

AS VIRAGENS DA TEOLOGIA: LIBERTANDO O SINGULAR E O DIFERENTE²⁵⁶

The turns of theology: liberating the singular and the different

Juliano Ribeiro Almeida²⁵⁷

Resumo: Este artigo apresenta o percurso da teologia cristã desde os anos 1960 até a contemporaneidade por meio de caracterização e análise das quatro “guinadas” pelas quais a teologia vem passando nesse período: a viragem antropológica, a histórico-social, a ecológica e a decolonial. Ao acompanhar na história o movimento de abertura à antropologia pelo método transcendental kantiano-rahneriano e o contínuo processo de sínteses e autocríticas que ela vai se propondo a partir daí, demonstra-se a vocação da teologia cristã a libertar-se para libertar, tomando consciência das próprias tendências à universalização e ao essencialismo, herdadas da modernidade, esforçando-se por despir-se delas e evoluindo em direção ao resgate do singular e do diferente. Evidencia-se que o caminho para atingir esse objetivo é a mudança de paradigma: do pensamento analítico para o sistêmico, da intersubjetividade à inter-relacionalidade. Constatase, ao fim, que a teologia deve associar-se a todas as lutas legítimas pela justiça se quiser ser fiel à sua missão, pois omitir-se diante dessas causas seria fazer-se conivente com o mal, que é sistêmico.

Palavras-chave: Viragem antropológica. Antropologia teológica. Teologias contextuais. Ecoteologia. Decolonialidade.

Abstract: This article presents Christian theology’s route, from the 1960s to the present by describing and analyzing the four “turns” through which theology has gone in this period: the anthropological turn, the historical-social turn, the ecological turn and the decolonial turn. By following in history theology’s movement of opening itself to anthropology through the Kantian-Rahnerian

²⁵⁶ Recebido em 28 de agosto de 2020. Aceito em 13 de outubro de 2021 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

²⁵⁷ Doutor em Teologia. Instituto Interdiocesano de Filosofia e Teologia do Estado do Espírito Santo. E-mail: julianorial@gmail.com

transcendental method and also the continuous process of synthesis and self-critique that theology has been proposing to itself since then, it shows Christian theology's vocation to "being liberated in order to liberate" by being aware of its own tendencies to universalization and essentialism, which it inherited from modernity, by striving to strip itself from these tendencies and by evolving towards the rescue of the singular and the different. It becomes evident that the way to achieve this goal is the change of paradigm: from analytical to systemic thinking, from intersubjectivity to inter-relationality. The article finally proposes that theology must join all legitimate struggles for justice if it wants to be faithful to its mission, because omitting itself in the face of these causes would mean to be connivant with systemic evil.

Keywords: Anthropological turn. Theological anthropology. Contextual theology. Ecotheology. Decoloniality

Introdução

Os imperialismos, ao longo da história, sempre procuraram aproximar-se de teologias que os ajudassem na conquista e colonização. Isso não foi diferente com os grandes impérios europeus no tempo dos "descobrimientos" no início da modernidade²⁵⁸. A Igreja do segundo milênio lançou mão da teologia que à época mais atendia à sua demanda de legitimar a ordem hierárquica e justificar sua expansão proselitista, ainda que de carona com o projeto do colonizador. Muito já se escreveu sobre os perigos dessa aliança do trono com o altar.

As Cruzadas, a Santa Inquisição, as concessões papais para tratados como o de Tordesilhas, a Contrarreforma e seus movimentos missionários, por exemplo, são empresas unidas por essa teologia que impõe uma verdade inquestionável, uma única e rígida versão do que seja "normal" e "natural". Essa

²⁵⁸ Neste artigo, seguiremos o conceito de modernidade desenvolvido por pensadores de estudos decoloniais, como Enrique Dussel, Walter Dignolo, Boaventura de Sousa Santos e Aníbal Quijano. Para este último, a modernidade é "um novo universo de relações intersubjetivas de dominação sob hegemonia eurocentrada" (QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder e classificação social*. In: SANTOS, Boaventura de S.; MENESES, Maria Paula [Org.]. *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009, p. 74). Tais pensadores geralmente adjetivam a modernidade como "ocidental", "eurocêntrica", "capitalista" e "colonial"; e às vezes a descrevem em binômios: modernidade/colonialidade, modernidade/racionalidade, etc.

teologia que sustenta a modernidade, o capitalismo e a colonização precisa sufocar as singularidades outras que não o padrão cristão europeu em benefício do universalismo imperial. Precisa, enfim, demonizar e subjugar a diferença religiosa, étnica e cultural, quando não escravizá-la ou mesmo eliminá-la, para proteger de todo risco de relativismo a sua pretensão absolutista.

Neste percurso que ora iniciamos, lançaremos particularmente um olhar à teologia cristã ocidental do terceiro milênio, que se reconhece herdeira e mesmo inegavelmente devedora da modernidade em muitos aspectos, mas que se sente na obrigação de esvaziar-se de todos os muitos traços de colonialidade que arrasta atrás de si. Essa teologia procurará reformar-se sempre mais, mediante as várias guinadas que o tempo lhe proporciona, almejando libertar-se para, enfim, conseguir libertar os oprimidos que lhe são confiados pela graça. E fará isso reparando os erros do passado, desconstruindo o que outrora ergueu e resgatando a dignidade do singular e do diferente. Faremos essa análise a partir do ponto de vista do teólogo católico latino-americano do primeiro quarto do século XXI. Tal é o perfil do olhar lançado aos movimentos teológicos europeus que prepararam o Concílio Vaticano II e que os acompanha nas décadas seguintes em seu lançar-se para fora da Europa, do Norte para o Sul do mundo, da matriz para a periferia do sistema econômico capitalista.

As viragens identificadas neste artigo podem ser equiparadas a “guinadas no volante” que a teologia cristã ocidental vem dando, sempre dos universais em direção aos singulares. Utilizamos aqui o conceito de “guinada”, “virada” ou “viragem” no sentido em que se usa, por exemplo, em filosofia, em história e em antropologia, ao se analisar a grande guinada antropológica no pensamento ocidental iniciada com o pensamento moderno²⁵⁹. Se a partir de Rahner já se fala consensualmente de uma “viragem antropológica da teologia”, por analogia também utilizamos aqui o conceito de viragem com outras adjetivações (histórico-social, ecológica e decolonial), como instrumento metodológico para analisar os sucessivos desenvolvimentos da teologia, com suas antíteses e sínteses.

A partir da obra de Karl Rahner, um dos maiores teólogos católicos do século XX, traçaremos o itinerário do que se convencionou chamar de viragem

²⁵⁹ De fato, Kant constatará uma verdadeira “revolução copernicana” nas ciências: Copérnico, “depois das coisas não quererem andar muito bem com a explicação dos movimentos celestes admitindo-se que todo o exército dos astros girava em torno do espectador, tentou ver se não seria mais bem-sucedido se deixasse o espectador mover-se e, em contrapartida, os astros em repouso” (KANT, I. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 39).

antropológica da teologia, influenciada pelo antropocentrismo da modernidade. A ideia de sujeito autorreflexivo e autorrealizado, que emerge da necessidade de uma antropologia mais otimista em face dos horrores do século XX, torna impossível pensar Deus sem implicar automaticamente o ser humano. O método transcendental não dá conta de romper com aquele antropocentrismo que, ao deslocar o ser humano para fora da criação, cria as condições para que se torne predador e usufrutuário. Mas essa prerrogativa não é atribuída a todos os seres humanos, igual e indiscriminadamente. Há uma hierarquia, uma determinada ordem, estabelecida a partir de uma gradual e progressiva participação na “imagem e semelhança” de Deus: os que correspondem mais plenamente ao ideal de humanidade têm o direito de colonizar a terra, a ciência, a religião, o mercado, etc.; aos demais, cabe o fardo de se submeter aos vários tipos de colonização, juntamente com a Terra.

É isso que se percebe nas teologias ditas “contextuais” que foram emergindo como desenvolvimento e crítica da própria viragem antropológica, como necessidade de uma guinada histórico-social e ecológica. A partir daí, a lógica perversa que subjaz à própria modernidade começa a ser desmascarada pela assim chamada viragem decolonial da teologia. Será, assim, evidenciada a necessidade de um novo paradigma para uma nova teologia, que seja capaz de encampar essas viragens, colaborando na libertação humana integral, fugindo da ênfase no essencialismo e no universalismo, resgatando a singularidade e a diferença.

A viragem antropológica

Karl Rahner, na esteira das inovações de Joseph Maréchal e Pierre Rousselot, pretende interpretar Tomás de Aquino à luz do método transcendental de Kant, fundamentando a espiritualidade do ser humano não na dimensão religiosa, e sim na sua capacidade *a priori* de conhecer, como afirma em *Espírito no mundo*: “O ser humano existe como a ‘pergunta pelo ser’. Para poder ser ele mesmo, o ser humano pergunta pelo ser em sua totalidade.”²⁶⁰ E conhecer, segundo Tomás de Aquino, não é o sujeito lançar-se às coisas mesmas, mas sim um “retorno do sujeito a si mesmo”. Assim, Rahner entende que o ser humano “enquanto sujeito é evento da absoluta autocomunicação de Deus”²⁶¹. O caráter transcendental da antropologia de Karl Rahner consiste, portanto, em Deus não ser um mero objeto entre outros do conhecimento humano, mas a

²⁶⁰ RAHNER, K. *Espírito en el mundo*. Barcelona: Herder, 1963, p. 74.

²⁶¹ RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulus, 2008. p. 158.

própria condição de possibilidade de o ser humano conhecer de modo geral. Por isso, toda teologia é, antes de tudo, uma antropologia. Concebe-se assim a chamada “viragem antropológica” da teologia do século XX. De acordo com Weger,

Tal “viragem até ao sujeito”, iniciada já por Descartes e consumada por Kant, consiste no abandono de um ingênuo realismo do conhecimento. [...] Cada vez que o homem conhece algo, não se limita a conhecer a “realidade pura” (a famosa “coisa em si”), mas em seu conhecimento e juízo vai também incluído um fator subjetivo.²⁶²

Em *Ouvinte da palavra*, Rahner afirma que a Revelação como autocomunicação do Logos ao ser humano só é possível porque o próprio ser humano é também logos, palavra.

Esta estrutura fundamental do ser humano, afirmada por ele implicitamente em cada um de seus conhecimentos e em cada uma de suas ações, é o que com uma palavra designamos como sua espiritualidade, sua natureza espiritual. O homem é espírito, quer dizer, o homem vive sua vida em um contínuo tender para o absoluto, em uma abertura para Deus²⁶³.

Rahner está convencido da “correspondência entre o conteúdo da Revelação e as estruturas *a priori* da capacidade humana de compreender as coisas em geral”²⁶⁴. Em outras palavras, a autoexperiência que o ser humano faz de si mesmo já é verdadeira experiência de Deus, ainda que de modo atemático, isto é, sem que o ser humano tenha disso consciência e sem qualquer necessidade de expressão religiosa de tal experiência. O ser humano nunca é *natureza pura*, sem a graça – embora esta não se confunda com a natureza, sob pena de perder o caráter de algo doado gratuitamente. Esta realidade é o que Rahner chama de *existencial sobrenatural*.

Em 1967, Rahner escreveu que “a antropologia [...] não é um campo objetivo a mais entre outros campos semelhantes na teologia”²⁶⁵, mas sim o

²⁶² WEGER, Karl-Heinz. *Karl Rahner: introducción a su pensamiento teológico*. Barcelona: Herder, 1982. p. 33-34.

²⁶³ RAHNER, K. *Oyente de la palabra*. Barcelona: Herder, 1967. p. 89-90.

²⁶⁴ LOSINGER, Anton. *The anthropological turn: the human orientation of the theology of Karl Rahner*. New York: Fordham University Press, 2000. p. 2.

²⁶⁵ RAHNER, K. Fundamentos de la protología y de la antropología teológica. In: FEINER, J.; LÖHRER, M. (Ed.). *Mysterium salutis: manual de teología como historia de la salvación*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977. v. II, p. 341.

próprio lugar da teologia, que abarca toda ela, de modo que “nenhuma teologia pode afirmar coisa alguma acerca de Deus sem dizer, já nisso mesmo, algo acerca do ser humano e vice-versa”²⁶⁶. Segundo ele, a antropologia não deveria ser um tratado autônomo dentro da teologia, pois é antes uma dimensão da teologia em geral do que um objeto seu particular; e todos os tratados da inteira teologia cristã só podem ser lidos do ponto de vista antropológico, porque todo discurso sobre Deus pressupõe necessariamente a reflexão sobre a capacidade humana de receber a Revelação. “[A] antropologia deve ser interpretada sempre como cristologia deficiente e a cristologia, como origem e termo da antropologia.”²⁶⁷ Deus não é um objeto entre outros no âmbito experiencial do ser humano, mas a razão originária e o futuro absoluto de toda a realidade. Por isso, Deus só pode ser captado como o horizonte da transcendência do ser humano, a condição de possibilidade de o ser humano conhecer algo. Nisso consiste a dimensão transcendental antropológica de toda a teologia, sem a qual, pensa Rahner, esta não poderia ser levada a sério.

Nas 20 páginas de seu ensaio *O “mandamento” do amor em relação aos outros mandamentos*, em um dos vários volumes de suas *Investigações Teológicas*, Rahner usa 15 vezes o termo *autorrealização*, além de 19 vezes a palavra *realização*. Segundo ele, “quando a pessoa se possui completamente, se empenha completamente e se compromete totalmente em sua liberdade, lá encontra-se o amor, pois tudo isso só pode ser feito através do amor. No amor, a pessoa se realiza completamente.”²⁶⁸ Expressões como essas falam da pessoa humana como um ser integrado, autônomo, autorrealizado, responsável, dono de si, pleno de liberdade... Por isso, uma das críticas comumente atribuídas à antropologia teológica de Rahner é a de ser idealista ao falar de um ser humano por demais abstrato, não condizente com o da experiência da realidade, tão marcado por limitações e conflitos.

Assim, Johann Baptist Metz, que fora aluno de Rahner, critica, na teologia de seu mestre, as teorias que chama de “transcendental-idealistas”, por lhes faltarem as noções de história e de sociedade. Por isso, Metz se propõe fazer uma teologia fundamental com “ponto de partida como que pós-idealista, narrativo-prático”²⁶⁹. Segundo ele, a teologia não pode falar do ser humano “em geral”, porque este não existe. O ser humano necessariamente se situa num dos

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 342.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 350.

²⁶⁸ RAHNER, K. The “commandment” of love in relation to the other commandments. In: *Theological investigations*. Baltimore: Helicon Press, 1966. v. 5, p. 443.

²⁶⁹ METZ, J. B. *A fé em história e sociedade*. São Paulo: Paulinas, 1980. p. 184.

lados da história, numa determinada posição social, à qual a teologia não pode ficar indiferente, sob pena de deixar de ser cristã. Além disso, a essência do cristianismo não está na ambição moderna pela emancipação existencial e autonomia psicológica de um sujeito autorreflexivo. Aliás, este aspecto da crítica teológica de Metz ao otimismo antropológico da modernidade foi inspirador para a teologia da libertação, que, na América Latina daquela época, desenvolvia-se a todo vapor. “Metz discorda de que o sujeito como sujeito de conhecimento seja uma abstração, pois aquele sujeito já é sempre mediado pela história e pela sociedade.”²⁷⁰

Jürgen Moltmann, por sua vez, critica a teologia de Rahner alegando que “cristologia antropológica nada mais é do que jesulogia”²⁷¹, no sentido de que o que está no centro não é mais, como na cristologia das Idades Antiga e Medieval, o Cristo Verbo encarnado e exaltado, mas sim o homem Jesus de Nazaré e seu caráter de realização máxima da humanidade. O papel que antes desempenhavam a essência e a natureza de Cristo no debate cristológico é transferido, na modernidade, para a consciência e a subjetividade de Jesus. Para Moltmann, Rahner, ao afirmar que toda antropologia é uma cristologia deficiente, como citado acima, “identifica a ‘ideia de Cristo’ com ser o homem bem-sucedido”²⁷²; portanto, esta antropologia/cristologia transcendental moderna “deve ser considerada idealista”²⁷³.

Edward Schillebeeckx é também influenciado pela teologia antropológica de Rahner, mas percebe que falta ali o conceito de experiência humana. Por isso, propõe uma cristologia hermenêutica, que trate não de conceitos abstratos, mas dos sofrimentos concretos das pessoas de seu tempo. O desejo humano de felicidade, diz ele, “inclui inevitavelmente, sob diversas formas, o profundo matiz de ‘redenção ou libertação de’”²⁷⁴. A partir das experiências objetivas de necessidade de libertação que um determinado povo tem e das experiências pessoais e comunitárias que vai se fazendo a partir da história e da mensagem de Jesus de Nazaré é que se vão formulando os dogmas cristológicos. Porém, “não são as expectativas prévias de salvação que determinam quem é Jesus, mas sim o contrário: a história singular e concreta

²⁷⁰ COLOMBO, J. A. Rahner and his critics: Lindbeck and Metz. *The Thomist*, Washington D.C., v. 56, n. 1, p. 92, jan. 1992.

²⁷¹ MOLTSMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 87.

²⁷² *Ibid.*, p. 96.

²⁷³ *Ibid.*, p. 97.

²⁷⁴ SCHILLEBEECKX, E. *Jesús: la historia de un viviente*. 2. ed. Madrid: Cristiandad, 1981. p. 15.

assume essas expectativas, mas as transforma, reestrutura e corrige²⁷⁵. Assim, Evangelho não é tanto uma mensagem quanto uma experiência que se torna tradição. “Quem não percebe esta distinção porá a norma da fé cristã não em Jesus Cristo, mas sim numa parcela concreta da cultura religiosa [...]; e não se tratará mais da fé em Jesus de Nazaré²⁷⁶, e sim da hegemonia de uma determinada cultura sobre as outras.

No tocante à antropologia teológica, Schillebeeckx intui que o que existe não é uma natureza humana estática, abstrata e dada pronta aos indivíduos humanos, mas algumas “constantes antropológicas”, que ele chama de *humanum*, algo observável somente na história e na experiência concreta. Trata-se de uma descrição apofática da humanidade: a partir da experiência do que seja perceptivelmente *desumano* é que se pode alcançar uma compreensão autêntica do que seja *humano*.

Com as contribuições de Metz, Moltmann e Schillebeeckx, fica claro à teologia não ser mais possível falar do ser humano apenas em seu caráter de subjetividade: é necessária e urgente uma abertura à noção de intersubjetividade. Se é impossível renunciar às conquistas da teologia transcendental, é necessário abandonar seu eurocentrismo e superar as limitações metodológicas que já não dão conta da diversidade que vivemos em nosso tempo. Uma segunda viragem, partindo da antropológica, faz-se necessária.

A viragem histórico-social

A modernidade europeia não deu conta de fazer essa passagem à intersubjetividade e de avançar para além da pretensão universalizante de sua epistemologia e da cristalização de sua noção de verdade. Daí sua incapacidade de lidar com o singular e com o diferente. Eleazar S. Fernandez denuncia o paradigma antropológico essencialista, que conceitua a natureza humana como “aquilo que é essencialmente humano independentemente da cultura, classe, gênero ou raça. Esse conceito [...] negligencia a universalização do que é particular – ‘natureza masculina’ elevada ao status de ‘natureza humana’.”²⁷⁷ Assim, é necessário à viragem antropológica um novo olhar para a singularidade e a diferença.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 16-17.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 18.

²⁷⁷ FERNANDEZ, Eleazar S. *Reimagining the Human*. St. Louis: Chalice Press, 2004. p. 19.

Um discurso hoje coerente sobre direitos humanos não pode se pautar apenas pela ideia de uma natureza universal, o que uma pessoa tem em comum com todos os outros humanos: há que se ressaltar também o singular, a diferença, a unicidade do ser humano concreto, situado socioculturalmente. Num certo sentido, os seres humanos são iguais: em dignidade, diante da lei, aos olhos de Deus, etc. E num outro sentido, a própria defesa dos direitos humanos se encarrega de proclamar que os seres humanos são diferentes, pois estão situados e limitados: não existe humano sem determinações de sexo, cor, condições socioculturais, etc.

Tendo a teologia cristã eurocêntrica avançado *pari passu* com a modernidade capitalista e colonialista, Juan Luis Segundo afirma, por isso, que na realidade latino-americana “a libertação não pertence tanto ao conteúdo quanto ao método que se usa para fazer teologia”²⁷⁸. E uma teologia que pretenda libertar as pessoas precisa, antes de tudo, libertar a si mesma dos vícios de seu contexto. Nesse processo de libertação da teologia é que vão surgindo as teologias ditas “contextuais”; e mencionamos tal adjetivo entre aspas como contestação ao fato de a teologia europeia se impor como “a” teologia por excelência, sem mais, fazendo com que outros pontos de partida teológicos soem como apenas parciais ou alternativos.

Dentre várias teologias que empreenderam essa guinada histórico-social, ao redor do globo, destacamos aqui as que tomaram como sujeito o pobre, a mulher, o afrodescendente e a Terra. Trata-se de passagens do âmbito do existencial para o político. Afinal, tornar-se “ser humano autorrealizado”, na América Latina, no gênero feminino, no racismo estrutural e frente à degradação dos biomas definitivamente não passa primeiramente por questões psicológicas, mas tem a ver com subsistência, direitos civis, liberdade, cidadania.

Gustavo Gutiérrez vê na libertação concreta do pobre o legítimo antropocentrismo ao qual deve evoluir a teologia transcendental. O ser humano realizado e autônomo, sonhado por Deus na criação e idealizado por Rahner é, no contexto da América Latina, primeiramente o pobre que se liberta da opressão que o sistema capitalista lhe impõe. Se há uma antropologia específica da teologia da libertação, portanto, esta consiste na denúncia da “não antropologia”, ou seja, da negação do humano aos oprimidos. Bem diferente do drama que o cristianismo enfrenta na Europa na segunda metade do século XX, na América Latina, “o desafio não vem em primeiro lugar do não-crente, e sim da ‘não-pessoa’, ou seja, daquele que não é reconhecido como pessoa pela ordem

²⁷⁸ SEGUNDO, Juan Luis. *Libertação da teologia*. São Paulo: Loyola, 1978. p. 11.

social existente”²⁷⁹. O desafio da teologia latino-americana não é o secularismo do iluminismo europeu, mas a injusta situação em que se encontra a imensa maioria dos povos latino-americanos.

Contudo, nesse processo de emancipar a viragem antropológica do eurocentrismo, é necessário aplicar sempre o método dialético, evitando fazer com que o singular se torne, por sua vez, outro universal. A pessoa necessitada de libertação é não apenas o pobre no sentido econômico, mas o excluído, isto é, as vítimas de todas as formas de opressão. O documento final da conferência do episcopado latino-americano em Medellín fala dos “segregados por qualquer causa”²⁸⁰ ao falar daqueles por quem a Igreja faz opção preferencial.

Questões de injustiça de gênero vêm sendo, nas últimas décadas, cada vez mais apontadas no mundo dito “ocidental” como sendo as mais elementares no processo de libertação. Nesse sentido, observa Michelle A. Gonzalez, “[n]ão se pode simplesmente ‘adicionar’ as mulheres como iguais e produzir uma antropologia igualitária. Isso iria meramente inserir as mulheres numa estrutura patriarcal mantendo tal estrutura.”²⁸¹ O mesmo defende Elisabeth Fiorenza, segundo a qual “[o] ‘machismo’ e o ‘sexismo’ são muito mais propagados que a questão da raça e da classe”²⁸². Enfim, toda uma teologia feminista surge, na esteira da viragem histórico-social, propondo a revisão de toda a tradição patriarcal do cristianismo. Para tais teólogas, não se trata meramente de uma reivindicação política de maior presença da mulher nos centros de poder da sociedade e da Igreja; é necessário, muito mais, humanizar as estruturas. Pois a teologia feminista não pretende ser apenas um discurso em defesa dos direitos e interesses de um grupo – as mulheres –, mas, antes, oferecer uma efetiva e imprescindível contribuição à teologia cristã como um todo, que deve estar em constante busca pela verdade acerca de Deus e do ser humano.

Quando James Hal Cone, nos anos 1970, lançava nos Estados Unidos da América o livro *Uma black theology da libertação*, ele “desafiava a primazia do classicismo na teologia da libertação latino-americana ao apresentar o racismo

²⁷⁹ GUTIÉRREZ, G. *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente*. Petrópolis, Vozes, 1987. p. 42.

²⁸⁰ CELAM. Documentos finais de Medellín: II Conferencia general del episcopado latinoamericano. 1968. Disponível em: http://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf, XIV, 9.

²⁸¹ GONZALEZ, M. A. *Created in God's image*. Maryknoll: Orbis Books, 2007. p. 133.

²⁸² FIORENZA, Elisabeth S. *Discipulado de iguais: uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 77.

como uma forma paradigmática de opressão”²⁸³. Contraindo-se fortemente à concepção otimista e idealista de ser humano que Rahner desenvolvia na Europa àquela época, Cone afirma:

Embora minha perspectiva comece com a humanidade, não é a humanidade em geral, não alguma espécie abstrata de idealismo platônico. Ocupo-me da humanidade concreta, particularmente da humanidade oprimida. Nos Estados Unidos isso significa humanidade preta.²⁸⁴

Ele então critica não só a teologia tomista que falava de um ser humano idealizado e distante da realidade, mas também a teologia liberal, com raízes no protestantismo alemão do século XIX, que se omitiu diante do nazismo, o que fez com que Karl Barth começasse a repensar toda a teologia ao reler as Escrituras. Apontando para a situação de seu próprio país, que naquela época era palco de grandes conflitos entre manifestantes pelos direitos civis e a polícia, Cone argumenta que, numa sociedade branca racista, assim como não existe “justiça cega”, Deus também não pode ser cego para cor. É claro que “o foco na pretitude não significa que apenas pretos sofram como vítimas numa sociedade racista, mas que a pretitude é um símbolo ontológico e uma realidade visível que melhor descreve o que significa opressão nos Estados Unidos”²⁸⁵.

A antropologia que sustenta a *black theology* defende que “[a] pergunta sobre a pessoa humana não é respondida enumerando uma lista de características; uma pessoa não é uma coleção de características que possam ser cientificamente analisadas”²⁸⁶. De fato, uma característica comum às formas de opressão antropológica é uma fixação num certo essencialismo, uma visão de mundo obcecada pela afirmação dos conceitos de natureza comum, espécie e substância, interpretados segundo um realismo absolutista. O problema é que, se certo *status quo* é determinado pela primazia da natureza sobre os indivíduos, então as maiorias dominantes identificam a própria natureza consigo mesmas, fazendo restar aos “diferentes” o estigma da “subumanidade”. Para Cone, portanto, a natureza humana é a tensão entre as posturas de afirmação e de negação do humano.

Essas discussões acima em torno de qual seja a antropologia teológica mais fundamental em vista da libertação da pessoa humana – se a do oprimido

²⁸³ FERNANDEZ, 2004, p. 32.

²⁸⁴ CONE, J. H. *A black theology of liberation*. New York: Orbis, 1990. p. 19.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 7.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 87.

por classe social, por gênero ou por etnia – dão conta, satisfatoriamente, de representar a importante viragem histórico-social que sucedeu aquela primeira, a antropológica, tipicamente rahneriana. Porém, essas teologias ditas “contextuais” ainda se encontram no paradigma antropocêntrico.

Para levar realmente a sério os conceitos de singularidade e diferença, na busca de uma teologia libertada e libertadora, é necessário expandir a ideia de singular, aplicando-a à inteira teologia da criação (cada criatura valorizada em sua particularidade, não apenas a espécie humana); e também é preciso alargar o conceito de diferente, não limitando-o à gama de diversidades humanas (o “outro” da humanidade, em sua imensa riqueza cósmica). É necessário, enfim, passar da postura antropológica da intersubjetividade (relações entre “sujeitos”) para o paradigma da inter-relacionalidade. Surge, assim, uma terceira guinada na teologia.

A viragem ecológica

Torna-se cada vez mais evidente que a exaustão dos recursos naturais da Terra é uma das mais nefastas conseqüências do antropocentrismo da modernidade. O estado de emergência climática em que vivemos nos obriga a reconhecer o quanto a ação humana tem sido prejudicial ao ecossistema, especialmente desde a primeira revolução industrial. E a teologia cristã reconhece que a posição do *Homo sapiens* no quadro da estupenda variedade de espécies da biosfera se deve, culturalmente, a uma péssima exegese do mandamento divino “enchei a terra e submetei-a” (Gn 1,28). A própria constituição *Gaudium et Spes* reverbera essa ideia: “Tudo que existe sobre a terra deve ser ordenado em função do ser humano, como seu centro e seu termo.”²⁸⁷ O ser humano é apontado não apenas como centro da criação, mas ainda como sua finalidade, a criatura para a qual e em função da qual existe todo o universo.

Esta visão mostra-se hoje insustentável tanto biológica quanto teologicamente. Por isso, o Papa Francisco, na Exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, em vez de falar em “centralidade”, prefere falar em “primazia do ser humano”²⁸⁸; e, na Encíclica *Laudato Si'*, afirma que “a Terra existe antes de nós

²⁸⁷ CONSTITUIÇÃO Pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo atual, do Concílio Vaticano II. Roma, 1965. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat_ii_const_19651207_gaudium-et-spes_lt.html, n. 12.

²⁸⁸ FRANCISCO, Papa. Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* sobre o anúncio do evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2013. n. 55.

e nos foi dada”²⁸⁹, e o ser humano “é parte do mundo com o dever de cultivar as próprias capacidades para protegê-lo e desenvolver suas potencialidades”²⁹⁰. David Kirchoffer assinala que “a antropologia teológica do século XXI não será definida por quem ou o que a pessoa humana é (as questões clássicas de uma metafísica da substância), mas por onde no mundo a pessoa está”²⁹¹.

Relacionalidade é o tema mais recorrente na *Laudato Si'*. Ao longo do texto, o Papa Francisco afirma dez vezes que, no mundo da natureza, “tudo está relacionado”²⁹². Utilizando conceitos como “ecologia integral” e “ecologia humana”, o papa aponta para esse verdadeiro novo paradigma, o do pensamento sistêmico, em substituição àquele do pensamento analítico forjado pelo racionalismo iluminista, que pretendia desmontar os fenômenos complexos da natureza em partes para poder explicá-los. De fato, é necessário um novo olhar que migre das partes para o todo, numa perspectiva orgânica e integral, que compreenda novamente a relacionalidade de todos os seres que compõem o universo dinâmico.

De acordo com Leonardo Boff, na mudança necessária de paradigma, é imprescindível reposicionar o ser humano, reinterpretando o significado de sua primazia na biosfera:

O antropocentrismo convencional que afirma que as coisas todas da Terra e do universo só têm sentido quando ordenadas ao ser humano, está fora de lugar. Seria desconhecer a relativa autonomia de cada coisa (por isso deve ser respeitada) e os laços de conectividade de todos com todos, fazendo que todos se ordenem a todos.²⁹³

Assim como a viragem histórico-social acolhe a antropológica e a desenvolve, a viragem ecológica usufrui do legado dessas anteriores e as leva adiante no processo evolutivo da teologia. “A crise ecológica traz consigo as crises sociais, as crises de valores e do sentido da vida da sociedade humana e

²⁸⁹ FRANCISCO, Papa. Carta Encíclica *Laudato Si'* sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015. n. 67.

²⁹⁰ *Ibid.*, n. 78.

²⁹¹ KIRCHHOFFER, David G. Turtles all the way down?: Pressing questions for theological anthropology in the twenty-first century. In: BOEVE, Lieven; MAESENNER, Yves De; STICHEL, Ellen Van (Ed.). *Questioning the human: toward a theological anthropology for the twenty-first century*. New York: Fordham University Press, 2014. p. 185.

²⁹² Cf. n. 16, 70, 91, 92, 117, 120, 137, 138, 142, 240.

²⁹³ BOFF, Leonardo. *Ética e eco-espiritualidade*. Campinas: Verus, 2003. p. 47-48.

inclui uma crescente instabilidade nas crises pessoais.”²⁹⁴ Portanto, a mesma libertação de que todos os oprimidos da história humana são sujeitos deve estender-se à Terra, casa comum de todas as criaturas. Assim, toda incongruência entre a antropologia moderna e esse novo paradigma ecológico deve ser superada. “O paradigma ecológico revisa a subjetividade moderna, a partir das categorias de ‘diversidade’ e ‘interdependência’.”²⁹⁵.

Sob essa nova ótica, talvez seja hora de reposicionar os tópicos, no plano acadêmico dos cursos de teologia: em vez de a teologia da criação ser apenas uma seção do tratado da antropologia teológica, esta é que deve situar-se no conjunto maior da teologia da criação e da graça, já que o ser humano é apenas um momento especial da inteira história da criação-salvação, que envolve todo o cosmos.

A este ponto da reflexão já se pode ter uma visão mais panorâmica do desenvolvimento da teologia em nosso tempo. Não se trata de identificar um ser humano idealizado a quem Deus elege e a quem se revela, mas de trilhar os caminhos realistas da história para anunciar à pessoa humana concreta, em sua singularidade e diferença, uma salvação também concreta, não subjetivista, mas compartilhada com todas as criaturas. Se a obra salvífica de Deus em Cristo afetou não apenas o ser humano individualmente pecador, mas “a criação em expectativa anseia pela revelação dos filhos de Deus” (Rm 8,19), para “reconciliar por ele e para ele todos os seres” (Cl 1,20), isso significa que todo o universo é objeto de uma redenção comum. Tanto a criação quanto a salvação passam pela inter-relacionalidade de todas as coisas.

A viragem decolonial

O caminho natural desse alargamento epistemológico de uma teologia aberta ao diálogo com as ciências e sintonizada com o pensamento contemporâneo vem provocando o que consideramos uma quarta guinada na teologia: a viragem decolonial.

Na segunda metade do século XX, surgem em países do então chamado Terceiro Mundo diversos estudos interdisciplinares sobre os efeitos da colonização que impérios europeus empreenderam em sua expansão marítima

²⁹⁴ MOLTSMANN, J. *Dios en la creación*. Salamanca: Sígueme, 1987. p. 37.

²⁹⁵ MURAD, Afonso T. Ecologia, consciência planetária e bem viver. In: MURAD, Afonso T. (Org.). *Ecoteologia*: um mosaico. São Paulo: Paulus, 2016. p. 27.

que marcou o surgimento do capitalismo e da modernidade. Esses estudos vão sendo chamados de pós-coloniais ou decoloniais²⁹⁶.

A narrativa que possibilitou às monarquias europeias forjar a máquina da colonização, especialmente a partir de fins do século XV, não cessou com as proclamações de independência dos povos colonizados, mas vem se perpetuando através dos séculos, nos diversos outros tipos de colonização: étnica, social, cultural, de gênero, ecológica, etc. É o que constata o *Instrumentum laboris* para o Sínodo especial para a região pan-amazônica (2019), que convoca a “desmascarar as novas formas de colonialismo presentes na Amazônia”²⁹⁷. E, como se sabe, não apenas na Amazônia, mas em todas as instâncias humanas onde houve algum tipo de pensamento hegemônico a sustentar práticas injustas. Foi o que constatamos nas duas “viragens” anteriores: em vez de se questionar quais opressões são mais básicas ou graves que as demais, deve-se procurar perceber que todas elas têm uma base comum. A desigualdade social, o racismo, a xenofobia, o machismo, a homofobia (e demais fobias), os diversos tipos de abuso sexual, o *bullying*, a devastação ecológica, etc... A essa base comum da experiência de exploração e opressão nós chamamos aqui colonialidade, pelo fato de todas essas injustiças – e muitas outras que aqui não mencionamos – serem manifestações da deturpação antropológica que produz a praga do pensamento hegemônico. Em 1490, no âmbito do Alto Renascimento, Leonardo Da Vinci desenha seu famoso *Homem Vitruviano*, que ilustra as harmônicas e simétricas proporções do corpo humano; mas não de qualquer humano, e sim de um homem robusto, jovem e branco com traços da Europa ocidental. Dois anos mais tarde, quando Cristóvão Colombo chega à ilha que denominou San Salvador, descobriu seres que, embora trouxessem certos traços semelhantes aos do Homem Vitruviano, eram, em seu aspecto geral, o diferente, o exótico, o estranho. Possuiriam elas alma e natureza humanas? Assim nasciam a modernidade e o capitalismo: da supressão da singularidade em nome de um

²⁹⁶ Discute-se a preferência pelo termo “pós-colonial” ou pelo termo “decolonial”: se a pós-colonização arrasta atrás de si todo o paradigma da colonialidade como cultura, epistemologia, política, economia, isso significa que, da parte das vítimas, não é possível falar simplesmente de “pós-colonialidade”, como se fosse possível simplesmente “virar a página” e “começar do zero”. Sendo assim, é necessário desconstruir o paradigma da colonialidade; daí nossa opção pelo conceito “decolonialidade”, adotado neste artigo.

²⁹⁷ SÍNODO DOS BISPOS. *Instrumentum laboris do sínodo amazônico*. Roma, 2019. Disponível em: <http://www.sinodoamazonico.va/content/sinodoamazonico/pt/documentos/instrumentum-laboris-do-sinodo-amazonico.html>.

universalismo essencialista e da colonização do diferente em nome de uma pretensa imposição do “natural” e do “verdadeiro”.

A decolonialidade começa com a consciência de que todos os padrões idealizados da espécie humana usados para medir, enquadrar e subjugar o singular e o diferente são altamente ideológicos; longe de serem dados pela natureza ou por alguma revelação divina, são invenções tendenciosas, forjadas por interesses culturais, econômicos, religiosos e políticos, como afirma Walter Mignolo:

O surgimento dos indígenas na consciência europeia, a simultânea expulsão dos mouros e judeus da Península Ibérica no fim do século XV e a redefinição dos negros africanos na escravidão levaram a uma específica classificação e ranking de humanidade. O presunçoso “modelo” de humanidade ideal sobre o qual isso se fundamentava não foi estabelecido por Deus como ordem natural, mas de acordo com a percepção de machos cristãos, brancos e europeus.²⁹⁸

O colonialismo foi não somente a colonização de determinadas terras, povos e culturas, e não somente a colonização do saber, mas, segundo uma expressão de Nelson Maldonado-Torres, a “colonização do ser”, que consiste na ideia de que “certas pessoas não pertencem à história – de que eles são não seres”²⁹⁹. Daí a relevância dos estudos decoloniais na teologia, por ajudarem na identificação e superação de toda forma de pensamento hegemônico que produz opressão.

Uma verdadeira viragem decolonial está em curso na teologia dos países do sul do mundo, conectando as demandas por novas formas de se lidar com a singularidade e a diversidade. Trata-se de uma teologia que se deixa transformar pelo paradigma da inter-relacionalidade. Um novo método teológico se faz necessário face à emergência dessa nova epistemologia, sistêmica, não hegemônica, pós-iluminista, descentralizada da Europa.

Considerações finais

É nesse contexto de ampliação de horizontes que a teologia da libertação latino-americana propõe o confronto do ser humano autorrealizado com o pobre que irrompe em seu contexto socioeconômico como “não pessoa”; a teologia feminista afirma a necessidade de se rever toda a tradição patriarcal

²⁹⁸ MIGNOLO, Walter D. *The idea of Latin America*. Malden, MA: Blackwell, 2005. p. 15.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 4.

cristã para se romper com a colonização sexista; a *black theology* estadunidense defende que, frente ao racismo, somente a afirmação de um Cristo negro, que assumiu radicalmente o lado das vítimas, pode ser considerada verdadeiramente teologia cristã; a chamada “ecoteologia”, por sua vez, aponta para a substituição definitiva da racionalidade técnica pela perspectiva sistêmico-relacional como única solução para a Terra ameaçada.

O que todas e cada uma dessas abordagens teológicas têm em comum é que defendem ser insuficiente apenas um “melhoramento” da situação com a atitude de inclusão de aspectos negligenciados na viragem antropológica; o que propõem é um novo paradigma que seja alternativo ao antropocentrismo moderno, face à nova colonialidade global que a teologia precisa identificar para combater se quiser ser fiel ao Evangelho. As vozes verdadeiramente proféticas que ecoam o clamor da Terra ameaçada continuam vindo do sul do mundo, da periferia, dos colonizados.

O ator estadunidense Joaquin Phoenix subiu ao palco para receber o prêmio de melhor ator na cerimônia do Oscar 2020 e, em seu breve discurso, chamou a atenção do mundo para a inter-relacionalidade de todas as causas justas:

Eu vejo convergência: se falamos de desigualdade de gênero ou racismo ou direitos dos gays ou direitos dos indígenas ou direitos dos animais, estamos falando da luta contra a injustiça. Falamos da luta contra a ideia de que uma nação, um povo, uma raça, um gênero ou uma espécie teria o direito de dominar, controlar, usar e explorar uma outra, impunemente. Penso que nos desconectamos muito do mundo natural, e muitos de nós somos culpados por uma visão egocêntrica de mundo – a crença de que nós somos o centro do universo. Entramos no mundo natural e o saqueamos pelos seus recursos.³⁰⁰

É crucial que essa convergência de todas as lutas contra o pensamento hegemônico engaje a teologia contemporânea. O discurso de Phoenix, mesmo ecoando no templo maior do entretenimento capitalista mundial, dá voz a esse clamor vindo do sul do mundo, dos biomas ameaçados e de todos os grupos oprimidos pela nova colonialidade global. “Tudo está relacionado”, até mesmo

³⁰⁰ PHOENIX, Joaquin. Discurso na cerimônia de entrega do Oscar. Los Angeles, Califórnia. 09 fev. 2020. Disponível em: <https://www.hollywoodreporter.com/news/transcript-joaquin-phoenixs-speech-at-2020-oscars -1278278>.

os diversos tipos de injustiça, que provêm de uma mesma origem: a incapacidade ou indisposição de lidar com a singularidade e com a diferença.

Esse é o caminho que pode colocar o cristianismo em sintonia com o nosso tempo: colocar a teologia a serviço da decolonialidade, que é mais do que a “emancipação” de um sujeito pela autonomia e autorrealização, como preconizava a teologia transcendental europeia. Trata-se de verdadeira “libertação” de todas as injustiças: ecológicas, socioeconômicas, étnicas, culturais, religiosas, de gênero, etc. Trata-se de um cristianismo que tenha, finalmente, a coragem e a ousadia de romper com todos os colonialismos e que esteja disposto, para isso, a renunciar aos privilégios com que sempre contou na modernidade-colonialidade.

Referências

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

BOFF, Leonardo. *Ética e eco-espiritualidade*. Campinas: Verus, 2003.

CELAM. *Documentos finais de Medellín*: II Conferencia general del episcopado latinoamericano. 1968. Disponível em: http://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf.

COLOMBO, J. A. Rahner and his critics: Lindbeck and Metz. *The Thomist*, Washington D.C., v. 56, n. 1, p. 71-96, jan. 1992.

CONE, J. H. *A black theology of liberation*. New York: Orbis, 1990.

CONSTITUIÇÃO Pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo atual, do Concílio Vaticano II. Roma, 1965. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_lt.html.

FERNANDEZ, Eleazar S. *Reimagining the Human*: theological anthropology in response to systemic evil. St. Louis: Chalice Press, 2004.

FIORENZA, Elisabeth S. *Discipulado de ignais*: uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação. Petrópolis: Vozes, 1995.

FRANCISCO, Papa. Carta Encíclica *Laudato Si'* sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

FRANCISCO, Papa. Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* sobre o anúncio do evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2013.

- GONZALEZ, M. A. *Created in God's image*. Maryknoll: Orbis Books, 2007.
- GUTIÉRREZ, G. *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- KIRCHHOFFER, David G. Turtles all the way down?: Pressing questions for theological anthropology in the twenty-first century. In: BOEVE, Lieven; MAESENNER, Yves De; STICHEL, Ellen Van (Ed.). *Questioning the human: toward a theological anthropology for the twenty-first century*. New York: Fordham University Press, 2014. p. 183-193.
- LOSINGER, Anton. *The anthropological turn: the human orientation of the theology of Karl Rahner*. New York: Fordham University Press, 2000.
- METZ, J. B. *A fé em história e sociedade*. São Paulo: Paulinas, 1980.
- MIGNOLO, Walter D. *The idea of Latin America*. Malden, MA: Blackwell, 2005.
- MOLTMANN, J. *Dios en la creación*. Salamanca: Sígueme, 1987.
- MOLTMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- MURAD, Afonso T. Ecologia, consciência planetária e bem viver. In: MURAD, Afonso T. (Org.). *Ecoteologia: um mosaico*. São Paulo: Paulus, 2016. p. 17-61.
- PHOENIX, Joaquin. Discurso na cerimônia de entrega do Oscar. Los Angeles, California. 09 fev. 2020. Disponível em: <https://www.hollywoodreporter.com/news/transcript-joaquin-phoenix-s-speech-at-2020-oscars-1278278>.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de S.; MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009. p. 73-117.
- RAHNER, K. *Espíritu en el mundo*. Barcelona: Herder, 1963.
- RAHNER, K. The “commandment” of love in relation to the other commandments. In: *Theological investigations*. v. 5. Baltimore: Helicon Press, 1966.
- RAHNER, K. *Oyente de la palabra*. Barcelona: Herder, 1967.
- RAHNER, K. Fundamentos de la protologia y de la antropologia teológica. In: FEINER, J.; LÖHRER, M. (Ed.). *Mysterium salutis: manual de teología como historia de la salvación*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977. p. 341-353.

RAHNER, K., *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulus, 2008.

SCHILLEBEECKX, E. *Jesús: la historia de un viviente*. 2. ed. Madrid: Cristiandad, 1981.

SEGUNDO, Juan Luís. *Libertação da teologia*. São Paulo: Loyola, 1978.

SÍNODO DOS BISPOS. *Instrumentum laboris do sínodo amazônico*. Roma, 2019.

Disponível

em:

<http://www.sinodoamazonico.va/content/sinodoamazonico/pt/documentos/instrumentum-laboris-do-sinodo-amazonico.html>.

WEGER, Karl-Heinz. *Karl Rahner: introducción a su pensamiento teológico*. Barcelona: Herder, 1982.