

Para onde sopram os ventos da Reforma?*

*Claudio de Oliveira Ribeiro***

*Este artigo é parte do número coletivo para revistas latino-americanas de teologia, animado pela Comissão Teológica Latino-americana da ASETT/EATWOT para 2017.

***Claudio de Oliveira Ribeiro é doutor em teologia pela PUYC-RJ e professor na Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo.*

Resumo

As reflexões deste artigo giram em torno da análise do percurso teológico da Reforma Protestante, enfatizando a pluralidade dela, as visões politicamente distintas entre seus protagonistas como Martinho Lutero, João Calvino e Thomas Müntzer, e as práticas e espiritualidades igualmente distintas até os dias de hoje. Também estão destacados os processos de renovação eclesial, dentro e fora do contexto protestante e o valor teológico da dimensão ecumênica e da sexualidade humana.

Palavras-chave: Reforma. Teologia. Thomaz Müntzer. Lutero. Calvino. Espiritualidade. Pluralismo.

Abstract

The reflections in this article revolve around the analysis of the theological path of the Protestant Reformation, emphasizing its plurality and the politically distinct visions between its protagonists like Martin Luther, John Calvin and Thomas Müntzer, and the equally distinct practices and spiritualities until the present day. Also highlighted are the processes of ecclesial renewal both within and outside the Protestant context and the theological value of the ecumenical dimension and human sexuality.

Keywords: Reformation. Theology. Thomaz Müntzer. Luther. Calvino. Spirituality. Pluralism.

Reforma é algo sempre muito difícil de fazer! Mesmo para se reformar uma casa ou um templo, por exemplo, sabemos que se toma, na maioria das vezes, um trabalho mais complexo e mais caro do que se construir algo novo. Nesse sentido, praticar ou refletir sobre a experiência de reforma, em qualquer nível, é sempre uma árdua e exigente tarefa.

Consciente de que se trata de reflexões em forma limitada, gostaria de oferecer duas chaves de leitura para as reflexões em torno das perspectivas teológicas e pastorais sobre a Reforma Protestante. Apresento-os tendo em vista alguns desafios de Reforma para os dias de hoje, em especial a compreensão da visão ecumênica diante do pluralismo religioso e questões referentes à sexualidade.

Primeira chave de leitura: a crítica a Lutero e à Calvino.

Em primeiro lugar, consideramos necessário questionar a visão tradicional (e que ainda hoje está presente) que enxergava e enxerga Lutero como um *herói da Reforma*, como o homem da liberdade e de compromisso com mudanças. É fundamental realizarmos uma crítica às contradições dele, aos seus vínculos com as novas formas de dominação social que emergiam na nova estrutura econômica que a sociedade europeia passava a possuir e às alianças com os *príncipes* que se destacavam no novo cenário político. Nesta nova compreensão, como contraponto, está o perfil do também reformador Thomas Münzer (1490-1525) e as experiências de enfrentamento social dos grupos anabatistas, com a sua chamada Reforma Radical.

Neste contexto de ressignificação da Reforma, dois textos são significativos para melhor compreensão deste processo. O primeiro deles é de Ernest Bloch (1973), *Thomas Münzer: teólogo da revolução*. Bloch analisa, em chave messiânica e utópica, o movimento anabatista e o legado de Münzer. Sujeita a críticas, devido ao seu caráter propositivo e politicamente definido, a obra articula a interpretação em torno de Thomas Münzer com as possibilidades socialistas especialmente as da metade do século 20, vivenciadas pelo autor. Para ele

A história subterrânea da revolução aguarda sua obra, já iniciada no curso correto; mas os irmãos do vale, os cátaros, os *vaudois*, os *albigéois*, o abade Joachim de Calabrese, os irmãos da boa vontade, da vida comunitária, do total discernimento, do livre espírito, Eckhart, os hussitas, Münzer e os batistas,

Sebastian Franck (...) todos eles se unem e o consciente dessa fantástica tradição treveja de novo contra o medo, o estado, a descrença e contra altos poderes desumanos.¹

Outro texto de destaque relacionado a essa nova visão da Reforma é *La Guerra campesina en Alemania*, de Friedrich Engels (1981). Ao analisar os diferentes contextos do século 16, o autor afirma que:

(...) sob a influência direta de Münzer e, em alguns lugares, sob a influência de seus discípulos, a parte plebeia da população urbana foi levada de tal forma pela tempestade revolucionária geral que o elemento proletário embrionário obteve breve domínio sobre todos os demais elementos envolvidos no movimento. Este episódio, destaque da guerra camponesa, foi relacionado com *Thomas Münzer*, a figura mais destacada, e que foi, ao mesmo tempo, a mais breve. Daí se entende que parte dos cidadãos comuns, os plebeus, teve de ser derrotada, mais cedo do que ninguém, uma vez que, em seu próprio tempo, seu movimento devia levar a marca eminentemente fantástica e que o caminho para expressar suas demandas devia ser muito indeterminado, precisamente porque pisava no terreno menos firme nas condições daqueles tempos.²

Os elementos utópicos presentes nas duas análises nos revelam outra faceta da Reforma, agora não mais monolítica e vista em chave apologética em torno da figura épica de Lutero. Trata-se de uma chave política, que nos leva à crítica social e ao engajamento contestatório do *status quo*. À figura de Thomas Münzer podemos associar formas políticas e de espiritualidade que se desenvolveram nos séculos seguintes ao dele. Assim podemos listar desde os socialismos utópicos de Saint-Simon, Charles Fourier e Robert Owen, na passagem para o século 18, até os movimentos de socialismo cristão do século 20, como os que desafiaram teólogos europeus, entre eles Paul Tillich, Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer e outros, e como os movimentos eclesiais latino-americanos que se articularam com a revolução sandinista na Nicarágua no final dos anos de 1970, por exemplo. Todos eles representavam direta ou indiretamente espiritualidades herdeiras da Reforma.

A crítica a Lutero foi para círculos significativos de *minha geração uma demarcação de espaço teológico*. Se Lutero era questionado pela falta de radicalidade na proposição e na

¹E. BLOCH, *Thomas Müntzer: teólogo da revolução*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973, pp. 206-207.

²F. ENGELS, *La Guerra campesina en Alemania*. Moscou: Editorial Progreso, 1981, p. 30 (Tradução livre).

continuidade da Reforma e por supostos compromissos escusos que ele manteve, o pensamento de João Calvino (1509-1564) e as formas calvinistas de organização eclesial - com os seus correlatos políticos - eram igualmente refutados. Entendíamos que Calvino havia criado um sistema religioso cuja ética secularizava a sociedade, fazendo-a perder a sua profundidade espiritual e reforçava a racionalização da economia pelas formas ascéticas e pela renúncia puritana às formas de consumo. Espiritualidades ascéticas e puritanas em geral são entediadas, sem conexão ou relevância para os processos culturais de nossa terra e nada falam para os desafios da inculturação do Evangelho.

Em certo sentido, é possível colocar juntas as tradições luterana e calvinista. É, pode-se compreender a partir da obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, de Max Weber (1983), que o espírito - poderíamos dizer *religioso* - da sociedade capitalista, em seu intento de acumulação de riquezas, é constituído, de um lado, pela ética econômica e pela vocação para o trabalho, ambas forjadas por Lutero, e, de outro, o ascetismo puritano de Calvino, mais tarde aprofundado pelas espiritualidades do puritanismo inglês. E também que ele, o capitalismo moderno, não se coaduna com a liberdade, e, sim, está sujeito às exigências funcionais do sistema de produção.

Tais compreensões religiosas atravessaram os séculos e marcaram formas variadas de espiritualidade. Em geral, produziram visões identitárias rígidas, cujas compreensões giravam em torno da ideia da Reforma como um retorno a um passado idealizado que, por sua vez, se apresentava como algo igualmente idealizado para ser reproduzido. As variações existiram, é óbvio. Os valdenses, precursores da Reforma, retroalimentaram o que eles mesmos haviam apontado no século 12: formas iconoclastas e apego a leitura bíblica. Os batistas, menonitas e quakers, no decorrer dos séculos 16 e 17, reforçaram certo caráter de exclusivismo religioso, mas o fizeram dentro do quadro da herança ascética. Os grupos reformados da Suíça, sob a égide de Ulrich Zwinglio (1484-1931), conferiram certo caráter humanista às suas formas de espiritualidade, em conexão com alguns aspectos do pensamento de Erasmo de Roterdã, mas desembocaram no ascetismo calvinista. Os metodistas, na Inglaterra do século 18, e grupos pietistas, sobretudo alemães, em diferentes épocas, combinaram um tipo emocional de experiência religiosa ao ascetismo moral e racional. Em linhas gerais, podemos dizer que tais espiritualidades,

incluindo os grupos luteranos e calvinistas, com todas as suas variações, reforçaram as estruturas culturais e econômicas que formaram o Ocidente moderno.

Esta construção se deu ao longo do processo de constituição e de desenvolvimento do sistema econômico capitalista. A crescente coesão interna que resultou de conflitos com outros povos e de contraste com o mundo externo contribuiu para se forjar um novo senso de identidade. A concepção religiosa europeia protestante é um dos elementos cruciais desta coesão.

Segunda chave de leitura: a história é sempre interpretação.

Consideramos que um dualismo na compreensão da Reforma representado no embate das figuras de Lutero e de Thomas Münzer não é saudável para uma boa compreensão teológica. É fato que consideramos que as críticas ao caráter apologético que em geral eram - e ainda hoje são - feitas da atuação e do pensamento de Lutero, foram e são importantes para se descortinar os aspectos ideológicos da trajetória protestante até os dias de hoje. No entanto, novos horizontes precisavam ser descobertos para um aprofundamento das reflexões sobre a Reforma que leve em conta a variedade dos grupos e das formas de espiritualidade que a ela estão ligados e a complexidade desta gama diversa de experiências religiosas. O aspecto dicotômico, ainda que houvesse introduzido uma nova compreensão e, por que não dizer, uma legitimação de movimentos como o dos anabatistas com a sua Reforma Radical, mantém-se redutor. Isto porque a realidade, tanto a do século 16 quanto a dos dias de hoje, são complexas e exigem abordagens mais amplas e plurais.

Para este esforço, duas noções são muito úteis. A primeira, oriunda do pensamento tillichiano, mas também partilhada por vários outros pensadores como Walter Benjamin e Paul Ricoeur, é a concepção de que a história é sempre *interpretação*. Aqui, não se trata de dar margem a julgamentos arbitrários, sem base nos acontecimentos ou com distorções imaginárias, mas de realçar uma compreensão interessada, que busca um alvo, um kerigma. Tillich se recusava a exercer a tarefa de mero coletor e divulgador de fatos e dados, mas procurava *tornar vivo* o que já passou. Buscava olhar o passado para compreender a situação presente; aliar aos fatos uma interpretação. Tal discernimento requer um envolvimento pessoal *daquele que está diante dos fatos*.

De posse desta perspectiva revisionista e plural, Tillich,

no campo eclesiológico, indicou, dentro da tradição da Reforma, algumas tensões necessárias para a vida das igrejas. Tais tensões, se não equacionadas de forma criativa e propositiva, podem incorrer em uma série de riscos, sempre com possibilidades de reforçar práticas idolátricas. Entre esses **perigos estão: absolutizar condicionamentos históricos** em nome de uma correta interpretação dos elementos fundantes (tradição sem reforma); efetuar uma crítica vazia pelo uso indevido, arbitrário e excessivo da liberdade (reforma sem tradição); relativizar de modo esvaziador o cerne da mensagem fundante (adaptação sem veracidade); não considerar a realidade cultural dos destinatários da mensagem (veracidade sem adaptação).³

³Cf. P. TILLICH, *Systematic Theology*. Vol. three. Chicago-EUA, The University of Chicago Press, 1963.

Nossa proposição é que, não obstante o apreço pelo rigor das análises históricas e científicas, somente faz sentido tratar teologicamente das espiritualidades da Reforma se tivermos pontos no horizonte que nos revelem como elas deveriam ser. Não se trata de desprezar o que elas foram ou são, mas, sim, ressaltar em que elas nos mobilizam.

Exemplos de formas religiosas do passado e do presente no contexto das tensões referidas são abundantes e dificultam as sínteses. Vejamos os casos de grupos protestantes que advogam o resgate de suas identidades (identidade protestante, identidade metodista, identidade calvinista, identidade arminiana, identidade batista, identidade pentecostal etc.). Em geral, são esforços de uma volta ilusória ao passado, na grande maioria das vezes idealizado, o que revela certa absolutização de condicionamentos históricos em nome de uma correta interpretação dos elementos fundantes. O passado passa a se constituir como um *peso*, especialmente porque, como diz a canção popular: *Nada do que foi será de novo do jeito que já foi um dia. O verdadeiro Wesley, o verdadeiro Lutero, o verdadeiro Calvino....* Eles mesmos se revirariam em seus túmulos com tamanha sandice! É o olhar apurado para as questões que emergem das realidades sociais que nos circundam e das atuais engrenagens humanas e culturais e a sensibilidade para discerni-las e enfrentá-las, mesmo com diferentes métodos e atitudes, que poderá nos dizer algo, ainda que relativo, sobre tais tradições.

Nesta mesma direção, perguntaríamos, por exemplo, se os estudos sobre os pentecostalismos estão atentos para a simultaneidade dos processos de massificação, de um lado, o que contrariaria os princípios da Reforma, e, de outro, as formas entrecruzadas em seus espaços religiosos de empoderamento de mulheres e de pessoas pobres. Ou ainda: há

sinais de avivamento teológico dentro das linhas da Reforma nas variadas formas de espiritualidades pentecostais? Mesmo em meio a contradições, que, aliás, são comuns em qualquer grupo religioso, há muitas análises que mostram que nas vivências humanas expressas nas experiências religiosas pentecostais no Brasil, há elementos bastante próximos daquilo que consideramos o querigma central do pensamento teológico da Reforma: empoderamento da fé e das ações das pessoas leigas que compõem os diferentes movimentos, a inclinação para as possibilidades de atualização permanente da experiência religiosa, e o sentimento de pertença motivado pela adesão religiosa livre e pela vivência comunitária.

Outro exemplo: os grupos evangélicos que difundem a espiritualidade por intermédio das mídias e da produção cultural fonográfica e dos chamados *shows gospel*. São todos herdeiros da Reforma. Da parte deles, são bastante comuns fortes críticas aos aspectos da tradição feitas a partir de um uso da liberdade que, para alguns, é indevido, arbitrário e excessivo. Nessa direção, seria o que foi chamado de *reforma sem tradição*. Mas, a Reforma do século 16 e a dos que se seguiu não se pautaram pela liberdade? Elas não se estruturaram com processos de inculturação como cultos no vernáculo, tradução e uso popular da Bíblia, recurso às canções populares? A adequação dos atuais grupos religiosos midiáticos às lógicas culturais e de comunicação do mundo urbano não seria uma proposta aceitável de Reforma?

Ligado a essa temática, há um debate mais controverso que está em torno das teologias e práticas religiosas e espiritualidades de prosperidade. Elas são desenvolvidas com mais eficácia pelos grupos evangélicos no Brasil e no mundo. Portanto, a linha histórica com a Reforma não pode ser negada. Os seus defensores advogam que tais práticas estimulam a autoestima das pessoas e o empoderamento delas frente à situação social e econômica. Outros questionam a lógica de *retribuição* a ela inerente, o que contrariaria a noção de graça, base do espírito teológico da Reforma. Estamos diante de um dilema. Não creio que as respostas rápidas e unívocas sejam adequadas.

Podemos também comparar formas de espiritualidade que se configuram, de um lado, nas práticas da Igreja Universal do Reino de Deus e grupos similares, em geral mais livres e inovadoras, e de outro, o que Rubem Alves, em sua obra *Protestantismo e repressão*,⁴ chamou de Protestantismo da Reta Doutrina, cujas regras de conduta tendem a ser **sec-**tárias, anticulturais e de um pietismo de corte moralista e

⁴R. ALVES. *Protestantismo e repressão*. São Paulo: Ática, 1979.

exclusivista. Aqui, a meu ver, reside um profícuo debate sobre o que significa *relativizar de modo esvaziador o cerne da mensagem fundante*; ou seja, criar formas de adaptação sem possuir, ao menos supostamente, a *veracidade* do pensamento da Reforma. Por outro lado, o que adianta tanto zelo pela doutrina se não se considera a realidade cultural dos destinatários da mensagem? Ou seja, trata-se de uma veracidade sem adaptação, como é bastante comum no contexto tradicional das igrejas. E mais do que isso! O mesmo contexto de violência no qual a sociedade moderna foi forjada marca também o protestantismo. O autor nos chama a atenção para a histórica ocorrência das práticas inquisitoriais, no sentido de procedimentos institucionais que visam identificar e eliminar o pensamento divergente, tanto na gênese do protestantismo quanto nos dias de hoje.

As tensões descritas até agora podem ser elementos de melhor compreensão das espiritualidades da Reforma, tanto as do passado quanto as do presente. Também poderiam oferecer certa base para interpretações teológicas de questões que emergem das experiências pessoais e sociais hoje.

A Reforma para além do contexto protestante: o vento sopra onde quer.

Um aspecto em relação ao contexto brasileiro em particular e latino-americano em geral que em décadas atrás mobilizou fortemente o debate sobre a Reforma gira em torno das novas formas eclesiais que emergiram no contexto católico romano a partir dos anos de 1960, em especial as experiências das Comunidades Eclesiais de Base e a de grupos similares. Em termos mais amplos, podemos nos referir aos processos de renovação teológica e prática que se deram no contexto reformador do Concílio Vaticano II. Em linhas gerais, a busca de vivências religiosas mais espontâneas, a compreensão da Igreja como Povo de Deus, o uso recorrente da expressão *reforma* e similares nos documentos que marcaram o Concílio, os processos de inculturação da vivência religiosa, sobretudo no âmbito litúrgico, antes e depois do Concílio, as experiências dos grupos e movimentos bíblicos, também antes e depois do Concílio, a noção de Cristo como *Lumen Gentium* são visões que possuem forte conexão com os postulados da Reforma Protestante. Em certo sentido, elas retomam as conhecidas cinco *solas* que sintetizam o sentido da Reforma Protestante: *Sola Gratia* (Somente a Graça), *Solus Christus* (Somente Cristo), *Sola Scriptura* (Somente a

Escritura), *Sola Fide* (Somente a Fé) e *Soli Deo Gloria* (Glória somente a Deus).

As experiências das Comunidades Eclesiais de Base, vividas de forma concomitante com a de movimentos ecumênicos evangélicos, foram identificadas por diferentes setores como sendo uma expressão contemporânea da Reforma. Rubem Alves, por exemplo, afirmara que *é consolador (e irritante) reconhecer que foi a Igreja Católica que se apropriou dos melhores frutos do pensamento protestante. E isto nos sugere uma estranha possibilidade: talvez um estudo das ideias protestantes tenha de deixar as instituições protestantes para entrar no seio do Catolicismo.*⁵ Nesta mesma direção, Richard Shaull dissera, no livro *A Reforma Protestante e a Teologia da Libertação*, que *temos o testemunho das comunidades eclesiais de base sobre o trabalho do Espírito Santo, trazendo à existência 'uma igreja dentro da igreja' não somente entre os pobres, mas também entre aqueles que permanecem solidários com eles em sua luta pela justiça.*⁶ Destaca-se nessa visão o papel contestador de grupos religiosos cristãos como as já referidas Comunidades Eclesiais de Base e grupos ecumênicos com ênfases pastorais próximas. Não obstante as contradições e limitações destes movimentos eclesiais, nós poderíamos identificar alguns aspectos que reforçam os princípios teológicos da Reforma. Entre eles estão: a ênfase teológica no Reino (= vontade) de Deus, com certa relativização das visões mais institucionalizadas e doutrinárias; a preferência a ser dada aos pobres nos processos sociais e eclesiais; a realidade como ponto de partida do método teológico e não conceitos abstratos, a centralidade da Bíblia na vivência eclesial e na reflexão teológico-pastoral; a compreensão da missão como serviço, e não como mera adesão proselitista; a visão da igreja como comunidade, relativizando os aspectos burocráticos e institucionais; a necessidade de processos de inculturação da fé; a vocação ecumênica como norteadora da fé e da reflexão teológica, e o incentivo a uma espiritualidade libertadora, que redimensiona utopicamente a vida, interage com ela criticamente e a sustenta em seus dissabores e lutas.

Aqui emergem diferentes movimentos de renovação e de reforma, especialmente os grupos bíblicos, como o Centro de Estudos Bíblicos, CEBI, que deram um novo colorido ao princípio de *sola scriptura*, espaços de formação ecumênica que, direta ou indiretamente, realçavam o *sacerdócio universal de todos os crentes* e um tipo de espiritualidade ativa que em certa medida reafirma a noção de *Igreja reformada sempre se reformando*.

⁵R. ALVES, *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo, Paulinas, 1982, p. 172.

⁶R. SHAULL. *A Reforma Protestante e a Teologia da Libertação*. São Paulo: Pendão Real, 1993, p. 52.

O espírito protestante, além de soprar onde quer, pode também desestabilizar processos, normas e condutas enfeudadas... Mas, nem tudo é *cor de rosa*... Se, por um lado, tais perspectivas de renovação pastoral sempre causaram entusiasmo e admiração por parte de vários grupos, por outro, *não faltaram críticas aos seus limites*. Além de aspectos metodológicos que causaram certos reducionismos nas práticas pastorais e no cultivo de espiritualidades mais espontâneas e inclusivas, especialmente causados pelo excesso de racionalidade, muitas vezes instrumental, e pela simplificação do método ver-julgar-agir, os aspectos relacionados às espiritualidades inter-religiosas e à sexualidade formam lacunas consideráveis e consideramos hoje pontos centrais da Reforma que se coloca para as igrejas.

Primeiro desafio de uma Reforma hoje: a visão ecumênica diante do pluralismo religioso.

A teologia latino-americana da libertação, dentre seus muitos desafios, tem elaborado uma consistente reflexão sobre os desafios do pluralismo religioso. Consideramos que tal visão é uma dos elementos mais importantes de Reforma em nossos dias. Nossa pressuposição é que a perspectiva ecumênica elimina ou atenua o caráter de apologia, de sectarismo ou de exclusivismo nas reflexões teológicas e nas experiências religiosas. Deus é sempre maior do que qualquer compreensão ou realidade humana. Ele age livremente, em especial na ação salvífica. Neste sentido, como já nos referimos, não é preciso estar excessivamente preocupado em descobrir quem é ou será salvo (para utilizar o imaginário comum dos cristãos), mas, no caso dessa mesma tradição religiosa, quem é e o que representa Jesus Cristo para a comunidade cristã.

Esta perspectiva remete-nos, entre outros fatores, a algo recorrente em nossas reflexões e que julgamos adequado repeti-lo. Trata-se da busca de um paradigma para a teologia das religiões. Ou seja, seria a superação dos modelos já consagrados, como o que considera Jesus Cristo e a Igreja como caminho necessário para a salvação (exclusivismo); o que considera Jesus Cristo como caminho de salvação para todos, ainda que implicitamente (inclusivismo); e aquele no qual Jesus é o caminho para os cristãos, enquanto para os outros o caminho é sua própria tradição, sem grandes preocupações com autocríticas, revisões e mudanças (relativismo). A perspectiva pluralista, para além destas, possui como característica básica a noção de que cada religião tem sua

proposta salvífica e de fé, que deve ser aceita, respeitada e aprimorada a partir de um diálogo e aproximação mútuos. Assim, a fé cristã, por exemplo, necessita ser reinterpretada a partir do confronto dialógico e criativo com as demais fés. O mesmo deve acontecer com toda e qualquer tradição religiosa. Dentro de uma visão pluralista de Reforma, os elementos-chave da vivência religiosa e humana são, em geral, alteridade, respeito à diferença, diálogo e cooperação prática e ética em torno da busca da justiça e do bem comum.

Ao reforçar as dimensões do plural e do diálogo e ao indicar o desafio do debate ecumênico das religiões como elemento atual da Reforma, deseja-se mostrar que a lógica plural é fundamental para o método teológico e para a vivência religiosa. Para a importância das religiões nos processos de promoção da paz e da justiça devemos pressupor a conhecida tríplice dimensão do ecumenismo: a *unidade cristã*, a partir do reconhecimento do escândalo histórico das divisões e de uma preocupação em construir perspectivas missionárias ecumênicas; a *promoção da vida*, firmada nos ideais utópicos de uma sociedade justa e solidária e na compreensão que eles podem reger a organização da sociedade integrando todos os de *boa vontade*; e o *diálogo inter-religioso*, na busca incessante da superação dos conflitos, da paz e da comunhão justa dos povos. Esta é uma das mais ricas heranças da Reforma.

Seguindo a lógica da Reforma, é preciso ressaltar a necessidade de mudança de lugar teológico a partir da realidade das culturas religiosas afro-indígenas, destacar a contribuição de uma teologia indígena, especialmente por desfrutar da tensão criativa entre ritualidade e racionalidade, assinalar também a contribuição da teologia negra quando articula as subjetividades do mundo afro-brasileiro e a racionalidade cristã ocidental.

A tensão entre ritualidade e racionalidade: por uma teologia indígena.

Em relação especificamente à teologia indígena latino-americana são muitos os desafios, em especial pelo elevado grau de diferença cultural nos diferentes contextos e épocas e pelas interpelações que a história do encontro entre culturas provocou. Uma atenção a esses aspectos poderia em nosso ver ser uma concretização dos princípios teológicos da Reforma em nossos dias.

Um dos teólogos que tem se dedicado a essa perspectiva é Diego Irarrázaval. O referido autor formula a sua teologia a partir dos povos originários do continente latino-americano,

a partir das suas vivências de espiritualidade, numa atividade que nasce a partir *de baixo*, com as populações excluídas, e *de dentro* da cultura e fé ameríndia. A provocação primeira para estas produções é dada pelas populações empobrecidas, *de baixo*, das classes populares e *de dentro*, do próprio espaço da América Latina, como o próprio título da obra (*De baixo e de dentro: crenças latino-americanas*) já aponta. É necessário interpelar a teologia a partir das falas/crenças indígenas questionadoras de heranças coloniais que encobrem experiências de espiritualidade e que não são relacionadas ou geradas com construções eurocêntricas.

Tal perspectiva se constrói a partir de dois importantes eixos: o *primeiro* deles refere-se ao mundo indígena e mestiço, uma encarnação nestas vivências, em suas identidades complexas, na interação entre suas culturas, em seus mitos e formas de espiritualidade e em suas outras propostas de fé em Deus. Já o *segundo* eixo refere-se a abordagens mais amplas da realidade latino-americana, a partir *de dentro* desse espaço, para tanto, aproxima-se das culturas e religiosidades dos povos pobres, e, a partir *de baixo*, relacionando ação evangelizadora, inculturação e as hermenêuticas que são construídas e desenvolvidas no contexto e em diálogo com povos *indo-afro-mestiços*.

A partir deste lugar vivencial, os povos tradicionais interpellam uma produção de teologia com seus mitos e suas utopias. A fé indígena provoca a teologia das religiões reprojutando-a para além das elaborações teológicas cristãs que se construíram como espaços hegemônicos em que se interpreta a espiritualidade e a cultura dos povos ameríndios. A teologia passa a ser desafiada pela construção de narrativas a elaborar-se a partir uma fé plural e diversa.

Subjetividade afro-brasileira e a racionalidade cristã ocidental.

Observemos agora, panoramicamente, a contribuição da teologia negra da libertação para o debate do pluralismo religioso, entendido como realização do princípio da Reforma. Nossa proposição é que as dimensões de subjetividade e de experiências lúdicas e rituais dos grupos religiosos afro-brasileiros, uma vez vista como interpelação à teologia cristã redimensionaria o caráter fortemente racional nela presente e geraria novas sínteses.

Buscou-se na América Latina, em linhas gerais, colocar em comum os diversos aspectos sociais e teológicos a partir da realidade das comunidades afro-americanas e caribe-

nhas emergentes nas últimas décadas do século 20; analisar e aprofundar à luz da reflexão teológica os grandes desafios provenientes da realidade pastoral dos povos negros; aprofundar as exigências de uma *evangelização inculturada* indicadas pelas igrejas; aprofundar a reflexão sobre as práticas ecumênicas a partir das culturas e religiões de origem africana; e como as teologias feministas e índias podem representar espaço para encontro, diálogo e construção de novos referenciais e paradigmas teológicos.

Na questão cristológica, é preciso enfatizar a dimensão da libertação, crucial para os povos negros devido à situação de opressão em que vivem. Daí a afirmação que

[...] a cristologia que emerge do contexto da Comunidade Negra, por certo, não é uma cristologia centrada num mero sacrificalismo justificador das dores das vítimas do sacrifício. A vítima evoca uma atitude passiva, que é, na verdade, não-atitude. A cristologia atual, mais que um Jesus Cristo vítima, revela o Jesus Cristo mártir. O martírio em Jesus Cristo – e é aí que a concepção cristã sobre o martírio tem o seu significado – é consequência de uma atitude ética fundamental em direção do Reino de Deus.⁷

A realidade religiosa afro-americana, dentro de suas mais diversas manifestações como o Candomblé no Brasil, o Vodou haitiano e a Santeria em Cuba e as demais expressões religiosas delas decorrentes ou em interação com elementos delas, como é o caso, por exemplo, da Umbanda no Brasil, que embora de origem nacional é frequentemente arrolada como religião africana.

Historicamente, há uma evolução da forma como as igrejas cristãs, tanto católica como protestantes, veem as religiões afro-americanas. Do tratamento como seitas diabólicas e objetos de ataques passa-se para uma postura de maior respeito, embora se mantenham as posturas de ameaça e de violência. Ao mesmo tempo, há pouco diálogo entre a teologia cristã e o universo religioso das tradições religiosas africanas.

São muitos os aspectos que desafiam uma teologia pluralista. Um deles são as limitações do fazer teológico aos espaços institucionais e magistérios das igrejas. Uma teologia pluralista precisa ser construída a partir do diálogo e interpelações livres de diferentes culturas que margeiam as experiências religiosas.

A subordinação da Teologia Cristã aos magistérios eclesiais ocasionou um fechamento, dando a esta, não poucas vezes, um enquadramento muito mais de doutrina que de

⁷A. A. da SILVA, (org.). *Existe um Pensar Teológico Negro?* São Paulo: Paulinas, 2008, p. 74.

sabedoria ou ciência. Ao mesmo tempo em que tornou-se um corpo fechado, a Teologia Cristã legitimou a si própria e desconsiderou as outras possíveis teologias. Ainda hoje causa estranheza a muita gente quando se fala em Teologia do Candomblé, do Vodou ou das heranças religiosas africanas.⁸

⁸A. A. SILVA, Teologia cristã do pluralismo religioso face às tradições religiosas afro-americanas. In: ASETT (org.). *Pelos Muitos Caminhos de Deus: desafios do pluralismo religioso à Teologia da Libertação*. Goiás: Rede, 2003, p. 99.

⁹Idem, p. 102.

A lógica racional que sustenta a teologia cristã ocidental, mesmo a teologia da libertação, precisaria ser interpelada pelas concepções de mundo africanas em que o humano e o divino convivem num mesmo espaço de tempo e lugar, como *o estado de santo*, por exemplo. Também a subjetividade própria da sabedoria africana carece de reciprocidade diante da racionalidade ocidental.

Outro desafio é a compreensão da salvação. A distinção presente em teologias cristãs tradicionais dos atos divinos de criação e de salvação não é encontrada nas tradições religiosas africanas. Nelas, criação e salvação constituem em ato único divino. A salvação já está dada por Deus no ato criador. *Deus cria salvando e salva criando*.⁹ Esta visão não despreza os procedimentos éticos, mas se isenta de uma quase obsessão pela salvação, como vista em alguns grupos cristãos, que gera formas religiosas *de barganha* humana com Deus e formas de exclusivismo. O compromisso ético não se baseia tanto na busca incessante de uma salvação, mas de um equilíbrio, de um bom relacionamento entre as pessoas e delas com a natureza de uma fidelidade ao divino.

Relacionadas com este tema surgem questões cristológicas. Há uma forte tendência em religiões africanas de se incorporar Jesus Cristo em seus esquemas e simbologias. E isso, em geral, se dá não como mera assimilação igualando-o, por exemplo, aos Orixás, mas como novidade de vida especialmente ligada à superação de condições aviltantes como a escravidão. Trata-se de uma nova percepção de fé forjada pelo contexto opressivo da diáspora. Jesus, mesmo com nomes variados, estará presente e atuante na vida das pessoas. O que isso pode representar para a teologia cristã em seus processos de renovação e de busca de referenciais mais profundos para a fé? Além disso, o autor destaca que *se a amálgama que permite a unidade da teologia cristã é a fé da comunidade no Deus de Jesus Cristo, o ato unificador das tradições africanas é a experiência centrada no Deus da Vida mediatizada pelo AXÉ*,¹⁰ mesmo considerando a diversidade interna das religiões afro-americanas.

¹⁰Idem, p. 100.

Segundo desafio de uma Reforma hoje: a sexualidade.

O segundo grande desafio de uma reforma teológica nos dias de hoje está relacionado à sexualidade. Há visões que tecem fortíssimas críticas à Teologia da Libertação. É o caso da teóloga protestante Marcella Althaus-Reid. Com o propósito de descobrir nos relatos populares e nas espiritualidades divergentes os sinais de rebeldia contra a opressão política, sexual e cristã, a autora desenvolve uma teologia narrativa de estórias sexuais marginais a partir do papel desempenhado por essas narrações nas comunidades pobres.

Marcella Althaus-Reid, em seus escritos, sempre destacou que suas reflexões se davam dentro do quadro referencial da Teologia da Libertação. A perspectiva crítica que a autora estabeleceu em suas análises produziu, portanto, uma crítica *ad intra*, que dada à contundência de sua argumentação pode até mesmo dar a impressão de que ela fala de fora dessa corrente teológica. No entanto, a autora se coloca dentro dessa perspectiva, buscando as suas raízes, sobretudo metodológicas, de se pensar a teologia como *ato segundo*, tendo como referência básica a realidade tal como ela é, e não sob idealizações. Em *Demitologizando a teologia da libertação: reflexões sobre poder, pobreza e sexualidade*, publicada na obra *Teologia para Outro Mundo Possível*,¹¹ que reúne as contribuições ao Fórum Mundial Teologia e Libertação que ocorreu no contexto do Fórum Social Mundial de 2005, Marcella utiliza a imagem das cadeiras à mesa eucarística para fazer menção à inclusividade que é peculiar à teologia latino-americana. Não se trata apenas de uma metáfora que remonta a uma imagem fraternal, mas que aponta para a criação de um modelo economicamente alternativo de uma sociedade culturalmente participativa. Para a autora

A teologia da libertação não disponibilizou cadeiras para as mulheres pobres ou para *gays* pobres - ou pelo menos, não o fez espontaneamente. O projeto inclusivo, afirmou-se mediante políticas de exclusão que determinaram a identidade dos pobres. Os pobres que eram incluídos eram concebidos como masculinos, geralmente camponeses, vagamente indígenas, cristãos e heterossexuais.¹²

Ainda no tocante a questão metodológica, o questionamento da autora se dá na forma de compreensão da realidade e na *inexistência de crítica à epistemologia que sustenta* as estruturas de poder hegemônico na sociedade. No que

¹¹M. ALTHAUS-REID, *Demitologizando a teologia da libertação: reflexões sobre poder, pobreza e sexualidade*. In: L. C. SUSIN (org). *Teologia para Outro Mundo Possível*. São Paulo: Paulinas, 2006.

¹²Idem, p. 458.

diz respeito ao primeiro aspecto, compreender a *vida como ela é* - para usar uma conhecida expressão do literato Nelson Rodrigues - Marcella afirma que *embora os liberacionistas tentassem fazer teologia como ato segundo, ou seja, não começando com dogmas, mas parafraseando Marx, com os autores reais da história teológica, as questões de gênero e sexualidade foram sempre tratadas no nível dogmático (ideológico)*.¹³ E diz mais: *Qualquer pessoa que tenha trabalhado seriamente com os pobres na América Latina encontrou a presença de Deus dentro da diversidade de nossas comunidades, que é racial, cultural, mas também sexual*.¹⁴ Em relação ao segundo aspecto, a autora aponta a construção da identidade cultural/ideológica da heterossexualidade como elemento chave de sustentação das estruturas de poder dominante na sociedade.

¹³Idem, p. 469.

¹⁴Idem, p. 464.

Nesse ponto, para ela crucial, a teologia latino-americana da libertação necessitaria romper com a compressão da ideologia sexual da heterossexualidade como dogma e refletir sobre as vidas das pessoas e a manifestação de Deus nas comunidades, tendo em conta a dimensão da sexualidade que estrutura a vida das pessoas e as formas não convencionais de vivência sexual. É como se a heterossexualidade se tornasse um ídolo, sacralizada como a única epistemologia sexual de valor. A autora considera que é preciso redescobrir a face de Deus nos que são dissidentes sexuais e que vivem dentro de formas diferenciadas de relacionamentos amorosos e de identidades sexuais.

A Teologia da Libertação, segundo a autora, não percebeu que a subversão dos códigos sexuais e de gênero experimentada por mulheres que vivem em contextos de pobreza urbana era o resultado de sua luta por vida e dignidade e levava à produção de metáforas de Deus baseadas na relação entre sexualidade e pobreza. Seria outra forma de fazer e expressar a política. Uma forma fronteira e metafórica. A Teologia da Libertação, talvez por ter nascido em um *ethos* de autoritarismo social, político e eclesiástico, não aprofundou uma hermenêutica da suspeita o suficiente para descortinar as lógicas coloniais que ideologizam a sexualidade. Assim, ela *perdeu as possibilidades de poiesis teológica, que provém não de discursos sobre os pobres idealizados, mas da realidade dos pobres como pessoas de diferentes identidades de sexo e de gênero*.¹⁵

¹⁵Idem, p. 459.

Diante da contundência de tais críticas, perguntaríamos se Marcella Althaus-Reid e as formas teológicas e de espiritualidade afins a este pensamento seriam o elemento mais

radical da Reforma hoje. Perguntaríamos também como tais formas de espiritualidade se fronteirizam com as demais descritas em nossa reflexão?

E agora nos restam...

Estamos conscientes de que várias expressões de espiritualidades da Reforma, tanto do passado quanto, especialmente, do presente, não foram consideradas nestas reflexões, ou não foram adequadamente vistas. No entanto, mais do que uma coleção de dados e fatos, desejamos como já referido, vislumbrar de forma plural e inclusiva, a partir do reconhecimento do valor das análises históricas e científicas, as espiritualidades da Reforma. Para isso, reafirmamos que não se trata de desprezar o que elas foram ou são, mas, sim, ressaltar em que elas nos mobilizam e como elas habitam de forma criativa e propositiva os entre-lugares da cultura.

Seguimos, outra vez, os passos de Rubem Alves que afirmara que:

O protestantismo tem temas esquecidos, peças empoeiradas, que ninguém mais sabe usar, mas que poderiam ser tiradas das sombras:

A liberdade (foi com este tema que a Reforma se iniciou)...

A graça -- que significa, basicamente, que o problema da salvação não é um problema com o qual os homens devam se ocupar, pois que depende exclusivamente de Deus. Livres de preocupações como a temperatura do inferno e o mobiliário dos céus, os homens poderiam dedicar-se a cuidar da terra, boa dádiva de Deus...

A fé, confiança -- ninguém é salvo pela ortodoxia, mas pela simples confiança em Deus, de modo que os protestantes deveriam se sentir livres para as mais loucas aventuras do pensamento -- o nosso jogo de contas de vidro -- sabendo que heresia e ortodoxia são palavras do vocabulário dos fortes, mas não do vocabulário de Deus...

E a *teimosia profética*, que denuncia todas as formas de opressão e absolutismo...¹⁶

¹⁶R. ALVES, *Dogmatismo e tolerância*, op. cit., p. 37.