cresceu cada vez mais forte, com uma nova consciência de um ecumenismo selado pela universalidade do povo de Deus, juntamente com uma compreensão de que o povo de Deus consiste em muitos povos⁵⁷.

Talvez a convergência mais profunda entre a Teologia da Libertação e a teologia cristã das religiões seja a mesma paixão por um horizonte mais largo que os cristãos chamam de salvação do Reino de Deus. Mais do que um pertencimento e uma referência institucional, essas duas teologias estão interessadas em construir uma vida melhor para tudo e todos.

Nessa luz, o desafio é de formar uma simbologia interreligiosa do Reino de Deus, de

⁵³ Diego Irarrázaval, *Inculturación – Amanecer eclesial en América Latina* (Lima: CEP, 1998).

⁵⁴ Eleazar López, apud Irarrázaval, 78.

⁵⁵ López, apud Irarrázaval, 77.

⁵⁶ Cf. sobre as experiências de inserção no meio dos pobres, Benjamín González Buelta, *Bajar al encuentro de Dios. Vida de oración entre los pobres* (Santander: Sal Terrae, 1992).

⁵⁷ Faustino Teixeira, *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida* (São Paulo: Paulinas, 1997), 150; Pedro Casaldáliga and José Maria Vigil, *Espiritualidade da libertação* (Petrópolis: Vozes, 1993); cf. também Maria Clara Bingemer, «Mística em el sur de América: entre la profecía, lo cotidiano y la práctica,» in *Nuevos signos de los tiempos. Diálogo teológico ibero latinoamericano*, org. Luis Aranguren y Félix Palazzi (Madrid: San Pablo, 2018), 371-388.

trazer à luz um mistério que implica uma relação profunda entre todas as religiões, sem ficar estritamente restrito a uma delas. Alcançar essa meta é um modo de acolher o valor da alteridade, reconhecendo em cada tradição uma fonte de revelação do mistério infinito, com um sentido profundo e verdadeiro que não pode ser totalmente traduzido. Deste modo, cada singularidade de cada tradição religiosa é preservada, e o diálogo se torna possível.

Essa paixão comum pela salvação e pelo Reino de Deus se torna um exercício na promoção da compaixão, buscando a vida e afirmando justiça para todos. Johann Baptist Metz chama essa busca compassiva de «o coração da identidade teológica» dizendo: «O discurso sobre Deus só pode ser universal, ou significativo para todos os seres humanos, se no centro ele traduzir um discurso sobre Deus sensível ao sofrimento dos outros.»⁵⁸

David Tracy, por sua vez, observou que muitas experiências místicas começam pela conscientização do sofrimento ou com a atenção ao sofrimento do outro. Esperemos que o desejo de curar e aliviar o sofrimento humano se torne o caminho das religiões para se comprometerem no diálogo e se aproximarem para construir um mundo de paz e justiça para todos. A teologia latinoamericana certamente estará atenta ao crescimento dessa consciência⁵⁹.

6 CONCLUSÃO: UMA TEOLOGIA EM PROCESSO DE DESCOLONIZAÇÃO

A teologia latinoamericana hoje é provocada a se descolonizar para criticar a matriz cultural do poder colonial que a configurou. Amplia, assim, seu horizonte epistemológico e possibilita outro olhar no campo teológico sensível às causas de grupos marginalizados e silenciados. Para isso, é chamada a usar o que se chama «epistemologias do Sul», instrumento que implica uma percepção do mundo como epistemologicamente diverso.

O «sul» agregado ao termo «epistemologias» é «concebido metaforicamente como um campo de desafios epistêmicos, que denunciam a supressão dos saberes, valorizam os saberes que resistiram com êxito e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos.»⁶⁰ Os cinquenta anos do movimento teológico acontecido na América Latina serviram para contribuir para a construção de uma epistemologia do sul. Esta consiste em aprender que existe o Sul; aprender a ir para o Sul e aprender a partir do Sul e com o Sul⁶¹. O confronto entre o pensamento hegemônico branco europeu com a ideia de que o conhecimento é interconhecimento faz emergir o que Boaventura de Sousa Santos chama de «ecologia de saberes». Nesta ecologia da diversidade epistemológica, a teologia pode entrar e desde aí cooperar com outros parceiros e interlocutores para a transformação do mundo⁶².

⁵⁸ Johann Baptist Metz, «La compasión – Un programa universal del cristianismo en la época de pluralismo cultural y religioso,» *Revista Latinoamericana de Teología*, 19/55 (jan.abr./2002): 27.

⁵⁹ David Tracy, «Afterword – A Reflection on Mystics: Presence and Aporia,» in *Mystics: Presence and Aporia*, org. Michael Kessler e Christian Sheppard (Chicago: University of Chicago Press, 2003), 239-244.

⁶⁰ Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (org.), *Epistemologias do sul* (São Paulo: Cortez, 2010), 19.

⁶¹ Santos e Meneses, *Epistemologias do sul*, 15.

⁶² Cf. sobre isso, o excelente trabalho de Carlos Cunha, «Teologia decolonial e epistemologias do sul,» *Interações*, v. 13, no. 24 (ago./dez. 2018): 306333.

As «epistemologias do Sul» possibilitam, portanto, a realização de uma teologia decolonial, que é intercultural, interreligiosa, hermenêutica, feminista, ecológica, éticoprática, simbólica, anamnética, utópica, econômicopolítica⁶³. Assim vem acontecendo com a teologia latinoamericana que reflete sobre a revelação cristã, a partir de questões e práticas emancipatórias e vitais que, acontecendo em um determinado contexto, têm abertura e alcance universais. E a práxis, que desde o início aparece como central para a elaboração da teologia do sul da América, permanece um elemento fundamental para o mundo em que vivemos, epistemologicamente diverso e plural.

O pensar e o saber na atualidade estão situados nas antípodas de posturas hegemônicas ou excludentes. Por outro lado, emergem e se fazem ouvir as vozes de minorias sempre silenciadas ao longo da história, trazendo novas e desafiantes questões para o pensar sobre a fé. A teologia latinoamericana, que sempre se autocompreendeu como teologia pública e desejou ocupar o espaço da secularidade e irmanarse com outros parceiros diante das grandes questões da humanidade, continua fiel a essa intuição primeira, na abertura à diversidade e ao diálogo e no serviço da construção do reino de Deus no mundo.

⁵⁸ Johann Baptist Metz, «La compasión – Un programa universal del cristianismo en la época de pluralismo cultural y religioso,» *Revista Latinoamericana de Teología*, 19/55 (jan.abr./2002): 27.

⁵⁹ David Tracy, «Afterword – A Reflection on Mystics: Presence and Aporia,» in *Mystics: Presence and Aporia*, org. Michael Kessler e Christian Sheppard (Chicago: University of Chicago Press, 2003), 239-244.

⁶⁰ Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (org.), *Epistemologias do sul* (São Paulo: Cortez, 2010), 19.

⁶¹ Santos e Meneses, *Epistemologias do sul*, 15.

⁶² Cf. sobre isso, o excelente trabalho de Carlos Cunha, «Teologia decolonial e epistemologias do sul,» *Interações*, v. 13, no. 24 (ago./dez. 2018): 306333.

BIBLIOGRAFIA

Aragão, Gilbraz. **A dança dos orixás e o canto dos santos – Desafios teológico-pastorais das religiões negras do Recife**. Rio de Janeiro: PUCRio, 2002.

Azevedo, Marcelo. **Comunidades Eclesiais de Base e inculturação da fé**. São Paulo: Loyola, 1986.

Barreiro, Álvaro. **Comunidades Eclesiais de Base e evangelização dos pobres**. São Paulo: Loyola, 1977.

Beozzo, José Oscar. **O êxito das teologias da libertação e as teologias americanas contemporâneas**. São Paulo, 2014.

Bingemer, Maria Clara. Ecologia e Salvação. In **Reflexão cristã sobre o meio ambiente**, org. por J. C. Siqueira, 7787. São Paulo: Loyola, 1992.

Bingemer, Maria Clara. Mística em el sur de América: entre la profecía, lo cotidiano y la práctica. In **Nuevos signos de los tiempos. Diálogo teológico ibero latinoamericano**, org. por Luis Aranguren, e Félix Palazzi, 371388. Madrid: San Pablo, 2018.

Bingemer, Maria Clara. **Teologia latino-americana: raízes e ramos**. Petrópolis: Vozes, 2017.

Bingemer, Maria Clara, e Ivone Gebara. **Maria mãe de Deus e mãe dos pobres**. Petrópolis: Vozes, 1988.

Boff, Clodovis. **Teologia e prática – Teologia do Político e suas mediações**. Petrópolis: Vozes, 1978.

Boff, Leonardo, e Clodovis Boff. **Como fazer Teologia da Libertação**. Petrópolis: Vozes, 1986.

Boff, Leonardo. **A impossível comensalidade depois de Doha**. Disponível em [https:// domtotal.com/artigo/207/24/09/aimpossivelcomensalidadedepoisdedoha/](https://domtotal.com/artigo/207/24/09/aimpossivelcomensalidadedepoisdedoha/).

Boff, Leonardo. **Ética da Vida**. Brasília: Letraviva, 2000.

Boff, Leonardo. **Ecologia, mundialização, espiritualidade: a emergência de um novo paradigma**. São Paulo: Ática, 1993.

Boff, Leonardo. **Ecologia: Grito da terra, Grito dos pobres**. São Paulo: Ática, 1995.

Boff, Leonardo. **Saber cuidar. Ética do humano – compaixão pela terra**. Petrópolis: Vozes, 1999.

Boff, Leonardo. Viver uma atitude ecológica. In Nancy Mangabeira Unger, **O Encantamento do humano. Ecologia e espiritualidade**, 1114. São Paulo: Loyola, 1991.

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

Buelta, Benjamín González. **Bajar al encuentro de Dios. Vida de oración entre los pobres**. Santander: Sal Terrae, 1992.

Buhlmann, Walbert. **A Igreja no limiar do terceiro milênio**. São Paulo: Paulus, 1994.

Cagnasso, Franco, Michel Amaladoss, Jean-Marie Tillard, Diego Irarrazável, Alberto An

toniazzi, Jacques Dupuis, e Cardeal Carlo M. Martini. **Desafios da missão**. São Paulo: Mundo e Missão, 1995.

Cardozo, René. Diálogo interreligioso e povos indígenas. Em <http://www.cpalsj.org>. Casaldáliga, Pedro, e José Maria Vigil. **Espiritualidade da libertação**. Petrópolis: Vozes, 1993.

Cavallo, Gonzalo Aguilar. Conhecimentos ecológicos indígenas e recursos naturais: a descolonização inacabada. **Estudos avançados**. Vol. 32, no. 94 (2018): 373390.

Codina, Victor. **Quando empieza y termina el invierno eclesial?** Em <https://blog.cristianismeijusticia.net/2018/08/27>.

Cortoni, Claudio Ubaldo. **Mulheres e ministérios na Igreja. A história de um preconceito**. Em <http://www.ihu.unisinos.br/78noticias/583246mulhereseministerios> na *igreja* história de um preconceito artigo de claudioubaldocortoni

Cunha, Carlos. Teologia decolonial e epistemologias do sul. **Interações**. Vol. 13, no. 24 (2018): 306333.

Elizondo, Virgilio. **Guadalupe: Mother of New Creation**. Maryknoll NY: Orbis Books, 1997.

Elizondo, Virgilio, Allan Figueroa Deck, e Timothy Matovina. **The Treasure of Guadalupe**. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2006.

Espín, Orlando. **Fé do povo – Reflexões**

teológicas sobre o catolicismo popular. São Paulo: Paulinas, 2000.

Falcón, Norma. **Recuperación de lo femenino**. Buenos Aires: San Benito, 2008. Freyre, Gilberto. *Casa grande & senzala*. Rio de Janeiro: Record, 1998.

Gebara, Ivone. Ecofeminismo: algunos desafíos teológicos. **Alternativas**, 16/17 (2000): 173185.

Gebara, Ivone. III Semana Teológica – Construyendo nuestras Teologías Feministas.

Tópicos 90 – Cuadernos de Estudios. Santiago de Chile: Ruhue, 1993.

Gebara, Ivone. Teologia cósmica: ecofeminismo e panteísmo. **Folha Mulher – Projeto Sofia: mulher, teologia e cidadania**, ano IV, no. 8 (1994).

González Buelta, Benjamin. **Bajar al encuentro de Dios. Vida de oración entre los pobres**. Santander: Sal Terrae, 1992.

Gutiérrez, Gustavo. **Beber no próprio poço**. Petrópolis: Vozes, 1987. Gutiérrez, Gustavo. *Dios o el oro en las Indias. Siglo XVI*. Lima: CEP, 1989. Gutiérrez, Gustavo. *Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1975.

Hogan, Linda, e A.E. Orobator. **Feminist Catholic Theological Ethics**. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2014.

Hollanda, Sérgio. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

Irarrázaval, Diego. **Inculturación – Amanecer**

eclesial en América Latina. Lima: CEP, 1998.

Korol, Claudia. **Feminismos populares. Pedagogías y políticas.** Buenos Aires: Editorial Chi

rimbote, 2016.

Libânio, João Batista. **Teologia da Libertação: roteiro didático para um estudo.** São Paulo: Loyola, 1987.

Libânio, João Batista. Teologia e revisão crítica. **Horizonte**, 11/32 (2013): 13281356.

Mananzan, Mary John, J. Shannon Clarkson, Mercy A. Oduyoye, Elsa Tamez, e Mary

C. Grey, eds. **Women Resisting Violence: A Spirituality of Life.** Maryknoll. NY: Orbis Books, 1996.

Marzal, Manuel, J. Ricardo Robles, Eugênio Maurer, Xavier Albó, e Bartolomeu Meliã.

O rosto índio de Deus. Petrópolis: Vozes, 1989.

Medeiros, Marcelo, e Joana Costa. **O que entendemos por feminização da pobreza?** Em: <https://ipcig.org/ptbr/publication/27190>.

Metz, Johann Baptist. La compasión – Un programa universal del cristianismo en la época de pluralismo cultural y religioso. **Revista Latinoamericana de Teología**, 19/55, (2002): 27.

Miguez Bonino, José. **Jesús, ni vencido ni monarca celestial: imágenes de Jesucristo en América Latina.** Buenos Aires: Terra Nueva, 1977.

Millen, Maria Inês. **Os acordes de uma sinfonia: a moral do diálogo na teologia de Bernhard Häring.** Juiz de Fora: Editar, 2005.

Millen, Maria Inês. O corpo na perspectiva do gênero. **Horizonte Teológico**, 3/5, (2004): 3556.

Neves, Lino João Oliveira. Desconstrução da colonialidade: iniciativas indígenas na Amazônia. **e-cadernos CES**, 02 (2008), em <https://doi.org/10.4000/eces.1302>, acessado em 4/12/2019.

O'Connell, David G. Latin American Revival. **America Magazine**, 06, 2015, Vatican Dispatch, <https://www.americamagazine.org/issue/latinamericanrevival>.

Pinto, Maria Joaquina Fernandes. Alteridade e bioética: Um novo olhar sobre o outro e sobre a vida. **Repensa**, 1/1, (2005): 4965.

Pinto, Maria Joaquina Fernandes. Jesus Cristo e a vivência da afetividade: implicações para vivermos a nossa. In **A pessoa e a mensagem de Jesus**, org. por Mário de França Miranda, 7683. São Paulo: Loyola, 2002.

Ress, Mary Judith. **Ecofeminism in Latin America.** Maryknoll, NY: Orbis Books, 2006. Rocha, Geraldo José. **Teologia e negritude.** São Paulo: Paulinas, 1999.

Santa Ana, Julio. **A Igreja dos pobres.** São Paulo: Imprensa Metodista, 1985.

Santos, Boaventura de Sousa, e Maria Paula Meneses, org. **Epistemologias do sul.** São Paulo: Cortez, 2010.

Sobrino, Jon. **O princípio misericórdia: descer da cruz os povos crucificados.** Petrópolis: Vo zes, 1994.

Sobrino, Jon. **Ressurreição da verdadeira Igreja – Os pobres, lugar teológico da eclesiologia.** São Paulo: Loyola, 1982.

Suaiden, Silvana. Questões contemporâneas para a teologia – Provocações sob a ótica de gênero. In: **Gênero e teologia – Interpelações e perspectivas**, org. por SOTER, 143152. São Paulo: Loyola, 2003.

Suess, Paulo. **Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros – Ensaio de missiologia.** São Paulo: Paulus, 1995.

Suess, Paulo. **O bem viver dos povos indígenas: Crítica sistêmica e proposta alternativa para um mundo pós capitalista.** Em <https://youtu.be/91nEnm93XYg>.

Tamayo, Juan José. **Teologías del Sur: El Giro Descolonizador.** Madrid: Editorial Trotta, 2017.

Tamez, Elsa. **Through Her Eyes: Women's Theology from Latin America.** Maryknoll, NY: Orbis Books, 1989.

Teixeira, Faustino. **O diálogo inter-religioso como afirmação da vida.** São Paulo: Paulinas, 1997.

Tracy, David. Afterword – A Reflection on Mystics: Presence and Aporia. In **Mystics: Presence and Aporia**, org. by Michael Kessler, e Christian Sheppard, 239244. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

Vaz, Henrique de Lima. **Igreja reflexo/Igreja fonte.» *Cadernos Brasileiros*, 46 (1968): 17-22.**

White Jr., Lynn. **The Historical Roots of Our Ecological Crisis.** *Science*, 155, (1967): 12031207.

Wijsen, Frans, **The Pastoral Circle Revisited: A Critical Quest for Truth and Transformation**, ed. by Peter Henriot, e Rodrigo Mejía. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2005.