

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

JORGE AMÍLCAR ULLOA ALVARADO

DA RAZÃO MONOLÍTICA À RAZÃO TRANSVERSAL.
ITINERÁRIO DA FORMAÇÃO TEOLÓGICA ECUMÊNICA

EM ABYA-YALA

1980-2000

SÃO BERNARDO DO CAMPO

2009

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

JORGE AMÍLCAR ULLOA ALVARADO

DA RAZÃO MONOLÍTICA À RAZÃO TRANSVERSAL.
ITINERÁRIO DA FORMAÇÃO TEOLÓGICA ECUMÊNICA

EM ABYA-YALA

1980-2000

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientação: Professor Dr. Lauri E. Wirth

SÃO BERNARDO DO CAMPO

2009

FICHA CATALOGRÁFICA

A dissertação de mestrado sob o título “**Da razão monolítica à razão transversal Itinerário da formação teológica ecumênica em Abya-Yala 1980- 2000**””, elaborada por **Jorge Amílcar Ulloa Alvarado** foi apresentada e aprovada em 15 de março de 2010, perante banca examinadora composta pelos professores Doutores **Lauri Emilio Wirth** (Presidente/UMESP), **Jung Mo Sung** (Titular/UMESP) e **Manfredo Carlos Wachs** (Titular/EST).

Prof. Dr. Lauri Emilio Wirth

Orientador/a e Presidente da Banca Examinadora

Prof. Dr. Jung Mo Sung

Coordenador do Programa de Pós-Graduação

Programa: **Pós-Graduação em Ciências da Religião**

Área de Concentração: **Teologia e História**

Linha de Pesquisa: **História e narrativa da experiência religiosa**

AGRADECIMENTOS

A minha família pela paciência e a impaciência, nas longas horas de ausência.

A PROMESA, minha organização de educação teológica na Colômbia, por facilitar o tempo e as condições para estar em casa; além disso, por servir de inspiração como referente institucional que possibilita a vivência de uma formação teológica transversalizada, a partir das necessidades e dos sonhos das pessoas mais excluídas.

A CETELA, por facilitar os meios para percorrer os caminhos de Abya-Yala durante nove anos, alimentando assim a necessidade de mudar da razão indolente para a razão transversal. Parece-me que eu sou um pequeno rebento dessa gravidez. Obrigado à diretoria da Comunidade pelo apóio oferecido.

Ao Programa de Bolsas do CMI por fornecer recursos que permitem através da pesquisa enxergar liames de reciprocidade possíveis entre o Norte e o Sul.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) do Brasil pela bolsa fornecida. Estes recursos tornaram um pouco mais tranqüilo o caminhar da pesquisa.

Ao IEPG-CR da UMESP pelo apóio econômico parcial durante o período da prorrogação.

A Luz Mary, meu anjo em território norte-americano.

A minha pequena e grande comunidade de fé em Medellín, cujas preces solidárias ajudaram a manter o espírito esperançador que atravessa esta pesquisa.

Ao colega Nélio Schneider, pela revisão do português.

ULLOA ALVARADO, Jorge Amílcar. *Da razão monolítica à razão transversal*. Itinerário da formação teológica ecumênica em Abya-Yala. 1980-2000. Dissertação de mestrado. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2009.

RESUMO

Esta pesquisa trata do itinerário de uma estratégia de formação teológica ecumênica surgida no arcabouço de uma organização de cunho protestante. Desde as suas origens intuiu-se que esta estratégia poderia ser desenvolvida mediante o apóio a teologias contextuais incipientes na época. Esse processo compreende um período de vinte anos, entre 1980 e 2000, durante o qual é possível identificar duas grandes etapas. A primeira, sob o nome de Fundo Especial para a Educação Teológica Ecumênica na América Latina (FEPETEAL), aconteceu entre 1980 e 1988. Da sua criação participou um movimento plural, limitado ao âmbito protestante. Embora tivesse a melhor boa vontade no que se refere ao objetivo, o FEPETEAL ficou o tempo todo enredado no repasse de verbas para evitar o colapso dos seminários ecumênicos. Além disso, esta etapa ficou marcada por certo “elitismo ecumênico”, aliás, de feição masculinizante. A segunda etapa, herdeira orgânica da primeira, chamou-se Comunidade de Educação Teológica Ecumênica Latino-Americana e Caribenha (CETELA), de 1988-2000. Desta vez, o impacto de um movimento amplo e plural presente em várias instituições teológicas mais novas e em algumas das antigas transformou a organização a ponto de criar uma “Nova CETELA” a partir de 1993. No seu bojo aparecem como protagonistas diversos pensamentos teológicos comprometidos com as reivindicações de setores longamente marginalizados de Abya-Yala, por razões étnicas, culturais, sociais, religiosas e de gênero. Este movimento fazia parte de processos que a partir de horizontes pluriculturais resistiam ao pensamento único da lógica neoliberal. Da interface produzida entre estes setores emergentes, os “velhos” representantes da TL e a necessidade das instituições teológicas de terem uma oferta educativa encarnada na diversidade da região surgiu uma proposta ecumênica nova. Trata-se de assumir a transversalidade como instrumento hermenêutico que possibilite a transformação intersubjetiva entre saberes diferentes, como resultado de uma tarefa teológico/pedagógica.

PALAVRAS/CONCEITOS-CHAVE: Instituições teológicas; sujeitos/artífices teológicos; razão monolítica; razão transversal/transversalidade; Abya-Yala; formação teológica ecumênica.

ULLOA ALVARADO, Jorge Amílcar. *De la razón monolítica a la razón transversal. Itinerario de la formación teológica ecuménica en Abya-Yala. 1980-2000.* Tesis de maestría. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2009.

RESUMEN

Esta investigación trata del itinerario de una estrategia de formación teológica ecuménica surgida dentro del marco de una organización de cuño protestante. Desde sus orígenes se intuyó que ésta podría ser desarrollada mediante el apoyo a teologías contextuales incipientes en la época. Este proceso comprende un período de veinte años, entre 1980 y 2000. Durante este tiempo es posible identificar dos grandes etapas. La primera, bajo el nombre de Fondo Especial Para la Educación Teológica Ecuménica en América Latina (FEPETEAL), ocurrida entre 1980 y 1988. En su creación participó un movimiento plural limitado al ámbito protestante. Aunque tenía la mejor buena voluntad en relación con su objetivo, el FEPETEAL permaneció todo el tiempo enredado en el traspaso de dineros para evitar el colapso de los seminarios ecuménicos. Además, esta etapa quedó tipificada por cierto “elitismo ecuménico”, entre otras cosas de tipo masculinizante. La segunda etapa, heredera orgánica de la primera, recibió el nombre de Comunidad de Educación Teológica Ecuménica Latinoamericana y Caribeña (CETELA), 1988-2000. Esta vez el impacto de un movimiento amplio y plural, presente en varias instituciones teológicas nuevas y en algunas de las antiguas, transformó la organización. Hasta el punto de crear una “Nueva CETELA” en 1993. En su matriz aparecen varios pensamientos teológicos comprometidos con las reivindicaciones de sectores históricamente marginados de Abya-Yala, por razones étnicas, culturales, sociales, religiosas y de género. Este movimiento hacía parte de procesos que desde horizontes pluriculturales resistían el pensamiento único de la lógica neoliberal. Del intercambio producido entre sectores emergentes, “viejos” representantes de la TL, y la necesidad de las instituciones teológicas de una oferta educativa encarnada en la diversidad de la región, surgió una propuesta ecuménica novedosa. La cual consiste en asumir la transversalidad como instrumento hermenéutico que posibilite la transformación intersubjetiva entre saberes diferentes, como resultado de un quehacer teológico/pedagógico.

PALABRAS/CONCEPTOS CLAVE: Instituciones teológicas; sujetos/artífices teológicos; razón monolítica; razón transversal/transversalidad; Abya-Yala; formación teológica ecuménica.

ULLOA ALVARADO, Jorge Amílcar. *From monolithic to transversal reasoning*. The development of the ecumenical theological education in Abya-Yala from 1980 to 2000. Master Dissertation. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2009.

ABSTRACT

This is a research on the development of an ecumenical theological educational approach that came about in the framework of an organization of Protestant stamp. Since its origins there was a hint that this approach could be developed through the support of contextual theologies that were incipient at the time. This process covers a period of twenty years from 1980 to 2000, during which is possible to identify two major stages. The first one, under the name of Special Fund for Ecumenical Theological Education in Latin America (FEPETEAL), goes from 1980 to 1988. A plural movement limited to a Protestant scope was partially responsible for its creation. Although FEPETEAL really had the best intentions concerning its objective, it was entangled with the distribution of funds to prevent the closing of ecumenical seminaries. Furthermore, this stage was characterized by a certain “ecumenical elitism”, most masculinising traits. The second stage, an organic successor of the first one, was named Ecumenical Community of Theological Education in Latin America and the Caribbean (CETELA), between 1988 and 2000. This time, the impact of an ample and plural movement existent in several newer and also in some older theological institutions, transformed the organization until the point to create the “New CETELA” in 1993, a community in which can be found several theological thoughts committed to the claims of sectors marginalized of Abya-Yala, for ethnic, cultural, social, religious, and gender reasons. Originated from pluricultural perspectives, this movement was part of the processes that withstood the single thought of non-liberal logic. A new ecumenical proposal sprang from the interface of those emergent sectors, the “old” representatives of LT, and the need of the theological institutions to have an educational offer incarnated in the diversity of the region. Is the result of a theological/pedagogical task that adopted transversability as a hermeneutic tool that allows the intersubjective transformation among different knowledge .

KEY WORDS/CONCEPTS: theological institutions; theological subjects/artificers; monolithic reasoning; transversal reasoning/transversability; Abya-Yala; ecumenical theological education.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Participação de homens e mulheres em encontros de FEPETEAL

Figura 2 – Participação de homens e mulheres em encontros de CETELA

Figura 3 – Filiação de instituições a FEPETEAL/CETELA entre 1980-2000

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Participantes do encontro de Pilar, Argentina	51
Tabela 2 – Participantes da reunião de Cali, Colômbia. Criação do FEPETEAL	56
Tabela 3 – Aportes constitutivos do FEPETEAL	59
Tabela 4 – Repasse de verbas de FEPETEAL realizadas entre 1981-1987	74
Tabela 5 – Lista de presidentes de FEPETEAL	83

SIGLAS

ALET	Asociación Latinoamericana de Educación Teológica
ALIET	Asociación Latinoamericana de Instituciones de Educación Teológica
ASTE	Associação de Seminários Teológicos Evangélicos
ASETT (AL)	Associação Teológica Ecumênica do Terceiro Mundo (América Latina)
ASIT	Asociación de Seminarios e Instituciones Teológicas
CATS	Caribbean Association of Theological Schools
CBT	Comunidad Bíblico Teológica
CCC	Comunidades Campesinas Cristianas de Colombia
CCM	Centro Cultural Mexicano
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base
CEDEPCA	Centro Evangélico de Estudios Pastorales en América Central
CEHILA	Comissão de Estudos da História na América Latina e no Caribe
CELA	Conferência Evangélica Latino-Americana
CELADEC	Comissão Evangélica Latino-Americana de Educação Cristã
CEPGCR	Curso Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião
CENAMI	Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas
CEPLA	Comisión Evangélica Pentecostal Latinoamericana
CIET	Centro Indígena de Estudios Teológicos
CESEP	Centro Ecumênico de Serviços à Evangelização e Educação Popular
CETELA	Comunidade de Educação Teológica Ecumênica Latino-Americana e Caribenha
CINEP	Centro de Investigación y Educación Popular
CLADE	Congresso Latino-Americano de Evangelização
CLAET	Comissão Latino-Americana de Educação Teológica
CLAI	Conselho Latino-Americano de Igrejas
CTECh	Comunidad Teológica Evangélica de Chile
CMI	Conselho Mundial de Igrejas

CTM	Comunidad Teológica de México
DEI	Departamento Ecuménico de Investigaciones
EATWOT	Ecumenical Association of Third World Theologians
ETE	Educação Teológica Ecumênica
EST	Escola Superior de Teologia
FPT	Facultad Pentecostal de Teología
FEET	Facultad Evangélica de Estudios Teológicos
CMI	Conselho Mundial de Igrejas
FET	Fundo de Educação Teológica
FEPETEAL	Fundo Especial para a Educação Teológica Ecumênica na América Latina
FMI	Fundo Monetário Internacional
FTIM	Faculdade de Teologia da Igreja Metodista
FTH	Facultad Teológica Hondureña
FTL	Fraternidade Teológica Latino-Americana
IUC	Igreja Unida do Canadá
IEPG-CR	Instituto Ecumênico de Pós-graduação em Ciências da Religião
IMB	Instituto Metodista Bennett
ISEAT	Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología
ISEDET	Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos
ISETRA	Instituto Superior de Estudios Teológicos de la Región Andina
ITEBA	Instituto Teológica da Bahia
PACTO	Programa Abierto de Capacitación Teológica
PET	Programa de Educação Teológica
PROMESA	Programa Ministerial de Estudios Teológicos Abierto
RELEP	Rede Latino-Americana de Estudos Pentecostais
RIBLA	Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana
RLIT	Red Latinoamericana de Información Teológica
SBL	Seminario Bíblico Latinoamericano
SEMILLA	Seminario Anabautista Latinoamericano

SEPR	Seminario Evangélico de Puerto Rico
SET	Seminario Evangélico de Teología
SOTER	Sociedade de Teologia e Religião
STB	Seminario Teológico Bautista
STPRGC	Seminario Teológico Presbiteriano y Reformado de La Gran Colombia
TL	Teologia da Libertação
UBL	Universidad Bíblica Latinoamericana
ULAJE	União Latino-Americana de Juventudes Ecumênicas
UNELAM	Unidade Evangélica Latino-Americana
UPMS	Universidade Popular dos Movimentos Sociais

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	22
CAPÍTULO 1	
FUNDO ESPECIAL PARA A EDUCAÇÃO TEOLÓGICA ECUMÊNICA NA AMÉRICA LATINA, 1980-1988. DO REPASSE DE VERBA A UMA COMUNIDADE ECUMÊNICA	33
INTRODUÇÃO	33
1 O CONTEXTO SOCIOECLESIAL E TEOLÓGICO DOS ANOS 1980	35
1.1 CONTEXTO LATINO-AMERICANO: ENTRE A REVOLUÇÃO E A CULTURA DA DESESPERANÇA	35
1.2 CONTEXTO DA EDUCAÇÃO TEOLÓGICA: ENTRE A CRISE DE IDENTIDADE E UMA ETAPA DE TRANSIÇÃO	38
2 INFLUÊNCIA DAS POLÍTICAS DO FUNDO DE EDUCAÇÃO TEOLÓGICA	47
2.1 ENCONTRO DE PILAR, ARGENTINA: UM VISLUMBRE DAS TEOLOGIAS CONTEXTUAIS	50
2.2 A ORIGEM DA IDÉIA DE UM FUNDO ECUMÊNICO	53
2.3 A CRIAÇÃO DO FUNDO ESPECIAL	55
2.3.1 O Ambiente Teológico da CLAET	55
2.3.2 A Assembléia de Fundação	58
2.3.3 A Assembléia Constitutiva, São Paulo, 1981	61
2.3.4 Âmbito Plural de seus Iniciadores	63
2.3.5 A Origem e o Desenvolvimento do Sentido Ecumênico	64
2.3.5.1 O ecumenismo intraprotestante	66
2.3.5.2 O papel dos movimentos ecumênicos	68
2.3.6 Solicitações Aprovadas	71
2.3.6.1 ISEDET	72
2.3.6.2 Seminário Bíblico Latinoamericano	73
2.3.6.3 Curso Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião	74
2.3.7 O Caminho Trilhado para a Conformação da CEPETEAL	77
2.3.8 Os Presidentes do FEPETEAL	82
2.3.9 Relações entre CLAET e FEPETEAL	83
CONCLUSÃO	87
CAPÍTULO 2	
DA ANTIGA CETELA À NOVA CETELA: 1989-1993. ABYA-YALA: UM NOVO TEMPO E ESPAÇO E NOVAS SUBJETIVIDADES REINVENTAM A VIDA DA COMUNIDADE	91
INTRODUÇÃO	91
1 A RELAÇÃO ORGÂNICA FEPETEAL-CETELA	92
2 A NATUREZA DE CETELA	94
3 O INÍCIO DIFÍCIL DE CETELA	95
3.1 Sua proposta programática	95
3.2 A difícil situação da América Latina propicia ajustes na	

proposta programática	97
3.3 No meio da crise o repasse de verba continuou	98
3.4 Uma proposta do PET do CMI	98
4 MANÁGUA (1991): EDUCAÇÃO TEOLÓGICA EM SITUAÇÕES DE SOBREVIVÊNCIA	99
4.1 A ORIGEM DA CONVOCATÓRIA	99
4.2 OBJETIVOS DO ENCONTRO	100
4.3 LISTA DE PARTICIPANTES	100
4.4 DESENVOLVIMENTO DO ENCONTRO	101
4.4.1 Fase Prévia	101
4.4.2 Contexto da Época: Já Começou o Século XXI	105
4.4.3 Os Informes das Instituições	108
4.4.3.1 A Comunidad Bíblico Teológica (CBT)	108
4.4.3.2 A Facultad Evangélica de Estudios Teológicos (FEET)	109
4.4.3.3 O Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET)	110
4.4.3.4 O Seminario Evangélico de Teología (SET)	111
4.4.3.5 A Escola Superior de Teologia (EST)	112
4.4.3.6 O Seminario Bíblico Latinoamericano (SBL)	112
4.4.4 Ponderação dos Aportes das Instituições de Educação Teológica	112
4.4.5 Documento Final	114
4.4.5.1 Apontamentos para a definição de um marco teórico	114
4.4.5.2 Transformações a partir dos sectores humanos marginalizados	114
4.4.5.3 Critérios educativos estratégicos	115
4.4.5.4 Pautas para a coordenação de recursos	116
4.4.6 Informes de Grupos Regionais	116
4.4.6.1 Cone Sul	116
4.4.6.2 Região Andina	117
4.4.7 Síntese da Consulta de Manágua	118
5 A ASSEMBLÉIA DE MANÁGUA AVALIZA O MANDATO DA CONSULTA	118
6 SAN JOSÉ, COSTA RICA (1992): EDUCAÇÃO TEOLÓGICA EM ABYA-YALA	118
6.1 LOCAL E PARTICIPANTES	118
6.2 MOTIVAÇÕES PARA A CONVOCATÓRIA	119
6.3 DESENVOLVIMENTO DA CONSULTA	119
6.3.1 A Opção por Abya-Yala	120
6.3.2 De Manágua a San José	120
6.3.3 O Desenvolvimento da América Latina e a Cultura da Desesperança	121
6.3.4 Desafios dos Setores Sociais Emergentes para a Educação Teológica	122
6.3.4.1 O desafio dos povos indígenas para a educação teológica	122
6.3.4.2 O desafio dos povos negros para a educação teológica	126
6.3.4.3 O desafio pentecostal para a educação teológica	130
6.3.4.4 O desafio da mulher para a educação teológica	131
6.3.4.5 Comentários a partir de outras regiões	134
6.3.4.5.1 O desafio a partir do Caribe	134
6.3.4.5.2 Desafio a partir do Canadá	135
6.3.4.5.3 O desafio a partir da Ásia	135
6.3.4.5.4 O desafio a partir de Camarões	136
6.3.4.5.5 O desafio a partir dos Estados Unidos	136
6.3.6 Desafios da educação para a educação teológica	137

6.3.7 Tentativa de Síntese	137
6.3.8 Documento Final do Encontro	140
6.3.8.1 Motivações e objetivos	140
6.3.8.1.1 Motivações	140
6.3.8.1.2 Objetivos	140
6.3.8.2 Propostas de trabalho de CETELA	141
7 DISSOLUÇÃO DA ANTIGA CETELA E CRIAÇÃO DE UMA NOVA CETELA	142
7.1 A ASSEMBLÉIA CONSTITUINTE DA “NOVA CETELA”	143
7.2 A ASSEMBLÉIA DE DISSOLUÇÃO DA “ANTIGA CETELA”	145
7.3 ASPECTOS SALIENTES DO NOVO ESTATUTO	145
7.4 A PRIMEIRA ASSEMBLÉIA DA NOVA CETELA	147
CONCLUSÃO	149
CAPÍTULO 3	
DE TEGUCIGALPA A MATANZAS: 1994-1997	
ESPAÇO PARA NOVAS GERAÇÕES TEOLÓGICAS: INTERAÇÃO ENTRE O PRESENTE E O PASSADO	152
INTRODUÇÃO	152
1 O caminho trilhado rumo à terceira consulta	155
2 Tegucigalpa 1994: viabilidade da formação ministerial no mundo de hoje	156
2.1 Origem da convocatória	156
2.2 Desenvolvimento da consulta	157
2.3 Documento síntese	159
2.3.1 Crise socioeconômica e vida	160
2.3.2 A educação teológica e o ecumenismo	160
2.3.3 Os sujeitos na educação teológica	160
2.3.4 Educação teológica, igreja e comunidade	161
2.3.5 Educação teológica e pedagogia	161
2.3.6 Educação teológica e espiritualidade	162
2.3.7 Alternativas para a formação teológica e ministerial	162
2.3.8 Continuidade e seguimento do encontro	162
3 Espaço para novas gerações de teólogos e teólogas	163
4 San Jerónimo (1995): teologia de Abya-Yala nos alvares do século XXI	166
4.1 Origem da convocatória	167
4.2 Desenvolvimento da consulta	168
4.2.1 Contexto, alcances e limites do fazer na teologia da libertação	169
4.2.1.1 Contexto histórico da TL em Abya-Yala	169
4.2.1.2 Realidade eclesial em Abya-Yala	171
4.2.1.1.1 O movimento das CEBs na Colômbia	171
4.2.1.1.2 Chamado à conversão ao mundo religioso dos pobres: o caso do pentecostalismo	172
4.2.1.3 Realidade e contribuição: desafios da teologia indígena	174
4.2.1.4 Realidade e contribuição da teologia feminista	179
4.2.1.5 Realidade e contribuição da teologia negra	181
4.2.1.6 Realidade e contribuição da teologia pentecostal	183
4.2.2 Presente na perspectiva do futuro: mudanças, perspectivas, desafios e possibilidades para a TL	184
4.2.2.1 Novas perspectivas para o quefazer da TL	184

4.2.2.2 Mudanças, paradigmas e alternativas históricas	190
4.2.3 Futuro a partir do passado e do presente. Seguimento, compromissos e articulações	193
4.2.3.1 Propostas de seguimento, aprofundamento teórico e pastoral no fazer teológico de Abya-Yala	193
4.2.3.2 Compromissos e articulações finais	193
5 A assembléia de San Jerónimo	194
5.1 Principais decisões da assembléia	194
5.3 Informe do presidente	195
5.4 Balanço da Jornada de San Jerónimo	195
6 O caminho trilhado rumo à 5ª jornada teológica	198
6.1 Apontamentos estratégico-programáticos de CETELA	199
6.2 Encontro interdisciplinar: por uma sociedade onde caibam todos	200
6.2.1 Propósito do encontro	201
6.2.2 Desenvolvimento do encontro	201
6.3 Perfis teológicos para um novo milênio	204
6.3.1 Enrique Dussel: as treze teses de Matanzas	204
6.3.2 Elsa Tamez: liberdade neoliberal e liberdade paulina	210
6.3.3 María Arcelia González B.: a partir do mundo das excluídas para um mundo onde caibam todos e todas. Pela visibilização das invisíveis	211
6.3.4 F. Hinkelammert: Os direitos humanos na globalização: a utilidade da limitação do cálculo de utilidade	212
6.3.5 Jung Mo Sung: exclusão social: um tema teológico?	214
6.3.6 Hugo Assmann: apontamentos sobre o tema do sujeito	216
6.3.7 Heinrich Schäfer: “Existe minha mãe porque eu existo?” O ser humano como rede de relações: uma proposta sociológica para além do “sujeito”	218
6.4 Primeiros encontros de teologias setoriais	221
6.4.1 Primeiro encontro de teologia camponesa	221
6.4.2 Primeiro encontro de teologia negra	222
7 Matanzas: a ultimidade da vida numa sociedade onde caibam todos e todas	223
7.1 A origem da convocatória	223
7.2 Desenvolvimento da jornada	224
7.2.1 A realidade histórica	224
7.2.1.1 Subsídios de F. Hinkelammert e de María Arcelia González	224
7.2.1.2 Reações perante os subsídios da realidade histórica	225
7.2.2 A transformação da Teologia da Libertação	226
7.2.2.1 Subsídios de E. Dussel	226
7.2.2.2 Reações das teologias particulares	226
7.2.2.2.1 A partir da perspectiva de gênero	226
7.2.2.2.2 A partir da pentecostalidade	227
7.2.2.2.3 A partir da teologia negra	228
7.2.2.2.4 A partir da teologia índia	229
7.2.2.2.5 A partir da teologia camponesa	230
7.2.2.3 Resposta de Enrique Dussel	230
7.2.3 Contribuições exegético-hermenêuticas	231
7.2.3.1 Elsa Tamez: soteriologia do mercado <i>versus</i> soteriologia do Evangelho	231
7.2.3.2 Néstor Míguez: A ultimidade da vida na Bíblia	232
7.2.3.3 Jorge Pixley: Há ressurreição: a novidade é possível!	233
7.2.4 Diálogo entre biblistas e setores teológicos	234
7.2.5 Espiritualidade: sensibilidade católica e pentecostal	235

7.2.6 Eixos temáticos	237
7.2.6.1 Interdisciplinaridade e transdisciplinaridade	238
7.2.6.2 Formação ministerial	238
7.2.6.3 Currículo-metodologia	239
7.2.6.4 Cultural mítico	240
7.2.6.5 Ação comunitária	240
7.2.6.6 Bíblia	241
7.2.6.7 Eclesial e pastoral	241
7.2.6.8 Equidade e gênero	242
7.2.7 Estado dos diversos projetos de reflexão teológica e pastoral	242
7.2.7.1 Teologia índia	243
7.2.7.2 Teologia desde a perspectiva de gênero	244
7.2.7.3 Teologia pentecostal	245
7.2.7.4 Teologia negra	245
7.2.7.5 Teologia camponesa	247
7.2.7.6 Compartilhar das organizações teológicas	246
7.2.8 Critérios e desafios para a produção teológica	246
7.2.8.1 Temas eixos para a produção teológica	246
7.2.8.2 Critérios para a produção teológica	247
7.2.8.3 Projeções e desafios	248
7.2.9 Liturgia de encerramento	248
8 A assembléia de Matanzas	249
8.1 Informes da secretaria executiva e do presidente	250
8.2 Principais decisões	250
8.3 Avaliação da 5ª jornada teológica	251
CONCLUSÃO	255

CAPÍTULO 4

DA RAZÃO TRANSVERSAL À TRANSVERSALIDADE

CUMBAYÁ: UM PONTO DE CHEGADA E DE PARTIDA PARA O

QUEFAZER TEOLÓGICO-PEDAGÓGICO	257
Introdução	257
1 O CAMINHO TRILHADO RUMO À SEXTA JORNADA TEOLÓGICA	259
1.1 Re-apontamentos estratégico-programáticos (ciclo 2)	259
1.2 Caminhar dos setores teológicos no período	262
1.2.1 Encontros e avanços da teologia negra	262
1.2.1.1 Encontro de San José, Costa Rica	262
1.2.1.2 Encontro de Bogotá, Colômbia	263
1.2.1.3 Encontro de Buenaventura, Colômbia	263
1.2.1.4 Publicação do grupo Guasá	264
1.2.1.5 Balanço do caminhar da teologia afro-americana	265
1.2.2 Encontro e avanços da teologia camponesa	265
1.2.2.1 Segundo encontro de teologia camponesa	265
1.2.2.2 Edição de cartilhas da teologia camponesa	266
1.2.2.3 Balanço do caminhar da teologia camponesa	266
1.2.3 Encontro de teologia indígena evangélica	269
1.2.4 Encontros de teologia pentecostal	270
1.2.4.1 Encontro em cidade do México	270
1.2.4.2 Encontro de Santiago do Chile	271
1.2.4.3 Balanço do caminhar da teologia pentecostal	271

1.2.5	Encontro-oficina de professoras de teologia	272
1.2.6	Reuniões preparatórias da 6ª jornada teológica	274
2	CUMBAYÁ: ABYA-YALA E SEUS ROSTOS: FORMAÇÃO TEOLÓGICA E TRANSVERSALIDADE	274
2.1	A origem da convocatória	275
2.2	Lista de participantes	275
2.3	Desenvolvimento da jornada	276
2.3.1	Primeira parte: “Maturações dos rostos teológicos”	277
2.3.1.1	Rosto negro: teologia afro-americana	277
2.3.1.2	Rosto camponês: teologia camponesa	278
2.3.1.3	Rosto indígena: teologia indígena	279
2.3.1.4	Rosto pentecostal: teologia pentecostal	280
2.3.1.4.1	Posicionamento e algumas definições de pentecostalismo	281
2.3.1.4.2	Percurso do pentecostalismo de Matanzas a Cumbayá	283
2.3.1.4.3	O contexto da teologia pentecostal desde as mulheres	283
2.3.1.4.4	A prática pentecostal diante da prática acadêmica	283
2.3.1.4.5	Os desafios da teologia pentecostal	283
2.3.1.5	Rosto feminino e masculino: teologia feminista e de gênero	284
2.3.1.5.1	Origem da teologia feminista	285
2.3.1.5.2	Encontros de professoras de teologia	286
2.3.1.5.3	Resistência da academia contra a teologia feminista	286
2.3.1.5.4	Experiência de masculinidade	287
2.3.1.6	Rosto das instituições	288
2.3.1.7	Síntese da primeira parte	290
2.3.2	Segunda parte: Diálogo teológico transversal	292
2.3.2.1	Painel: Convergências, diferenças e interpelações entre os rostos	292
2.3.2.1.1	Teologia indígena	293
	a) Diferenças	293
	b) Convergências	293
	c) Interpelações	293
	d) Perguntas e temas	295
2.3.2.1.2	Teologia afro-americana.....	295
	a) Diferenças	295
	b) Interpelações	295
	c) Convergências	296
	d) Perguntas e temas	296
2.3.2.1.3	Teologia camponesa	296
	a) Diferenças	296
	b) Convergências	297
	c) Perguntas e temas	297
2.3.2.1.4	Teologia feminista e de gênero	297
	a) Divergências	297
	b) Interpelações	298
	c) Convergências	299
	d) Perguntas e temas	299
2.3.2.1.5	Teologia pentecostal	299
	a) Convergências	299
	b) Interpelações	300
	c) Divergências	300
2.3.2.1.6	Grupo das instituições	300

a) Divergências	300
b) Interpelações	301
c) Convergências	301
d) Perguntas	301
2.3.2.2 Resposta às perguntas desde cada “rosto”	301
2.3.2.2.1 Teologia indígena	301
2.3.2.2.2 Teologia afro-americana	302
2.3.2.2.3 Instituições teológicas	302
2.3.2.2.4 Teologia camponesa	302
2.3.2.2.5 Teologia feminista e de gênero	303
2.3.2.2.6 Teologia pentecostal	304
2.3.2.3 Discussão aberta em plenária	304
2.3.2.3.1 Relação “rostos” teológicos e instituições	305
2.3.2.3.2 A dupla pertença	306
2.3.3 Terceira parte: interação teologia-pedagogia	307
2.3.3.1 Subsídios de Anaida Pascual	307
2.3.3.1.1 Para assumir o reto da transversalidade desde uma perspectiva pedagógica	310
2.3.3.1.2 Para visibilizar as subjetividades	310
2.3.3.1.3 Para transformar os modelos curriculares	311
2.3.3.2 Subsídios de Matthias Preiswerk	311
2.3.3.2.1 Processo metodológico da jornada	311
2.3.3.2.2 A produção teológica dos “rostos” como processo pedagógico	312
2.3.3.2.3 Convergências para uma produção coletiva do conhecimento	313
2.3.3.2.4 Ausências nas colocações dos “rostos”	314
2.3.3.2.5 Interação entre assessores e participantes da jornada	314
2.3.4 Quarta parte: reposicionamentos epistemológicos e metodológicos	316
2.3.4.1 Subsídios desde os “rostos” para a formação teológica	316
2.3.4.1.1 Grupo 1	316
2.3.4.1.2 Grupo 2	316
2.3.4.1.3 Grupo 3	317
2.3.4.1.4 Grupo 4	317
2.3.4.1.5 Grupo 5	317
2.3.4.1.6 Grupo 6	318
2.3.4.2 Significado da jornada para cada “rosto” teológico	318
2.3.4.2.1 Para a teologia pentecostal	318
2.3.4.2.2 Para a teologia indígena	318
2.3.4.2.3 Para as instituições teológicas	319
2.3.4.2.4 Para a teologia feminista e de gênero	320
2.3.4.2.5 Para a teologia camponesa	320
2.3.4.2.6 Para a teologia afro-americana	320
2.3.5 Compromissos e articulações finais	320
3 A ASSEMBLÉIA DE CUMBAYÁ	321
3.1 Principais decisões	321
3.2 Avaliação da 6ª jornada teológica	322
3.2.1 Metodologia	322
3.2.2 Seguimento	322
3.3 Avaliação do acontecido em Cumbayá	323
3.3.1 Foi uma experiência indutiva... e dedutiva	323
3.3.2 Foi uma vivência de transversalidade entre diferentes racionalidades	324

3.3.3 Foi um acontecimento teológico-pedagógico	327
3.4 Uma aproximação a partir do pensamento de B. de Souza Santos	330
3.4.1 A polifonia dos “rostos” como uma ecologia de saberes	331
3.4.2 O vulto da tradução entre diversos saberes	331
CONCLUSÃO	340
CAPÍTULO 5	
CONTRIBUIÇÕES E DESAFIOS PARA A FORMAÇÃO TEOLÓGICA ECUMÊNICA EM ABYA-YALA	342
INTRODUÇÃO	342
1 VINTE ANOS DE PERCURSO DA FORMAÇÃO TEOLÓGICA ECUMÊNICA: UMA PROPOSTA DE PERIODIZAÇÃO	343
1.1 FEPETEAL: 1980-1988	343
1.2 DA CRIAÇÃO DE CETELA À “NOVA CETELA”: 1988-1993	345
1.3 DA “NOVA CETELA” ATÉ A JORNADA TEOLÓGICA DE CUMBAYÁ 1993-2000	346
2 O DESENVOLVIMENTO DE UMA ESTRATÉGIA PARA A EDUCAÇÃO TEOLÓGICA ECUMÊNICA NA REGIÃO	349
3 A INTERAÇÃO ESPAÇO-TEMPO-SUBJETIVIDADES PARA A PRODUÇÃO/FORMAÇÃO TEOLÓGICA CONTEXTUAL	354
4 DA RAZÃO MONOLÍTICA À INTERCULTURALIDADE, PASSANDO PELA TRANSVERSALIDADE	358
5 LIMITES E POSSIBILIDADES DE ESPAÇOS INSTITUCIONAIS EMANCIPATÓRIOS A PARTIR DO MANDATO DE CETELA	364
CONCLUSÃO	369
BIBLIOGRAFIA	377
ANEXOS	383

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa tenta unir alguns fios diferentes com os quais ao longo de vinte anos, entre 1980 e 2000, elaborou-se um tecido polifônico e multicolor que tomou o nome de Comunidade de Educação Teológica Ecumênica Latino-Americana e Caribenha (CETELA). Como qualquer tecido este tem fios de diferentes tipos, cores e consistências. Como os tecidos antigos, este foi feito em minga¹, ou mutirão. Ou seja, na sua confecção participaram artífices muito diversos, desde pessoas até organizações de reflexão e de educação teológica da região, além de outras de diferentes cantos do mundo. Trata-se de um tecido cuja confecção ainda é uma obra inacabada. A nossa tarefa, portanto, através desta pesquisa, consiste não em fazer o tecido, mas em explorar a origem e a contribuição dos diferentes fios que o constituem.

Daqui em diante neste trabalho utilizaremos a palavra Comunidade (com maiúscula) para referir-nos a CETELA. No decorrer da dissertação, são utilizadas muitas siglas, cujo significado será explicado no texto mesmo. De qualquer forma, no início do texto incluímos uma lista das siglas com seu respectivo significado.

Delimitação do escopo da pesquisa

O campo da pesquisa está localizado dentro do âmbito de CETELA, mas não trata de toda a vida desta organização. Conforme seu estatuto, esta organização foi criada para promover o intercâmbio de recursos educativos e o desenvolvimento de uma estratégia para a educação teológica ecumênica, levando em consideração a pluralidade existente na região. Para o cumprimento desses objetivos a organização conta com diferentes programas e atividades. O foco desta pesquisa está centrado no desenvolvimento de uma estratégia para a educação teológica ecumênica.

Tenta-se, portanto, através da pesquisa responder perguntas, tais como: Em que consiste a educação teológica ecumênica proposta por CETELA? Quais são as suas raízes? Quais as suas características? Por que era necessário criar uma proposta de educação teológica

¹ *Minga* é uma palavra quéchua (*minka*) utilizada pelos povos originários andinos para se referir ao trabalho realizado coletivamente em benefício da comunidade. Na Colômbia, por exemplo, nas marchas dos povos indígenas do sudoeste do país, realizadas entre 2008 e 2009, a palavra “minga” tem sido usada, além disso, com um sentido de reivindicação social e política. Ver “La minga popular de los pueblos. Una mirada desde el análisis de coyuntura: perspectiva socio-crítica y cultural”. Disponível em: <<http://www.onic.org.co/minganoticias.shtml?x=35768>>, acesso em: 10.12.09.

de viés ecumênico na região? Levando em consideração que no seu desenvolvimento estiveram envolvidas instituições de educação teológica e movimentos teológicos diversos, que tipo de relacionamento se deu entre estes atores? Qual foi a contribuição concreta desses diferentes atores ao tecido de uma educação teológica ecumênica? De que maneira as grandes mudanças históricas vividas na região nas décadas de 1980 e 1990 influenciaram o desenvolvimento desse tipo de educação teológica? Como se reflete nesse processo o que estava acontecendo na região com o movimento da teologia latino-americana da libertação? Como foi a interface entre teologia e pedagogia nessa experiência e qual a sua novidade para a formação teológica ecumênica?

Particularmente nos interessa mostrar o papel desempenhado no desenvolvimento dessa estratégia ecumênica por alguns movimentos teológicos específicos, aos quais chamamos aqui *teologias de Abya-Yala*. A hipótese principal que aparece no fundo da questão é que a opção que a Comunidade fez pelos setores excluídos da região – em razão de sua condição étnica, cultural, social, religiosa e de gênero, a partir de julho de 1991, durante a primeira jornada teológica, na cidade de Manágua – constituiu o arcabouço que ajudou a desenvolver a dita estratégia ecumênica.

Como se pode intuir, o presente trabalho se localiza nas interfaces de história, teologia e pedagogia. A interface histórica está dada pelo fato da pesquisa se desenvolver num período determinado, envolvendo experiências e processos de reflexão protagonizados por representantes de setores sociais específicos, os quais estão marcados pelo que Walter Mignolo chama de sensibilidades da localização geostórica, isto é, pelas prioridades emocionais (étnicas, nacionais, cosmopolitas, sexuais, de classe etc.) responsáveis pela produção de teorias sociais, particularmente a partir do que este autor chama de *pensamento liminar*.² Além disso, pelo fato desses processos de reflexão se darem dentro do marco de uma organização de instituições de educação teológica a interface teológico-pedagógica constitui o campo privilegiado no qual se desenvolve a pesquisa.

Dito com outras palavras, o núcleo de reflexão deste trabalho gira em torno da interação entre uma proposta de educação teológica ecumênica de cunho institucional e outra proposta proveniente de um movimento amplo e plural ligado a processos críticos de transformação social. Procuramos fazer este acercamento, conforme ensinou o mestre H.

² Cf. MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais/projetos globais*. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003b, p. 288. A “gnose liminar”, como se verá em detalhe mais adiante, é, conforme este autor, a razão dos saberes que foram subalternizados durante o processo de colonização.

Assmann, não a partir da lógica reducionista e dicotômica de “oposição” ou de “contradição”, própria do pensamento dialético ancorado na racionalidade da modernidade, mas a partir de uma visão transversátil da complexidade dos fenômenos humanos e sociais.³ Isto quer dizer, entre outras coisas, que evitamos polarizar este processo entre instituições e movimentos teológicos e que esses movimentos amplos e plurais que se concitaram no caminhar ecumênico de CETELA estão interligados. Isto produz uma diversidade de cenários de encontro e desencontro, conforme as possibilidades particulares de cada instituição de acordo com o seu posicionamento frente aos movimentos sociais. No cenário próprio da Comunidade, esse relacionamento, durante o período aqui estudado, esteve marcado pela tensão, pois, de uma parte, na medida em que CETELA procura manter uma atitude de abertura e acolhida a esses movimentos, algumas instituições filiadas à organização se mostram receosas perante os câmbios propostos pelos movimentos teológicos.

Essa tensão, a nosso ver, se produz devido a um conflito de interesses, o qual é causado, por sua vez, pelo que Mignolo chama de o peso da diferença colonial, que se assenta também na cultura acadêmica sob a hegemonia da razão monolítica. É o que Boaventura de Souza Santos chama de a razão indolente⁴ do paradigma dominante. Esses dois autores não se limitam apenas a criticar as formas de controle do conhecimento (a colonialidade do saber) e das subjetividades (colonialidade do ser), mas exploram também formas de libertação da colonialidade do saber e do ser.⁵ Libertação que não existirá, conforme Santos, enquanto não se der a ela uma tópica emancipatória;⁶ esta tem a ver com um assunto raramente tratado nas abordagens epistemológicas, que é a dimensão institucional da produção do conhecimento. Segundo este autor, é necessário criar novas instituições que respondam a uma racionalidade mais ampla, a uma ecologia de saberes.⁷

³ Ver tópico 6.3.6 do capítulo 3 desta dissertação.

⁴ B. de Souza Santos é um dos pensadores atuais mais incisivos na crítica da razão monolítica da modernidade. Conforme ele, esta razão é indolente por duas vias: a razão inerte, perante a necessidade que só ela pode imaginar como lhe sendo exterior. E a razão displicente, que já não sente a necessidade de se exercitar por se imaginar incondicionalmente livre da necessidade de provar a sua liberdade. Sua experiência, portanto, é uma experiência limitada ao mundo que ela procura fundar. Por isto, segundo ele, a crítica da razão indolente é também uma crítica do desperdício da experiência. Cf. SANTOS, BOAVENTURA DE SOUZA. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2007, p. 42.

⁵ MIGNOLO, Walter D. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Traducido por Juan Maria Madariaga y Cristina Vega Solís. Madrid: Akal, 2003a, p. 50. Neste trabalho utilizamos a versão castelhana ao lado da portuguesa do livro de Mignolo, pois a versão castelhana contém um prefácio com acréscimos interessantes que a edição em português não inclui.

⁶ SANTOS, 2007, p. 110.

⁷ SANTOS, 2008, p. 16, 17.

Organização do texto

O texto está organizado em cinco capítulos. O primeiro está relacionado com o que se poderia chamar de a pré-história de CETELA. Tem como título: **Fundo Especial para a Educação Teológica Ecumênica na América Latina, 1980-1988. Do repasse de verba a uma comunidade ecumênica**. Antes que a organização fosse conhecida como uma *Comunidade* de educação teológica, ela existiu sob o nome de *Fundo Especial Para a Educação Teológica* (FEPETEAL). Aí imediatamente surgem duas perguntas: por quê? E, como se justifica e explica a continuidade do FEPETEAL sob o nome de CETELA? A conjuntura histórico-econômica de fins dos anos de 1970 e inícios dos anos de 1980 propiciou a preservação da educação teológica ecumênica institucionalizada, sob a figura de um Fundo Especial. Por outro lado, com base na informação consultada demonstramos que entre FEPETEAL e CETELA se deu uma relação orgânica de continuidade, porquanto CETELA assumiu, por vontade explícita dos integrantes do FEPETEAL, o mandato de seguimento e de reorganização do Fundo Especial; além disso, assumiu, também por vontade expressa de seus membros, o dinheiro de propriedade do Fundo Especial. Mas também se deu uma relação de descontinuidade, porquanto a Comunidade visava superar os limites do repasse de verbas que marcou o Fundo Especial, buscando fornecer uma estratégia para a reflexão e a educação teológica ecumênica.

No fundo, a iniciativa da criação do FEPETEAL já contemplava a idéia de contar com um espaço de formação teológica ecumênica que servisse de apóio para reflexões teológicas contextuais. Inclusive durante este período se experimentou um intercâmbio plural no âmbito da Consulta Latino-Americana de Educação Teológica (CLAET). No entanto, esse intercâmbio permaneceu dentro dos limites da cooperação intraprotestante. Somando-se a isso a contingência do repasse de verbas, esse organismo se enredou, razão pela qual foi considerado pela crítica, inclusive no seio da CLAET, como uma espécie de clube fechado (“elitismo ecumênico”) e excludente de outras ricas experiências ecumênicas; como exemplo, pode-se mencionar o caso do Seminario Teológico Bautista da Nicarágua, cujo pedido de adesão, em 1985 (em pleno período revolucionário), foi rejeitado porque não cumpria com o requisito de ser um seminário ecumênico, isto é, conformado estruturalmente por várias tradições protestantes. É um paradoxo. Como explicar que um seminário protestante comprometido com a transformação política e social de seu país não cabe num espaço ecumênico? Este fato demonstra o tipo de ecumenismo limitado praticado no seio do

FEPETEAL. Dessa forma, seu fechamento era uma condição necessária para propiciar uma primeira mudança importante: a criação de CETELA.

Contudo, a transformação do FEPETEAL em CETELA não garantiu a mudança de perspectiva. O desgaste institucional do período anterior deixou CETELA sem capacidade de convocatória. Para deslançar a nova organização, ela precisou de uma força exógena alternativa. Esta força apareceu na vida da Comunidade durante as duas primeiras jornadas teológicas, realizadas em Manágua, em 1991, e San José, em 1992. Ela o fez sob a forma de um movimento plural representado por múltiplas instituições de educação teológica comprometidas com as aspirações reivindicativas de vários grupos sociais marginalizados. A partir desses encontros, a Comunidade fez uma opção pelos setores sociais excluídos da sociedade por motivos étnicos, culturais, religiosos e de gênero. Não por acaso esta decisão se produzia no marco dos 500 anos do início da colonização europeia na América. Além do mais, nessa mesma época, o mundo unipolar aprofundava sua proposta baseada no mercado total e num pensamento único. O capítulo 2, intitulado **Da Antiga CETELA à Nova CETELA: 1989-1993. Abya-Yala: um novo tempo, espaço e subjetividades reinventam a vida da Comunidade** dá conta dessa transformação. Os novos atores pedem que a Comunidade seja ampliada e reorganizada, o que aconteceu efetivamente na assembléia de Quito, em 1993. Ali foi fechada a “Antiga CETELA” e criada uma “Nova CETELA”. Esta mudança significou uma ruptura com a perspectiva herdada do FEPETEAL e a abertura para os horizontes teológicos do novo movimento plural inspirado nas lutas e sonhos dos povos excluídos de Abya-Yala.

O terceiro capítulo: **De Tegucigalpa a Matanzas: 1994-1997. Espaço para novas gerações teológicas: interação entre o presente e o passado**, assinala o caminho escolhido pela Comunidade para cumprir com seu propósito. Basicamente a proposta consistiu na criação de um espaço para apoiar a produção teológica das novas gerações de teólogos e teólogas provenientes dos chamados setores sociais emergentes: indígenas, mulheres, afrodescendentes, pentecostais e, por último, camponeses. Entretanto, esse espaço não foi construído de um dia para outro. Tampouco foi uma tarefa fácil. A razão disso é que a organização desses setores dependia de um somatório de esforços e processos de origem diversa. As mulheres e os indígenas são casos diferentes porquanto já tinham caminhos percorridos de organização e produção teológica. A teologia camponesa que apareceu na jornada teológica de San Jerónimo (1995) também se organizou rapidamente, contando com o trabalho de base rural das *Comunidades Campesinas Cristianas* colombianas. A teologia afro-americana conseguiu organizar-se como Grupo Guasá, entre 1997 e 2000, a partir de

processos da pastoral afro de países sul-americanos (Brasil, Colômbia, Equador e Peru). A teologia pentecostal também logrou consolidar sua organização como RELEP (Rede Latino-Americana de Estudos Pentecostais), durante o mesmo período de Guasá. Este processo de organização dos grupos de reflexão teológica setorial ocorreu em parceria com CETELA e ASETT (AL).

É bom deixar claro duas coisas. Por um lado, a abordagem feita dos movimentos teológicos nesta pesquisa fica limitada ao que eles compartilharam durante as jornadas teológicas. Não há como se aprofundar aqui nas produções teológicas feitas por cada grupo; isto já é alvo de outra pesquisa. E, por outro lado, esses processos teológicos constituem uma mistura entre o “velho” e o “novo”, entre “ancestralidade” e “novidade”. Durante o período de sua conformação aproximativa (conforme o esclarecimento feito acima), a saber, entre 1994-1997, esse processo passou pelo crivo do diálogo de saberes entre “pais” e “filhos”. Ele aconteceu através de uma *conversação*, como a chamou José Míguez Bonino, envolvendo alguns representantes “velhos” da Teologia da Libertação (TL) e representantes das “novas gerações”. Pareceu que, devido à fragilização das utopias emancipatórias numa época marcada pelo que F. Hinkelammert chamou de irracionalidade do racionalizado, pelo exacerbado cálculo de utilidade, o caminhar precisava passar por essa troca. Assim, entre confissões dos limites do paradigma utilizado pelos “velhos” para seu quefazer teológico e a necessidade de assumir as categorias plurais do mundo religioso dos pobres, conforme o colocou Richard Shaull em San Jerónimo, o caminho ficou desanuviado. Mas não completamente. Faltava dar mais um passo.

Em Matanzas (1997), Enrique Dussel interpretou muito bem este processo transitivo quando falou da transformação dos pressupostos epistemológicos da TL. Essa idéia foi expressa na metáfora da TL1 e da TL2, isto é, da passagem da TL para uma metateologia das teologias da libertação, tendo como liame a razão transversal para a comunicação entre teologias diferenciadas. Não se pode esquecer que essa proposta de Dussel surgiu da troca vivida durante o encontro interdisciplinar de San José, de setembro de 1996. Mas não bastava o reconhecimento do estatuto teológico das “novas gerações”. Faltava a questão do método. Esse tema foi levantado pelos movimentos teológicos setoriais quando pediram que o referente do quefazer teológico fossem os sujeitos reais (articulação academia-povo), por meio de um método indutivo que permitisse rearticular as relações entre teologia e pedagogia.

Este passo foi dado durante a sexta jornada teológica da Comunidade, realizada em Cumbayá, no Equador, em julho de 2000. O capítulo 4 intitulado **Da razão transversal à transversalidade. Cumbayá: um ponto de chegada e de partida para o quefazer**

teológico-pedagógico dá conta dessa experiência. Ali se conseguiu efetivamente que os novos atores teológicos, que receberam o nome de “rostos” teológicos de Abya-Yala, fossem protagonistas do quefazer teológico/pedagógico, tal como era almejado. A esses “rostos” se somou o “rosto” das instituições teológicas. Cumbayá foi o “rebento” do que B. de Souza Santos chama de uma ecologia de saberes. O que foi planejado para ser um encontro indutivo tornou-se uma interação entre o indutivo e o dedutivo. Nesse cenário, Anaida Pascual e Matthias Preiswerk, assessores pedagógicos da jornada, demonstraram a premência da articulação entre teologia e pedagogia, não como uma tarefa futura, mas como uma realidade que já estava acontecendo, e isto, de duas maneiras. Por um lado, através do caminhar da *pedagogia teofeminista*, apresentada pelas teólogas/professoras de teologia, e, por outro, mediante a constatação de que a produção teológica dos “rostos” é simultaneamente um processo pedagógico. Esses dois fatores já dão uma noção da riqueza do intercâmbio vivenciado naquela jornada. A ela se acrescenta ainda mais um elemento introduzido na reflexão sobre a mediação hermenêutica utilizada para a interação entre estes atores: a transversalidade.

A própria experiência indutiva de Cumbayá definiu sua compreensão de transversalidade. É uma atitude de abertura aos outros e às outras para aprender em reciprocidade, a partir do mútuo reconhecimento das diversas alteridades. Com outras palavras, é a possibilidade de uma interpenetração entre racionalidades múltiplas e diversas. Ali as instituições teológicas foram convidadas a mudar seu modo de agir, adotando o jeito plural dos “rostos” para produzir conhecimento. Nesse sentido, não é um exagero dizer que Cumbayá foi um acontecimento fundante para o mandato teológico/pedagógico de CETELA. Mas ficou claro que a transversalidade não é um fim em si mesmo. É como a educação, um instrumento em prol do sonho que tem como vocação a humanização em busca do inédito viável.

No capítulo 5, por fim, tentamos uma interpretação de conjunto do que, a nosso ver, significa a experiência de CETELA. Isso é realizado mediante cinco aspectos sob o título **Contribuições e desafios para a formação teológica ecumênica em Abya-Yala**. Interessamos mostrar o caminho percorrido desde uma lógica plural limitada basicamente ao âmbito intraprotestante, que reflete o caráter monocultural da modernidade, até o convite para uma prática formativa teológica intercultural. A experiência particular de CETELA demonstra que a implementação da interculturalidade precisa passar pela prática da transversalidade para se tornar mais coerente, visando que sua tarefa pedagógica não fique no mero multiculturalismo nem estagnada em estruturas acadêmicas ainda perpassadas pelo peso da diferença colonial. A

transversalidade é como o e(E)spírito da interculturalidade, que concita para uma transformação pessoal, intersubjetiva e institucional mais profunda. Neste capítulo, apoiamos nossa reflexão nos interessantes subsídios de W. Mignolo e de B. de Souza Santos, que vão além da crítica colonial em procura da criação de novos *topoi* emancipatórios, inclusive na dimensão institucional acadêmica. Essas considerações finais não têm a pretensão de ser uma camisa de onze varas para CETELA, nem para as instituições a ela filiadas. São referentes que ficam como provocação para o estudo crítico do papel da formação teológica em perspectiva ecumênica na região.

Algumas informações relacionadas com a participação em encontros, jornadas teológicas, assembléias da Comunidade, foram organizadas à maneira de quadros e figuras. Estes procuram destacar a proporção de participação de homens e mulheres durante essas atividades, o que de alguma forma pode ser um indicativo dos avanços em termos de equidade de gênero. Eles mostram também o processo de filiação de instituições à Comunidade. Além disso, inserimos dois anexos com informação importante sobre a idéia de criar a Comunidade (anexo 1) e com a lista das palestras apresentadas durante a jornada teológica de San Jerónimo (anexo 10). A lista de figuras e os anexos aparecem na parte final da dissertação.

Metodologia empregada

O caminho utilizado para o trabalho desta pesquisa envolve motivações que vão desde o pessoal até uma interação de fontes amplas e plurais. No pessoal, não há como fugir de nossa própria experiência ao longo de quase trinta anos de envolvimento em processos de educação teológica, na Colômbia e na América Latina e no Caribe. A trajetória pessoal permite enxergar uma experiência semelhante, guardadas as proporções, à do caminhar experimentado em CETELA, isto é, a evolução que parte de uma lógica monolítica (muitas vezes excludente) e chega a uma lógica plural, respeitosa e acolhedora das diferenças. Olhando a partir da fase final do percurso pessoal, devo confessar que ele foi influenciado, em grande parte, pelo fato de eu ter sido privilegiado como participante do processo, num trecho importante do caminhar da Comunidade.

Por outro lado, há tempo nos acompanha o que poderíamos chamar de uma preocupação moral frente ao desperdício de experiências, para utilizar uma expressão de Souza Santos, tão ricas como a de CETELA, por causa da indolência de uma lógica inviável. Nesse sentido, estamos convencidos da imensa riqueza que esse processo vivido durante quase trinta anos pode aportar para a transformação de projetos comprometidos com uma

educação teológica ecumênica. Mas está absolutamente claro para nós, que este caminhar envolve experiência e reflexão teológica. Para colocá-lo em categorias de Souza Santos, trata-se de perceber a realidade e o conhecimento a partir de um *novo senso comum*.⁸ Ou seja, trata-se de assumir uma perspectiva de produção de conhecimento que supere a razão monolítica hegemônica e integre diversas formas de aprendizagem. Conforme Antonio Oztzy, maia *kaqchiquel* guatemalteco, o senso comum possui elementos necessários para o desenvolvimento da vida diária. Faz-nos estar cientes de nós mesmos, de tudo o que nos rodeia e de tudo com que nos relacionamos. O senso comum, considera Oztzy, não significa desconhecer, rejeitar ou marginalizar a ciência; cada qual tem o seu campo. Trata-se, antes, de manter a relação entre senso comum e ciência.⁹ Partimos, então, do fato de uma aprendizagem que inclui a experiência como uma fonte importantíssima para a produção de saberes.¹⁰

Em conseqüência disso, uma fonte-chave para esta pesquisa são os documentos gerados em decorrência dessa experiência. Estes constituem a fonte primária da pesquisa. Esses documentos se encontram no arquivo de CETELA, o qual está devidamente organizado. O acervo documental que compõe este arquivo é amplo, consistindo de livros, cartas, declarações, memórias, atas, registros contábeis, vídeos, cassetes, etc. Além disso, ele conta com um arquivo fotográfico físico e digitalizado. O arquivo tem documentos dos dois períodos grandes vividos pela organização, isto é, do FEPETEAL e de CETELA; compreende, portanto, documentos que abarcam o período inteiro de 1979 a 2009. Uma cópia desse arquivo encontra-se na sede do Programa Ministerial de Estudios Teológicos Abierto (PROMESA), organização sediada em Medellín, Colômbia, filiada desde 1993 à CETELA. O pesquisador faz parte dessa organização. O fato de ter acesso a esse arquivo facilitou a pesquisa. Procuramos fundamentar a investigação, consultando exaustivamente algumas das fontes do arquivo, como as memórias das jornadas teológicas, as atas das assembléias, as declarações institucionais e os acordos principais. Assim, os livros e documentos produzidos como resultado dos encontros teológicos (tanto das jornadas como dos encontros setoriais) foi

⁸ Conforme Santos, a ciência moderna constituiu-se em oposição ao senso comum, que considera superficial, ilusório e falso. Perante este preconceito, Santos propõe transformar o conhecimento científico num novo senso comum em face de um conhecimento-emancipação. O que implica romper com o senso comum conservador, mistificado e mistificador, não para criar uma forma autônoma e isolada de conhecimento superior, mas para se transformar a si mesmo num senso comum novo e emancipatório. Cf. SANTOS, 2007, p. 107.

⁹ Ver OTZOY, Antonio. Formación teológica y pueblos indígenas. Interacciones y desafíos, in: ULLOA, Amílcar (Ed.). *Teologías de Abya-Yala y formación teológica: interacciones y desafíos*. 7ª jornada teológica de CETELA. Bogotá: Kimpres, 2004, p. 239.

¹⁰ Não é demais ressaltar que a perspectiva plural da transição paradigmática assumida neste trabalho está assentada na superação das dicotomias “ação-reflexão”, “senso comum-ciência”, “teoria-prática”, etc., próprias da razão monocultural ocidental.

matéria vital para a pesquisa. Contudo, é lógico que a abordagem do arquivo esteve limitada só ao alvo da pesquisa.

Como parte do trabalho histórico e sendo conseqüentes com a idéia da importância da experiência pessoal (a memória oral) no desenvolvimento dos fatos, fizemos algumas consultas a pessoas que tomaram parte nos mesmos. Para isto utilizamos meios como entrevistas pessoais, conversas e o correio eletrônico. No entanto, essas fontes não são utilizadas como material para esta pesquisa, ficando como insumos para outra investigação.

Nesta pesquisa utilizamos o pensamento crítico de Walter Mignolo e de Boaventura de Souza Santos. Os dois se inscrevem na chamada crítica pós-colonial do projeto monolítico e hegemônico da modernidade. Ambos propõem um pensamento plural inscrito na novidade epistemológica que surge dos grupos sociais que foram marginalizados pela modernidade. Nesse sentido, sua proposta serve de amarração para a diversidade de saberes aqui pesquisados, na medida em que seus horizontes epistemológicos têm em comum não só a crítica colonial, mas também a busca por um mundo livre da colonização do ser e do saber.

Limitações e dificuldades

Durante o desenvolvimento da pesquisa nos defrontamos com duas dificuldades. Uma delas esteve relacionada com a extensão do trabalho. Embora no começo nos parecesse que o lapso de vinte anos (1980-2000) dessa experiência fosse manejável, o processo no caminho tornou-se lento devido à extensão imensa das fontes a serem consultadas. Cada uma das duas grandes partes em que se divide essa experiência, isto é, FEPETEAL (1980-1988) e CETELA (1988-2000), seria suficiente para uma pesquisa de mestrado. No entanto, conforme o propósito aqui traçado, a comparação entre os dois períodos foi estritamente necessária, porque, além de tratar-se de duas etapas vividas pela mesma organização, uma resultaria incompreensível isolada da outra, o que romperia a relação orgânica que existe entre as duas, a qual é demonstrada no capítulo 1. FEPETEAL se limitaria a uma experiência que nasce e morre em meio ao repasse de verbas. Os horizontes de teologias contextuais que, no fundo, animavam o sonho de criar uma comunidade a serviço da formação teológica ecumênica ficariam simplesmente apagados. Por outro lado, o que seria de CETELA sem a pré-história do FEPETEAL? Como se explicaria a origem de um projeto que procurava ser ecumênico, mas que estava preso na gaiola de ferro de “sete” instituições protestantes? De onde surgiu o que se chamou uma “Antiga CETELA”? Por que precisava ser criada uma “Nova CETELA”?

Pareceu-nos, pois, que era necessário trabalhar os dois períodos para chegar à compreensão de um processo teológico-pedagógico com maior sentido histórico.

A outra dificuldade é relativa ao fato de escrever a dissertação em português, por tratar-se de uma língua distinta da nossa língua materna. Além de ser um requisito acadêmico, assumimos esse desafio como uma necessidade de qualificação profissional. Mas isso obviamente também tornou o trabalho um pouco mais vagaroso. Por fim, essas dificuldades se converteram em motores que animaram o trabalho. Valeu!

Através da pesquisa exploramos quais são os diferentes fios que compõem o tecido chamado CETELA. Também exploramos como, quando e em que circunstâncias esses fios se foram juntando até conformar um manto multicolor e polifônico. Essa é sua maior riqueza. Mas também pode ser sua maior debilidade, se os diferentes fios não forem amarrados e irmanados transversalmente em espaços emancipados. Um manto belo e multicolor pode ser usado como tapete nos escritórios para limpar os pés; também pode virar peça de museu ou simplesmente ficar guardado no quarto das coisas inúteis. Mas também pode ser usado para embelezar corpos e espaços, pode ser usado para cobrir e aquecer corpos gelados, pode ser símbolo da harmonia na diversidade.

CAPÍTULO 1
FUNDO ESPECIAL PARA A EDUCAÇÃO
TEOLÓGICA ECUMÊNICA NA AMÉRICA LATINA (1980-1988)
Do repasse de verba a uma comunidade ecumênica

*[Existe a] necessidade de encarar seriamente toda a temática do ministério da mulher.
E do significado da emergência de teologias contextuais no mundo todo,
e o problema hermenêutico correspondente.*
Aharon Sapsesian

INTRODUÇÃO

O presente capítulo se dedica à experiência vivida no que se chamou de Fundo Especial para a Educação Teológica Ecumênica na América Latina (FEPETEAL). O período histórico do FEPETEAL compreende, na prática, os anos de 1980 e coincide com a chamada “década perdida” na América Latina e o Caribe. Esta etapa tem início com sua criação na assembléia de Cali, na Colômbia, em fevereiro de 1980 e termina formalmente durante a assembléia de Indaiatuba, no Brasil, realizada em outubro de 1988, quando o Fundo Especial foi transformado na Comunidade de Educação Teológica Ecumênica Latino-Americana (CETELA).

Na primeira parte, faz-se a tentativa de contextualizar a situação latino-americana da época e o ambiente da educação teológica no campo protestante. O Fundo Especial surgiria como uma necessidade para salvar as instituições de educação teológica ecumênicas da ruína econômica, devido à crise financeira produzida em decorrência dos programas de ajuste estrutural impostos, por sua vez, em razão da crise da dívida externa. Porém, em meio à crise econômica que aguçaria os níveis de empobrecimento da população, surgiram vários esforços na busca de identidade própria no quefazer teológico e no campo da educação teológica. Reflexão teológica e educação teológica são duas faces da mesma moeda; naquela época, a América Latina e o Caribe registraram uma interessante procura; a região não quer ser mais reprodutora de uma teologia trazida de fora, mas quer ser artífice de sua própria teologia. E não de qualquer teologia, mas de uma que reflete uma profunda conversão epistemológica, na qual a fé do povo marginalizado seja o princípio inspirador tanto do quefazer teológico,

quanto do quefazer educativo. Nessa dinâmica teológica, iria se inserir o projeto do FEPETEAL, que inclusive desde as suas origens já tem pequenas luzes que lhe antecipam um caminho aberto e plural à presença de atores teológicos diversos, que é o caso das mulheres e de teologias contextuais.

Particularmente nos interessa perceber a incidência das políticas do Conselho Mundial de Igrejas (CMI), através do Fundo para a Educação Teológica (FET), posteriormente Programa de Educação Teológica (PET), quanto à educação teológica no chamado Terceiro Mundo e, mais concretamente, na América Latina. Esta relação será determinante, pois não só tem a ver com a dependência econômica, mas também com a implementação de políticas administrativas e teológicas propostas a partir de fora da região que visam a mudanças na mentalidade e nas formas organizativas.

Em razão disso, se verá que o surgimento do FEPETEAL, mesmo sendo um organismo criado inicialmente com uma finalidade exclusivamente econômica, não ficará alheio às conseqüências do desdobramento dessas políticas nas diversas organizações de educação teológica já existentes na região. Assim, na segunda parte deste trabalho, será apresentado o desenvolvimento do Fundo Especial enquanto tal, nunca isolado para si mesmo, mas sempre na relação com os outros organismos de educação teológica organizados na Comissão Latino-Americana de Educação Teológica (CLAET), criada também por iniciativa do PET. Este não era um espaço homogêneo, mas plural, pois dele participavam, além das associações de educação teológica surgidas na década de 1960, também os movimentos e os seminários ecumênicos. Veremos como no seio desse relacionamento, às vezes não livre de tensões, FEPETEAL sentirá a necessidade de ir além da mera troca econômica, para ampliar os seus horizontes rumo a uma comunidade de educação teológica ecumênica.

Por fim, faremos um balanço do significado deste caminho percorrido, de sua legitimidade, suas limitações e seu aporte para a construção de um espaço ecumênico mais abrangente.

As fontes utilizadas na pesquisa deste capítulo são duas: o arquivo de CETELA – que conserva a memória do FEPETEAL –, do qual existe cópia no Programa Ministerial de Estudios Teológicos Abierto (PROMESA), organismo sediado em Medellín, Colômbia, filiado a CETELA; este arquivo está organizado e conserva basicamente as atas, os documentos, os informes contábeis e a correspondência da organização de todo o período de sua existência. Foram consultados ainda livros e escritos acerca do movimento ecumênico latino-americano e da educação teológica na região, a fim de obter uma compreensão de conjunto.

1 O CONTEXTO SOCIOECLESIAL E TEOLÓGICO DOS ANOS DE 1980

1.1 O CONTEXTO LATINO-AMERICANO: ENTRE A REVOLUÇÃO E A CULTURA DA DESESPERANÇA

A década dos anos de 1980 poderia ser chamada, para usar expressões de dois dos autores consultados para esta parte, como um período no qual a sociedade se movimenta “entre a revolução e a cultura da desesperança”. A figura da *sociedade em revolução* foi tomada de Osvaldo Mottesi,¹¹ para quem o fermento revolucionário que se percebia em diferentes camadas sociais era fruto da insatisfação generalizada diante do *status quo*; contudo, esse mesmo fermento produzia um projeto de libertação das circunstâncias alienantes e desumanas criadas pelas estruturas vigentes de injustiça social. Conforme Mottesi, esse era o fenômeno crítico da dinâmica social que vivia América Latina na época.¹² Um caso concreto que testemunha o dito ambiente foi o triunfo da revolução sandinista na Nicarágua em julho de 1979.

Por outro lado, é Franz Hinkelammert¹³ quem interpreta o que acontece na década dos anos de 1980 como *cultura da desesperança*. Durante essa época, segundo Hinkelammert, se deixa de falar de desenvolvimento e se começa a falar de abertura dos mercados. A partir de 1982, com a crise da dívida externa se generaliza a economia de exportação, a qual é estendida por toda América Latina. O autor estima que o Estado de bem-estar estava ancorado num consenso democrático liberal baseado na satisfação das necessidades de todos como tendência. Ao quebrar este consenso liberal, a economia neoliberal se instala com ditaduras de

¹¹ Aqui seguimos seu artigo “Educación teológica y coyuntura histórica”, publicado in: ÁLVAREZ, Carmelo; LEGGETT, Pablo (Eds.). *Lectura teológica del tiempo latinoamericano*. Ensayos en honor del Dr. Wilton M. Nelson. San José: SEBILA, 1979, p. 247-254. O. L. Mottesi nasceu em Buenos Aires, Argentina. Tem sido pastor e missionário em vários países da América Latina e nos Estados Unidos. É mestre em teologia pelo *Princeton Theological Seminary* e doutor em filosofia pela *Emory University*. É fundador e presidente de *Renewal Ministries, Inc.* em Apex (NC); além disso, tem sua própria associação evangélica, e é professor emérito de religião e sociedade no *Northern Baptist Theological Seminary*, sediado em Lombard (IL). Cf. <<http://nvdesignshome.com/portfolio/ConferenciaPastoral.pdf>>, acesso em 18.08.09 e <<http://www.albertomottesi.org/index2.html>> acesso em 18.08.09. Mottesi foi representante latino-americano do PET do CMI e participou em vários encontros da CLAET, como se verá nos tópicos 1.3 e 1.5.1.

¹² ÁLVAREZ e LEGGETT, 1979, p. 250.

¹³ Franz Josef Hinkelammert é economista e teólogo de origem alemã. Desde 1963 vive na América Latina. Suas análises econômicas, éticas e filosóficas da civilização ocidental têm se constituído em contribuições fundamentais para o pensamento alternativo. Cf. DUQUE, José e GUTIÉRREZ, Germán (Eds.). *Itinerarios de la razón crítica*. Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años. San José: DEI, 2001, p. 13. As idéias desta parte foram tomadas da palestra sobre a conjuntura latino-americana apresentada por Hinkelammert durante a segunda jornada teológica de CETELA, em julho de 1992. Cf. a respeito: El desarrollo de América Latina y la cultura de la desesperanza, in: KINSLER, Ross (Ed.). *Educación teológica en Abya-Yala*. Una consulta internacional, Julio de 1992, San José, Costa Rica. San José: ETE/SEBILA/CETELA, 1992, p. 33-40. Aquí, por razões de espaço, faremos apenas uma breve síntese dessa palestra, a qual será analisada mais extensamente no capítulo dois, tópico 6.3.3 desta dissertação.

segurança nacional. Renuncia-se ao Estado de bem-estar e suas reformas e se passa a privatizar a saúde, a educação, a moradia e propriedades agrárias tradicionais e comunitárias.

Conforme Hinkelammert, o modelo democrático neoliberal ideologicamente está baseado na negação de qualquer alternativa de esperança. Ele estabiliza as sociedades pela desesperação. Quanto mais se aprofunda a desesperança, menos existe oposição, porque não se pode dar sentido a uma oposição. A cultura da desesperança não permite que surjam novos projetos porque ninguém os formula. Destruindo a esperança, a anomia resultante é politicamente estável, conclui o autor.

Seguindo o pensamento de Hinkelammert, para compreender, então, o que sucedeu durante essa década é necessário levar em consideração o peso da dívida externa.¹⁴ Para ele, é evidente a relação causal entre esta e a imposição do neoliberalismo. Pois, nesse tempo, o Fundo Monetário Internacional (FMI) impôs, na América Latina, os chamados ajustes estruturais que transformaram as economias desses países em economias de pagamento da dívida. Em consequência disso, ocorre uma queda violenta das importações e modifica-se por completo a situação econômica e social do continente, segundo ele. Ocorreram duas coisas: por um lado, a pauperização extrema da população e, por outro, uma redução radical das funções econômicas e sociais do Estado. Assim, a América Latina apresentou altos índices de superávit na sua balança comercial, os quais no período de 1983-1988, expressa o autor, chegaram a 20 bilhões de dólares anuais; isto representava ao redor de 20% do total das exportações. Só que, adverte Hinkelammert, esses superávits foram transferidos sobretudo para o pagamento dos juros da dívida. O que aconteceu? Os países latino-americanos transferiram, entre 1983 e 1988, cerca de 120 bilhões de dólares do produto de seu superávit da balança comercial.¹⁵ Apesar disso, a dívida externa cresceu em outros 120 bilhões, afirma Hinkelammert. Ou seja, a América Latina se converteu num exportador de capital líquido.¹⁶

¹⁴ Sobre a questão da dívida externa siga o pensamento de Hinkelammert no seu artigo ¿Hay una salida al problema de la deuda externa?, in: HINKELAMMERT, Franz (Compilador). *El huracán de la globalización*. San José: DEI, 1999, p. 105-130.

¹⁵ Segundo Xabier Gorostiaga, as transferências líquidas do Sul para o Norte, durante a década dos anos de 1980, foram equivalentes a dez Planos Marshall. Citando o Sistema Econômico Latino-Americano (SELA), ele afirma que o mero serviço da dívida foi 80% superior aos índices de investimento estrangeiro. Cf. GOROSTIAGA, Xabier. Ya comenzó El siglo XXI: El Norte contra el Sur, in: KINSLER, Ross e MARTIN DEL CAMPO, Ismael. *Educación teológica en situaciones de sobrevivencia*. Una consulta latinoamericana. Manágua, Nicaragua, julio de 1991. S.l, s.d., PET/SBL, p. 84. Para ter idéia da equivalência a um Plano Marshall, conforme Hinkelammert, é preciso saber que, depois da Segunda Guerra Mundial, o Plano Marshall investiu na Europa Ocidental a importância de 14 bilhões de dólares. Cf. HINKELAMMERT, 1999, p. 113.

¹⁶ Esta percepção concorda com a Declaração de Bogotá, feita por participantes do Seminário sobre Políticas de Ajuste e Grupos mais Vulneráveis da América Latina, realizado em Bogotá, nos dias 20-21 de fevereiro de 1986. Cf. os tópicos um e dois da dita declaração em: BUSTELO, Eduardo S. *Políticas de ajuste y grupos*

Carlos Marichal toma esse fato em consideração e o exprime assim para o caso de alguns países em particular:

Brasil, México, Argentina e Venezuela pagaram enormes somas no serviço de suas dívidas, aproximadamente 100 bilhões de dólares entre 1982 e 1985, utilizando a maior parte da sua receita de exportações para esse propósito. E por isso durante os anos oitenta, a América Latina se converteu num exportador líquido de capital (e não num importador de capital como era nos anos setenta), o qual permitiu aos bancos internacionais atravessar a crise da dívida sem sofrer danos irreparáveis.¹⁷

Conforme Marichal, o pagamento da dívida externa implicou um sacrifício enorme para os povos latino-americanos, razão pela qual a CEPAL (Comissão Econômica para América Latina e o Caribe) chegou a batizar esse período de estagnação econômica como a “década perdida”. Sob o respaldo dos banqueiros e do FMI, os governos impuseram programas estritos de austeridade a seus cidadãos para poder contar com recursos suficientes para cumprir com o pagamento dos juros da dívida. Esses programas levaram a um incremento dos impostos, dos serviços básicos, a um desemprego crescente e a uma espiral inflacionária.¹⁸

Essa espiral inflacionária repercutiu com força em algumas das instituições de educação teológica, e foi o fator que levou à criação do fundo especial para a educação teológica ecumênica, como se verá. Nesse sentido, os casos mais patéticos ocorreram na Argentina¹⁹ e no Brasil. No primeiro país, a inflação anual cresceu em 1982 de 160% para quase 400% durante a campanha eleitoral de 1983. Quando foi promulgado o decreto do austral, em julho de 1985, os preços mensais cresceram para uma taxa anual perto aos 800%. No Brasil, a inflação anual oscilou em torno de 100% entre 1981 e 1983, depois subiu para perto de 200% após uma grande desvalorização em 1983. Quando se promulgou o decreto do cruzado as taxas de inflação mensal estavam em 15%, as mais altas da história do Brasil.²⁰

más vulnerables de América Latina. Hacia un enfoque alternativo. Bogotá: UNICEF/Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 17, 112. No caso concreto da Argentina, conforme o economista e cientista político Alfredo Eric Calcagno, entre 1975 e 1983, a dívida externa cresceu de 7,8 bilhões de dólares a 44 bilhões de dólares; curiosamente este período coincide com o tempo do regime militar nesse país. Cf. BUSTELO, 1987, p. 117.

¹⁷ MARICHAL, Carlos. Los ciclos de la deuda externa en América Latina en el siglo XX, in: *Historia general de América Latina*, vol. VIII, España: Ediciones UNESCO-Trotta, 2008, p. 209. O grifo é nosso.

¹⁸ MARICHAL, 2008, p. 210.

¹⁹ No caso de ISEDET, a hiperinflação e as políticas podres do governo militar colocaram a instituição numa situação de instabilidade financeira que quase a obrigou a fechar as portas. Cf. o tópico 2.3.6.1 do presente capítulo.

²⁰ Cf. NELSON, Joan M. (Ed.). *Crisis económica y políticas de ajuste.* Santafe de Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1994, p. 143, 144.

Para terminar esta parte, chamamos a atenção para um paradoxo no que tange à situação econômica da década dos anos de 1980 e a educação teológica ecumênica. Fato interessante é que foi durante a chamada “década perdida” que se deu a criação de oito instituições novas de educação teológica,²¹ as quais chegariam a redimensionar a vida institucional e ecumênica de CETELA durante o primeiro quinquênio dos anos de 1990. Além do econômico, isso tem um outro significado especial, a saber, tem a ver com o que Julio de Santa Ana chamaria, na sua palestra enviada para a primeira jornada de CETELA (1991), de “expressões comunicativas não positivas utilizadas pelos setores excluídos como alternativa à razão excludente da modernidade”.²² Ou, com palavras do informe apresentado pelo ISEDET na mesma jornada: “Os momentos de crise econômica, como os que se vivem hoje na América Latina, são momentos de grande produção simbólica, como compensação das frustrações materiais.”²³

1.2 CONTEXTO DA EDUCAÇÃO TEOLÓGICA: ENTRE A CRISE DE IDENTIDADE E UMA ETAPA DE TRANSIÇÃO

A década de 1980 significou uma busca de novos horizontes e novas perspectivas para a educação teológica. Utilizando palavras de dois autores consultados (H. Zorrilla e I. Foulkes), pode-se dizer que a situação da educação teológica na época se encontrava entre uma crise de identidade e uma etapa de transição. O que não quer dizer que tenha sido um período calmo; muito pelo contrário, tratou-se de uma época dinâmica de movimentação no quefazer teológico, no âmbito eclesial (marcado pela criação do CLAI em novembro de 1982)²⁴ e na educação teológica.

²¹ As oito instituições são: O Seminario Anabautista Latinoamericano da Guatemala (1980), o Seminario Teológico Presbiteriano y Reformado de la Gran Colombia (1981), a Facultad Evangélica de Estudios Teológicos (FEET) da Nicarágua (1982), o Programa Abierto de Capacitación Teológica (PACTO) da Venezuela, o Programa Ministerial de Estudios Teológicos Abierto (PROMESA) da Colômbia (1983), o Instituto de Educação Teológica da Bahia (ITEBA) do Brasil (1986), a Comunidad Bíblico Teológica do Peru (1987, aproximadamente) e o Instituto Superior de Estudios Teológicos de la Región Andina (ISETRA) da Bolívia (1988).

²² Cf. KINSLER e MARTIN DEL CAMPO, 1991, p. 145-146.

²³ KINSLER e MARTIN DEL CAMPO, 1991, p. 56.

²⁴ Cf. <http://www.claiweb.org/institucional/que_es_clai/queeselclai.html>, acesso em 11.08.09. A criação do CLAI não foi um fato isolado no campo eclesial latino-americano. Ela foi fruto de um processo de busca da unidade em meio à situação crítica da região; cf. a respeito SABANES PLOU, Dafnes. *Caminhos da unidade*. Itinerário do diálogo ecumênico na América Latina. São Leopoldo: CLAI/SINODAL, 2002. Não obstante, teve sua contrapartida com a criação, também em 1982, da Confraternidade Evangélica Latino-Americana (CONELA). Esta organização, conforme Pablo A. Deiros, foi criada sobre a base ideológica e teológica do Pacto de Lausanne com a missão expressa de contrapor-se à influência do CLAI entre o protestantismo evangélico mais conservador. Cf. DEIROS, Pablo A. *Historia del cristianismo en América Latina*. Buenos Aires: FTL, 1992, p. 812-813. Para conhecer a perspectiva teológica do Pacto de Lausanne,

Quanto à etapa de crise nesta parte, seguiremos os apontamentos críticos a respeito da educação teológica na América Latina (AL) da época, feitos por Hugo Zorrilla C.²⁵ O autor parte de perguntas tais como: quais são os objetivos da educação teológica na AL hoje? Num contexto de marginalização e opressão, com altos índices de analfabetismo, desemprego, militarismo e violência, faz algum sentido ter programas de educação teológica? Por que é necessário buscar alternativas contextualizadas na educação teológica? A partir disso o autor procura examinar os aspectos mais importantes da educação teológica que estavam em discussão na época.

Para Zorrilla, no início dos anos de 1980, a educação teológica latino-americana passava por uma *crise de identidade*, que reflete a crise generalizada da educação em nível mundial. Para ele, a educação teológica ainda reflete uma mistura dos padrões da educação secular tradicional na AL e os moldes da educação teológica norte-americana. Esses padrões que não correspondem ao gênio do protestantismo latino-americano, nem à missão que a igreja deve cumprir neste continente.

Quanto à crise da educação teológica, o autor considera que se trata de um problema teológico e de dependência,²⁶ a tal ponto que a crise que existe nos centros de educação teológica na América do Norte e na Europa repercute diretamente na América Latina; as decisões que afetam as igrejas na América do Norte afetam seus organismos na AL ou nas nações chamadas “campos missionários”. Muitas das decisões básicas relacionadas com o treinamento de líderes foram preparadas e “cozinhas” pelos missionários e pelas juntas de missões, afirma Zorrilla.

A seguir o autor elenca alguns aspectos dessa crise. O primeiro é *uma teologia tomada de empréstimo*. Segundo ele, a educação teológica em AL tem como suporte conteúdos teológicos importados. A ênfase muda conforme a missão à qual pertence o seminário. O segundo são *os currículos copiados*. A maior parte dos programas de seminários e institutos

cf. LONGUINI NETO, Luis. *O novo rosto da missão*. Os movimentos ecumênico e evangelical no protestantismo latino-americano. Viçosa: Ultimato, 2002, p. 73-80.

²⁵ H. Zorrilla C. é colombiano. Na época, era professor de Novo Testamento do SBL. As suas idéias estão contidas num artigo intitulado Aspectos críticos de la educación teológica de América Latina, in: ÁLVAREZ, Carmelo E., LEGGETT, Pablo (Eds.). *Lectura teológica del tiempo latinoamericano*. Ensayos en honor del Dr. Wilton M. Nelson. [s.l.]: SBL, , 1979, p. 238-246.

²⁶ O teólogo J. Míguez Bonino concorda com esta apreciação. Num de seus primeiros textos (mimeografado), referindo-se ao panorama teológico latino-americano, ele opina que ainda não se tem conseguido superar o problema da dependência teológica; com muito poucas exceções, a reflexão teológica reproduz intuições e linhas surgida na Europa e nos Estados Unidos. Para ele, a razão dessa dependência é a ausência quase total de investigação própria. Isso constitui para Míguez Bonino um problema de “infraestrutura”, isto é, requer um marco institucional, de tal forma que a ajuda do exterior auxilie as instituições a ganhar independência de critério e funcionamento. Parece óbvio que o autor fazia referência implícita à educação teológica. Cf. MÍGUEZ BONINO, José. El camino del teólogo protestante latinoamericano, in: LEGGETT, Pablo. *Módulo Introducción a la teología*. San José: SEBILA, 1976, p. 10.

segue os mesmos currículos das instituições de países ricos. O terceiro são os materiais *traduzidos*.²⁷ A maior parte dos materiais utilizados são textos traduzidos; faz poucos anos atrás era difícil encontrar textos escritos por latino-americanos, salienta Zorrilla. O quarto aspecto são os *professores missionários*.²⁸ O pessoal docente nas instituições teológicas é composto, em sua maioria, por missionários que não têm vínculos culturais e sociais com o país em que ensinam. Além disso, carecem de metodologia apropriada e consideram seus estudantes como um auditório cativo para ser “domesticado”, exprime o autor, citando o educador brasileiro Paulo Freire.

Como alternativa Zorrilla propõe uma educação teológica contextual. Não se trata de um tipo de folclorismo desintegrado da realidade da Igreja neste momento em AL. Tampouco é adaptação, dando a idéia de uma cultura superior que “se sacrifica” identificando-se com os pobres. Trata-se de:

Encarnar-se e acompanhar a comunidade de fé na busca de soluções para transformar sua realidade de pecado (chamado de opressão, dependência, exploração, vícios, marginalidade, etc.). Por meio da encarnação, a educação contextual coopera na busca das igrejas latino-americanas por *identidade própria*.²⁹

Em síntese, Zorrilla coloca o acento da discussão na educação teológica latino-americana, entre fins da década de 1970 e inícios de 1980, na busca por sua própria identidade. Em conseqüência, não resulta estranho, como se verá, que quase todas as temáticas teológicas propostas pelo FEPETEAL tinham uma ênfase acentuada na perspectiva latino-americana.

Quanto à etapa de transição, nos limitaremos, devido às limitações de espaço, a compartilhar alguns aspectos de vários encontros relacionados com a educação teológica que, a nosso ver, refletem o que estava acontecendo nesse campo na época.

O primeiro encontro se realizou na cidade do México em abril de 1985. Tratou-se de uma consulta convocada pelo PET sob o tema “Theology by the people” (teologia feita pelo povo). Esta consulta se inspirou numa palestra escrita por Ross Kinsler com o mesmo título,

²⁷ Emilio A. Núñez concorda com esta idéia. E cita o encontro de CLADE (Congresso Latino-Americano de Evangelização) II, efetuado em Lima, 1979, onde se falou a respeito do material de estudo utilizado na educação teológica evangélica: “[...] [é] inconsequente, obsoleto e inadequado, em geral forâneo, que não responde às demandas da realidade latino-americana.” Cf. NUÑEZ C., Emilio A. El problema del currículo, in: PADILLA, C. René (Ed.). *Nuevas alternativas de educación teológica*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1986, p. 66.

²⁸ Estes aspectos mencionados por Zorrilla aplicam-se quase literalmente à minha própria experiência. Lembro que, na instituição teológica de Medellín, na Colômbia, onde fiz o bacharelado teológico, entre 1979 e 1981, os professores, em sua imensa maioria, eram missionários estadunidenses e os livros utilizados eram traduzidos do inglês; além do mais, muitos nem sequer eram traduzidos. Ali era proibido consultar livros relacionados com a TLL.

²⁹ ZORRILLA, 1979, p. 243. O grifo é nosso.

enquanto trabalhava como diretor adjunto do PET em Genebra, na Suíça, entre 1977 e 1983.³⁰ A juízo de J. Norberto Saracco, essa aproximação representava uma mudança essencial na concepção da educação teológica, pois, passa-se a reconhecer não só a “capacidade ministerial” do povo, mas também seu protagonismo teológico. Conforme Saracco, a maneira de levar isso a sério nos conteúdos e nas metodologias da educação teológica foi o desafio que ficou ali colocado.³¹

O segundo encontro, que, na verdade foram dois, sobre o mesmo tema, tem a ver com novas alternativas de educação teológica. Um deles teve abrangência continental, realizado em agosto de 1985 no Equador, sob os auspícios da Fraternidade Teológica Latino-Americana (FTL). Segundo René Padilla, um dos fundadores da FTL, havia, em toda a América Latina na época, uma genuína busca por novas alternativas de educação teológica. A consulta demonstrou, destaca ele, a urgente necessidade de uma mudança radical no enfoque da educação teológica prevaiente nos círculos evangélicos da região, em meio à dramática situação marcada pela fome e a injustiça, a dependência econômica, o militarismo, a opressão e o abuso de poder.³² No seu artigo, *La búsqueda de nuevos modelos de educación teológica*, J. Norberto Saracco, além da citação feita acima a propósito do encontro convocado pelo PET, no México, resgatou a coincidência quanto ao povo como sujeito teológico. Conforme ele, isto representa um salto qualitativo na teologia graças ao aporte das igrejas do Terceiro Mundo e sua busca por uma teologia que leve a sério as suas lutas e agonias.³³ Nesse sentido, Rubén Paredes destacou que a América Latina não é somente “latina” ou “ibérica” e muito menos homogênea, mas que é um mosaico de povos e culturas.³⁴ Igualmente, Inene Bakker³⁵ a partir da análise bíblica mostrou a necessidade de que a educação teológica revisasse o papel

³⁰ Cf. o artigo de R. Kinsler *Educación teológica popular: perspectiva histórica*. *Pastoralia*. San José, n. 16, p. 17, julho de 1986. Kinsler, neste texto, procurava demonstrar que o povo de Deus leva não só a responsabilidade primordial dos ministérios da igreja, mas também as tarefas teológicas daquela época. É bom destacar que Kinsler desenvolveu um importante trabalho com o que se chamou a educação teológica por extensão, primeiro com o Seminário Teológico Presbiteriano da Guatemala (onde começou em 1963), posteriormente com o PET e, por fim, com o Programa Diversificado a Distância (PRODIADIS) do SBL da Costa Rica. A educação teológica por extensão, segundo Kinsler, foi criada para responder à necessidade de formação de pastores e líderes para as congregações evangélicas que careciam deles. Para ter um balanço crítico desse tipo de formação teológica, cf. o artigo *La educación teológica por extensión*, de Jorge Maldonado, in: PADILLA, C. René (Ed.). *Nuevas alternativas de educación teológica*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1986, p. 33-42.

³¹ Cf. *Encuentro y diálogo*. Buenos Aires, n. 4, p. 4, 1985.

³² PADILLA, 1986, p. 5 e 119. No encontro se fez uma avaliação crítica da educação teológica por extensão. Concluiu-se que esta tem perdido seu vigor original, chegando a significar “mais do mesmo”, devido à ênfase nos números e, por conseguinte, no barateamento da capacitação ministerial, perpetuando modelos alheios à situação latino-americana, e devido à não-integração da experiência dos estudantes no processo educativo.

³³ PADILLA, 1986, p. 29.

³⁴ PADILLA, 1986, p. 124. Além disso, Paredes chamou a atenção sobre a importância do contexto autóctone e das zonas rurais para a educação teológica.

³⁵ Holandesa, da Igreja Reformada, doutora em teologia, foi professora do SBL.

das mulheres nas comunidades eclesiais, o qual não é coerente com o que elas tiveram nas primeiras comunidades cristãs.³⁶

O outro encontro sobre educação teológica alternativa foi realizado por ASIT em outubro de 1985 na cidade de Buenos Aires. Desta vez parece-nos importante destacar alguns apontamentos teológico-pedagógicos feitos pelo professor Daniel S. Schipani.³⁷ Quanto ao sujeito teológico, Schipani insistiu no que chamou de “privilégio epistemológico dos pobres”. Para ele, a transformação da educação teológica na América Latina reclama como prioridade uma conversão epistemológica, tanto em sua dimensão teológica, quanto em sua dinâmica e pertinência pedagógicas. Para Schipani, a busca de novas alternativas de educação teológica deve fazer-se a partir do reconhecimento efetivo da participação e contribuição do povo. O autor leva em consideração alguns dos aportes próprios da TL, segundo a qual a teologia é um ato segundo e a práxis é o ato primeiro. Porém, Schipani considera que não é suficiente falar da práxis como ato primeiro; é necessário considerar o sujeito histórico dessa práxis: os até agora ausentes da história. Assim, segundo ele, a primeira responsabilidade da educação teológica é aprender a escutar e entender a fé do povo e aprender junto a e em meio ao povo. Chama a atenção que já Schipani fala de incluir outros na lista de marginalizados, como as mulheres e outros grupos cristãos.³⁸ Em conseqüência, segundo o autor, a conversão epistemológica direcionada ao povo e ao marginalizado reclama o desenvolvimento de uma nova dinâmica e estratégia pedagógicas. Dessa forma, não é suficiente mudar metodologias e currículos, mas um conhecimento que a teologia e a educação teológica têm herdado em grande medida e tendem a perpetuar. Por isso, a fé do povo requer uma nova experiência dessa classe de marginalidade, tanto em termos do poder social, quanto de racionalidade. Por isto, a teologia que emerge da fé do povo e do oprimido inclui uma variedade de expressões linguísticas e não linguísticas, artísticas e musicais, narração testemunhal, celebração, sonhos e visões, que não necessariamente admitem tradução para uma linguagem linear e analítica reflexiva.³⁹ Encerramos o aporte de Schipani, mencionando mais uma idéia que tem muito a ver com o alvo desta pesquisa; escreve o autor que um desafio especial da educação teológica

³⁶ PADILLA, 1986, p. 125.

³⁷ Professor de educação cristã e personalidade nos *Associated Mennonite Biblical Seminaries* e professor visitante do Seminário Evangélico de Puerto Rico. No encontro de ASIT, Schipani apresentou três palestras: “A fé do povo e do oprimido”, “O paradigma eclesial-comunitário”, e “O crescimento da fé”, as quais foram publicadas em: *Encuentro y diálogo*, 1985, p. 6-34.

³⁸ *Encuentro y diálogo*, 1985, p. 12.

³⁹ *Encuentro y diálogo*, 1985, p. 14.

da época foi a participação na construção e recriação de teologias locais segundo modelos contextuais.⁴⁰

Vale a pena pôr em relevo o papel pedagógico das instituições teológicas descrito por Schipani. Pois, parece-nos que esse será precisamente o caminho adotado por CETELA a partir de 1991. E, por outro lado, embora seja anacrônico mencioná-lo, esse era o caminho que precisava percorrer o FEPETEAL; chama a atenção que esses subsídios de Schipani foram pronunciados na mesma época em que o FEPETEAL procurava transformar-se numa comunidade ecumênica. A pergunta óbvia é: por que eles não chegaram até o FEPETEAL? Será por que provinham de outro canto do campo, neste caso de ASIT e da FTL? Em que isto reflete as polarizações teológicas da época?

O terceiro encontro que queremos mencionar ocorreu em Antígua, na Guatemala, em maio de 1986. Ali teve lugar a reunião sobre “Educação teológica popular” convocada por ALIET e patrocinada pelo PET.⁴¹ As palestras foram publicadas na revista *Pastoralia*, do Centro Latinoamericano de Estudios Pastorales (CELEP).⁴² Todas têm grande importância para a compreensão desse processo de transformação da educação teológica na década de 1980, importância que Plutarco Bonilla, então diretor de *Pastoralia*, interpretou assim na apresentação: “O que se busca hoje com afinco é aprender a *fazer* teologia, o que passa, necessariamente pela mediação do aprender a *teologizar* ou pensar teologicamente.”⁴³

Acima já fizemos alusão ao texto de R. Kinsler (cf. nota de rodapé 30). Vamos acrescentar agora apenas a idéia de Kinsler, segundo a qual:

Ao colocar a educação teológica ao alcance do povo, introduz-se a possibilidade de que o povo de Deus seja protagonista não só do ministério, mas também da teologia que é reflexão sobre a encarnação da Palavra de Deus e a irrupção do Reino de Deus em nosso mundo. O povo de Deus tem de ser o agente principal da teologia. Porém, lutamos contra uma constante tendência de intelectualizar a teologia e isolá-la do povo.⁴⁴

⁴⁰ *Encuentro y diálogo*, 1985, p. 15.

⁴¹ Uma pergunta que me parece importante fazer é por que FEPETEAL não participou no encontro realizado em Antígua, na Guatemala, sendo que foi convocado por ALIET e PET, duas instâncias que faziam parte da Consulta Latino-Americana de Educação Teológica (CLAET)? Sobretudo levando em consideração que precisamente na época FEPETEAL atravessava um processo de transformação em que visava converter-se numa comunidade de educação teológica ecumênica.

⁴² Cf. *Pastoralia*, San José, n. 16, julho 1986. Existe também tradução de algumas para o inglês, em: *Ministerial Formation*, Geneva, n. 37, March 1987.

⁴³ *Pastoralia*, n. 16, 1986, p. 10. Os grifos são do autor. É interessante observar que, nessa época, P. Bonilla era o presidente do FEPETEAL. Cf. o tópico 1.5.8 do capítulo 1 desta dissertação. Por outro lado, é bom lembrar que já no início do Fundo Especial essa idéia de articular reflexão teológica e educação teológica estava presente. Cf. o tópico 1.4.

⁴⁴ *Pastoralia*, n. 16, 1986, p. 20.

Outra palestra interessante foi a de Joann Nash Eakin, estadunidense codiretora do PET na época, sob o título *Relação entre a teologia feita pelo povo e a formação teológica popular*. Ela define a teologia feita pelo povo a partir de duas raízes. Uma deriva-se do tema bíblico do povo de Deus. Citando o artigo *Teologia bíblica com o povo*, de Schwantes,⁴⁵ a autora afirma que, para Amós, Miqueias e Isaías, o povo de Deus é formado a partir dos pobres. Ninguém está excluído deste povo, mas o centro ao redor do qual subsiste o conjunto está claro. Para ela, o povo de Deus é a realidade dos leigos, o conjunto dos membros leigos da igreja, e procede do sacerdócio de todos os crentes.⁴⁶ A segunda raiz, para Nash Eakin, chega através do fenômeno da TL, teologia que tem surgido das experiências do povo que vive a sua fé no meio de lutas e opressões.⁴⁷ A autora termina perguntando: se a teologia feita pelo povo e a formação teológica popular devem ser levadas a sério, que conseqüências tem isto para a estrutura e a metodologia da formação teológica?

O artigo seguinte é de Matthias Preiswerk, educador e teólogo suíço com muitos anos de trabalho em educação teológica na Bolívia. O título da sua palestra foi *Educação popular e educação teológica popular: rumo a uma definição de âmbitos*. Por razões de espaço, vamos limitar-nos à segunda parte, na qual o autor tenta contextualizar uma proposta para uma educação teológica popular. Primeiro, o autor precisa quem é o sujeito da teologia. Pois, embora a TL por mais de dez anos tenha definido que o sujeito dessa teologia é o povo crente e explorado, existem mal-entendidos entre o teólogo de profissão e o caráter populista que sacraliza o que faz o povo, deixando de lado a alienação e a internalização dos mecanismos de opressão. Para superar o que chama de falso debate, Preiswerk propõe distinguir diferentes níveis no quefazer teológico inserido na igreja dos pobres e a seu serviço:

- Uma teologia popular como fonte espiritual que a partir de sua vivência de Deus faz teologia à sua maneira. Dentro dessa teologia popular, o autor percebe diversas vertentes ou expressões: testemunhal, histórico-narrativa e celebrante.
- Uma teologia pastoral ou orgânica: é aquela que acompanha o povo visando que a sua fé tenha uma expressão comunitária. Segundo o autor, ela o faz de duas maneiras: através de uma hermenêutica bíblica que permita discernir a experiência salvadora de Deus em meio às comunidades eclesiais de base e vivendo sua identidade como comunidade de base numa dupla inserção: por um lado, como parte da igreja universal e, por outro lado, inserida no movimento popular.

⁴⁵ A autora se refere ao artigo *Biblical theology with the people*, do biblista Milton Schwantes, apresentado no primeiro encontro (México, 1985) já mencionado e que teve como título *Theology by the people*.

⁴⁶ *Pastoralia*, n. 16, 1986, p. 25.

⁴⁷ *Pastoralia*, n. 16, 1986, p. 28.

- o E uma teologia profissional ou universal: é o trabalho realizado pelo teólogo que tem a oportunidade de se aprofundar com seriedade científica, mas engajado na vida e luta da igreja dos pobres.

Não há como entrar agora no que Preiswerk chama de falso debate. Esta é uma tensão que ainda perpassa a formação bíblico-teológica na América Latina e no Caribe. A nosso ver, a proposta de distinguir vários níveis não soluciona o problema de fundo, que tem a ver, como o mesmo Preiswerk reconhece, com determinada concepção do conhecimento baseado na divisão social do trabalho. Isto tem a ver com o que W. Mignolo chama de colonização do mundo acadêmico, produto da diferença criada pela expansão ocidental.⁴⁸ Este assunto tornará a aparecer com força no caminhar de CETELA, quando novos sujeitos teológicos reclamam o seu lugar nos espaços de educação teológica.

Em segundo lugar, Preiswerk faz uma proposta em face de uma educação teológica popular. Adverte que, nesse contexto, a educação teológica não pode ser um momento separado da produção teológica. Conforme ele, o fato de fazer teologia (em nível popular, orgânico ou profissional) é um labor educativo com os mesmos níveis de exigência. Numa palavra, o educativo está no centro mesmo do fazer teológico. Em suas próprias palavras:

A dimensão educativa é intrínseca ao que fazer teológico tal como o entendemos, mas necessita ser explicitada e reconhecida para que seu serviço seja mais eficaz. Necessariamente tem de ser institucionalizada também; *eis aí o desafio para as diferentes instâncias de educação teológica*. O fato de que se vinculem organicamente a um povo, a um movimento popular, a uma corrente eclesial, significa sua transformação profunda, não o seu desaparecimento.⁴⁹

Assim, conforme Preiswerk, a educação teológica popular chega a ser a dimensão educativa do que fazer teológico popular. Em outras palavras, mergulhada dentro da cultura e da sabedoria popular, a educação teológica popular é a possibilidade histórica que têm os nossos povos de manter e readequar sua identidade religiosa profunda. Isto implica levar em consideração que a religiosidade popular é constituída por todas as práticas autóctones de sobrevivência, de resistência, no caso dos povos indígenas e afro-americanos. Nesse caso, afirma o autor, a educação teológica popular tem uma dimensão ecumênica, no sentido mais amplo da palavra *oikoumene*, entendida como a terra habitada por diversos povos e religiões.

⁴⁸ Cf. MIGNOLO, Walter D. *Historias locales/diseños globales*. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Traducido por Juan María Madariaga y Cristina Vega Solís. Madrid: Akal, 2003b, p. 276, 283, 418.

⁴⁹ *Pastoralia*, n. 16, 1986, p. 64. O sublinhado é nosso. O desafio colocado aqui por Preiswerk é chave; na jornada teológica de 1997, em Cuba, aparecerá com força quando se pede que CETELA retome sua dimensão pedagógica.

Essa realidade, salienta Preiswerk, implica uma tarefa imprescindível que é descobrir os canais através dos quais os povos realizam sua própria educação teológica, uma tarefa muito importante que R. Shaull destacará na jornada teológica de San Jerónimo, em 1995.

Por fim, Preiswerk exprime alguns princípios tentando realizar uma educação teológica mais popular. Primeiramente, propõe que as instituições devem sair a campo para ter um tipo de inserção ao nível popular acompanhada de uma reflexão teológica que possa repercutir sobre os conteúdos e o currículo de ensino teológico. Isto, segundo o autor, implica algo muito difícil: que a instituição não se veja como o centro da atividade de educação teológica, que não veja a igreja como único terreno de verificação e de ensino de suas verdades, mas que possa converter-se numa instância de serviço ao povo. Em segundo lugar, propõe que se inclua como tarefa a recopilação da memória religiosa do povo para trabalhá-la de maneira mais científica. E, por fim, sugere incluir no programa de estudo disciplinas como história do movimento popular, antropologia, religiosidade popular, etc.

A última palestra do encontro de Antigua, na Guatemala (1986), a ser mencionada é a de Irene W. Foulkes, professora de exegese bíblica do então SBL. Seu texto tem como título *Educación teológica popular e educación teológica popular da mulher*. Trata-se de um excelente texto que reflete de maneira exemplar o processo de afirmação das mulheres como artífices do quefazer bíblico-teológico e educativo. Já no começo, ela adverte que sua reflexão se dá numa época de transição em que se encontra toda a educação teológica, especialmente na América Latina, na Ásia e na África. Para ela, essa transição revela a abertura de alternativas de formação teológica para grupos e pessoas das igrejas sem reconhecimento oficial e sem prestígio, entre as quais estão as mulheres. Ela enfatiza assim essa época de transição:

O tema que nos ocupa há alguns anos, – ministério pelo povo –, implica também educação teológica não só *do* povo, mas também *pelo* povo. Assim a educação teológica popular da mulher igualmente deverá ser também *pela* mulher, é claro que sem exclusivismo nenhum.⁵⁰

Posteriormente, a partir do modo como Jesus tratou as mulheres, a autora resgata o valor delas como um privilégio epistemológico *das* pobres, neste caso, que lhes permite reinterpretar a Bíblia e as tradições eclesiais feitas pelos homens. Finalmente, falando da

⁵⁰ *Pastoralia*, n. 16, 1986, p. 73-74. Os grifos são da autora. O texto de I. Foulkes reflete muito bem o processo de transformação que estava ocorrendo com a hermenêutica bíblica a partir da mulher e a elaboração de uma teologia feminista. Assim o percebe com clareza E. Tamez no seu artigo *Hermenêutica feminista de la liberación. Una mirada retrospectiva*, in: ULLOA, Amílcar (Ed.). *Curso Géneros e identidades*. Medellín: PROMESA, 2009, p. 354-356. Interessantemente, da mesma maneira o compreende Carlos Mesters durante a entrevista dada a E. Tamez em São Paulo, em junho de 1986, publicada em: TAMEZ, Elsa. *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer*. San José: DEI, 1986, p. 176.

fundamentação metodológica baseada no Reino de Deus, Foulkes conclui que esta se orienta para a plena participação das mulheres junto com os homens numa empresa compartilhada.

Encerraremos esta parte relacionada com a aproximação ao contexto da educação teológica na época, chamando a atenção para a afinidade que se percebe entre os diversos encontros e as perspectivas mencionadas. Embora se tratasse de olhares a partir de ângulos diferentes, no caso de ASIT, FTL, ALIET e PET, que oscilavam entre enfoques teologicamente abertos e ecumênicos – estamos cientes dos limites dessas tipificações –, havia uma convergência interessante. Constatase um evidente desagrado com os moldes herdados da educação teológica norte-atlântica. E concomitantemente, existe uma busca para que educação teológica responda às necessidades concretas da América Latina, mais exatamente, a uma nova epistemologia teológica surgida nas entranhas dessa região e alhures no chamado Terceiro Mundo. É bom salientar que dita epistemologia já reflete faíscas de pluralidade em sua perspectiva ecumênica; tal é o caso concreto da hermenêutica e da teologia feita pelas mulheres, e os traços ainda pouco claros que afirmam as culturas e os povos autóctones como lugares teológicos.

2 INFLUÊNCIA DAS POLÍTICAS DO FUNDO DE EDUCAÇÃO TEOLÓGICA

Nas raízes da idéia que deu origem ao FEPETEAL existe uma influência determinante do Conselho Mundial de Igrejas, por meio do Fundo de Educação Teológica (FET). Segundo Aaron Sapsezian, este fundo foi criado pelo Conselho Missionário Internacional em Gana, em 1958, para promover a educação teológica na Ásia, na África e na América Latina. A quantia inicial do fundo foi de quatro milhões de dólares aportados por oito juntas missionárias norte-americanas e pelo Fundo Sealântico estabelecido por John D. Rockefeller. Em 1961, o Conselho Missionário Internacional se integrou ao CMI e o FET chegou a ser um dos ministérios da Divisão de Missão Mundial e Evangelismo deste Conselho. Sapsezian informa ainda que, durante o segundo mandato (1965-1970) e terceiro mandato (1970-1977) do FET, este organismo experimentou mudanças em sua política e prioridades, devidas em parte às rápidas transformações culturais e sociais que se estavam dando no Terceiro Mundo. Isto motivou a busca por novos modelos de formação teológica, procurando torná-la mais pertinente tanto na forma quanto nos seus conteúdos. Além disso, o mesmo autor assinala que, em 1977, o FET foi encerrado, dando lugar ao Programa de Educação Teológica, criado

a partir da experiência do FET, agora com a idéia de trabalhar na renovação da educação teológica em todos os continentes.⁵¹

De outra parte, o mesmo Sapsezian reconhece que a criação das associações de educação teológica regionais⁵² foi promovida pelo FET. O propósito era promover a cooperação entre os seminários das diferentes denominações protestantes. Assim, nasceram a Associação de Seminários Teológicos Evangélicos (ASTE), no Brasil, em 1961, a Associação de Seminários e Instituições Teológicas (ASIT),⁵³ para o Cone Sul, em 1963, e a Associação Latino-Americana de Escolas Teológicas (ALET),⁵⁴ para México até Equador, em 1965. Segundo o autor, a criação dessas associações coincidiu com o processo de tomada de consciência das igrejas latino-americanas de que a formação teológica devia ajustar-se às exigências culturais e sociais da época.⁵⁵ As políticas do FET para seu terceiro mandato foram definidas durante uma reunião na cidade de Londres, em julho de 1972. Como produto dessa reunião surgiu o documento *Linhas de ação para o cumprimento do terceiro mandato do Fundo de Educação Teológica*.⁵⁶ Nas linhas centrais deste documento, procura-se perceber claramente que a situação em que se encontrava a educação teológica na época exigia mudanças profundas e até radicais nos atuais objetivos e estruturas, e, ao mesmo tempo, discernir o que de bom e válido nos legou o passado. No campo missiológico, afirma que é possível que as formas herdadas tenham impedido a eclosão do potencial do Evangelho enquanto mensagem de libertação para os pobres e oprimidos, de libertação de ricos e pobres

⁵¹ SAPSEZIAN, Aharon. Fondo de Educación Teológica, in: *Diccionario de Historia de la Iglesia*. Caribe: Bogotá, 1989, p. 449, 450. O PET, criado em julho de 1977, teve Sapsezian como seu primeiro diretor Sapsezian. Um dos princípios operacionais do PET para a educação teológica foi a busca de uma genuína catolicidade e liberdade na educação teológica, abordando os seguintes temas: isolamento confessional, luta de classes, racismo, sexismo, dominação cultural e imperialismo econômico-ideológico. Cf. LONGUINI NETO, Luiz. *Educación teológica contextualizada. Análise e interpretação da presença da ASTE no Brasil*. São Paulo: ASTE/Ciências da Religião, 1991, p. 117.

⁵² A proposta direta em favor da criação das associações de educação teológica regionais surgiu do chamado “relatório Scopes”, uma comissão nomeada pelo Conselho Missionário Internacional com o fim de visitar as igrejas da América Latina e do Caribe, entre fevereiro e maio de 1961, para conhecer a situação da educação teológica na região, ou do ministério cristão, como se chamava na época. Esse relatório toma seu nome de Wilfred Scopes, um dos secretários do Conselho Missionário Internacional; o Rev. Aharon Sapsezian, pastor da Igreja Armênia do Brasil, então professor no Seminário Metodista em São Bernardo do Campo, fez parte dessa comissão. O campo privilegiado de pesquisa da comissão foi o Brasil, sendo que a criação da ASTE foi fruto de uma recomendação dessa comissão. Cf. LONGUINI NETO, 1991, p. 83.

⁵³ Sobre a origem das associações, cf. também: ASTE. *Diccionario Brasileiro de Teologia*. São Paulo, 2008, p. 71, 72.

⁵⁴ Existia mais uma associação que teve como nome *Asociación Latinoamericana de Instituciones y Seminarios por Extensión* (ALISTE). Conforme Sapsezian, em 1980, foram realizadas em Alajuela, na Costa Rica, assembléias simultâneas de ALET e ALISTE. Cada assembléia em separado decidiu dissolver sua organização para criar uma entidade conjunta, que recebeu o nome de *Asociación Latinoamericana de Instituciones de Educación Teológica* (ALIET). Cf. *Diccionario de Historia de la Iglesia*, 1989, p. 97. Cf. ainda, DEIROS, Pablo Alberto. *Historia del Cristianismo en América Latina*. Buenos Aires: FTL, 1992, p. 813.

⁵⁵ *Diccionario de Historia de la Iglesia*, 1989, p. 96, 97.

⁵⁶ Dito documento foi reproduzido totalmente por ASTE na revista *Simpósio*, dezembro de 1972, # 9.

das cadeias de dominação que aprisionam tanto os oprimidos como os opressores. Um pouco mais adiante propõe que essa mudança se concentre no conceito dominante da contextualidade; esta é entendida como a capacidade para responder de modo coerente ao Evangelho dentro do esquema fornecido pela situação específica de cada um. Por isso, a agenda própria de uma teologia contextualizante para o Terceiro Mundo possivelmente tenha de expressar sua autodeterminação optando incondicionalmente por uma “teologia da mudança” ou atribuindo importância teológica inconfundível a problemas tais como a justiça, a libertação, o diálogo com homens de outras crenças e ideologias, o poder econômico, etc.⁵⁷

Na opinião de Longuini Neto, o ponto central da atuação do FET nesse segundo mandato foi a inovação que trouxe, introduzindo um novo conceito para a educação teológica e para a teologia em geral. Tratava-se de contextualização que se tornou um conceito-chave na compreensão teológica e na evolução do conceito de indigenização.⁵⁸ Embora as associações de educação teológica individualmente não fossem obrigadas a aceitar essas políticas do FET, a verdade é que desconhecê-las implicava em não ter acesso ao apóio financeiro desse Fundo. Por causa disso, este autor afirma que:

Desde sua fundação o FET tinha em suas mãos muito poder, especialmente outorgado através do econômico. A influência que exerceu na educação teológica no Terceiro Mundo foi, em grande parte, motivada pelos fundos que fornecia. Manejando esse poder, agora neste terceiro mandato, deixava bem claro que tipo de educação teológica receberia dinheiro.⁵⁹

Posteriormente, na sexta assembléia do CMI em Vancouver, Canadá,⁶⁰ esse organismo se pronunciou com maior clareza acerca da educação teológica. Em primeiro lugar, ele se distancia de sua ligação com a formação para o ministério cristão; assim, a educação teológica passa a ser compreendida como um processo de aprendizagem que pertence aos quefazeres do Povo de Deus, vinculada estreitamente com o Reino de Deus e dentro do contexto sociopolítico, econômico, cultural e espiritual. A educação teológica deve criar consciência sobre os problemas em nível mundial. Além disso, a educação teológica deve ocupar-se das relações entre a ação e a reflexão, a experiência e a tradição, o pessoal e o coletivo, o local e o mundial. A aprendizagem teológica envolve o desenvolvimento espiritual e uma compreensão ecumênica orientada para o objetivo de uma nova sociedade.⁶¹

⁵⁷ *Ibid.*, p. 32, 33, 34.

⁵⁸ LONGUINI NETO, 1991, p. 72-74 e 115.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 73.

⁶⁰ Realizada os dias 24 de julho-10 de agosto de 1983. Cf. <<http://www.oikoumene.org/es/quienes-somos/informacion-de-fondo/historia/asambleas.html>>, acesso em 25.07.09.

⁶¹ LONGUINI NETO, 1991, p. 118.

Por fim, no momento basta dizer que a criação da Comissão de Educação Teológica Latino-Americana (CLAET)⁶² se dará precisamente como produto da influência do PET recentemente organizado. O encontro de Pilar, na Argentina, em janeiro de 1979 (do qual se falará no tópico seguinte), que pelo que parece foi convocado com o apóio do PET, e no qual esteve presente Aharon Sapsezian, reflete o interesse desse organismo pela América Latina. Nesta já se vislumbra não só um marco plural da educação teológica na região, mas também se constata as tensões próprias de polarização teológica entre setores conservadores e progressistas, nesta conjuntura entre finais da década de 1970 e o início dos anos de 1980.⁶³ Este será o contexto no qual surge a idéia do FEPETEAL.

Como se pode notar, a influência das políticas do CMI foi evidente, assim como o condicionamento da ajuda econômica à aceitação das mesmas. Isto reflete ainda a pretensão das igrejas e organizações cooperantes do mundo desenvolvido de considerar-se no direito de definir o destino das igrejas e dos movimentos do chamado Terceiro Mundo. Porém, não é possível olhar essas relações de maneira unilateral; o que se percebe, particularmente no caso do FEPETEAL, é que nele não se aceitam acriticamente essas políticas, mas que se busca criar uma relação baseada na reciprocidade.

2.1 ENCONTRO DE PILAR, NA ARGENTINA: UM VISLUMBRE DAS TEOLOGIAS CONTEXTUAIS

Chama fortemente a atenção que, no documento mais antigo que aparece no arquivo de CETELA, fala-se da emergência de teologias contextuais. As palavras foram de Aharon Sapsezian, que, no encerramento da reunião, falou da “necessidade de encarar seriamente toda a temática do ministério da mulher e do significado da emergência de teologias contextuais no mundo todo, e o problema hermenêutico correspondente”.⁶⁴

É bom ter claro que essas palavras não constituíram o assunto principal daquela reunião. Foram palavras marginais, ditas à maneira de epílogo, quando o encontro estava sendo encerrado. Isso não quer dizer que não sejam interessantes em face do propósito desta pesquisa. Importam, sim, e muito, pois essas palavras não foram pronunciadas no vazio, mas num contexto particular. Tentar compreendê-las no contexto no qual foram ditas, em termos de espaço e tempo, pode resultar iluminador.

⁶² José Míguez Bonino opina que a criação da CLAET obedecia precisamente à política de cooperação entre associações. Cf. *Diccionario de Historia de la Iglesia*, 1989, p. 376.

⁶³ No tópico 2.3.9 deste capítulo, consideraremos um pouco as relações um tanto tensas entre CLAET e FEPETEAL.

⁶⁴ Cf. “Notas de la reunión de la Comisión Latinoamericana de Educación Teológica”. Pilar, Argentina, janeiro de 1979, p. 5. In: livro *FEPETEAL 1979-1986*.

As palavras em referência foram ditas durante o encontro da CLAET em Pilar, na província de Buenos Aires, na Argentina, nos dias 29 e 30 de janeiro de 1979. Foi uma convocatória ampla e plural,⁶⁵ o que fica claro em vista da lista de participantes, conforme o quadro seguinte:

NOME	ORGANIZAÇÃO	PAÍS/REGIÃO
Pablo A. Deiros	ASIT	Argentina
Aharon Sapsezian	PTE	Suíça
José Míguez Bonino	PTE	Argentina (América Latina)
Oswaldo Motteses⁶⁶	PTE	Argentina (América Latina)
Jaci Maraschin	ASTE	Brasil
Enrique Guang Tapia⁶⁷	ALET	Costa Rica, América Central
Nelson Castro	ALISTE	
David Constance	ASIT	Cone Sul
Luis Reinoso	CELADEC	Peru
Federico Pagura	CLAI (em formação)	Argentina
Daniel E. Tino	SITB ⁶⁸	Argentina
Roberto Ríos	ISEDET	Argentina
Norberto Saracco	ASIT	Cone Sul
Sydney Roy	ASIT	Cone Sul
Carmelo Álvarez	SBL	Costa Rica

⁶⁵ Fala-se de convocatória ampla e plural em razão da diversidade de organizações do mundo evangélico e protestante ali presentes. Havia representantes de organismos ecumênicos, no caso do PTE do CMI, CELADEC, CLAI (ainda em formação na época), ULAJE (embora não seja mencionado na lista, José Míguez Bonino apresentou durante esse encontro um informe em nome deste organismo) e seminários ecumênicos (ISEDET e SBL); e, por outro lado, representantes das associações regionais de instituições de educação teológica (ASTE, ASIT, ALET E ALIET), as quais reúnem desde as suas origens instituições de diferentes tendências teológicas, tanto conservadoras quanto progressistas. A ASIT declara, por exemplo: “A Associação de Seminários e Instituições Teológicas é um espaço de encontro, diálogo, intercâmbio, consulta e reflexão fraternal. Existe para colaborar com as instituições teológicas evangélicas e canalizar algumas de suas expectativas, respeitando a identidade, a tradição e as linhas teológicas de cada uma delas.” Cf. <<http://www.asit.org.ar>>, acesso em 27.07.09. E a ASTE, por seu lado, apresenta-se como uma associação aberta a todos os evangélicos de qualquer tendência teológica e missionária. Cf. <<http://www.aste.org.br>>, acesso em 27.07.09.

⁶⁶ Na época (1979) Oswaldo Motteses trabalhava como professor de religião e sociedade do Seminário Batista do Norte, em Chicago, nos Estados Unidos. Cf. ÁLVAREZ, Carmelo e LEGGETT, Pablo (Eds.), 1979, p. 7.

⁶⁷ Vice-reitor de ensino a distância do Seminario Nazareno de San José, Costa Rica. Cf. *Diccionario de Historia de la iglesia*, 1989, p. XVII.

⁶⁸ SITB é o Seminario Internacional Teológico Bautista de Buenos Aires, na Argentina. Tanto Pablo A. Deiros quanto David E. Tino, participantes do encontro de Pilar, eram professores desse seminário. Deiros, teólogo, historiador e filósofo, no seu livro *Latinoamérica en llamas*, apresenta-se como “evangélico” e “batista”, membro da equipe pastoral da Igreja Evangélica Batista do centro de Buenos Aires, uma “igreja batista renovada”; cf. DEIROS, Pablo Alberto; MIRANDA, Carlos. *Latinoamérica en llamas*. Historia y creencias del movimiento religioso más impresionante de todos los tiempos. Nashville: Caribe, 1994, p. 4, 6. Parece que posteriormente ao encontro de Pilar, Deiros se aproximou do fenômeno pentecostal. Este caso particular mostra mais uma vez a pluralidade do grupo reunido em Pilar; embora não seja nossa intenção tipificar o caso dele em determinada perspectiva teológica, o fato é que sua presença em Pilar reflete uma abertura ecumênica.

Tabela 1. Participantes do encontro de Pilar, Argentina, 29 e 30 de janeiro de 1979.

Fonte: “Notas de la reunión de la Comisión Latinoamericana de Educación Teológica”. In: livro *FEPETEAL 1979-1986*.

Além da diversidade de participantes, durante o mesmo encontro se insistiu no respeito ao pluralismo ideológico que prevalece no continente.

A reunião de Pilar foi moderada por Pablo A. Deiros e o secretário foi Federico Pagura. Parece que o propósito do encontro foi explorar a possibilidade de criar uma consulta latino-americana de educação teológica, visando propiciar a comunicação e a cooperação entre as associações regionais e outros organismos dedicados à educação teológica já existentes no continente latino-americano. Dessa forma se procurava contribuir com o processo de regionalização da educação teológica que estava acontecendo no mundo. Devido ao papel orientador que teve Sapsezian durante a reunião, é possível suspeitar que a convocatória da mesma tenha sido feita pelo PET, o que coincide com as políticas propostas pelo FET, mencionadas acima.

Durante o encontro, cada organismo apresentou um informe do trabalho realizado no campo da educação teológica. Aqui cabe, por enquanto, salientar só o informe oferecido por Sapsezian. Conforme ele, o objetivo do PET do CMI era fornecer uma visão ecumênica da educação teológica, entendida como unidade da igreja e serviço à raça humana. Além disso, mencionou várias prioridades do Fundo que ainda era administrado pelo PET, como: sinais de criatividade teológica, as associações de educação teológica, o labor inconcluso de formação de professores de teologia nacionais e a busca de formas alternativas de educação teológica, entre outras.

No documento se insiste várias vezes que uma iniciativa continental desse tipo não deveria afirmar a tendência de privilegiar os privilegiados. E dá nome a esses privilegiados, ao chamá-los de setores de um protestantismo ecumênico dependente. Finalmente, diz-se com precisão que o fundamental do encontro para a reflexão das igrejas, dos seminários, das associações, etc., não é salvar a si mesmas, mas perguntar-se sobre o porquê da educação teológica, da missão da igreja e do ministério na AL da época.

Concluindo, não se consegue saber claramente a que se referia Sapsezian quando falou do significado da emergência de teologias contextuais. Contudo, no documento, temos algumas pistas que servem de ajuda. Em primeiro lugar, sua referência a prestar atenção ao ministério da mulher e ao problema hermenêutico aí implicado revela indícios do surgimento de novas fronteiras no quefazer teológico. Em segundo lugar, não é coincidência que, no mesmo encontro, Luis Reinoso, o representante de CELADEC, convidou para um encontro

sobre teologia da libertação auspiciado pela Associação Bartolomé de las Casas, que se realizaria em Lima nos primeiros dias de janeiro de 1980. Isso parece confirmar que uma das teologias contextuais a que Sapsezian fez referência era a TL. E, em terceiro lugar, não fica difícil perceber a íntima relação que se deu naquele encontro entre educação teológica e reflexão teológica, formulada pelo representante do PET em termos de “criatividade teológica”.⁶⁹

Assim, aquelas palavras de Sapsezian ficariam como uma espécie de anúncio profético de uma tarefa que devia ser encarada, coisa que assumiria CETELA no âmbito da educação teológica ecumênica.

2.2 A ORIGEM DA IDÉIA DE UM FUNDO ECUMÊNICO

A proposta de criar um Fundo Especial para a educação teológica ecumênica surgiu durante uma reunião de seminários ecumênicos e organismos cooperantes, convocada pelo PTE e pelo Conselho Nacional de Igrejas (CCLA) dos Estados Unidos. Esta reunião foi realizada entre 31 de janeiro e três de fevereiro de 1979,⁷⁰ nas dependências do ISEDET em Buenos Aires.⁷¹ Raúl Cardoso⁷² afirma que a idéia surgiu na primeira reunião da CLAET, realizada em Pilar,⁷³ Argentina, sem precisar ainda sua implementação.

Não obstante, o que fica claro é que a motivação para a criação do fundo foi uma situação de crise econômica. Assim o assinala Cardoso:

⁶⁹ Não é demais dizer que não foi por acaso que, em 1976, se criou em Dar-es Salaam, na Tanzânia, *The Ecumenical Association of Third World Theologians* – EATWOT (A Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo). A razão de sua criação foi precisamente apoiar diversos processos de reflexão teológica emergentes na época em diversas regiões do chamado Terceiro Mundo (África, Ásia e América Latina e inclusive os Estados Unidos – no caso da *Black Theology*. Cf. <<http://www.eatwot.org>>, acesso em 28.07.09.

⁷⁰ Ou seja, foi realizada imediatamente depois do encontro de Pilar. Uma pergunta obrigatória é, por que a reunião de Buenos Aires não se realizou por solicitação do encontro de Pilar, levando em consideração a busca por um intercâmbio de recursos mais efetivo para a educação teológica?

⁷¹ Cf. “Documento del encuentro entre instituciones de educación teológica ecuménicas y agencias cooperantes.” In: Arquivo do FEPETEAL, livro *1979-1986*. Embora este documento diga que esta reunião foi realizada em Buenos Aires, na ata da criação do fundo, em Cali, na Colômbia, precisa-se que a reunião teve lugar no ISEDET.

⁷² Cf. o documento “Del FEPETEAL a la CETELA. Historial de un encuentro”, p. 1. In: Arquivo do FEPETEAL, livro *Memorias, informes financieros, actas, informes del comité ejecutivo 1985-1989*. O documento foi elaborado por Raúl Cardoso, em outubro de 1988, e fez parte dos documentos produzidos para a apresentação de CETELA, após da assembléia de Indaiatuba, quando o FEPETEAL passou a ser uma parte da nova organização.

⁷³ No entanto, as anotações dessa reunião, como já se viu, não mencionam o assunto do fundo especial, a não ser que o assunto tenha sido discutido em sessões extraordinárias daquele encontro ou de maneira informal. Por outro lado, parece que a reunião de Pilar não foi a primeira da CLAET. Conforme Sapsezian, a primeira consulta entre associações se efetuou em São Paulo (1971). Cf. *Diccionario de Historia de la iglesia*, 1989, p. 97.

A instabilidade das economias dos países da América Latina, onde vários seminários ecumênicos de ensino e investigação teológica e os reiterados pedidos de socorro diante de situações de emergência, em que se sentiram envolvidos ao longo dos anos, fez com que funcionários de organizações eclesiais e dos próprios seminários pensassem em constituir um fundo de subvenção para as necessidades ocorridas em situações de emergência [...] que só era possível neutralizar apelando para recursos extremos.⁷⁴

No “Documento del encuentro entre instituciones de educación teológica ecuménicas y agencias cooperantes”, produzido na reunião de Buenos Aires, apontam-se aspectos importantes para compreender a situação da educação teológica na conjuntura latino-americana da época. Na primeira parte, o documento afirma como ponto de partida a procura da unidade entre igrejas e instituições de educação teológica frente à hora crítica por que passa a América Latina. Em segundo lugar, o documento localiza a crise econômica das instituições eclesiais e teológicas no contexto das políticas financeiras dos países, quando diz:

Em alguns países, esquemas econômicos que têm exacerbado a inflação e mantido uma taxa de câmbio de moedas estrangeiras em termos irrealistas e baixos, criaram uma crise financeira sem precedentes em muitas das instituições eclesiais que recebem contribuições de igrejas irmãs. A educação teológica não tem ficado isenta desta crise.⁷⁵

Além disso, assinala que esta situação ocorre num contexto de desigualdades e injustiças econômicas. Isso não quer dizer, entretanto, que a análise ficasse reduzida à questão econômica. É importante frisar que, embora houvesse uma grande preocupação pela questão econômica, o contexto da discussão se deu num marco de reflexão teológica e eclesiológica. O documento agradece a Deus pelo testemunho das instituições de educação teológica comprometidas com o processo de redenção e com a formulação das aspirações dos povos oprimidos. Por outro lado, exprime sua preocupação pelas condições unilaterais e pouco dignas que existem entre as agências de cooperação do mundo rico e as instituições de educação teológica ecumênicas latino-americanas. Em contrapartida, falam de uma dimensão de mutualidade baseada na inspiração de Cristo; por isto, propõem como padrão que o investimento dos fundos deve ser definida pelas instituições comprometidas com o “fazer teológico” e não pelas que estão no “financiar teológico”.

⁷⁴ CARDOSO, “Del FEPETEAL a la CETELA...”, 1988, p. 1.

⁷⁵ “Documento del encuentro entre instituciones de educación teológica ecuménicas y agencias cooperantes”, livro 1979-1986, p. 1.

O documento termina fazendo vários chamamentos prementes. Em primeiro lugar, às igrejas latino-americanas, para darem importância à educação teológica ecumênica e se comprometerem com a defesa econômica das instituições. Em segundo lugar, chama

[...] as igrejas e agências com recursos econômicos para cooperar com a missão cristã, a formar um fundo de 1,5 milhões de dólares USA (sic) num prazo de três anos para o desenvolvimento e estímulo das instituições da educação teológica ecumênicas na América Latina de fala hispânica, em sua procura de maior autodeterminação econômica e teológica.⁷⁶

E, em terceiro lugar, faz um chamamento às instituições e agências ecumênicas para reforçarem os vínculos de unidade e cooperação continental em áreas como bibliotecas, docentes, etc. Como parte desse processo, salienta que o empurre e a coordenação das associações de seminários e instituições teológicas são de importância vital.

Por fim, à guisa de conclusão, afirma que teologia e presença cristã são inseparáveis. E que a solidariedade dos cristãos com aqueles que buscam uma vivência mais profunda de humanidade e sua compreensão em termos de salvação cristã é uma das contribuições mais importantes do quefazer teológico no contexto latino-americano. Esta idéia de articular reflexão teológica e educação teológica será muito importante no processo do FEPETEAL e posteriormente de CETELA.

Desta primeira reunião surgiu a idéia de criar o fundo especial, mas não se concretizou nenhum tipo de organização.

2.3 A CRIAÇÃO DO FUNDO ESPECIAL

2.3.1 O Ambiente Teológico da CLAET

Nos dias seis e sete de fevereiro de 1980, nas dependências do Seminário Teológico Batista de Cali, na Colômbia, realizou-se a reunião na qual foi criado o fundo. A reunião teve lugar após a consulta realizada pela CLAET, realizada dois dias antes no mesmo local. A lista de participantes da reunião para a criação do fundo é a seguinte:

⁷⁶ *Ibid.*, p. 2. O sublinhado é nosso. Chama a atenção que no documento se fale de instituições de fala hispânica. Parece que neste encontro não houve representação brasileira. No entanto, o que possivelmente foi um erro acidental foi corrigido na reunião seguinte quando se criou propriamente o Fundo Especial, em Cali, na Colômbia, onde ao final da ata se fala de convidar às igrejas do Brasil para a reunião do Fundo, em 1981, a qual, o que não parece ser uma coincidência, realizou-se em São Paulo.

NOME	ORGANIZAÇÃO	PAÍS/REGIÃO
Jaci Maraschin	ASTE	Brasil
Pablo A. Deiros	ASIT	Cone Sul
Enrique Guang Tapia	ALET/Seminário Nazareno	América Central e norte da América do Sul
Felipe Adolf	CLAI (em formação)	América Latina
Néstor Míguez	ULAJE	Argentina/América Latina
Carmelo Álvarez	SBL-CELADEC	Costa Rica/América Latina
Daniel Rodríguez	CTM	México
Raúl Cardoso	ISEDET	Argentina
Helmut Gnad	CTECH	Chile
Aharon Sapsezian	PTE	Suíça
Osvaldo L. Motessi	PTE	Argentina/América Latina
Lothar Engel	EMW	Alemanha
Joel Gajardo	NCC	Estados Unidos
Luis Fidel Mercado	SEPR	Porto Rico
Jaime Ortiz	SBC	Colômbia

Tabela 2. Participantes da reunião de Cali, Colômbia, janeiro de 1980. Criação do FEPETEAL.
Fonte: Arquivo do FEPETEAL, livro 1979-1986.

Igual ao que já se viu no tópico anterior, o quadro de participantes mostra uma presença bastante plural. Inclusive é estranho ver na lista de fundadores o nome do Seminário Bíblico de Colômbia devido à sua trajetória adversa ao movimento ecumênico, do que se falará um pouco mais adiante. É importante que se saiba que esta presença plural estava relacionada com a convocatória ampla feita para a consulta da CLAET, da qual trataremos um pouco mais adiante.

À consulta de Cali compareceram também representantes dos dois seminários com maior antiguidade da Colômbia, no campo protestante, como o Batista Internacional⁷⁷ e o Bíblico de Colômbia. Assim, pelo primeiro participaram seu reitor James Giles e Luis Francisco Pisco, ao que parece um estudante desse seminário, e, pelo segundo, participaram o reitor e o professor Vernon Bauer, seu decano. Também estiveram presentes o Seminario Alianza⁷⁸, da cidade de Armênia, na pessoa do professor Luis Álvarez.⁷⁹

⁷⁷ O Seminario Teológico Bautista Internacional de Cali foi fundado em 1953 pela Junta de Missões Estrangeiras dos batistas do Sul dos EUA. Cf. <<http://www.funibautista.edu.co/historia.html>>, acesso em 29.07.09.

⁷⁸ O Seminario Alianza pertence à igreja Alianza Cristiana de Colombia, fundada no ano 1923. Essa denominação evangélica deriva-se, por sua vez, da Aliança Cristã e Missionária, fundada nos Estados Unidos em 1887 pelo ministro presbiteriano A. B. Simpson. Segundo Wilton M. Nelson, sua teologia é evangélica e conservadora, do tipo que pratica a santidade e a cura divina. Cf. *Diccionario de Historia de la Iglesia*, 1989, p. 38.

⁷⁹ Esta lista adicional de participantes aparece numas notas manuscritas no arquivo do FEPETEAL, livro 1990-1997.

A agenda teológica desse encontro da CLAET revela preocupação com uma educação teológica contextual.⁸⁰ Isto precisamente é o que revela o documento final produzido durante o encontro e que traz o título “Declaración de Cali”. Ele diz que, na situação latino-americana da época, o ministério cristão tem como um de seus eixos fundamentais os direitos humanos. Estes, segundo o documento, são compreendidos como a plena realização do ser humano, dada por Deus em Cristo que o dignifica e o convida a ser protagonista da história e do futuro da humanidade toda; projeto que se vê impedido pelo sistema no qual vivemos e que submete os povos do nosso continente a diferentes formas de marginalização e exploração, recorrendo muitas vezes ao genocídio, à tortura e à morte. E confessa:

Nós mesmos, como parte da Igreja, reconhecemos a nossa insensibilidade cúmplice em muitas dessas violações, e nossos erros diante deste desafio para a nossa fé. Pior ainda, temos incorporado preconceitos e atitudes contrárias ao evangelho que se refletem em nossos modelos de ensino teológico.⁸¹

Os signatários do documento também reconhecem que

Nós pecamos por certo elitismo que tem sancionado e criado diversos tipos de privilégios de fatores econômicos, por uma atitude clericalista e por exigências academicistas, desconhecendo o fato da vocação universal dos fiéis. Muitas vezes temos negado a participação plena do aluno como pessoa, transformado-o num mero receptor de informação, e não considerando-o como companheiro criador e ativo do processo educativo e missionário; por meio da penetração cultural, as nossas instituições têm consagrado condicionamentos de ordem ideológico-política, social, econômica e sexista dos estudos teológicos.⁸²

Posteriormente, vê com esperança o surgimento de várias experiências que vão superando as cumplicidades acima mencionadas. E salienta que a verdadeira expressão deste compromisso ecumênico da igreja converte-se em prefiguração do Reino quando assume a opção bíblica pelos pobres. E conclui afirmando:

Por isto nós entendemos que a educação teológica deve expressar-se numa pastoral, ação da igreja como presença no mundo, que assuma esta opção, que quer dar plena participação à mulher, tantas vezes

⁸⁰ Assim por exemplo, Enrique Guang Tapia, em sua palestra introdutória apresentou alguns pressupostos acerca do que aconteceria no mundo e na América Latina na década que estava começando, frisando os avanços do povo oprimido como sujeito da história. Pablo A. Deiros apresentou duas palestras: uma sobre o estudante como sujeito da educação teológica e a outra sobre a mulher na educação teológica. Aharon Sapsezian falou da consciência dos direitos humanos na educação teológica. E finalmente, Jaci Maraschin apresentou uma releitura da realidade ecumênica da AL nos anos de 1980, falando do perigo da institucionalização do ecumenismo que se afasta da igreja e afirmando que o lugar de encontro na AL é a luta dos oprimidos no compromisso com o Jesus libertador. *Ibid.*

⁸¹ Cf. “Declaración de Cali”, consulta da CLAET, fevereiro de 1980, p. 1. In: Arquivo do FEPETEAL, livro 1979-1986.

⁸² *Ibid.*, p. 2.

marginalizada do fazer teológico, e cuja presença é indispensável para dar sentido pleno a esta tarefa.⁸³

Esta declaração é surpreendente. Não parece provir de um grupo tão heterogêneo como este. Igualmente surpreende a posição em favor do papel das mulheres no fazer teológico, sobretudo pelo fato de na lista de participantes não aparecer nenhuma mulher. É um paradoxo. No entanto, foi este o ambiente teológico no qual se criou FEPETEAL. De fato, a assembléia do FEPETEAL decidiu incluir esta declaração como parte da ata da mesma, à maneira de apêndice. A nosso ver, é muito importante levá-la em consideração, pois dito ambiente iria produzir inquietações para a transformação do FEPETEAL.

2.3.2 A Assembléia de Fundação

Foi na reunião de Cali, mencionada no tópico anterior, onde se constituiu o Fundo Especial para a Educação Teológica na América Latina. As instituições fundadoras foram: Seminario Evangélico de Puerto Rico (SEPR), Seminario Bíblico Latinoamericano (SBL), Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET), Seminario Bíblico de Colombia (SBC), Seminario Evangélico Unido de Matanzas (SET), Comunidad Teológica Evangélica de Chile (CTECh) e Comunidad Teológica de México (CTM). Sete no total. Três da América do Sul, duas da América Central e duas do Caribe hispânico. Também participaram como fundadoras as três associações teológicas (ASTE, ASIT e ALIET), três organismos ecumênicos (ULAJE, CELADEC e CLAI) e o PTE (do CMI, que inclui seu diretor e os seus representantes latino-americanos).⁸⁴

A organização recebeu o nome de *Fundo Especial* (FE)⁸⁵ porque, a juízo dos fundadores, constituía um dinheiro diferente das contribuições normais das igrejas dos Estados Unidos e da Europa. A idéia originária do destino do fundo era não só ajudar em

⁸³ *Ibid.*, p. 3. O sublinhado é nosso.

⁸⁴ Essas organizações, diferentes dos seminários considerados ecumênicos, ficariam como parte integrante da assembléia do FEPETEAL, embora com voz sem voto (o que nunca foi precisado estatutariamente, mas legitimado pela prática. Assim, por exemplo, na reunião do comitê interino efetuada em San José, Costa Rica, em setembro de 1980, estabelecem-se três níveis de participação para o governo do Fundo: só os seminários ecumênicos terão voz e voto, as associações teológicas e os organismos ecumênicos terão voz sem voto e os representantes das agências cooperantes, no caso NCC e PTE, participaram como membros observadores; em: Arquivo do FEPETEAL, livro *1979-1986*), e sem direito de usufruir do dinheiro do fundo. No estatuto, ficou claro que os organismos ecumênicos não poderiam ser beneficiários do fundo (cf. a cláusula sétima do Estatuto), mas não se precisa o mesmo quanto às associações teológicas. Parece que isto seria causa de receios de parte das associações, embora não figure nos documentos de maneira explícita.

⁸⁵ Durante várias reuniões se discutiu se se chamaria de *fundo especial* ou de *fundo de emergência*. Embora existisse consenso quanto à natureza originária que tinha a ver com a ajuda em situações de emergência das instituições, na assembléia de São Paulo, em 1981, se desistiu da palavra *emergência*, pois limitava o seu uso em casos de apóio para a autodeterminação econômica. Cf. a ata da assembléia constitutiva de São Paulo, a esse respeito.

situações de emergência, mas também para um mais alto grau de autodeterminação nas finanças dos seminários. Inclusive achava-se que o fundo seria investido e só seriam utilizados os seus rendimentos.⁸⁶ Pensava-se que depois de dez anos o FE poderia fornecer até uma terça parte do orçamento dos seminários. Chegou-se a falar de reunir um fundo de até cinco milhões de dólares⁸⁷ com tal propósito, o que não foi mais do que um sonho impossível de cumprir. Por outro lado, várias agências da Europa e dos Estados Unidos manifestaram sua resistência a fazer aportes para um fundo de investimentos.⁸⁸ O total dos aportes recebidos das agências cooperantes para o FE foi de oitocentos e setenta e três mil dólares estadunidenses (US\$873.000,00), conforme se discrimina no quadro #3. É importante dizer que os organismos que ajudaram a conseguir esses fundos foram o PTE, na pessoa de Aharon Sapsezian, e o NCC, através de Joel Gajardo, na Europa e nos Estados Unidos, respectivamente.

IGREJA/AGÊNCIA	PAÍS	QUANTIA (US\$)
Evangelisches Missionswerk (EMW)	Alemanha	500.000,00
Zending en Werelddiakonaat (Missão e Diaconato Mundial das Igrejas Reformadas em Holanda)	Holanda	100.000,00
Missão de Basileia	Suíça	100.000,00
Igreja Metodista do Reino Unido	Inglaterra	13.000,00
Conselho Nacional de Igrejas	Estados Unidos	160.000,00
Total		873.000,00

Tabela 3. Aportes constitutivos do FEPETEAL. Fonte: “Del FEPETEAL a la CETELA. Historial de un encuentro.” Arquivo do FEPETEAL, livro *Memorias, informes financieros, actas, informes comité ejecutivo 1985-1989*.

⁸⁶ No entanto, essa proposta original não foi cumprida, pois desde o início as solicitações aprovadas foram tiradas dos aportes recebidos das agências, as quais eram muito maiores que os poucos rendimentos auferidos. Cf. o quadro # 3 das solicitações. Assim, o fundo investido em *Zending* gerou, até dezembro de 1981, oito mil, seiscentos e sessenta e seis dólares (US\$8.666,00). Oficialmente decidiu-se manter só os fundos aportados por duas agências, o de *Zending* (de US\$100.000,00) e o da Missão de Basileia (de US\$100.000,00), por acordo com as próprias agências, como fundo de inversão nas agências mesmas (Cf. ata do comitê executivo de Porto Rico, 26 de janeiro de 1982. In: livro *1979-1986*). Posteriormente, a assembléia de Porto Rico, em janeiro de 1982, autorizou ao comitê executivo a negociar os juros com as agências que desejassem manter sob sua administração os fundos doados para o FEPETEAL.

⁸⁷ Raúl Cardoso diz que, num primeiro momento, falou-se de um fundo de investimento para utilizar só os juros e que, num processo de dez anos de administração dinâmica, poder-se-ia conseguir entre aportes de capital e rendimentos uma quantia aproximada de cinco milhões de dólares. Cf. CARDOSO, “Del FEPETEAL a la CETELA...”, 1988, p. 2.

⁸⁸ Caso concreto de EMW, das Igrejas Reformadas da Holanda e ICCO da Europa e das igrejas Discípulos de Cristo e Presbiteriana, dos Estados Unidos (cf. informe do comitê interino de março de 1981, apresentado na assembléia de São Paulo).

Alguns dos critérios definidos para o manejo do FE foram os seguintes:

- Que o fazer teológico seja feito num contexto e com um conteúdo ecumênico, comprometendo-se com a busca por uma melhor expressão da unidade cristã.
- Possuir um grupo responsável e entendido na administração geral, incluindo o investimento de fundos de capital.
- Contar com um apóio eclesiástico definido e contar com uma real participação das igrejas.
- A opção preferencial pelos pobres.
- Que os seminários beneficiados se comprometam a incrementar seus fundos.

Baseada nesses critérios, a assembléia de Cali decidiu que os fundos ficassem sob o cuidado administrativo do ISEDET; além disso, porque, segundo o acordado, a Argentina era o país de maior rentabilidade da época.⁸⁹ Na assembléia de Porto Rico se decidiu abrir uma conta para o FEPETEAL,⁹⁰ na qual tinham assinatura o secretário executivo e o presidente pelo FE, e o reitor e o tesoureiro de ISEDET. Nem sempre o fundo esteve disponível; várias vezes o fundo ficou congelado, como na assembléia do México, em 1985. Na assembléia de Costa Rica, em 1986, voltou-se a falar de utilizar unicamente os juros dos fundos investidos. Finalmente, na assembléia de Indaiatuba depois de uma longa discussão se decidiu que o fundo fosse permanente; uma parte de seus rendimentos seria reinvestida para evitar a desvalorização por causa da queda de valor das moedas. O resto dos rendimentos poder-se-iam investir em projetos específicos de interesse comum para todos os membros do FE, somados a outros recursos obtidos com agências cooperantes.

É oportuno dizer que, na última assembléia do FEPETEAL, a diretoria que saía entregou as contas do Fundo Especial devidamente auditadas. O total de fundos em poder do FEPETEAL era de oitenta e nove mil, oitocentos e dois vírgula vinte e um dólares estadunidenses (US\$89.802,21), mais os fundos em poder de várias agências cooperantes,

⁸⁹ Ainda que, na reunião da comissão interina em Santiago do Chile, agosto de 1980, tenha havido uma recomendação da AIDET (a junta do ISEDET) de não investir o dinheiro proveniente da Alemanha na Argentina, mas na *Deutsche-Sudamerikanische Bank*, em Hamburgo. Cf. Ata da reunião mencionada no livro *Correspondencia enviada-recibida, actas, estatutos, 1990-1997*. A decisão de colocar o dinheiro do Fundo na Argentina soou um tanto estranha devido à instabilidade econômica desse país na época, da qual dão evidência os informes das autoridades administrativas de ISEDET (ver a nota 66).

⁹⁰ Efetivamente se abriu a conta corrente # 31975200 na *Deutsche-Sudamerikanische Bank*, na qual foi possível fazer depósitos e transferências em marcos e em dólares, ao que parece, em dezembro desse mesmo ano. Posteriormente, abriu-se mais uma conta (319752400) no mesmo banco, para que se tivesse uma conta em marcos e outra em dólares. Finalmente, abriu-se uma conta no *Swiss Bank Corporation* só para investimento.

discriminados assim: no *Evangelisches Missionswerk* (EMW): cento e dois mil e quinhentos dólares (US\$102.500,00); no *Zending*: cem mil dólares (US\$100.000,00); na *Basler Mission*: vinte um mil setecentos dólares (US\$21.700,00); total em poder das agências: duzentos e vinte e quatro mil duzentos e quatro dólares estadunidenses (US\$224.204,00). Total de fundos de propriedade do FEPETEAL herdados por CETELA: trezentos e catorze mil e seis vírgula vinte e um dólares estadunidenses (US\$314.006,21).⁹¹

2.3.3 A Assembléia Constitutiva (São Paulo, 1981)

Treze meses após da criação do FE, efetuou-se em São Paulo, no Brasil, a assembléia constitutiva. A data foi 12-13 de março de 1981. A lista de participantes é a seguinte: Pablo A. Deiros (ASIT), Jaci Maraschin (ASTE), Jorge Maldonado (ALIET), Aharon Sapsezian (PET), Luis Reinoso (CELADEC), Néstor Míguez (ULAJE e CLAI), Carmelo Álvarez (SBL), Raúl Cardoso (ISEDET), Hellmut Gnadt (CTECH), Daniel Rodríguez (CTM). Pediu-se aos seminários ausentes que enviassem por escrito sua adesão ao FE. A assembléia foi presidida por Pablo Deiros. Entre as principais decisões desta assembléia estão:

- o Desiste-se de usar a palavra “emergência” para descrever o fundo e se opta pela palavra “especial”; a sutil mudança implicava que os fundos pudessem ser utilizados não só para emergências, mas também para fortalecer a autodeterminação econômica dos seminários ecumênicos. Neste contexto surgiu a proposta do Fundo de Direitos de Giro.⁹² Assim, o FE ficou com dois objetivos:

⁹¹ Cf. balanço do FEPETEAL em 25 de outubro de 1988, apresentado pelo secretário executivo Raúl Cardoso, na assembléia de Indaiatuba, Brasil. In: arquivo do FEPETEAL livro 1990-1997. De acordo com o balanço de 31 de dezembro desse mesmo ano, o administrador do Fundo concluiu que, depois de oito anos de vida, os fundos que ficavam mais as solicitações outorgadas davam como resultado uma quantia superior à recebida em aportes; o que quer dizer que os juros ganhos foram superiores às despesas de sua muito econômica infraestrutura. Cf. CARDOSO, Raúl, “Del FEPETEAL a La CETELA”, 1988, p. 6.

⁹² A idéia do “fundo de direitos de giro” foi proposta pelo professor Rodolfo Haan do ISEDET, em julho de 1980. Consistia numa espécie de associação para regular as relações entre as agências cooperantes e os seminários recorrentes ao Fundo Especial, procurando que estas fossem fraternas. Esta idéia provinha do Fundo Monetário Internacional do qual Haan foi funcionário. A proposta foi acolhida pela assembléia, só que não foi desenvolvida com sucesso. Cf. p. 2-3 da ata da assembléia de São Paulo. Depois na assembléia de Porto Rico se falou de mudar a expressão “fundo de direitos de giro” por “consórcio” ou “federação”, frisando que: “Esclarece-se que isto significa um tipo de relacionamento que vai além da exclusiva vinculação econômica e dos propósitos do Fundo Especial. Significa um processo de mútua aproximação que poderia terminar numa espécie de federação de seminários ecumênicos na América Latina.” O paradoxo do caso foi que, da sugestão de criar o fundo de direito de giro, saiu a idéia de fazer do FE uma federação para o intercâmbio de recursos não só de tipo econômico. Para isso se nomeou uma comissão integrada por Aharon Sapsezian, Fidel Mercado e Raúl Cardoso. Inclusive se falou de enviar às instituições uma convocatória com um cronograma e uma declaração intitulada “Rumo a uma Comunidade Ecumênica de Educação Teológica na América Latina.” In: livro 1979-1986, ata da assembléia de Porto Rico, p. 3,4.

- a. Assistir às instituições ecumênicas em situações de emergência.⁹³
 - b. Propugnar pela coordenação de esforços visando à autodeterminação econômica e ao desenvolvimento das instituições de educação teológica.
- Foram precisados os critérios para participar do FE:
 - a. Sua prática ecumênica e seu compromisso no contexto imediato no qual serve.
 - b. A significação teológica de seus programas e seu aporte ao fazer e testemunho no âmbito local, regional e latino-americano.
 - c. Ter infraestrutura e capacidade administrativa.
- A conformação de um comitê de classificação composto por quatro pessoas das entidades filiadas, das quais até duas poderiam ser dos seminários ecumênicos.
- A noção de seminário ecumênico foi revisada e ampliada. Considera-se como seminário ecumênico aquele que manifesta em sua organização e objetivos:
 - a. Clareza na adesão, no respaldo e no compromisso de distintas igrejas e instituições ecumênicas, que procuram juntas, a partir de uma prática e reflexão criativa, a renovação da educação teológica e da formação ministerial.
 - b. Uma visão ecumênica que incorpore clareza na opção pela unidade da igreja no marco da solidariedade com as aspirações dos povos oprimidos de América Latina.
- Foi nomeado um comitê executivo, formado por: Raúl Cardoso (ISEDET, secretário executivo para três anos), Hellmut Gnadt (CTECh, tesoureiro por dois anos) e Carmelo Álvarez (SBL, presidente por um ano).
- Foram aprovadas as primeiras solicitações para: ISEDET (US\$100.000,00) e CTECh (US\$30.000,00).

⁹³ Esta assembléia também definiu o que não se considerava uma emergência: a) Situações criadas pelo crescimento do programa de um seminário; b) situações criadas por construção o acréscimo de equipamentos; c) as situações criadas por déficit de gestão devido ao aumento excessivo de despesas.

2.3.4 Âmbito Plural de Seus Iniciadores

Como foi dito anteriormente, em seu início parecia que a pertença ao Fundo tinha uma abrangência determinada pela relação com a CLAET. Assim, por exemplo, durante vários anos o Seminário Bíblico de Medellín⁹⁴, na Colômbia, uma instituição com um projeto educativo claramente marcado por uma orientação teológica conservadora, figurou na lista dos membros fundadores do FEPETEAL. No entanto, a vida deste Seminário no FEPETEAL não foi duradoura; só participou na assembléia de Cali, Colômbia, onde se decidiu criar o Fundo, o que lhe valeu para ser considerado como membro fundador. Tal reconhecimento explícito foi feito pela comissão avaliadora, integrada por Lee Brummel, Jorge Maldonado, Aharon Sapsejian e Daniel Rodríguez, reunida em San Juan de Porto Rico, em 24 de janeiro de 1982. Nessa mesma reunião, Jorge Maldonado, secretário da comissão e que participava representando a Associação Latino-Americana de Instituições de Educação Teológica (ALIET), da qual era secretário executivo, apresentou um relatório de uma visita realizada ao Seminario Bíblico de Colombia, em novembro de 1981. A visita foi solicitada devido à ausência e ao silêncio dessa instituição durante dois anos. Durante a reunião foi informado da impossibilidade de pertencer ao Fundo Especial devido a seu caráter marcadamente ecumênico. O comitê executivo do FEPETEAL tomou esta determinação do Seminário Bíblico de Colômbia como sua decisão de retirar-se do Fundo, embora a porta tenha ficado aberta para reconsiderar a situação, caso tivesse sido mal interpretada. A nossa suspeita é que a filiação do SBC deu-se graças aos interesses comuns entre a CLAET e o FEPETEAL na

⁹⁴ O Seminario Bíblico de Colombia foi fundado pela Sociedade Misionária Interamericana em 1944. Esta, por sua vez, foi uma divisão para a América Latina, da Sociedade Misionária Oriental (OMS, sigla em inglês). Trata-se de uma missão de fé (*faith missions*), criada em 1901 em Chicago, Estados Unidos, por Charles E. Cowman e Ernest A. Kilbourne, os dois pertencentes a uma igreja metodista. Ela foi criada para fazer trabalho missionário originalmente nos países asiáticos como Japão, China e Coreia, tipificados por esta sociedade missionária como pagãos. A OMS surgiu do chamado movimento de santidade que experimentou o evangelicalismo estadunidense e que perpassou algumas das igrejas confessionais desse país, como a metodista, a presbiteriana e a batista, principalmente; como consequências desse movimento, foram criadas ali várias sociedades missionárias entre as quais a OMS. Segundo Míguez Bonino, este movimento permeou fortemente a teologia e o *ethos* das sociedades missionárias evangélicas; a respeito disso, cf. seu livro *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1995, p. 35, 36. A teologia e o *ethos* desse movimento se caracterizam por sua piedade subjetivista, a concentração na salvação individual, uma paixão evangelizadora, ênfase na santidade, entendida como vivência dos valores familiares, pureza moral, uma ética austera do trabalho e uma desconfiança em relação aos padrões teológicos e litúrgicos das igrejas estabelecidas. Esses mesmos valores se refletem em seus programas de formação teológica, do qual o Seminário Bíblico de Colômbia não foi uma exceção. Para ter mais informação acerca desse Seminário, cf. ULLOA, Jorge Amílcar. *Cuando pases por las aguas, ¡yo estaré contigo!* Historia de la Iglesia Evangélica Interamericana de Colombia, 1943-1982. Monografía de grado, Medellín, 2007. [Monografía Historiador Universidad de Antioquia]. Cf. especialmente as p. 53-58 e 246-248.

conjuntura da criação deste último, quando ainda não estava bem definido o perfil ecumênico de filiação.⁹⁵

De outra parte, o campo de contato e a ação do FEPETEAL em relação a instituições teológicas mais conservadoras deveu-se a sua pertença a CLAET, onde efetivamente convergiam instituições de educação teológica tanto conservadoras quanto ecumênicas. Esta interface permitiu que representantes de organizações-irmãs pudessem pertencer à diretoria do Fundo; tal como aconteceu com Jorge Maldonado, que, sendo secretário executivo de ALIET, foi nomeado presidente do FEPETEAL na assembléia do México, em janeiro de 1983. Caso semelhante ocorreu com Plutarco Bonilla, representante do CLAI, que foi eleito presidente do Fundo Especial na assembléia que teve como local mais uma vez a cidade do México, em abril de 1985.

2.3.5 A origem e o desenvolvimento do sentido ecumênico

Evidentemente o FE nasceu como um organismo ecumênico. Porém, o sentido utilizado durante o período do FEPETEAL nem sempre foi preciso e homogêneo. Às vezes, refletia certa ambiguidade derivada do ambiente das forças eclesiais, institucionais e teológicas que confluíam no seu seio. Por isso, o conceito teve um processo evolutivo interessante.

No início, quando se tentava definir o caráter ecumênico do FE, durante a reunião da comissão interina, em agosto de 1980, o ISEDET sugeriu definir o caráter ecumênico dos seminários sobre a base do tipo da organização, quer dizer, as igrejas que o compõem e sua base diversa.⁹⁶ A comissão interina ampliou dito critério e elaborou a seguinte definição, em conjunto com os seminários: “Entendemos como seminários ecumênicos aqueles nos quais por sua organização e, em conseqüência, pelo conteúdo de seus programas se expressa uma clara opção ecumênica”.⁹⁷ Não é difícil perceber o caráter geral e vago dessa definição.

Não se pode olvidar, como foi dito acima, que, na assembléia constitutiva de São Paulo, deu-se um avanço quanto à abrangência do sentido ecumênico. Ali, além da unidade intra-eclesial de tipo protestante, incorporou-se o aspecto que tem a ver com o compromisso

⁹⁵ A nosso ver, nessa conjuntura, o SBC intuiu a possibilidade de ser beneficiário do Fundo Especial; lembro que numa ocasião, enquanto estudante desse Seminário, seu reitor, Jaime Ortiz, falou em sala de aula de um eventual apóio em forma de verba proveniente do mundo ecumênico. No entanto, o motivo final para se afastar do Fundo foi de ordem teológica, pois os critérios que definiam o caráter ecumênico de filiação foram definidos de maneira mais precisa. Por outro lado, na Colômbia, o SBC não é conhecido propriamente por sua abertura ecumênica, mas por sua atitude crítica ao movimento ecumênico e à teologia da libertação.

⁹⁶ Esta base diversa deve ser compreendida a partir da presença institucional, docente e estudantil de várias igrejas protestantes, como se verá no próximo tópico deste capítulo.

⁹⁷ Arquivo do FEPETEAL, ata da comissão interina. Santiago do Chile, 5-6 de agosto de 1980, p. 1

sociopolítico contextual, pelo qual se falou de unidade da Igreja no marco da “solidariedade com os povos oprimidos de América Latina”. Posteriormente, em janeiro de 1982, foi aprovado outro elemento que se insere nas interfaces entre a CLAET e FEPETEAL:

A vocação de CLAET e do FEPETEAL atinge e propicia o relacionamento entre seminários ecumênicos e outros seminários na América Latina, a fim de que estes ganhem uma visão e um compromisso ecumênicos. O fato de que a maior parte dos seminários teológicos na América Latina sejam denominacionais não é incompatível com a consciência e a ação ecumênicas.⁹⁸

A citação não representa um avanço de sentido, mas uma variável do ecumenismo intraprotestante, que exprime até certo ponto o fato da presença do projeto do FEPETEAL no seio da CLAET, segundo o direcionamento da vocação ecumênica do CMI por meio do PTE. As duas visões anteriormente mencionadas ficaram registradas no estatuto aprovado na assembléia de Porto Rico e permaneceriam do mesmo jeito até o fechamento do FEPETEAL. Uma pergunta que nos parece pertinente levantar é por que não foi incorporada de maneira oficial no estatuto, a visão ecumênica compartilhada por Lee Brummel, em sua palestra intitulada *Rumo a uma estratégia comum para a educação teológica ecumênica na América Latina*, durante a consulta de CLAET, em janeiro de 1982. Aí Brummel questiona a visão ecumênica limitada às diversas instituições confessionais; e propõe que se ampliem os seus horizontes em diálogo com o mundo habitado, o que quer dizer que o homem e o mundo habitado devem figurar num primeiro plano.

Ademais, Brummel na mesma palestra mencionada, problematiza a questão do “lugar” na formação teológica na América Latina. Pois, segundo ele o *locus theologicus* da nossa atividade teológica e reflexão é América Latina. Isso implica que o ponto de partida não é neutro e não pretendemos chegar a um universalismo tão generalizado que a nossa teologia não seja interlocutora com a situação objetivamente dada. Considera que até aqui não há problema com a afirmação. No entanto, o panorama se complica quando levamos a sério o particular. Ele se pergunta:

Que significa para a educação teológica a presença em sala de aula de estudantes de dez ou mais países quando a realidade sociopolítica e até eclesial da qual provêm é radicalmente distinta? A situação entre o altiplano da Bolívia e a cidade de Caracas significa uma problemática para a educação teológica que não temos aprofundado suficientemente.⁹⁹

⁹⁸ Arquivo do FEPETEAL, livro 1979-1986, ata da assembléia de Porto Rico, p. 5.

⁹⁹ Lee Brummel. “Hacia una estrategia común para la educación teológica ecuménica en América Latina”. Palestra apresentada na miniconsulta de CLAET e FEPETEAL, San Juan de Puerto Rico, 26 e 27 de janeiro de 1982, p. 3. In: livro 1979-1986. O sublinhado é nosso.

A visão que serve de passagem do FEPETEAL para CETELA ainda segue gravitando em torno do intercâmbio intraprotestante, embora conserve um espírito de abertura para uma visão mais abrangente, mas indefinida. Isso fica claro quando se diz:

Que os estatutos manifestem a determinação de que a comunidade não chegue a converter-se num círculo ecumênico fechado, mas que a sua intenção é ser de um espírito honesto de abertura para com os seminários confessionais, mas que por sua vez represente um desafio de uma visão mais ampla e pertinente da educação teológica na América Latina.¹⁰⁰

Para compreender o tipo de ecumenismo praticado no FEPETEAL, a nosso ver, é necessário dar uma rápida olhada histórica nos esforços de cooperação no campo protestante e no papel exercido pelos movimentos ecumênicos.

2.3.5.1 O ecumenismo intraprotestante

As raízes desse tipo de relacionamento têm de ser procuradas no desenvolvimento da cooperação entre as igrejas protestantes, promovido pelo Comitê de Cooperação na América Latina¹⁰¹ (CCLA, sigla em inglês). Para Arturo Piedra, esse Comitê tinha muito claro seu objetivo: “[...] lidar com o tema do trabalho protestante na América Latina e especialmente com o assunto da cooperação e informar às juntas missionárias”.¹⁰² O assunto da cooperação não era casual; geopoliticamente era uma necessidade, levando em consideração o fenômeno do fracionamento protestante¹⁰³ e as pretensões hegemônicas da Igreja Católica Romana na região. Assim, para Sabanes Plou: “Sua tarefa foi de singular importância ao oferecer uma instância de encontro para que a liderança evangélica latino-americana formasse sua própria estratégia de desenvolvimento ecumênico”.¹⁰⁴ A cooperação não se limitou à expansão do

¹⁰⁰ Ata da reunião do comitê executivo, Buenos Aires, agosto 15-16 de 1983, livro *1979-1986*. O sublinhado é da ata. O texto completo dessa proposta está contido na parte referente ao processo de mudança para a CEPETEAL (tópico 1.5.7 deste capítulo).

¹⁰¹ O CCLA foi criado em Nova Iorque durante a reunião sobre missão na América Latina, patrocinada pelo Comitê de Referência da Conferência de Missões Estrangeiras da América do Norte. A data da reunião foi 12-13 de março de 1913. Na reunião participaram representantes de diversas juntas missionárias protestantes das igrejas chamadas históricas, além da União Missionária Evangélica, da Aliança Cristã e Missionária, dos Batistas do Sul, da Associação Cristã de Moços (ACM) e da Sociedade Bíblica Americana. O propósito da reunião foi organizar o Congresso do Panamá. Cf. SABANES PLOU, Dafne. *Caminhos de unidade. Itinerário do diálogo ecumênico na América Latina (1916-2001)*. São Leopoldo: Sinodal, 2002, p. 24.

¹⁰² PIEDRA, Arturo. *Evangelización protestante en América Latina. Análisis de las razones que justificaron y promovieron la expansión protestante 1830-1960*. Tomo 1, Quito: CLAI, 2000, p. 165.

¹⁰³ O próprio CCLA reconhecia isso. Segundo Hans-Jürgen Prien, o CCLA vê a cooperação eclesiástica no contexto ecumênico internacional, embora a motivação principal para a colaboração proceda da experiência das missões, no sentido de que a exportação das diferenças denominacionais surgidas historicamente obstaculiza o êxito do labor missionário. In: PRIEN, Hans-Jürgen. *La Historia del Cristianismo en América Latina*. Sígueme: Salamanca, 1985, p. 881.

¹⁰⁴ SABANES PLOU, 2002, p. 44. Convém ressaltar que a estratégia utilizada para facilitar o desenvolvimento ecumênico foi a de criar um foro para a discussão das políticas missionárias. Esta prática metodológica ficará como herança para o movimento evangélico latino-americano; precisamente esta mesma estratégia seria

protestantismo em termos de proselitismo. Também se incluiu na agenda a questão da educação teológica numa perspectiva ecumênica. De tal forma que,

O CCLA forneceu todo seu apóio à organização e ao financiamento de vários conselhos e associações nacionais de igrejas. Uma de suas preocupações principais foi a preparação de materiais para a educação cristã e a capacitação de educadores cristãos. Também promoveu a formação de pastores e obreiros evangélicos, apoiando a criação de instituições de educação teológica, onde pudessem se formar estudantes de distintas denominações num clima de diálogo ecumênico.¹⁰⁵

Ainda assim, a iniciativa para a formação num clima de diálogo ecumênico, provinha das igrejas protestantes com tradição histórica inseridas no processo de desenvolvimento do movimento ecumênico ligado ao Conselho Mundial de Igrejas. É o caso das igrejas reformadas, luteranas, metodistas e episcopais, principalmente.

Vejamos vários exemplos de unidade protestante na educação teológica. O Seminário Evangélico de Porto Rico foi um dos primeiros frutos da cooperação na educação teológica promovida pelo CCLA. Afirma Sabanes Plou:

Os primeiros esforços para alcançar rapidamente a cooperação em assuntos de educação teológica tiveram seus primeiros frutos em Porto Rico. Nesse país havia vários institutos interdenominacionais, que, em 1919, uniram-se naquilo que é hoje o Seminário Evangélico de Porto Rico, com sede na localidade de Hato Rey. A partir de então, a maioria dos líderes das igrejas fundadoras recebeu sua educação teológica nessa instituição, também frequentada por estudantes de Cuba, México, El Salvador e Equador.¹⁰⁶

Desta forma um instituto interdenominacional converteu-se num seminário unido. As denominações protestantes que atualmente mantêm essa instituição são: as Igrejas Batistas Americanas nos Estados Unidos (em Porto Rico, as Igrejas Batistas de Porto Rico), a Igreja Cristã Discípulos de Cristo (em Porto Rico, a Convenção de Igrejas Cristãs Discípulos de Cristo), a Igreja Metodista Unida (em Porto Rico, a Conferência Anual de Porto Rico), a Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos da América (em Porto Rico, o Sínodo Presbiteriano de Porto Rico) e a Igreja Unida de Cristo (em Porto Rico, a Igreja Evangélica Unida).

assumida pela CLAET, o FEPETEAL e finalmente por CETELA para a discussão de suas políticas educativas e teológicas.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 43. Como fruto dessa estratégia de desenvolvimento ecumênico, promovida pelo CCLA, surgiram na América Latina os congressos evangélicos (Panamá 1916, Montevidéu 1925, Havana 1929), posteriormente a Conferência Evangélica Latino-Americana (CELA, Buenos Aires 1949, Lima 1961, Buenos Aires 1969; esta última organizada já por lideranças latino-americanas e não pelos missionários estadunidenses), a Comissão Pró-Unidade Evangélica Latino-Americana (UNELAM, Campinas 1965, Oaxtepec 1978), e finalmente o Conselho Latino-Americano de Igrejas (CLAI, Huampaní 1978). A este respeito ver os capítulos 4 e 6 do livro de Sabanes Plou. No entanto, o caminho trilhado pela busca da unidade e da cooperação não têm sido livres de obstáculos e de tensões.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 69.

O segundo caso de unidade na educação teológica protestante deu-se na Argentina.

Ali,

Em 1942, foi tomada a decisão pela união das duas instituições [o Seminário de Teologia União Evangélica de Buenos Aires e o Instituto Modelo de Obreiras Cristãs da Igreja dos Discípulos de Cristo], criando assim a Faculdade Evangélica de Teologia. Nessa época, começaram a chegar alunos de países limítrofes e o instituto foi adquirindo um prestígio acadêmico importante sob o impulso do missionário Dr. B. Foster Stockwell. Em 1971, aconteceu a união da Faculdade Evangélica de Teologia com a Faculdade Evangélica Luterana, que tinha sede em José C. Paz, na Grande Buenos Aires. Nove igrejas passaram então a apoiar a gestão do agora Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET). São elas: Igreja Luterana Unida, Igreja Evangélica do Rio da Prata, Igreja Evangélica Valdense do Rio da Prata, Igreja dos Discípulos de Cristo, Igreja Reformada Argentina, Igreja Anglicana, Diocese Argentina, Igreja Evangélica Metodista Argentina e a Igreja Presbiteriana Santo André...¹⁰⁷

O terceiro caso ocorreu em Costa Rica:

Em 1921, chegou à Costa Rica a Missão Latino-Americana, mantida por uma junta missionária independente, cujos representantes foram os missionários Enrique e Susana Strachan. Este casal impulsionou a criação de várias instituições e ministérios, entre eles uma instituição de capacitação bíblica para mulheres. A Escola Bíblica, com suas primeiras aulas em 1923, foi a origem do Instituto Bíblico, que desde seus primórdios contou com participação interdenominacional. Nele formaram-se várias gerações de pastores, não apenas da Costa Rica, mas de outros países centro-americanos. Em 1963, foram modificados os planos de estudo e a organização da entidade, surgindo assim o Seminario Bíblico Latinoamericano (SEBILA). Em 1971, a Missão Latino-Americana alcançou sua autonomia e, a partir daí, o Seminário experimentou uma significativa transformação acadêmica com uma perspectiva latino-americana. Atualmente, 19 igrejas evangélicas participam da entidade.¹⁰⁸

Evidentemente, a visão ecumênica do FEPETEAL esteve muito marcada institucionalmente pela política de cooperação intraprotestante que cunhou desde o início o protestantismo latino-americano. Vejamos agora, brevemente, a incidência dos movimentos ecumênicos.

2.3.5.2 O papel dos movimentos ecumênicos

Foram três as organizações ecumênicas que participaram na vida do FEPETEAL: ULAJE, CELADEC e CLAI.

Desde seu início, os movimentos ecumênicos têm mostrado preocupação pelo compromisso social do evangelho. Na opinião de A. Piedra, isto é uma herança da leitura

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 70, 71.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 71.

teológica do CCLA na América Latina, a respeito da releitura que o *evangelho social* por sua vez fez da teologia cristã nos Estados Unidos.¹⁰⁹ Parece que o primeiro dos chamados movimentos ecumênicos latino-americanos que se apropriou dessa visão foi a ULAJE. Sabanes Plou considera que a partir do Congresso de Havana, em 1929, a juventude evangélica tomou a iniciativa de criar um organismo próprio, em que se pudesse trabalhar pela evangelização e pelo testemunho evangélico no continente, sem deixar de lado sua preocupação pelas transformações sociais que se estavam gestando e manifestar o desejo de colocar em prática sua responsabilidade social cristã. Assim, a atividade dos jovens levou a que em 1941 se realizasse o primeiro Congresso Latino-Americano de Juventudes Evangélicas, que abriu espaço à criação de um organismo continental que atuou sob a sigla ULAJE (União de Juventudes Evangélicas da América Latina).¹¹⁰ Esta mesma autora considera que foi esse desejo que impulsionou os jovens à criação de outro importante movimento ecumênico, conhecido como Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL). No arquivo do FEPETEAL, não existem documentos que permitam ver em termos concretos qual foi a incidência de ULAJE na vida tanto da CLAET quanto do FE.

No entanto, foi possível constatar no arquivo a influência da Comissão Evangélica Latino-Americana de Educação Cristã (CELADEC)¹¹¹, embora só a partir da palestra que Luis Reinoso¹¹² compartilhou, como representante deste organismo, durante a consulta da CLAET em São Paulo, em março de 1981. O título da palestra foi *Subsídios para uma formação teológica ecumênica*.¹¹³ O conteúdo reflete a orientação teológica e metodológica da teologia da libertação na época. Assim, o ponto de partida do fazer teológico é a inserção eclesial nos processos de libertação latino-americana, a partir da explícita opção preferencial pelos pobres. O documento tem como adendo um quadro com uma proposta de formação teológica de nível popular. Afirma que: “Os movimentos ecumênicos participam como gesto

¹⁰⁹ PIEDRA, 2000, p. 211.

¹¹⁰ Na assembléia da ULAJE, efetuada em Montevideu, em 1970, foi decidido que a palavra “evangélicas” fosse substituída por “ecumênicas”, o que ocorreu devido à integração de grupos de jovens católicos em sua organização. SABANES PLOU, 2002, p. 112.

¹¹¹ Sabanes Plou diz que a criação de CELADEC ocorreu durante uma consulta de educação cristã que se realizou em Lima, Peru, convocada pelo CCLA e pelo Conselho Mundial de Educação Cristã. Esta consulta tinha como objetivo definir as possibilidades de coordenar os esforços que, nessa área de trabalho da igreja, estavam sendo desenvolvidos em diferentes países latino-americanos. A consulta decidiu convocar para a reunião constitutiva de um organismo que pudesse promover ecumenicamente a educação cristã e coordenar tarefas a nível continental. Assim, em 10 de outubro de 1962, na cidade de Lima, Peru, constituiu-se a CELADEC. *Ibid.*, p. 135.

¹¹² Luis Reinoso, pastor metodista peruano, foi em 1980 o secretário geral de CELADEC. Cf. *Diccionario de Historia de la Iglesia*, 1989, p. 258.

¹¹³ O texto completo da palestra se encontra no arquivo do FEPETEAL, livro 1979-1986, junto à ata da assembléia de São Paulo. O mesmo texto foi publicado integralmente em *Simpósio*, São Paulo, n. 23, p. 171-177, junho de 1981.

de solidariedade rumo a uma verdadeira educação teológica ecumênica”,¹¹⁴ no seio da CLAET.

Não se pode perder de vista duas mudanças importantes da vida de CELADEC por suas implicações para FEPETEAL. A primeira tem a ver com a opção em favor da educação popular, feita em 1974, na quinta assembléia geral realizada nesse ano em Bogotá, Colômbia. Essa assembléia decidiu adotar como estratégia de trabalho a ênfase na educação popular, entendendo como objetivos da mesma: despertar a consciência da opressão em todos os aspectos; iniciar um processo consciente diante dessa opressão; fornecer elementos científicos para interpretar os conflitos na sociedade e desencadear experiências em que o povo descubra e assuma o papel de autor de mudanças possíveis e eficazes. Os grupos de trabalho que foram estabelecidos como prioridade para a educação popular foram os operários – rurais e urbanos –, os camponeses, os indígenas, os setores periféricos e as comunidades cristãs de base. Também se deu prioridade ao estudantado e aos professores. A segunda foi a resolução de ampliar as possibilidades de membresia de CELADEC. Até aquele momento somente podiam ser membros da entidade os corpos eclesiásticos continentais, regionais, nacionais e locais, denominacionais ou ecumênicos. Depois disso, também podiam ser membros organizações não eclesiásticas, que direta ou indiretamente trabalhassem no campo da educação no continente latino-americano. Dessa maneira, CELADEC amplia sua ecumenicidade a todos aqueles que, a partir do campo da educação e do ecumenismo, trabalham pela construção de uma sociedade mais justa.¹¹⁵

Não fica claro por que a ULAJE e a CELADEC não aparecem mais nas reuniões tanto da CLAET como do FEPETEAL a partir da assembléia de Costa Rica em 1984. A nova CLAET criada nesse mesmo ano não as incluiu em seu estatuto como integrantes da assembléia deste organismo. Por isso, o mesmo se deu no FEPETEAL. A documentação não permite compreender as razões desse fato. No entanto, é possível intuir que foi devido a seu compromisso com os movimentos sociais.¹¹⁶

Quanto ao papel do Conselho Latino-Americano de Igrejas (CLAI), como no caso da ULAJE, também não é possível estabelecer de maneira explícita sua incidência. Basta por enquanto dizer que o CLAI é membro fundador do FEPETEAL e que iniciou sua

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 2.

¹¹⁵ SABANES PLOU, 2002, p. 137, 138.

¹¹⁶ Isto é o que parece confirmar o verbete sobre CELADEC do *Diccionario de Historia de la Iglesia*, quando afirma que, nos últimos cinco ou seis anos (quer dizer 1980-1986, conforme revela a data de redação do verbete), a relação entre CELADEC e as igrejas evangélicas do continente foram muito tensas por causa de dois fatores: a radicalização política de CELADEC, que a levou a apoiar grupos de esquerda, e sua estreita colaboração com grupos religiosos católicos. Cf. *Diccionario de Historia de la Iglesia*, 1989, p. 258.

participação, quando ainda estava num período de formação (1978-1982). Durante o período de formação, o CLAI apóiu uma relação de diálogo com os movimentos ecumênicos. Também deu seu apóio aos eventos ecumênicos internacionais organizados no continente durante esse período, como foi o caso do FEPETEAL. Os objetivos estabelecidos durante seu período de formação foram: estimular a participação dos cristãos na defesa dos direitos humanos, descobrir as causas que geraram as violações, propiciar uma pastoral profética por parte das igrejas e organismos membros, promover ações concretas de solidariedade e reforçar o processo de reflexão teológica sobre esses assuntos.¹¹⁷ Como se pode notar, os objetivos do CLAI tinham muito em comum com a tarefa de educação teológica promovida pelo FEPETEAL.

Como se depreende do papel dos movimentos ecumênicos, é evidente que sua incidência tinha muito a ver com a busca por uma formação teológica inserida na realidade latino-americana e com uma visão ecumênica além das fronteiras intraprotestantes. Em conseqüência, os horizontes ecumênicos do FEPETEAL foram determinados pelo âmbito eclesial protestante próprio do mundo eclesial das instituições fundadoras, e o âmbito sociopolítico marcado pelo compromisso com os povos oprimidos, no qual se reflete a influência dos movimentos ecumênicos. O que não quer dizer que essas duas dimensões estivessem completamente separadas uma da outra. A interação era evidente, pois docentes e estudantes das instituições teológicas militavam também nos movimentos ecumênicos e, simultaneamente, nas igrejas, e vice-versa.

2.3.6 Solicitações Aprovadas

A palavra “solicitação” foi utilizada no FE no sentido de pedido de ajuda econômica. Além dos requisitos ecumênicos e administrativos estabelecidos nas duas primeiras assembléias, era necessária a filiação à organização para ter direito a solicitações. Devido aos limites desta pesquisa, veremos só alguns casos do papel cumprido pelo FE de apóio econômico fornecido a várias instituições. No fim deste tópico, veremos, por outro lado, casos de pedidos de apóio rejeitados e o porquê disso.

Todas as sete instituições filiadas ao FEPETEAL foram beneficiárias do Fundo Especial. O total do dinheiro utilizado para essas solicitações alcançou a quantia de quinhentos e noventa e cinco mil dólares estadunidenses (US\$595.000,00). Algumas das verbas aprovadas durante os oito anos da vida do FEPETEAL foram as seguintes:

¹¹⁷ SABANES PLOU, 2002, p. 165.

2.3.6.1 ISEDET

Esta instituição fez duas solicitações. A primeira em março de 1981 e a segunda em fevereiro de 1985, somando a quantia de duzentos mil dólares (US\$200.000,00) para o orçamento geral desses anos. A primeira foi aprovada pela assembléia constitutiva de São Paulo, em março de 1981. A segunda, no comitê executivo de fevereiro de 1985 e ratificada pela assembléia de abril do mesmo ano. Nos dois casos, a justificativa apresentada foi a emergência orçamental devido às seguintes razões:

- a. A situação argentina da variação desfavorável de câmbio do dólar e do marco alemão.
- b. Depreciação do marco diante do dólar.
- c. Hiperinflação. O índice de inflação segundo o Instituto Nacional de Estatísticas e Censos (INDEC) foi de 104% para 1981 e de 380% para 1984.¹¹⁸
- d. Incerteza política devido às políticas pouco transparentes do governo militar.

Para aceder à primeira solicitação, o ISEDET se comprometeu a reduzir os custos da instituição.¹¹⁹ FEPETEAL requeria que cada instituição beneficiária do Fundo apresentasse um relatório de prestação de contas dos investimentos, o que ISEDET fez criteriosamente. Os relatórios revelam que efetivamente os aportes percebidos ajudaram a estabilizar a situação financeira da instituição. Assim o reconhece o seu reitor Lee Brummel, em carta remetida ao FEPETEAL em 10 de janeiro de 1984. Depois de agradecer o aporte de 1981, assinala a importância que este teve em meio às difíceis condições financeiras¹²⁰ experimentadas na instituição e no país inteiro, devido às medidas adotadas pelo governo militar a partir de 1976. Segundo Brummel, graças a essa ajuda e a de outras agências cooperantes, o ISEDET conseguiu superar esta crise que ameaçava o seu futuro.

O caso do ISEDET poderia ser considerado um tanto emblemático no que se refere às solicitações, por várias razões. Por um lado, devido à situação econômica e política vivida com a implantação do regime de segurança nacional, que teve uma incidência forte até ao ponto de produzir uma crise que ameaçava o seu futuro. Por outro lado, o ISEDET constituía

¹¹⁸ Cf. os relatórios elaborados por R. Pietrantonio “Informe sobre a evolução da relação entre índices de variação da inflação e a queda da moeda na República Argentina, durante o período 1983-1986” e por Raúl Cardoso “Reflexões sobre as finanças de AIDET e a economia Argentina.” In: Arquivo do FEPETEAL, livro *Memorias, informes financieros, actas, informes comité ejecutivo 1985-1989*, e livro *1983-1985 Actas FEPETEAL-CETELA*. Embora haja uma discordância nos índices inflacionários nos dois relatórios, pois o primeiro fala de um índice de 687,95% e o segundo de 380% para 1984, o que interessa constatar é a altíssima inflação do país naquela época.

¹¹⁹ Cf. Arquivo do FEPETEAL, ata da assembléia constitutiva, São Paulo, março de 1981.

¹²⁰ Na mesma carta, Brummel fala da perda de um fundo de investimentos depositado numa entidade financeira local, devido às políticas podres do governo militar.

na época uma referência importante para a educação teológica ecumênica em toda a América Latina devido à sua longa tradição no campo protestante desde finais do século XIX,¹²¹ o que de fato também explica a influência exercida em termos políticos, pois a secretaria executiva do FE que, além de administrar o Fundo, contando para isso com a estrutura administrativa do ISEDET, esteve o tempo todo no ISEDET. Além disso, não se pode esquecer que a maior solicitação concedida por FEPETEAL foi para o ISEDET, o que tem de ser compreendido a partir da soma dos fatores anteriormente mencionados.

2.3.6.2 Seminário Bíblico Latino-Americano

A partir de abril de 1983, o reitor dessa instituição, Aníbal Guzmán, iniciou a troca de cartas com a diretoria do Fundo Especial em busca de apóio econômico. Como produto desses intercâmbios, o secretário executivo Raúl Cardoso foi convidado a visitar o SBL, com o propósito de fazer um estudo da situação financeira da instituição. Daí surgiu a proposta de pedido de verba de cinquenta mil dólares (US\$50.000.00) para 1983 e a mesma quantidade, de maneira preventiva, para 1984. Devido ao caráter urgente do primeiro pedido, sua aprovação se fez por via telegráfica.¹²² Os argumentos utilizados pelo SBL para justificar o pedido, foram:

- a. Cessação do apóio econômico de algumas igrejas conservadoras por diferenças teológicas.
- b. O aumento da cotação do colón em relação ao dólar, o que faz com que o valor recebido seja menor.
- c. Aumento dos custos devido à inflação que sofre o país. Por causa disso, o governo decretou aumentou de salários em duas oportunidades.¹²³

O pedido do SBL foi avalizado pelo relatório do secretário executivo do FEPETEAL, que frisa a acentuada descapitalização dos fundos permanentes do SBL, e um déficit de cinquenta mil dólares para 1983. A solicitação de 1984 para o SBL foi aprovada na assembléia da Costa Rica, efetuada em janeiro do mesmo ano.

¹²¹ As origens do ISEDET remontam à criação da Faculdade Evangélica de Teologia no Uruguai, em 1884. Cf. <www.isedet.edu.ar/quienes_somos/quienes_somos.html> acesso em 21.12.08.

¹²² A partir dessa experiência, esse mecanismo seria inserido no regulamento interno do FEPETEAL para a aprovação de solicitações.

¹²³ Cf. carta de Aníbal Guzmán de 29 de julho de 1983 direcionada ao comitê executivo do Fundo Especial, em: arquivo do FEPETEAL, livro 1979-1986.

2.3.6.3 Curso Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião

Recentemente criada com o nome de Instituto Metodista de Ensino Superior, a instituição fez um pedido de apóio econômico ao FEPETEAL em março de 1981. No entanto, o pedido foi rejeitado por que o Fundo era destinado a seminários ecumênicos e não a cursos. O fato de o Curso ter o nome de metodista limitava sua possibilidade de fazer solicitações ao Fundo. Posteriormente, em janeiro de 1982, o IMES solicitou ingresso no FEPETEAL, sob o nome de Curso Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião. A comissão avaliadora do Fundo concordou em aceitá-lo interinamente na qualidade de observador durante o período de um ano. Nessas condições, o professor Prócoro Velásquez Filho participou na assembléia de Porto Rico em 1982. Posteriormente, na assembléia da Costa Rica, em janeiro de 1984, efetivou-se sua filiação ao Fundo como membro pleno. O Curso fez pedido de apóio econômico por quatro anos consecutivos no valor de dezesseis mil, duzentos e cinquenta dólares (US\$16.250,00), que somam sessenta e cinco mil dólares (US\$65.000,00). Foram aprovados pelo comitê executivo de fevereiro de 1985 e pela assembléia do México de abril de 1985.¹²⁴ Não existe registro em arquivo da justificativa desses pedidos.

O quadro #4 apresenta um resumo das solicitações de verbas aprovadas.

FUNDO ESPECIAL PARA A EDUCAÇÃO TEOLÓGICA ECUMÊNICA NA AMÉRICA LATINA

Repasse de verbas realizadas 1981-1987

SEMINÁRIO	QUANTIA	DATA	CAUSAS/PROPÓSITOS
ISEDET, ARGENTINA	US\$100.000,00	Março 1981	Emergência econômica. Inflação de 90%. Câmbio desfavorável diante do marco e do dólar.
CTE, CHILE	US\$30.000,00	Março 1981	Emergência econômica. Inflação superior a 32%.
CT, MÉXICO	US\$ 45.000,00	Janeiro 1982	Crise econômica. Perda de sócios. Queda do dólar diante outras moedas (1). Para programa geral e Biblioteca.
SE, PORTO RICO	US\$100.000,00	Janeiro 1982	Sem informação.

¹²⁴ In: Arquivo do FEPETEAL, livro 1979-1986; e no mesmo livro o documento de Raúl Cardoso “Del FEPETEAL a la CETELA...”, 1988, p. 6.

SET, CUBA	US\$55.000,00	Janeiro 1982	Situação especial (2). Para reparação do local e biblioteca.
SBL, COSTA RICA	US\$100.000,00	1983, 1984	Cessação do apóio de igrejas. Inflação, sobrevalorização do colón em relação ao dólar. Descapitalização dos fundos permanentes.
CEPGCR, BRASIL	US\$16.250,00	1985	Sem informação (3).
CEPGCR, BRASIL	US\$16.250,00	1986	Sem informação.
ISEDET, ARGENTINA	US\$100.000,00	1985, 1986	Emergência econômica. Depreciação do marco diante do dólar. Inflação de 380% em 1984. Incerteza política (4).
CEPGCR, BRASIL	US\$16.250,00	1986	Sem informação.
CEPGCR, BRASIL	US\$16.250,00	1987	Sem informação.
Total	US\$595.000,00		

Tabela 4. Repasse de verbas do FEPETEAL realizadas entre 1981-1987. Fontes: Arquivo do FEPETEAL, livros 1979-1986 e FEPETEAL-CETELA actas 1983-1985.

- (1) Informação extraída do relatório apresentado pela CTM ao FEPETEAL em março de 1981. In: Arquivo do FEPETEAL, livro *1979-1986*.
- (2) Os documentos não precisam em que consistia esta situação especial.
- (3) Fez pedido de apóio econômico por quatro anos consecutivos. Foi aprovado pelo comitê executivo de fevereiro de 1985 e pela assembléia do México de abril de 1985. In: Arquivo do FEPETEAL, livro *1979-1986*. Não existem documentos justificativos do pedido de verba.
- (4) Fontes: carta do presidente de AIDET (Associação Interconfessional de Estudos Teológicos) de 29 de outubro de 1984, e *Reflexões sobre as finanças de AIDET e a economia Argentina*, de outubro de 1984, escrito por Raúl Cardoso. In: Arquivo do FEPETEAL, livro *FEPETEAL-CETELA actas 1983-1985*.

Dos pedidos de apóio rejeitados, o caso que ficou mais conhecido foi o pedido do Seminário Teológico Batista da Nicarágua (STB), feito em fevereiro de 1985. Este seminário, criado em 1968 com o propósito de servir de espaço de formação bíblico-teológica e pastoral das lideranças das igrejas evangélicas desse país centro-americano, viu-se na necessidade premente de recorrer à ajuda do Fundo Especial, devido à difícil situação inflacionária que experimentava. Assim, por exemplo, o seu orçamento que, em 1984, equivalia a 1.270.000,00 Córdobas, correspondeu, em 1986, a 6.750.000,00 Córdobas.¹²⁵ A análise feita pelo secretário executivo do FEPETEAL, Raúl Cardoso, numa visita realizada à instituição, considera que Nicarágua era um país altamente inflacionário, pois devia dedicar 50% de seu orçamento para

¹²⁵ Cf. o amplo relatório apresentado pelo secretário executivo Raúl Cardoso, depois de sua visita a esta instituição, em setembro de 1985, no arquivo do FEPETEAL, livro *1979-1986*.

a defesa nacional; isto por causa da guerra que viveu este país depois do triunfo da revolução em 1979, devido à agressão financiada pelo governo dos Estados Unidos. De outra parte, o relatório do secretário executivo reconhece que o seminário não é um centro confessional e dogmático, mas que constitui um local de encontro onde diversas correntes de pensamento cristão latino-americano e universal confluem para a formação crítica dos estudantes. Além disso, possuía uma experiência pedagógica e pastoral que não separava teoria e prática, nem a reflexão teológica da vida das igrejas imersas na realidade nicaraguense. Resulta interessante comprovar que, segundo os documentos, a motivação principal do STB não era o apóio econômico, mas o reconhecimento do labor de educação teológica ecumênica que vinha realizando.

Chama a atenção, nesse caso, que depois de seu pedido de ajuda, o seminário recebeu duas visitas de parte do FEPETEAL. A primeira, feita por seu presidente Moisés Méndez, em março de 1985 e a segunda, já referenciada, em setembro do mesmo ano. Os dois relatórios escritos, concluem que a formação que oferece esta instituição aplica os critérios de ecumenicidade do FE. Ademais cumpria com a visão definida na assembléia de Indaiatuba, em 1981, que adicionava o compromisso com os povos oprimidos de América Latina. Sem dúvida, de acordo com os relatórios, o Seminário Batista cumpria com esses requerimentos, pois sua visão ia além do confessional e mostrava pertinência com a educação teológica e a realidade latino-americana, inclusive, naquele outro requerimento relacionado com a crise econômica devido à situação inflacionária da época, provavelmente devido ao processo revolucionário nicaraguense. No entanto, teve o seu pedido negado por não pertencer formalmente ao Fundo Especial. Pelo menos é isto que se percebe nos documentos; o que implicava, por sua vez, o fato de ser um seminário confessional. Parece-me que essa limitação tem a ver com a crítica formulada no encontro de Pilar, em 1979, quanto ao que ali se chamou “elitismo ecumênico”. Contudo, não se pode menosprezar a solidariedade demonstrada pelos funcionários do comitê executivo do Fundo Especial, que movimentaram seus contatos e canais institucionais para facilitar a procura de recursos para as diversas áreas que o Seminário Batista nicaraguense estava precisando, fazendo-o através de ALIET, a associação a que pertencia o STB. De qualquer forma, o tratamento dado ao pedido do STB reflete a seriedade com que eram assumidos os pedidos de verba no Fundo Especial.

2.3.7 O Caminho Trilhado para a Conformação da CEPETEAL

Bem cedo, começou-se a perceber a necessidade de transformar FEPETEAL numa comunidade ecumênica de educação teológica. Aliás, pode-se dizer que essa idéia esteve presente desde o início e perpassou toda a vida do FE. Na assembléia de Porto Rico, em janeiro de 1982, falou-se pela primeira vez dessa questão. Muito possivelmente foi produto da palestra do professor Brummel durante a miniconsulta da CLAET sobre educação teológica ecumênica, efetuada no dia anterior à assembléia do FEPETEAL no mesmo local. Durante essa assembléia, foi nomeada uma comissão com o propósito de fazer uma proposta concreta de implementação da idéia de uma federação de seminários ecumênicos inspirada na proposta do fundo de direito de giro. A comissão esteve integrada por Aharon Sapsezian, Fidel Mercado e Raúl Cardoso. Dita comissão produziu um pequeno documento que teve como título *Rumo a uma Comunidade Ecumênica para a educação teológica na América Latina*.¹²⁶

Nesse documento, após reconhecer a aprendizagem feita no caminhar da CLAET e do FEPETEAL quanto ao intercâmbio de recursos, faz-se um chamamento para a criação de uma nova estrutura para a cooperação ecumênica baseada na reciprocidade que possa incluir, além dos seminários, as igrejas que os constituem e as agências doadoras. A mencionada assembléia aprovou que o comitê executivo elaborasse um roteiro para encaminhar essa proposta a partir da palestra apresentada pelo Dr. Brummel.

Efetivamente, o comitê elaborou um cronograma criterioso para ser executado entre junho de 1982 e janeiro de 1983. O plano incluiu uma proposta de avaliação de cada instituição acerca do compartilhar de recursos em várias áreas, perguntando sobre sua prática e abertura ecumênica e sugestões para uma estratégia de educação teológica continental. A proposta foi remetida às instituições em 9 de setembro com uma série de documentos anexos para propiciar a reflexão: o cronograma de trabalho, a parte da ata de Porto Rico onde figurava o acordo e uma apresentação do FEPETEAL com outra série de anexos.¹²⁷ Em novembro de 1982, o secretário executivo informa que se remeteram às instituições filiadas novos pedidos de proposta, acompanhadas de um documento onde se apresentam algumas idéias:

¹²⁶ Devido à sua importância, esse documento se inclui como anexo 1, ao final da dissertação.

¹²⁷ Entre os quais se contam: o documento de Pilar, Argentina, de janeiro de 1979, a declaração de Cali, Colômbia, de fevereiro de 1980, o estatuto do FEPETEAL, o documento “Rumo a uma comunidade ecumênica de educação Teológica na América Latina” e a palestra de Brummel “Rumo a uma estratégia comum para a educação teológica ecumênica na América Latina”. Tratava-se, pois, de uma consulta muito bem documentada.

- o Quanto ao tipo de estrutura:
 - a. Não se devem criar novas estruturas;
 - b. Quaisquer das estruturas existentes podem servir para motivar e movimentar as instituições;
 - c. Sendo que a idéia surgiu no FEPETEAL, este poderia ser o iniciador da CEPETEAL; assim, se decide que “[...] a forma mais adequada para iniciar a CEPETEAL é adotar a atual estrutura do FEPETEAL, transformando seus objetivos definidos na assembléia de México para este fim. O Fundo Especial passaria a ser só uma área de trabalho da CEPETEAL.”¹²⁸ Esta decisão demonstra a ligação orgânica entre FEPETEAL e CEPETEAL. Não houve ruptura; não se criou outra instituição; a existente apenas foi redimensionada.

Quanto à sua perspectiva ecumênica, como já foi dito, a proposta é que seja aberta aos seminários confessionais, mas em direção a uma visão mais ampla. Foram recebidas respostas de quatro dos seminários filiados, todos partidários de avançar na proposta. Posteriormente, na assembléia de México, em janeiro de 1983, fizeram-se alguns avanços na discussão. A comissão encarregada apresentou um relatório escrito que recolhe algumas das sugestões recebidas, colocando, porém, como condição para avançar no processo o esclarecimento das relações entre CLAET e as associações, do que se falará mais para frente. Por enquanto basta dizer duas coisas. Uma: que entre as recomendações da comissão se pedia para incluir nos currículos os temas da mulher, do pentecostalismo e do indigenismo. E a outra: que a assembléia pediu que o processo prosseguisse, para o que se requeria fazer uma reforma nos estatutos visando articulá-los com o projeto da CEPETEAL.

Posteriormente, em agosto de 1985, o comitê executivo pediu ao presidente Plutarco Bonilla que elaborasse um anteprojeto, juntando o relacionado à CEPETEAL com a finalidade de enviá-lo aos filiados antes da assembléia seguinte. Bonilla cumpriu a solicitação com rigor. Em dezembro do mesmo ano, apresentou a proposta na reunião do comitê. Introduziu o documento, lembrando o caminho percorrido no processo. Conforme ele, o Fundo nunca conseguiu a cifra definida como alvo econômico; por outro lado, que a natureza operativa do próprio Fundo foi questionada. Por isso, o FEPETEAL iniciou um estudo com o

¹²⁸ Ata da reunião do comitê executivo realizada em Buenos Aires, nos dias 15 e 16 de agosto de 1983, p. 2.

propósito de reorganizar seus princípios operacionais, transformando-se na CEPETEAL, da qual o Fundo Especial seria uma parte. A justificativa para esta mudança é a seguinte:

Embora já existam na América Latina associações regionais dedicadas à educação teológica, como também um organismo continental (a Comunidade Latino-Americana de Educação Teológica: CLAET), e mesmo que as instituições filiadas ao FEPETEAL participem desses organismos, percebe-se a ausência do que poderia chamar-se de um foro específico, no qual se discutam os temas particulares que afetam o desenvolvimento da educação teológica ecumênica enquanto tal. Além disso, falta também um organismo no qual as instituições de clara vocação ecumênica possam não só discutir seus problemas, mas organizar atividades concernentes enquanto instituições ecumênicas. Pode ser que, formalmente, tais atividades (projetos, programas, oficinas, etc.) coincidam com as organizadas pelas Associações ou pela CLAET; porém existem aspectos que pela própria natureza desses organismos ficam fora de seus próprios (sic) interesses. Fazemos referência ao que poderiam ser as implicações da perspectiva ecumênica que é essencial ao trabalho das instituições que constituem o FEPETEAL.¹²⁹

Em seguida, o autor expõe os objetivos da CEPETEAL: primeiro, desenvolver uma estratégia latino-americana com respeito à educação teológica ecumênica. E, em segundo, promover encontros regionais e latino-americanos de especialistas nas diversas áreas do saber teológico e da administração de instituições de educação teológica. Outros objetivos específicos estão relacionados com áreas concretas de intercâmbio e cooperação interinstitucional de docentes, estudantes, biblioteca, programas de pós-graduação, padrões de reconhecimento de currículos, etc. Finalmente, o autor exprime os princípios operacionais básicos: 1) a CEPETEAL trabalhará em estreita colaboração com a CLAET e não realizará atividades que esta possa adiantar; 2) em consequência, todo programa ou projeto deve conceber-se como complementar aos programas e projetos da CLAET; 3) os programas e projetos da CEPETEAL deverão caracterizar-se pela especificidade própria que tem a ver com uma compreensão da educação teológica como tarefa ecumênica; 4) o programa do FEPETEAL passa a converter-se num aspecto (não necessariamente o único nem o mais importante) das atividades da CEPETEAL.

Não faltaram vozes críticas desse processo de transição. Alguns se perguntavam se realmente era necessária a criação da CEPETEAL. Não se poderiam realizar seus objetivos no marco das instituições já existentes como as associações teológicas e a CLAET? No contexto

¹²⁹ Documento “Anteproyecto de estructuración del CEPETEAL”, p. 2. In: livro 1979-1986. O documento foi elaborado por Plutarco Bonilla, presidente do FEPETEAL. Não tem data, mas com certeza foi apresentado na reunião do comitê executivo de dezembro de 1985. Os sublinhados são do autor.

dessa atitude crítica, o comitê executivo elaborou uma longa lista de áreas de possível cooperação, que é bom salientar:¹³⁰

- a. Desenvolver programas de experiência ecumênica como parte do currículo acadêmico, mais exatamente, que não seja limitada ao círculo “de sempre”.
- b. Criar um sistema interinstitucional de reconhecimento de estudos, que poderia facilitar o intercâmbio de estudantes.
- c. Definição de campos de especialização por instituições, especificamente para programas de licenciatura ou de níveis superiores, que poderiam ter muitas implicações: treinamento de eruditos, formação de bibliotecas especializadas, intercâmbio de eruditos, intercâmbio de estudantes.
- d. Realização de cursos, seminários e oficinas em campos específicos para professores e estudantes avançados de licenciatura ou doutorado.
- e. Coordenação de esforços de investigação e de publicações.
- f. Coordenação de esforços na procura de candidatos.

Depois da lista de aspectos de possível cooperação, os autores afirmam que muitas dessas idéias – senão todas – há muito tempo têm sido expostas e muito pouco praticadas. Por quê? Tentando dar respostas, fazem mais perguntas: têm sido muito idealistas? Não é ainda o tempo oportuno para realizá-las? O assunto do dinheiro (do Fundo) tem ocupado a maior parte do tempo? Não estamos convencidos de sua importância? Falta vontade para a ação? E finalmente, então, se perguntam pela legitimidade desse espaço, diante das associações teológicas e da própria CLAET. Essas reflexões sinalizam a luta entre a legitimidade ecumênica da CEPETEAL e a ambiguidade experimentada no seio da CLAET.

A decisão chave para a transformação do FEPETEAL em CEPETEAL aconteceu na sede do Seminário Bíblico Latinoamericano, na Costa Rica. A assembléia reunida neste local, nos dias 21 e 22 de agosto de 1986, decidiu por sete votos a favor e uma abstenção: “Transformar o presente FEPETEAL numa Comunidade de instituições dedicadas à educação teológica com perspectiva ecumênica”.¹³¹ Esta decisão foi assumida depois de uma análise

¹³⁰ Esta lista de áreas de possível cooperação está em manuscrito. Parece que correspondem a uma reunião do comitê executivo de novembro de 1985. Em livro *1979-1986*.

¹³¹ Ata da assembléia de Costa Rica, 21-22 de agosto de 1986. In: *livro 1979-1986*.

realizada em dois grupos de trabalho.¹³² Cada grupo estudou os seguintes temas: estrutura da CEPETEAL, relação com as associações, vocação ecumênica, cronograma, papel do Fundo Especial, relação com a CLAET e a pergunta se se deve falar de estratégia ou de foro.

Como resultado do trabalho dos grupos, se concluiu:

- a. Que não se crie uma superestrutura. A estrutura deve manter-se no mínimo.¹³³ Também devem constar os aportes que os seminários fazem ao novo organismo.¹³⁴
- b. Nome. Foram mencionadas várias possibilidades: Federação Latino-Americana e do Caribe de Educação Teológica; Comunidade Ecumênica de Educação Teológica para América Latina; Comunidade Teológica Ecumênica para América Latina. Pediu-se ao comitê executivo definir o assunto depois de ter estabelecidos os objetivos e a estrutura.
- c. Ampliação do sentido ecumênico. Segundo esta reunião, o “termo ecumênico é utilizado em seu sentido original de *toda a terra habitada*. O Conselho Mundial de Igrejas está dirigindo a sua missão ao âmbito global que inclui o seguinte: opção pela unidade das igrejas; compromisso e prática de diálogo com outras religiões mundiais; compromisso com os projetos de desenvolvimento humano; e compromisso com a evangelização, ou seja, o anúncio do nome de Jesus. Ao falar de vocação ecumênica, referimo-nos a instituições cujo

¹³² Os dois grupos estiveram conformados da seguinte maneira: grupo 1: Prócoro Velasques Filho (CEPGCR, Brasil), Hellmut Gnadl (CTE, Chile), Norberto Saracco (ASIT, Argentina), Raúl Cardoso (ISEDET, Argentina); grupo 2: Jaci Maraschin (ASTE, Brasil), Enrique Guang (ALIET, Costa Rica), Antonio Gouvêa Mendonça (CEPGCR, Brasil), Moisés Méndez (CTM, México) e Luis Fidel Mercado (SEPR, Porto Rico). Minuta para a ata da assembléia do FEPETEAL na Costa Rica, agosto de 1986, em manuscrito, p. 1. In: livro *1979-1986*.

¹³³ A estrutura do FEPETEAL sempre foi mínima. Assim o salienta Cardoso, quando diz que nunca pagou salários e tampouco nenhum tipo de retribuição a ninguém. Os membros da diretoria fizeram seu trabalho como parte das funções do seu próprio seminário e aportando de graça seu tempo e esforço pessoal. Cf. CARDOSO, “Del FEPETAL a la CETELA...”, 1988, p. 7.

¹³⁴ Este assunto é colocado na introdução do “Documento sobre El futuro del FEPETEAL”, discutido na assembléia de México, em abril de 1985. Ali se diz: “É evidente que os Seminários membros do Fundo têm feito também contribuições ao mesmo, como o pagamento das viagens de seus representantes às assembléias, como também nos casos dos Seminários aos que pertenceram membros do comitê executivo do Fundo, com a recepção, hospedagem e despesas de moradia e funcionamento do comitê executivo durante suas sessões...” Cf. documento mencionado, p. 1, em: Arquivo do FEPETEAL, livro de atas *1983-1985*. As despesas de passagens aéreas eram assumidas por partes iguais entre as instituições filiadas, mesmo que não estivessem presentes.

esforço educativo está condicionado pela totalidade do projeto de Deus em Jesus Cristo na história e além da história”.¹³⁵

Desta forma, ampliavam-se os horizontes ecumênicos da assembléia do México em 1983.

Por fim, na reunião do comitê executivo realizada em Buenos Aires, na sede de ISEDET, em 1-2 de dezembro de 1986, decidiu-se denominar este organismo de Comunidade de Educação Teológica Ecumênica Latino-Americana – CETELA. Esta transformação foi avalizada pela assembléia de Indaiatuba, Brasil, em outubro de 1988. Ali se aprovou uma reforma do estatuto, segundo a qual ampliaram-se os objetivos relacionados com a reflexão teológica ecumênica e as áreas de cooperação entre as instituições dedicadas a este tipo de tarefa. Além disso, definiu-se que o Fundo Especial ficaria como um fundo permanente, agora sob a administração de CETELA. Outra mudança importante na estrutura da organização tem a ver com os membros da mesma: só os seminários ecumênicos ficaram como filiados orgânicos; a filiação das Associações, CLAET, CLAI e PTE se deu por terminada. Por fim, foi eleito um novo comitê executivo: Presidente: Ricardo Pietrantonio do ISEDET; secretário executivo: Prócoro Velasques Filho do PEPGCR; tesoureiro: Luis Fernando Mercado do SEPR; suplentes: Mortimer Arias do SBL e Eugenio Araya da CTECh.

No mesmo local onde ocorreu a assembléia da criação de CETELA, reuniu-se imediatamente após a segunda assembléia geral do CLAI. A assembléia do FEPETEAL decidiu escrever uma carta de saudação para a assembléia do CLAI, a qual foi redigida por Plutarco Bonilla e dirigida ao bispo Federico Pagura, presidente do CLAI. A carta salienta o fato de que a maior parte das instituições filiadas ao FEPETEAL fica para participar da assembléia do CLAI, o que é uma “[...] expressão concreta de que compartilhamos o mesmo compromisso.”¹³⁶

Dessa maneira parecia que ficava aberto o caminho para uma nova etapa das instituições protestantes ecumênicas na América Latina.

2.3.8 Os Presidentes do FEPETEAL

O quadro a seguir apresenta a lista de presidentes do FE:

¹³⁵ Ata da assembléia de Costa Rica, p. 6. In: livro *1979-1986*.

¹³⁶ Carta do FEPETEAL para a segunda assembléia geral do CLAI. In: *Indaiatuba: celebrando la esperanza. Documentos de la Segunda Asamblea General del Consejo Latinoamericano de Iglesias*. Quito: CLAI, 1989, p. 198.

LISTA DE PRESIDENTES DO FEPETEAL

NOME	INSTITUIÇÃO	PAÍS	ANO(S)
Raúl Cardoso ¹³⁷	Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET)	Argentina	1980
Carmelo Álvarez	Seminario Bíblico Latinoamericano (SBL)	Costa Rica	1981-1982
Jorge Maldonado	Asociación Latino-Americana de Instituciones de Educación Teológica (ALIET)	Equador (?)	1983
Moisés Méndez	Comunidad Teológica de México (CTM)	México	1984
Plutarco Bonilla	Consejo Latino-Americano de Iglesias (CLAI)	Costa Rica	1985-1988

Tabela 5. Lista de presidentes do FEPETEAL.

Fonte: arquivo do FEPETEAL, *livro 1979-1986*.**2.3.9 Relações entre CLAET e FEPETEAL**

O relacionamento era orgânico. O FEPETEAL fazia parte da assembléia da CLAET. No entanto, a CLAET fazia parte do FEPETEAL de maneira indireta, pois as instituições fundadoras eram ASIT, ASTE e ALIET, as três associações que juntas conformavam CLAET. Essa relação, mesmo que orgânica, não significava que houvesse plena afinidade e que as interfaces fossem totalmente tranquilas. A documentação consultada permite estabelecer que CLAET foi criada antes do FEPETEAL¹³⁸ e que as instituições filiadas ao FEPETEAL a partir de 1980 já participavam individualmente na CLAET através das associações regionais correspondentes (ALISTE – na época, para a América Central, o Caribe hispânico e o norte da América do Sul –, ASIT – para o cone sul – e ASTE – para o Brasil) que a integravam. Uma vez constituído o FEPETEAL, pode-se constatar que tiveram uma espécie de dupla pertença na CLAET, enquanto filiadas às Associações e enquanto filiadas ao FEPETEAL. Isso significava uma influência maior no seio da CLAET. Assim, os seminários ecumênicos possuíam em CLAET seis ou sete votos individuais, além de sua presença como

¹³⁷ Raúl Cardoso foi nomeado como presidente do comitê interino na assembléia de Cali, Colômbia, em fevereiro de 1980. Este comitê funcionou até a assembléia constitutiva de São Paulo, em março de 1981, onde Cardoso foi nomeado como secretário executivo do FEPETEAL.

¹³⁸ Não foi possível estabelecer o ano de fundação de CLAET. Sapsezian fala que a primeira consulta de associações se realizou em São Paulo, em 1971 (ver nota 73), o que não permite inferir que se trate da primeira reunião de CLAET. Tampouco foi possível determinar até que ano ela funcionou; a respeito disso, E. Stockwell e Alberto Guerrero, durante a 2ª jornada teológica de CETELA (San José, 1992), referiram-se a CLAET como uma organização já morta. Cf. Educación teológica en Abya-Yala. Julho de 1992, fitas de áudio, cassete # 12. Não foi possível saber se existe alguma pesquisa acerca de CLAET. Presumimos que alguma das instituições teológicas do cone sul deve ter alguma informação. Uma informação mais ampla sobre CLAET ajudaria a compreender melhor a relação com o FEPETEAL.

bloco comum em FEPETEAL. Este desequilíbrio de forças ao longo do intercâmbio se fez evidente e foi causa de algumas tensões entre as duas organizações.

Como se depreende do anteriormente dito, as duas organizações tinham como campo comum de ação a educação teológica; isto é evidente. Aí compartilhavam objetivos e filiações com semelhanças e diferenças. A CLAET estava orientada para um alvo mais amplo, no qual cabiam instituições conservadoras e ecumênicas, filiadas por sua ligação com as Associações de educação teológica regionais acima mencionadas. No entanto, em FEPETEAL só havia instituições com uma opção ecumênica explícita. Assim, nas convocatórias para as consultas de CLAET, sempre se buscava convidar todas as instituições de educação teológica existentes no local escolhido. É precisamente isso que Norberto Saracco, secretário executivo da CLAET, solicita a Aníbal Guzmán, reitor do SBL, quando por meio de uma carta¹³⁹ de novembro de 1983, recomenda que a participação na consulta seja o mais ampla possível; e lhe menciona nominalmente algumas instituições de Costa Rica a serem convidadas como o Seminário Nazareno, a Escola Ecumênica (da Universidade de Costa Rica), o Departamento Ecumênico de Investigações – DEI, o Centro Evangélico Latino-Americano de Estudos Pastorais – CELEP e o Seminário Adventista. Havia uma espécie de aliança entre as duas organizações para as convocatórias comuns, que pareciam limitar-se às consultas teológicas. Só que, segundo sugerem alguns documentos, o FEPETEAL desde sua adesão à CLAET, começou a determinar em grande medida a agenda teológica das consultas. Vejamos vários casos. Na consulta de CLAET, realizada antes da assembléia constitutiva do FEPETEAL, em 9-10 de março de 1981, em São Paulo, a palestra principal teve como título “Aportes para uma formação teológica ecumênica”. O palestrante foi Luis Reinoso da Comissão Evangélica Latino-Americana de Educação Cristã (CELADEC), um organismo ecumênico. A perspectiva da palestra reflete uma orientação teológica que se inscreve claramente nos parâmetros da teologia da libertação. Posteriormente, na miniconsulta efetuada no Seminário Evangélico de Porto Rico, em janeiro de 1982, a temática considerada foi “Rumo a uma estratégia comum para a educação teológica ecumênica na América Latina”. Desta vez o palestrante foi o Dr. Lee Brummel, reitor do ISEDET. De igual forma, durante a consulta do México, em janeiro de 1983, a temática foi “Rumo a uma educação teológica ecumênica: suas bases eclesiológicas”, abordada por Arturo Blatezky (pastor argentino), em substituição a José Míguez Bonino, que não pôde estar presente. Posteriormente, na Costa Rica, em 1984, os temas considerados mostram as mesmas perspectivas: os estudos bíblicos sobre “Educação

¹³⁹ No arquivo do FEPETEAL, livro *1979-1986*, a carta tem como data 18 de novembro de 1983.

teológica e compromisso cristão” estiveram a cargo da biblista Elsa Tamez (professora do SBL); as três palestras por sua vez, foram: “Educação cristã num contexto revolucionário” por Albino Menéndez, “Educação teológica entre a sacralização da estrutura e o papel profético” por Saúl Trinidad (professor do SBL) e “Educação teológica e a unidade da igreja” por Plutarco Bonilla (representante do CLAI). Como se percebe, a influência do FEPETEAL na questão temática ecumênica foi determinante. Embora não se possa afirmar que era uma coisa que dependia só do FEPETEAL, pois nas diretorias das Associações havia pessoas com abertura para uma teologia crítica e mais ecumênica, como foi o caso em distintos momentos, de Pablo A. Deiros e Jorge Maldonado em ASIT e de Jaci Maraschin na ASTE.¹⁴⁰ O costume era dirigir a convocatória para as atividades próprias de uma das organizações a instâncias da outra e vice-versa, procurando economizar recursos. Dessa forma, CLAET realizava sua consulta (comum também ao FEPETEAL) e posteriormente cada instância fazia separadamente sua própria assembléia.¹⁴¹

Por outro lado, a interface entre CLAET e FEPETEAL registra episódios de divergências e tensões. Muito possivelmente elas eram motivadas por divergências teológicas causadas pelos posicionamentos mencionados acima, as quais não aparecem explícitas na documentação consultada. Diferente disso, podem-se perceber divergências de tipo administrativo, em que o FEPETEAL questiona a configuração e os alcances da CLAET. Em várias reuniões do Fundo Especial, tanto em assembléias quanto do comitê executivo, falou-se da necessidade de reorganizar a CLAET¹⁴², o que efetivamente foi feito em várias

¹⁴⁰ Um caso concreto de proximidade teológica e sensibilidade ecumênica nas diretorias nesta interface deu-se em ALIET. Em 1981, a diretoria desta organização estava composta por quatro pessoas com presença ativa em FEPETEAL; Jorge Maldonado seu secretário executivo fazia parte do comitê de avaliação do FEPETEAL; Daniel Rodríguez, seu secretário também fazia parte do comitê de avaliação do FEPETEAL, e inclusive representava a CTM no FEPETEAL na qualidade de coordenador da mesma; e finalmente, Luis Fidel Mercado, seu tesoureiro, era presidente do SEPR e seu representante no FEPETEAL. Dados colhidos do Informe solidário da comissão que visitou a Comunidade Teológica do México (em junho de 1981), o qual é assinado por Jorge Maldonado como secretário e da lista de endereços de instituições integrantes do FEPETEAL, em: Arquivo do FEPETEAL, livro 1979-1986.

¹⁴¹ No regulamento interno de CLAET, aprovado na assembléia da Costa Rica, em janeiro de 1984, estabeleceu-se que a assembléia deste organismo fosse realizada, em virtude dos interesses comuns, em combinação com a do FEPETEAL. In: arquivo do FEPETEAL, livro 1979-1986.

¹⁴² Parece que esta necessidade foi colocada como condição para que se pudesse avançar no processo de organização da CEPETEAL. Assim o definiu a comissão encarregada de planejar esse projeto, quando, em seu informe para a assembléia de Porto Rico, concluiu que “acreditamos ser imprescindível o esclarecimento de parte da CLAET e das Associações como condição para continuar com o processo”. Cf. informe da comissão dos três, janeiro de 1982, em: livro 1979-1986. A partir daí se falou insistentemente da necessidade de reorganizar a CLAET. A primeira vez foi na assembléia de Porto Rico, em 1982. Ali, falando-se do futuro da CLAET, decidiu-se que o comitê executivo do FEPETEAL convocasse uma reunião de secretários executivos das Associações – ASTE, ASIT, ALIET- junto com Aharon Sapsezian, diretor do Programa de Educação Teológica do CMI, com a finalidade de estudar uma proposta consistente na “formulação de um modelo para CLAET que considere: definição e objetivos, para que a partir de então fique completamente estabelecida a sua razão de ser e a relação com FEPETEAL.” In: ata da assembléia de Porto Rico, 1982, p. 6.

oportunidades. Parece que esta atitude do FEPETEAL foi interpretada por alguns membros de CLAET como uma ingerência indevida, a tal ponto que possivelmente por esta causa foi que o secretário geral da ASTE apresentou renúncia à filiação de sua organização à CLAET e ao FEPETEAL na assembléia dos dois organismos realizadas em janeiro de 1983, no México.

Este impasse movimentou a diplomacia da parte do FEPETEAL. Assim, num curto período, foram realizadas duas visitas de funcionários da diretoria à ASTE e ao CEPGCR, em São Paulo e São Bernardo do Campo, respectivamente. A primeira foi a do secretário executivo, em junho de 1983. Raúl Cardoso se reuniu com os professores Jaci Maraschin e Duncan Alexander Reilly, membros da diretoria da ASTE. O objetivo da reunião foi procurar o restabelecimento da participação da ASTE na CLAET e no FEPETEAL. Ele também se reuniu com os professores Prócoro Velasques Filho, diretor do CEPGCR, e Rui de Souza Josgrilberg, diretor da Faculdade de Teologia do Instituto Metodista de Ensino Superior. Em seu relatório, Cardoso salienta que ficaram os canais abertos para reiniciar as relações com essas instituições.¹⁴³

Parece que a visita do secretário executivo não obteve os resultados esperados, pois em novembro do mesmo ano, o presidente de então, Jorge Maldonado, visitou de novo a

Posteriormente, na assembléia da CLAET no México, em janeiro de 1983, discutiu-se amplamente um novo modelo para essa organização. Prestou-se especial atenção à confusão criada pela inter-relação entre CLAET e FEPETEAL, a qual havia sido motivo de mal-entendidos. Como sintoma desses atritos foi lida uma carta do professor Jaci Maraschin, secretário geral de ASTE, dirigida a Raúl Cardoso, secretário executivo do FEPETEAL, contendo críticas aos procedimentos adotados por CLAET/FEPETEAL. Não foi possível tomar conhecimento dessa crítica, pois não há cópia dessa carta no arquivo do FEPETEAL. Como resultado dessa assembléia, foi aprovada por unanimidade a constituição da nova Comissão Latino-Americana de Educação Teológica (CLAET). Enxergue-se a sutil mudança de nome de CONSULTA para COMISSÃO. A pergunta é por que desistiu de chamar-se de “Consulta”? À luz da reflexão aqui tecida, surge a suspeita de que foi possivelmente para tirar um pouco do papel de protagonista que o FEPETEAL tinha assumido nas consultas. De qualquer forma, nessa mesma reunião foi aprovado um novo estatuto e regulamento interno. O artigo 1 estabeleceu: “A CLAET se constitui com o propósito de criar um espaço, com caráter consultivo, onde discutir à maneira de foro, todo tipo de temas relacionados com a tarefa de educação e investigação teológica; e, por sua vez, estimular e coordenar atividades em nível continental relativos a assuntos de interesse do labor dos seminários na América Latina.” (Arquivo do FEPETEAL, ata da assembléia de CLAET, México, janeiro de 1983, p. 2). Essa definição do escopo de CLAET permite perceber uma semelhança muito grande com o labor do FEPETEAL, só que no seu caso, direcionado ao âmbito ecumênico; isto permite suspeitar que havia certa concorrência entre as duas organizações. Por fim, é bom dizer que nesta mesma reunião de CLAET, foi reformulada a sua estrutura organizacional; assim, ficaram como filiados orgânicos só as três associações teológicas; o FEPETEAL e o CLAI passaram a ser membros fraternos com voz sem voto; e os movimentos ecumênicos como CELADEC e ULAJE ficaram fora da organização. Por último, nesse processo de mudanças de CLAET, na assembléia da Costa Rica, em 1984, o nome passou para *Comunidade* Latino-Americana de Educação Teológica; interessante que adotava a palavra *comunidade*, que já figurava nos projetos de recriação do FEPETEAL de converter-se na CEPETEAL. Essa coincidência parece refletir, mais uma vez, a concorrência entre as duas organizações.

¹⁴³ Não fica claro por que Cardoso inclui o restabelecimento das relações com as instituições visitadas, pois parece que não havia problemas com o CEPGCR; o que permite esta conclusão é que segundo a documentação, enquanto a ASTE apresentava renúncia a sua filiação à CLAET e ao FEPETEAL, na mesma ocasião, o CEPGCR apresentava sua solicitação de filiação ao FEPETEAL. Cf. atas da reunião do comitê executivo do FEPETEAL de 24 de janeiro de 1983 e da assembléia do México, de 26-27 de janeiro de 1983.

ASTE. Desta vez se diz que ASTE teve uma atitude mais positiva, razão pela qual se esperava que, na assembléia seguinte, voltasse a vincular-se à CLAET e ao FEPETEAL.¹⁴⁴ Efetivamente, nas atividades da CLAET e do FEPETEAL, na Costa Rica, em janeiro de 1984, a ASTE restabeleceu suas relações com as duas organizações.

¹⁴⁴ Ata da reunião do CE em Quito, 7 e 8 de novembro de 1983.

CONCLUSÃO

Com base na documentação examinada neste capítulo foi possível comprovar que, durante o tempo todo do FEPETEAL, esteve presente a busca por novos horizontes teológicos, tendo em vista uma educação teológica contextual. Por incrível que pareça, esse período não se limitou simplesmente à questão financeira.

Por isso, a título de destaque, gostaríamos lembrar vários momentos importantes em face do escopo desta pesquisa. O primeiro é o de Pilar, Argentina, em janeiro de 1979, nos primórdios do FE. Ali o diretor do Fundo de Educação Teológica do CMI propôs que as instituições de educação teológica latino-americanas encarassem seriamente toda a temática do ministério da mulher, bem como o significado da emergência de teologias contextuais no mundo todo e o problema hermenêutico correspondente. Pareceria uma voz vinda de fora do continente; sim e não! Pois Aharon Sapsezian, embora fosse funcionário do CMI na Europa, é de origem brasileira.¹⁴⁵ Essa ênfase na temática da mulher também foi invocada na “Declaración de Cali”, na Colômbia, um ano depois, justamente na criação do FE, quando se diz:

Entendemos que nossa educação teológica deve expressar-se numa pastoral, ação da igreja em sua presença no mundo, que assuma esta opção, que precisa da plena participação da mulher, muitas vezes marginalizada do fazer teológico, e cuja presença é indispensável para dar sentido pleno a esta e toda tarefa.¹⁴⁶

Posteriormente, em Porto Rico, o professor Lee Brummel, reitor de ISEDET, questiona, por meio de um importante documento, os limites intraeclesiais do ecumenismo vivido no FEPETEAL. Além disso, coloca o problema da diversidade cultural no seio da organização, ao questionar a situação entre o altiplano boliviano e as situações urbanas e seu significado para a educação teológica, assunto ainda não aprofundado, conforme ele.

Por fim, na assembléia do México, em 1983, quando se recebeu o informe da Comissão dos Três sobre a criação de uma Comunidade de Educação Teológica Ecumênica,

¹⁴⁵ Como poucos, Sapsezian era conhecedor do fazer teológico e da educação teológica no mundo, graças aos trabalhos que desempenhou. Primeiro como secretário executivo de ASTE durante nove anos (1961-1970); cf. <http://www.aste.org.br/FrameSet_sabermais.html> acesso (30.07.09). E segundo, como diretor do FET e do PET (ver notas 1 e 2).

¹⁴⁶ “Declaración de Cali”, consulta de CLAET, Cali, Colômbia, fevereiro 4-7 de 1980, p. 3. In: livro *1979-1986*. Chama a atenção o destaque que se fazia acerca de visibilizar o papel da mulher, em reuniões na quais elas estavam totalmente ausentes. A primeira mulher que aparece como participante dos encontros de CLAET e FEPETEAL é Dora Valentín, do SET de Cuba, na consulta e assembléia de Porto Rico (janeiro de 1982); cf. ata da assembléia de Porto Rico, em: livro *1979-1986*.

entre outras recomendações, solicita-se incluir nos currículos os temas da *mulher*, do *pentecostalismo* e do *indigenismo*.

Em grande parte, como já foi dito, o impulso para essa procura de uma reflexão teológica aberta às pessoas e aos setores mais marginalizados da sociedade provinha dos movimentos ecumênicos. É o caso, por exemplo, do CELADEC, organismo que a partir de sua assembléia de 1974, fez opção pela educação popular em favor dos grupos operários, camponeses, indígenas, comunidades cristãs de base, e outros.

Os passos anteriores mostram, a nosso ver, duas questões muito importantes. A primeira é a articulação, durante o tempo todo do caminhar do Fundo Especial, entre educação teológica e reflexão teológica. As duas nunca estiveram separadas, nem mesmo nos momentos pouco gratos do “mundano” repasse de verbas. Parece simples, mas não é. Porquanto isto reflete uma preocupação pastoral (ministerial, nos termos da época), em face de uma teologia que quer ser contextual, ou seja, busca ir além dos intercâmbios técnicos próprios de outras associações de educação teológica (como os padrões curriculares, bibliotecas, bolsas, etc.) e mexer com linhas de pensamento teológico crítico e pertinente. Parece-nos que esse aspecto, inclusive acima do fator econômico, foi o que manteve viva, durante o período do FEPETEAL, a idéia de criar uma comunidade ecumênica. Mas não se pode perder de vista que essa ênfase de articulação entre quefazer teológico e educação teológica, ou seja, entre a reflexão e o âmbito educativo, também esteve presente em outros espaços de educação teológica, no caso na ALIET, ASIT e na FTL. Na verdade, era uma procura continental impulsionada pela afirmação de um novo sujeito teológico emergente: os pobres e sua luta pela libertação.

E, por outro lado, mostram que a faísca que deu origem à idéia de transcender a dimensão econômica surgiu e se alimentou de um processo de intercâmbio no seio de um espaço plural como o da CLAET. Nele convergiam instituições de educação teológica tanto conservadoras, quanto progressistas, além de organismos ecumênicos surgidos dentro do caminhar próprio da cooperação evangélica e com abertura ao compromisso social. Esse intercâmbio tornou o caminho mais interessante, pois foi aí que FEPETEAL constatou a necessidade de contar com um espaço próprio, à maneira de fórum, para discutir uma estratégia ecumênica latino-americana de educação teológica. E foi nesse espaço plural que FEPETEAL teve a oportunidade de compartilhar os seus horizontes ecumênicos, nos quais a opção e o compromisso com os povos oprimidos, pouco a pouco, vão fazendo surgir rostos de mulheres, indígenas, pentecostais, embora ainda só como vislumbre e alvo indefinido.

Em outras palavras, pelo que podemos observar nessa história aqui traçada, a experiência vivida por FEPETEAL não foi em vão. Embora sua origem fosse um projeto envolvido com questões econômicas, seus protagonistas tiveram a sensibilidade de transcender esse âmbito para transformar-se no que seria sua inspiração comum mais profunda: o desejo de cooperação em vista de uma educação teológica ecumênica. Historicamente foi criado o Fundo Especial por que já existiam experiências de educação teológica com perspectiva ecumênica, e não o contrário. É importante sublinhar isso, pois, significa que os projetos de educação teológica (ecumênicos neste caso) não são imunes às crises econômicas. O jeito como FEPETEAL enfrentou essa situação foi interessante. Primeiro, porque soube estabelecer a relação de apóio econômico com as agências protestantes cooperantes do mundo rico em termos de mutualidade. Em segundo, porque soube interpretar criticamente a crise financeira das instituições teológicas ecumênicas como consequência do sistema econômico injusto implantado pela força das armas. Em terceiro, porque viveu de maneira consequente, ou seja, durante todo o período de sua existência manteve uma estrutura dinâmica mínima, também apoiada de diversas formas pelas instituições ecumênicas filiadas.

A aprendizagem proporcionada pelo FEPETEAL em termos de manter uma estrutura modesta, baseada na cooperação interinstitucional foi um ganho muito importante. Assim a análise histórica legitima sua existência, porquanto não se constituiu num fim em si mesmo, uma vez que os fundos manejados com um sentido estrito de responsabilidade serviram para garantir a permanência de vários seminários ecumênicos. Como afirmou Raúl Cardoso: “Possivelmente o maior mérito do FEPETEAL tenha sido abrir o caminho rumo à Comunidade de Educação Teológica Ecumênica Latino-Americana”.¹⁴⁷

Mas nem tudo foi cor-de-rosa. As estruturas teológicas e eclesiológicas que moldaram as fronteiras ecumênicas do FE eram exclusivas e tornaram-se excludentes, como demonstra a rejeição ao Seminário Teológico Batista da Nicarágua. Este caso permite comprovar que a crítica de elitismo ecumênico que se fez desde seu início não era infundada. Esse arcabouço seria herdado por CETELA e se converteria no foco de críticas e pedidos de abertura nas primeiras jornadas teológicas.

¹⁴⁷ Cf. “Del FEPETEAL a la CETELA...”, 1988, p. 8.

CAPITULO 2
DA ANTIGA CETELA À NOVA CETELA: 1989-1993
ABYA-YALA: UM NOVO TEMPO E ESPAÇO E NOVAS SUBJETIVIDADES
REINVENTAM A VIDA DA COMUNIDADE

INTRODUÇÃO

Embora o desejo das sete instituições filiadas à CETELA fosse transcender o âmbito econômico e converter-se numa comunidade dedicada à educação teológica ecumênica, o caminho não seria fácil. Neste capítulo, veremos, na primeira parte, a difícil decolagem de CETELA. O espírito do FEPETEAL continuava a rondar no seio de CETELA; veremos que, entre 1988 e 1991, o repasse de verbas de fato continuou. Havia, é certo, uma grande sensibilidade perante a necessidade de ter uma reflexão teológica e uma educação teológica ecumênicas, mas, no contexto da crise gerada pela grande mudança histórica ocorrida em fins da década de 1980, isto não seria suficiente. A boa vontade não bastava, o que não significa que o caminho de dez anos percorrido pelo FEPETEAL houvesse sido em vão. CETELA nasceria das entranhas do FEPETEAL e herdaria sua sensibilidade ecumênica, mas também os limites de sua institucionalidade construídos sob a influência do repasse de verbas. Neste sentido há uma relação de continuidade entre os dois organismos que nos interessa demonstrar.

Porém, CETELA necessitaria de uma força exógena que lhe permitisse deslanchar. Esta força seria produto de duas consultas de educação teológica realizadas nas cidades de Manágua e San José, na América Central, entre 1991 e 1992. Não por acaso as duas aconteceram nessa região; dali surgiria o pedido, como um grito, clamando por uma educação teológica em situações de sobrevivência. Para as pessoas e organizações que participaram da convocatória de Manágua, o tema proposto era *urgentíssimo*, um verdadeiro *kairós*. Manágua afirmaria com veemência que a história ainda não terminou e faria uma opção explícita por uma educação teológica em favor da vida dos povos mais sofridos da região, especialmente aqueles marginalizados por razões de cultura, raça, classe e sexo. Um ano depois, San José aprofundaria esta opção. Na consulta “Educação teológica em Abya-Yala”, foram convidados representantes destes setores: indígenas, afrodescendentes, mulheres e pentecostais. Como se verá, efetivamente a terra estava “em plena madurez” para uma importante mudança na educação teológica ecumênica. Ali se decidiria incorporar na educação teológica as

contribuições desses setores, em termos de respeito a suas alteridades. Surgiu ali, então, um mandato de trabalho baseado na esperança e na mútua cooperação. Disso tratará a segunda parte deste capítulo.

Por fim, veremos que repercussão teve sobre a institucionalidade de CETELA o fato de aceitar esta agenda. De imediato, houve uma reorganização que permitiu o ingresso de doze novas instituições. Manágua e San José constituíram os gonzos de tempo e espaço, que abriram a porta para assumir uma tarefa de enormes repercussões para a qual CETELA não estava preparada. Seria necessário, portanto, que CETELA mudasse seus gonzos para que por sua porta e suas janelas pudessem entrar os novos ventos renovadores. Isto foi o que efetivamente aconteceu na assembléia de 1993, realizada em Quito, onde num ato decisivo se fechou a “antiga CETELA” e se criou uma “nova CETELA”. Essa transformação significou uma descontinuidade com a herança do FEPETEAL. Além disso, fecharemos este capítulo, refletindo sobre o significado dessa experiência a partir do que Walter Mignolo chama de a inscrição dos corpos, com suas sensibilidades, nos locais geoistóricos.

1 A RELAÇÃO ORGÂNICA FEPETEAL-CETELA

Uma das grandes dificuldades na vida de CETELA tem sido a aceitação da continuidade entre os dois organismos. Existem diferentes pareceres; além da diferença de nomes, há quem acredita que FEPETEAL tinha a ver com a assistência econômica dos seminários ecumênicos principalmente, enquanto CETELA dedicar-se-ia mais à educação teológica o que implicaria em dois organismos diferentes. Porém, essa diferença é só nominal e temporária. Os documentos demonstram que entre as duas organizações houve uma relação de continuidade e descontinuidade, mas em termos de articulação orgânica.

O primeiro argumento procura lembrar as raízes comuns dos dois projetos. Aí é bom recordar, como foi dito no capítulo anterior, que a idéia de uma comunidade ecumênica de educação teológica nasceu como parte da partilha de recursos que iam além da mera ajuda econômica, tanto no seio do FEPETEAL quanto no da CLAET. Os espaços privilegiados dessa partilha foram as consultas teológicas planejadas de maneira conjunta, onde se compartilhavam problemas, desafios e a procura por uma educação teológica contextual; obviamente este intercâmbio implicava uma dinâmica de dar e receber por meio dos docentes e palestrantes participantes, que propiciava uma interessante troca de idéias. O outro espaço privilegiado eram as assembléias. No caso específico do FEPETEAL, este era o espaço no qual se discutiam em profundidade as implicações para uma formação teológica ecumênica.

Obviamente, como já foi afirmado, dito esforço implicava na mobilização de recursos econômicos e humanos que eram aportados pelas próprias instituições. Foi ali, nesse processo de oito anos de intercâmbio, que nasceu e se consolidou a idéia de ter um espaço próprio para refletir acerca da educação teológica de caráter ecumênico.

Um segundo argumento está relacionado com a consciência explícita de seus fundadores. Eles estavam cientes da relação de continuidade e descontinuidade entre as duas organizações. É isso que exprime Raúl Cardoso, quando declara após da assembléia em Indaiatuba, na qual foi criada CETELA:

Fica, pois, constituída esta Comunidade, continuadora do FEPETEAL, embora como já foi mostrado, com objetivos muito mais amplos e ambiciosos do que FEPETEAL, o qual subsiste como uma área de trabalho da mesma.¹⁴⁸

A partir desta nota, fica claro que CETELA é continuadora do trabalho do FEPETEAL e que este não morreu, mas permaneceu como uma parte de CETELA. Efetivamente, no primeiro estatuto de CETELA, aprovado na assembléia de Indaiatuba, estabeleceu-se um artigo acerca do Fundo Especial, nos seguintes termos:

A Comunidade manterá o Fundo Especial Permanente (ex-FEPETEAL), o qual estará constituído pelo fundo atual mais os aportes de várias instituições e os juros provenientes dos investimentos. O produto do Fundo será utilizado em projetos de interesse comum aprovados pela assembléia. Este Fundo será administrado por meio do Regulamento Interno aprovado pela assembléia.¹⁴⁹

Em terceiro lugar, e em estreita relação com o aspecto anterior, está a apresentação da nova entidade chamada CETELA, feita pelo secretário executivo anterior. Numa série de cartas enviadas às agências cooperantes, cujo texto foi aprovado pelo comitê executivo em sua reunião de julho de 1989, em Porto Rico, agradece-se a cooperação recebida, a qual tornou possível a criação do FEPETEAL e, por outra parte, anuncia-se que dali para frente este agora passa a ser uma parte de CETELA.

Mais um argumento em favor da relação orgânica FEPETEAL-CETELA é que de fato as mesmas instituições filiadas ao FEPETEAL foram as criadoras de CETELA, embora na

¹⁴⁸ CARDOSO, Raúl. "Del FEPETEAL a la CETELA. Historial de un encuentro." In: arquivo do FEPETEAL, livro *Memorias, informes financieros, actas, informes del comité ejecutivo 1985-1989*, p. 11. A tradução é nossa.

¹⁴⁹ Artigo oito do Estatuto de CETELA. In: livro FEPETEAL-CETELA, *Memorias... 1985-1989*, p. 7. De fato, hoje (ano 2009) este Fundo faz parte da vida institucional de CETELA, já não como ex-FEPETEAL, mas como Fundo Permanente. A tradução é nossa.

assembléia constituinte não estivessem presentes a CTM e o SET. No entanto, posteriormente eles assinaram a ata de fundação.

2 A NATUREZA DE CETELA

A mudança mais importante da transição do FEPETEAL para a CETELA tem a ver com o deslocamento do campo econômico para a educação teológica ecumênica. Contudo, é necessário frisar que CETELA não iniciou como uma tabula rasa. Não surgiu do nada. O Fundo Especial já funcionava como uma comunidade, mas focado nas demandas financeiras das instituições que o compunham, como foi demonstrado no capítulo anterior. No primeiro estatuto da Comunidade, os objetivos definidos revelam o redimensionamento da organização. Trata-se de cinco objetivos gerais e dez objetivos específicos que descrevem uma diversidade de campos de cooperação. Os objetivos gerais atingem seu escopo de ação no âmbito da educação teológica ecumênica, procurando para isso promover e relacionar as instituições filiadas com outros organismos da região. O objetivo geral mais importante quiçá seja o de “desenvolver uma estratégia latino-americana com respeito à educação teológica ecumênica.”¹⁵⁰

Este objetivo lembra os propósitos originais do movimento missionário protestante norte-americano na América Latina, propiciado pelo CCLA, que apelou à criação de uma instância comum de cooperação para desenvolver a missão evangelizadora. Esta mesma estratégia seria aplicada pelas lideranças evangélicas latino-americanas para o desenvolvimento ecumênico e finalmente pela CLAET e pelo FEPETEAL, assunto do qual falamos no capítulo 1.

Os objetivos específicos, por seu lado, elencam uma lista de aspectos de cooperação interinstitucional como intercâmbio de docentes, estudantes, programas de pós-graduação, investigação, bibliotecas etc. Convém destacar dois desses objetivos pela importância no caminhar de CETELA. O objetivo número um diz: “Propiciar a realização de encontros para compartilhar mutuamente estratégias utilizadas pelas instituições no cumprimento de sua vocação ecumênica”.¹⁵¹ E o objetivo número seis, que fala de: “Promover encontros regionais e latino-americanos de especialistas nas diversas áreas do saber teológico e da administração de instituições de educação teológica”.¹⁵²

¹⁵⁰ Cf. Estatuto de CETELA, objetivo geral nº 3, p. 2. In: livro FEPETEAL-CETELA, *Memorias... 1985-1989*.

¹⁵¹ Livro FEPETEAL-CETELA, *Memorias... 1985-1989*, loc. cit.

¹⁵² Livro FEPETEAL-CETELA, *Memorias... 1985-1989*, p. 3.

Através desses objetivos ficava definida uma espécie de mandato, uma agenda programática de difícil cumprimento.

3 O INÍCIO DIFÍCIL DE CETELA

3.1 SUA PROPOSTA PROGRAMÁTICA

O comitê executivo nomeado na assembléia de outubro de 1988, integrado por Ricardo Pietrantonio (presidente) de ISEDET, Luis Fidel Mercado (tesoureiro) do STEPR e Prócoro Velasques Filho (secretário executivo) do CEPGCR, elaborou um plano trienal (1989-1992) que se chamou “Educação teológica na América Latina: presente e futuro. Uma proposta programática”. Esta reunião se efetuou os dias 17-19 de julho de 1989 em São João de Porto Rico. Os propósitos desse plano eram os seguintes:

- Consolidar CETELA
- Definir e caracterizar a educação teológica ecumênica em cada uma das instituições filiadas com suas histórias e seu *ethos*.
- Explorar a dimensão global na educação teológica.
- Lograr uma maior cooperação entre as instituições filiadas.¹⁵³

O programa propôs a realização de várias atividades. Por um lado, assembléias ampliadas com consultas para aproximadamente 30 participantes e encontros de professores e estudantes, atividades estas justificadas nos objetivos do estatuto. Por outro lado, convidou as instituições filiadas a fazer um autoestudo para conhecer o “espírito da instituição”; para isso apresenta uma lista interessante de perguntas.¹⁵⁴ E, por fim, propôs um projeto de pesquisa para professores sobre as implicações teológicas da conquista de América a partir de 1492; este plano contemplava a realização de um seminário em outubro de 1991 e a publicação de um livro, em vários idiomas, em 1992. O objetivo desse projeto era: “Examinar as implicações teológicas da dominação de América Latina desde 1492 e seus ecos nas formulações teológicas da dominação estabelecidas posteriormente e que se perpetuam no

¹⁵³ Documento “Educación teológica en América Latina: presente y futuro. Una propuesta programática.” In: livro *Correspondencia enviada-recibida, actas, estatutos 1990-1997*, p. 1.

¹⁵⁴ As perguntas são: qual é a missão da escola segundo a definem os estatutos e outros documentos regulamentários? É esta a definição adequada? Como define a faculdade e outros públicos interessados a missão neste momento? Quais são as forças externas que afetam a vida da instituição? Qual é a relação com as igrejas cooperantes? Qual é a relação com a educação secular e com o mundo da educação teológica? Quais são os traços distintivos da instituição? Como vocês descrevem a trajetória histórica da escola? Quais têm sido seus momentos de êxito? Seus momentos de crise? Suas pessoas significativas? Quais são suas debilidades? In: livro *Correspondencia... 1990-1997*, p. 2.

continente”.¹⁵⁵ Na reunião de Porto Rico, se falou que este plano deveria ser aprovado pela assembléia de 1989; no entanto, de esta assembléia não existe informação documental.¹⁵⁶ O interessante deste plano é que reflete por onde o comitê executivo pensava orientar a reflexão teológica em CETELA.

No entanto, a transição do FEPETEAL para CETELA não foi fácil. Houve problemas de vários tipos. Por um lado, o tesoureiro apresentou renúncia a seu cargo em outubro de 1989 por motivos pessoais; em seu lugar, Raúl Cardoso assumiu o manejo das contas. Por outro lado, as comunicações não funcionaram, especialmente os contatos com Cuba e México, lugares escolhidos pela assembléia de Indaiatuba, como possíveis locais para a realização da assembléia de 1989. Por isto, o comitê decidiu mudar de local e fazer esta assembléia em Santiago do Chile. Estas limitações de tipo administrativo foram reconhecidas pelo comitê executivo como condições precárias de trabalho, que não permitiam que CETELA consolidasse seu funcionamento, tanto interna como externamente.¹⁵⁷ Além disso, em janeiro de 1991, faleceu o professor Velásquez Filho,¹⁵⁸ o secretário executivo. Em consequência, o novo presidente eleito, o professor Eugene L. Stockwell,¹⁵⁹ teve de assumir em alguma medida as funções secretariais acéfalas.

¹⁵⁵ O plano compreende um cronograma por etapas e uma distribuição de tarefas, tendo como eixo comum a temática “dominação-libertação” em várias áreas de estudo como Bíblia, história da igreja, teologia pastoral, igreja e sociedade, eclesiologia e teologia contextual (nesta última área propunha-se teologia dos grupos dominados em consequência da conquista, como teologia do índio, do negro, das mulheres). In: livro *Correspondencia... 1990-1997*, p. 3.

¹⁵⁶ Sabe-se, graças a um informe econômico elaborado por Raúl Cardoso em 31 de dezembro de 1989, que fala de despesas dessa assembléia, que ela foi realizada no Chile. Cf. Balance y resultado de CETELA al 31-12-89, em: livro *Memorias... 1985-1989*.

¹⁵⁷ Cf. o relatório preparado pelo comitê executivo para a assembléia de outubro de 1989, em: Livro *Correspondencia... 1990-1997*.

¹⁵⁸ O professor Velásquez Filho, ainda secretário executivo de CETELA, faleceu o dia 13 de janeiro de 1991. Cf. carta do professor Antonio Gouvêa Mendonça do dia 25 de janeiro de 1991, em: Livro *Correspondencia... 1990-1997*. Através de carta com data sete de maio de 1991, Raúl Cardoso reconheceu que, com sua morte, CETELA perdeu um membro muito colaborador e entusiasta.

¹⁵⁹ O professor Eugene Loudon Stockwell foi nomeado presidente de CETELA na assembléia de 1990, realizada em Matanzas, Cuba, nos dias 25 e 26 de outubro de 1990. Numa carta escrita em março de 1991, dirigida a Karl Heuberger da HEKS, uma agência suíça de cooperação, ele escreve que foi eleito presidente contra a sua vontade, como parte de uma reorganização de CETELA, mas que a seu juízo isso deveria mudar, pois um estadunidense não poderia ser seu presidente. Em suas próprias palavras: “For what it may be worth, CETELA reorganized a bit last October and, against my will, I was chosen its president. I believe in what CETELA is doing, but I do not think than an American should be its president. That must be changed.” Cf. Carta de E. Stockwell, março 1 de 1991, em: *Livro Correspondencia... 1990-1997*, p. 2.

3.2 A DIFÍCIL SITUAÇÃO DE AMÉRICA LATINA PROPICIA AJUSTES NA PROPOSTA PROGRAMÁTICA

Durante a assembléia de Matanzas, insistiu-se na necessidade de CETELA convocar uma reunião ecumênica com a finalidade de refletir acerca da teologia na América Latina a partir da nova situação mundial.¹⁶⁰ Apesar das dificuldades administrativas encontradas, Stockwell tentou levar adiante o plano aprovado, embora com alguns ajustes. Em março de 1991, ele escreveu três cartas¹⁶¹ em que propõe algumas mudanças. Em primeiro lugar, precisando a informação enviada pelo secretário executivo, afirma que o propósito da consulta planejada para Cuba, em julho de 1991, não é refletir propriamente sobre a teologia latino-americana, mas a respeito do papel da educação teológica diante das transformações políticas ocorridas recentemente no mundo socialista e na América Latina.¹⁶² Parece uma sutil diferença, porém é importante percebê-la; significa um deslocamento do plano teológico para a educação teológica. Segundo Stockwell, existe um forte desejo de reestudar os esquemas de educação teológica; trata-se, portanto, de uma motivação centrada nas preocupações dos seminários ecumênicos. Em segundo lugar, enquanto no primeiro plano se pede a assistência de dois teólogos, Stockwell precisa que se deve dar muita importância aos jovens e às mulheres.

Estas precisões de Stockwell revelam uma sensibilidade para a abertura e a transformação da educação teológica ecumênica no meio da grande mudança histórica que se apresentou no início da década de 1990 e a consequente crise *certa*, como ele a chama, para a teologia da libertação. Além disso, reitera-se a promoção de novos atores teológicos, dando destaque aos jovens e às mulheres. No entanto, é bom lembrar que, já no plano trienal aprovado em 1989, o comitê executivo incluiu nas áreas de estudo a serem abordadas na

¹⁶⁰ Cf. Ata da III assembléia de CETELA em Matanzas, p. 5. Ali se decidiu: “[...] a organização e execução de um encontro de teólogos, provenientes dos seminários ecumênicos latino-americanos, com a presença de observadores e convidados de agências cooperantes, organismos eclesiásticos e teólogos de outras igrejas, visando analisar a nova situação criada no mundo a partir da nova realidade mundial provocada pelas diversas mudanças; e que os resultados se publiquem.” In: Livro *Correspondencia... 1990-1997*.

¹⁶¹ As três cartas são: a primeira remetida a Karl Heubeger (HEKS), referenciada na nota anterior, a segunda para o professor Pablo Odén Marichal do SET de Cuba, e a terceira para as instituições de CETELA e as agências cooperantes. Cf. Livro *Correspondencia... 1990-1997*.

¹⁶² Stockwell frisa que a educação teológica na América Latina vive uma situação difícil, por causa dos seguintes fatos: crise certa da teologia da libertação, que fala da identificação com os pobres, mas estes preferem identificar-se com igrejas de tipo pentecostal; o fracasso do socialismo europeu no qual alguns teólogos latino-americanos olhavam algum modelo de pensamento e comunidade; e a mudança política na América Latina marcada pela derrota do sandinismo na Nicarágua, o retorno das “democracias” após os governos militares e o fato de Cuba já não ser mais um modelo revolucionário para muitos.

reflexão teológica, a teologia contextual produzida pelos grupos dominados em consequência da conquista, tais como índios, negros e mulheres.

3.3 NO MEIO DA CRISE, O REPASSE DE VERBAS CONTINUOU

Chama a atenção que, mesmo com dificuldades administrativas que não permitiam a decolagem de CETELA, o repasse de verbas do Fundo Especial durante esse período não parou. Durante a assembléia realizada em Matanzas, Cuba, em 25 e 26 de outubro de 1990, foram aprovadas três solicitações, a saber: cinquenta mil dólares (US\$ 50.000,00) para ISEDET, vinte mil dólares (US\$ 20.000,00) para o Curso Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião e dez mil dólares (US\$ 10.000,00) para o Seminário Evangélico de Teologia de Cuba.¹⁶³ O que esse fato parece indicar, de modo simples, é que o fantasma do FEPETEAL seguia agindo e impedia o cumprimento dos objetivos de CETELA. Ou seja, os problemas internos e as urgências econômicas das instituições filiadas tornaram-se os impedimentos para consolidar CETELA, o que parece sugerir que, na agenda das instituições, a educação teológica ecumênica não figurava no mesmo patamar que a questão administrativa. Em outras palavras, não existiam as condições internas para facilitar a decolagem de sua visão ecumênica. Requeria-se um efeito exógeno capaz de movimentar aquela visão programática proposta, como efetivamente aconteceu.

3.4 UMA PROPOSTA DO PET DO CMI

Com data de 26 de março de 1991, Ofelia Ortega, a nova secretária executiva do Programa de Educação Teológica do CMI, escreveu a Eugenio Stockwell, propondo a convocação de uma consulta teológica na Nicarágua para os dias 14-18 de julho de 1991.

¹⁶³ Cf. o Balanço de CETELA realizado em 31 de dezembro de 1990 pelo tesoureiro R. Cardoso. In: Livro *FEPETEAL-CETELA, Balances e informes, 1989-1992*, especialmente a nota oito das despesas. Existem cartas do tesoureiro e do presidente, de 16 e 20 de novembro de 1990, autorizando as ditas transferências, em: Livro *Correspondencia... 1990-1997*. Através de carta remetida no dia 25 de janeiro de 1991, o professor Antonio Gouvêa Mendonça, novo coordenador do CEPGCR, agradece a doação recebida e diz que serviu para cobrir em boa parte os salários do professor Prócoro Velásquez Filho até seu falecimento. No caso da transferência feita para Cuba, não existe confirmação de seu recebimento e tampouco de como foi utilizada. O pedido de verba do ISEDET foi feito por meio de carta escrita pouco antes da assembléia de 1990. A carta foi escrita por E. Stockwell, antes de ter assumido a presidência de CETELA. O interessante da carta é que fornece um panorama da situação econômica argentina e suas consequências administrativas para o ISEDET. Assim, por exemplo, o que custava em fevereiro de 1990 um dólar, em outubro do mesmo ano valia quatro dólares; além disso, entre fevereiro e agosto a inflação era pouco mais ou menos de 800%, mas o valor do dólar subiu só 200%. Segundo Stockwell, essa instabilidade financeira colocou a instituição numa situação alarmante; por isto, fez um pedido de ajuda urgente de cinquenta mil dólares, ou caso não fosse possível, um empréstimo no mesmo valor. Cf. Carta de E. Stockwell, reitor de ISEDET, 16 de outubro de 1990, em: Livro *Correspondencia... 1990-1997*. Por outro lado, há uma carta de 11 de julho de 1991 do contador Roberto Goya, através da qual emite seu informe de auditoria dessas contas. Cf. Livro *FEPETEAL-CETELA, Balances e informes... 1989-1992*.

Cinco dias depois, Stockwell respondeu positivamente, acolhendo a proposta.¹⁶⁴ Ele aceitou adiar a consulta de Matanzas, mas fez vários pedidos. Primeiro, pediu para ampliar o número de participantes para que pelo menos duas pessoas das instituições de CETELA pudessem assistir; recomendou o nome de Raúl Cardoso, como tesoureiro da entidade, entre os participantes; segundo, pediu que um teólogo pentecostal, o chileno Juan Sepúlveda, e outro da igreja católica – à escolha de Ortega – fossem convidados.¹⁶⁵ E terceiro, que o dia 19 de julho fosse reservado para realizar a assembléia da Comunidade.

Não existe no arquivo documentação acerca dos preparativos para a consulta de Manágua. A seguir aparece a informação documental da primeira consulta de CETELA.

4 MANÁGUA (1991): EDUCAÇÃO TEOLÓGICA EM SITUAÇÕES DE SOBREVIVÊNCIA

Este primeiro encontro foi realizado na capital da Nicarágua entre os dias 14 e 18 de julho de 1991 e contou com o apóio econômico de PTE e de CETELA.¹⁶⁶ A convocatória foi feita pela Facultad Evangélica de Estudios Teológicos, pelo Seminario Teológico Bautista, ambos da Nicarágua, pelo Seminario Bíblico Latinoamericano da Costa Rica, pelo PTE e por CETELA.

4.1 A ORIGEM DA CONVOCATÓRIA

A idéia de fazer esta consulta teve como pano de fundo uma preocupação socializada entre teólogos e teólogas da América Latina, durante um encontro¹⁶⁷ acontecido em Praga, na

¹⁶⁴ Cf. carta de E. Stockwell, com data um de abril de 1991. In: Livro *Correspondencia... 1990-1997*.

¹⁶⁵ Assim sendo, parece que Stockwell renunciava à proposta de que na consulta participassem teólogos jovens e mulheres.

¹⁶⁶ De comum acordo, o PTE assumiu 2/3 dos custos de estadia e CETELA 1/3 dos mesmos. Os custos das passagens aéreas dos representantes das instituições de CETELA foram assumidos, conforme o costume, em partes iguais, resultado da somatória do total dividido entre as sete instituições. Cf. Carta de Raúl Cardoso para Ofelia Ortega, de 15 de novembro de 1991. In: Livro *Correspondencia... 1990-1997*.

¹⁶⁷ Nas palavras de abertura da segunda consulta, realizada em São José, em 1992, Ofelia Ortega amplia essa informação. Segundo ela, o encontro se realizou em Praga, no verão de 1988; ali se encontraram teólogos da Europa Oriental e da América Latina e do Caribe, com interlocutores da Ásia, da África, do Pacífico, do Oriente Médio, da América do Norte e da Europa Ocidental, para fortalecer a relação leste-oeste, norte-sul. Durante essa reunião, a delegação nicaraguense, encabeçada por Jerjes Ruiz, falou da necessidade de organizar um encontro de educação teológica, em 1990, sobre o tema “A educação teológica em situações de sobrevivência”. Os participantes do encontro pediram que o PTE fizesse a convocatória. No entanto, esclarece Ortega, o ano de 1990 foi dedicado aos preparativos para a assembléia do CMI em Camberra e, por isso, a convocatória foi adiada para julho de 1991. Embora os proponentes achassem que na convocatória deveriam participar representantes de várias regiões do mundo, especialmente aquelas com problemas semelhantes às da América Latina e do Caribe, o comitê regional de planejamento decidiu que o encontro seria de alcance continental, porém seriam convidadas em número maior instituições teológicas da região. Cf. KINSLER, Ross (Ed.). *Educación teológica em Abya-Yala*. Uma consulta internacional: 20-24 de Julio de 1992, San José, Costa Rica. San José: s.e., 1992, p. 25. Os dados aportados por Ortega ajudam a esclarecer o

então Tchecoslováquia. Tratava-se da desintegração das infraestruturas econômicas e sociais, assim como o empobrecimento acelerado dos países latino-americanos. Diante dessa situação “propôs-se um tema que acabou sendo profético, candente e urgentíssimo: a educação teológica em situações de sobrevivência”.¹⁶⁸ A seu ver, as mudanças geopolíticas dos anos anteriores na região produziram um forte impacto cujos efeitos estavam destroçando os países, a ponto de comparar essa situação com as conseqüências geradas pela conquista da América. Em outras palavras, “era o momento crítico (*Kairós*) para um encontro deste perfil”.¹⁶⁹

4.2 OBJETIVOS DO ENCONTRO

O comitê organizador propôs os seguintes objetivos:

1. “Procurar novas estratégias para enfrentar a crise econômica e social que aflige as nossas sociedades e ameaça cada vez mais a vida desses povos.
2. Escutar as experiências particulares de cada instituição e dar um primeiro passo rumo a um projeto latino-americano comum para compartilhar recursos dentro do marco da educação teológica.”¹⁷⁰

4.3 LISTA DE PARTICIPANTES

Desse primeiro encontro participaram 42 pessoas, 33 homens e 9 mulheres (veja anexo 2 ao final da dissertação), representando dezenove instituições de educação teológica, entre as quais estavam as sete que na época integravam CETELA,¹⁷¹ além de mais duas instituições de pesquisa, o Departamento Ecumênico de Investigações (DEI) da Costa Rica e o Centro Ecumênico Antonio Valdivieso da Nicarágua, e o PTE do CMI. O total de países latino-

papel de CETELA na convocatória dessa consulta. A iniciativa não foi de CETELA, e tampouco do PET; a idéia surgiu de um grupo de teólogos nicaraguenses. Parece, então, que o PET acatou a idéia e convocou as demais organizações que fizeram a convocatória.

¹⁶⁸ Cf. KINSLER, Ross; DEL CAMPO, Ismael Martín (Eds.). *Educación teológica en situaciones de sobrevivencia*. Una consulta latinoamericana, 14-18 de julio de 1991, Managua, Nicaragua. San José: PET/SBL, [1991], p. 6.

¹⁶⁹ KINSLER e DEL CAMPO, [1991], p. 7.

¹⁷⁰ KINSLER e DEL CAMPO, [1991], p. 6.

¹⁷¹ Além das sete instituições filiadas a CETELA, estiveram presentes, da Mesoamérica: o Centro Cultural Mexicano, o Sínodo Luterano Salvadoreño, SEMILLA (Seminário Anabautista Latinoamericano) e a Comunidad de Autoformación Teológica, estas duas da Guatemala, o STB (Seminário Teológico Bautista), e a FEET (Facultad Evangélica de Estudios Teológicos) da Nicarágua; e da América do Sul: o PACTO (Programa Abierto de Capacitación Teológica) da Venezuela, o Seminario Teológico Presbiteriano y Reformado de la Gran Colombia) da Colômbia e Venezuela, a CBT (Comunidad Bíblico Teológica) do Peru, o ISETRA (Instituto Superior de Estudios Teológicos de la Región Andina) da Bolívia, o IEPG-EST (Instituto Ecumênico de Pós-graduação da Escola Superior de Teologia) e o ITEBA (Instituto Teológico da Bahia), as duas últimas do Brasil. Cf. KINSLER e DEL CAMPO, [1991], p. 76-78.

americanos representados foi 14, mais dois do chamado primeiro mundo: Canadá e Suíça. Houve certo equilíbrio entre a representação da Mesoamérica (10 países) e a da América do Sul (nove países). Do Caribe hispânico Cuba e Porto Rico estiveram presentes.

4.4 DESENVOLVIMENTO DO ENCONTRO

O encontro foi dividido em quatro momentos principais. Primeiro, houve um contato mais próximo com a conjuntura latino-americana, realizado pelo professor Alejandro Bendaña, mediante o texto “Ya comenzó el siglo XXI: el Norte contra el Sur” de Xabier Gorostiaga, do que faremos referência um pouco mais adiante. Posteriormente, as instituições apresentaram e discutiram os informes trazidos. Em seguida, no terceiro momento, fez-se uma sistematização dos temas destacados dos informes e, em último lugar, formularam-se algumas conclusões gerais e planejamentos específicos por regiões. O período das manhãs foi dedicado a momentos litúrgicos e estudos bíblicos. Durante as noites, por sua vez, foram realizadas atividades relacionadas com o contexto.

4.4.1 Fase Prévia

Antes do encontro, foram solicitadas várias tarefas. Solicitou-se a cada participante que respondesse algumas perguntas¹⁷² para refletir sobre a estratégia utilizada pelas instituições diante da crise de sobrevivência de seu país. Além disso, foi lido um texto do teólogo metodista uruguaio Júlio de Santa Ana, intitulado “Tesis sobre la educación teológica en América Latina.” Este teólogo foi convidado para participar da consulta, mas não compareceu; no entanto, ele enviou sua contribuição por escrito. Num breve adendo lamenta não estar na reunião e esclarece o caráter limitado e provisório de suas notas.

Júlio de Santa Ana escreveu onze teses. Apresentamos aqui uma breve síntese das mesmas. Quatro ele chama de *preliminares*, nas quais tenta precisar o campo onde se dá a produção

¹⁷² As perguntas, sete no total, foram tiradas de um artigo escrito por Ross Kinsler, professor do SBL, e direcionam a pesquisa para a função crítica ou não da educação teológica num contexto de dominação, mas não propicia o conhecimento mais concreto dos contextos de sobrevivência. As seguintes são algumas das perguntas: 1) Quão eficientes têm sido as nossas instituições teológicas tradicionais quanto à capacitação dos pobres, os que têm menos estudos, as mulheres, as minorias étnicas e os adultos, para integrá-los em ministérios leigos na igreja e na sociedade? 2) De que forma os atuais programas de educação teológica (residência ou extensão) entesouram e comunicam as perspectivas e valores das pessoas oprimidas e marginalizadas? Como podemos obter isso? 3) De que forma os atuais programas de educação teológica refletem os esquemas educativos dominantes e transmitem os pressupostos e valores da cultura dominante? 4) De que forma os atuais programas de educação teológica capacitam a igreja e o seu ministério para desafiar as estruturas sociais e os valores culturais que negam a justiça e a paz de Deus? 5) Como contribuem nossos programas de educação teológica com o processo de libertação da teologia e com a criação de teologias comprometidas com a vida? Como deveremos organizar nossos programas para esse fim? In: KINSLER e DEL CAMPO, [1991], p. 19, 20.

teológica e a formação para a mesma; quatro teses, as *principais*, têm a ver com a formação apropriada de aspirantes para o trabalho teológico; e três teses chamadas *conseqüentes*, pois se derivam das anteriores. As quatro teses *preliminares* são:

Primeira tese. A educação teológica, embora participe do fazer teológico, não pode ser confundida com este. Segundo de Santa Ana, a produção teológica surge no contexto da comunidade de fé; a experiência teologal precede à teologia. Em tal sentido, conforme ele, como afirmava Karl Barth, e posteriormente os teólogos da libertação, a teologia é um “ato segundo”. É isto o que justifica a educação teológica, como formação para dar respostas às perguntas da comunidade de fé. Portanto, para ele, a educação teológica é oferecida em função da produção teológica, procurando ser o mais pertinente possível.

Segunda tese. É necessário reconhecer que, como em qualquer processo educativo, há diversos níveis para desenvolver a educação teológica. O autor considera que a educação teológica deve levar em conta os diferentes tipos de ministérios que existem nas comunidades cristãs, pois não aplica o mesmo grau de exigência e rigor à formação de agentes de pastoral, leigos ou não, que para aqueles que têm a responsabilidade de formá-los, além de formar docentes e ministros da Palavra de Deus.

Terceira tese. A formação em diferentes níveis, afirma de Santa Ana, se dá em relação a coordenadas precisas de espaço, tempo, culturas, práticas sociais, econômicas e políticas diversas. Assim, por exemplo, na década de 1960, as preocupações tinham a ver com o problema do desenvolvimento, a militância política radical e o questionamento da ordem social; por isto, uma palavra-chave era “libertação”. No entanto, no início de 1990, a palavra é “reajuste”, pois vivemos imediatamente depois da chamada “década perdida”, durante a qual diminuiu o produto interno bruto da maior parte dos países da região.

Quarta tese. Portanto, de Santa Ana acredita que é uma questão preliminar tentar compreender as transformações que marcam o contexto onde se encontram inseridas as comunidades cristãs. Para isso se requer as mediações da análise social, econômica, política, cultural e inclusive da sociologia da religião. Análise, que segundo explica o autor, deve ir além do método “dialético estrutural” e requer complementação com outras análises sistemáticas, como as de Fernand Braudel, Emmanuel Wallerstein e René Girard, entre outros. Assim, uma mudança dentro do sistema afeta a todas e a cada uma das partes do mesmo. Por isso, a crise da América Latina e do Caribe é produto de todo o sistema capitalista, num momento em que, devido ao deslocamento do centro do capitalismo dos Estados Unidos para outros lugares do mundo, nossa região deixa de ser o “bairro próximo” para converter-se em periferia distante. Falando dessa conjuntura mundial, o autor fornece

alguns dados interessantes para compreender as mudanças importantes que aconteceram no início de 1990. A “década perdida” na região ocorre quando os Estados Unidos passam a ser o país mais endividado do planeta; ao mesmo tempo em que cai o produto interno bruto na América Latina, vê-se o crescimento do Japão e dos “tigres asiáticos” e da Comunidade Econômica Européia. Em consequência disso, a América Latina é forçada a contribuir com a reformulação do sistema; daí o pagamento dos serviços da dívida externa, a diminuição do preço dos produtos primários ou manufaturados no mercado internacional e a queda do produto interno bruto. O autor cita o caso argentino, cuja queda foi de 24% durante a década de 1980. Do outro lado, estão as consequências sociais como a deficiência na prestação dos serviços públicos e o aumento de doenças infecto-contagiosas. Além disso, isso implica o fechamento dos caminhos para o desenvolvimento econômico-social da região, frustração que, segundo o autor, é compensada com uma superproteção simbólica.

As quatro teses *principais* são:

Quinta tese. Do mesmo modo que todo saber científico precisa de fontes de referência para sua legitimação e, sendo a Bíblia a fonte principal da teologia, a formação bíblica deve ser prioritária na educação teológica cristã.

Sexta tese. Se a referência às fontes bíblicas é um aspecto prioritário, esta é seguida em importância pelo estudo da história eclesial. O autor considera que não é suficiente conhecer a história da igreja que surgiu em torno do Mediterrâneo e sua expansão pelo Ocidente. Insiste na necessidade de conhecer a história da igreja na América Latina e salienta o papel que está cumprindo a Comissão de Estudos para a História da Igreja na América Latina (CEHILA), tentando reconstruir a história do cristianismo a partir da perspectiva dos pobres, rompendo assim com a tendência dominante no campo da história oficial.

Sétima tese. A sistemática não é mais dogmática. Já não se trata de inculcar afirmações que não possam ser controvertidas, mas de refletir os diversos assuntos que preocupam as comunidades. Desta vez o autor faz algumas críticas à modernidade, que vale a pena resgatar pela sua pertinência com este projeto de pesquisa. Segundo o autor, a modernidade, e mais particularmente o Iluminismo, pretende ser uma expressão universal da cultura, quando é só um momento da história cultural dos povos ocidentais. Por outro lado, afirma que tanto a modernidade burguesa, quanto a socialista, embora dessem frutos de libertação, têm elementos incompatíveis com o evangelho do Messias Jesus. Afirma de Santa Ana:

Isto é mais evidente quando se leva em conta que a razão moderna é principalmente uma razão instrumental, que tem intenções diretas e não considera suas consequências não intencionais. Trata-se, portanto, de

uma razão que muitas vezes diminui a vida em vez de ampliá-la, de fazê-la crescer.¹⁷³

Esta razão é excludente e marginaliza, frisa o autor. A famosa “mundialização da economia” deixa de fora a grande maioria da humanidade. Para de Santa Ana, é este sujeito social marginalizado que interessa à reflexão teológica latino-americana, como interlocutor privilegiado. E esclarece que não se trata em primeira linha de uma teologia da universidade, mas de uma teologia pastoral; não que não leve em conta o saber acadêmico, porque ela de fato o faz, mas o faz **enquanto ajuda a afirmar a vida dos pobres e suas comunidades**.¹⁷⁴

A teologia, segundo ele, é convocada para ser um elemento de primeira importância para afirmar a fé, a esperança e a prática do amor; isto a obriga ao diálogo com os setores populares.

Oitava tese. A culminação da formação teológica é para ter pessoas (“quadros”, “agentes”, “ministros”, “docentes”, etc.) que se coloquem a serviço das comunidades a fim de dar expressão prática ao Evangelho do Messias Jesus. Não é para ter uma atitude milenarista de expectativa, mas messiânica de compromisso. Assim, o teólogo e a teóloga poderão compreender que sua formação é para serem educadores permanentes e animadores populares, alentando o povo cristão a manter sua fé e organizar-se para dar-lhe expressão prática.

Por fim, as teses *conseqüentes* são:

Nona tese. A multiplicação das comunidades eclesiais pobres não pode esperar pela formação de teólogos que precisam de vários anos para cumprir responsabilmente suas tarefas. Daí a importância, segundo o autor, de agentes de pastoral formados em cursos especiais intensivos, como os que oferecem o DEI e o CESEP, com conteúdos básicos em áreas como Bíblia, teologia, pastoral e educação popular. O autor considera este tipo de formação como um componente de processos de educação permanente.

Décima tese. Para formar docentes para o nível médio precisa-se oferecer curso de pós-graduação a fim de obter mestrados em teologia ou em ciências da religião, inclusive para os incipientes programas de doutorado. O problema, afirma de Santa Ana, é a pobreza das nossas bibliotecas. Por isto, uma prioridade para as próximas duas décadas seria enriquecer as bibliotecas das instituições de educação teológica existentes.

Décima primeira tese. A desconexão entre teólogos e dirigentes eclesiásticos tem efeitos negativos para a vida das igrejas. Para corrigir isto se poderiam abrir espaços de duas

¹⁷³ KINSLER e DEL CAMPO, [1991], p. 145. Tradução nossa.

¹⁷⁴ O sublinhado é do autor. KINSLER e DEL CAMPO, [1991], p. 146.

semanas, por exemplo, para fazer seminários de produção orientados especialmente para dirigentes das igrejas (bispos, superintendentes, moderadores, etc.). Dessa forma, segundo o autor, seria possível evitar dois divórcios: o primeiro de *ekklesia* e **academia**; e o segundo, de *ekklesia* e **academia** e o povo (**laos**).¹⁷⁵

4.4.2 Contexto da Época: Já Começou o Século XXI

Vamos servir-nos da reflexão sobre conjuntura latino-americana e mundial apresentada durante a consulta de Manágua pelo professor Bendaña, baseada numa palestra de Xabier Gorostiaga,¹⁷⁶ intitulada “Ya comenzó el siglo XXI: El norte contra el sur”, da qual faremos uma síntese. Segundo este sociólogo jesuíta, o século XX realmente findou em 1989 com a queda do muro de Berlin e o fim da confrontação leste-oeste, por um lado; por outro lado, afirma que o século XXI já começou com uma velha confrontação entre Capital e Trabalho, mas com parâmetros qualitativamente novos.

Para Gorostiaga, trata-se de uma crise civilizacional que coincide com uma data simbólica que é 1992, aos 500 anos do chamado “descobrimento de América”, que ele coloca entre aspas. Segundo o autor,

Nunca antes na história, nem nos tempos da colônia, nem nas guerras mundiais, nem na bipolarização da Guerra Fria entre Leste e Oeste, a divisão do mundo entre os que têm o poder (militar, tecnológico, financeiro, informático, administrativo) e os que carecem e dependem desse poder tem sido tão assimétrica.¹⁷⁷

Por isto, segundo ele, a divisão do mundo, unido, no entanto pela primeira vez, entre o Norte dos poucos com muito e o Sul dos muitos com pouco, transforma-se no eixo e caráter da atual crise do fim do século. Considera revelador que precisamente quando se anuncia o “fim da história” com o triunfo do sistema capitalista mundial, o Banco Mundial em seu informe de 1990 diga que o problema da pobreza é a questão mais premente da década. O fenômeno dos bilhões de pessoas com receita anual *per capita* abaixo de 370 dólares não é só vergonhoso, mas também insustentável. É por isto que o autor fala de uma crise civilizacional, pois se trata de uma crise não só econômica, mas de valores e de destino, que torna o mundo nessas condições inviável.

Quatro fatos fundamentais, para o autor, marcam a mudança da década de 1990:

¹⁷⁵ Os grifos são do autor.

¹⁷⁶ Palestra apresentada pelo autor durante o congresso da Associação Latino-Americana de Sociologia, na cidade de Havana, em maio de 1991. Cf. KINSLER e DEL CAMPO, [1991], p. 112. O texto completo da palestra aparece no livro editado, p. 79-112.

¹⁷⁷ KINSLER e DEL CAMPO, [1991], p. 89. Tradução nossa.

1. **A profunda crise da Europa oriental.** O autor considera que o colapso do chamado bloco socialista supôs a perda de um paradigma, de equilíbrio econômico e político, mas também um novo espaço ideológico e prático para abrir novas experiências tanto políticas como econômicas num mundo que tende a superar os conflitos pela via da negociação. Além disso, para Gorostiaga, os países da Europa oriental nunca tiveram um socialismo original, mas uma aliança militar defensiva imposta pela União Soviética.
2. **A unidade européia.** Segundo Gorostiaga, a reunificação das duas Alemanhas mudou a correlação de forças internacionais. De Yalta a Malta, de fevereiro de 1945 até dezembro de 1989, o mundo sofreu transformações que historicamente teriam requerido centos de anos, tanto no ideológico, como no político, no econômico e, pela primeira vez, desgraçadamente, no ecológico. O autor salienta que uma Europa unida produz uma nova distribuição das esferas de influência.
3. **A perda da hegemonia econômica norte-americana.** Esta situação, segundo o autor, tem raízes econômicas por sua incapacidade de superar os déficits fiscais e comerciais, seu imenso orçamento militar e seu vertiginoso endividamento que converteu os EUA no país mais endividado do globo, ficando difícil evitar uma recessão. A seu ver, devido à perda de competitividade tecnológica e de produtividade só consegue manter a hegemonia política baseada no seu poder militar. Embora temporariamente os Estados Unidos possam adiar a ameaça de recessão econômica graças à crise do Golfo (1991), isto não muda as tendências estruturais da perda da hegemonia.
4. **A emergência do Japão e dos países do sudeste asiático.** Para Gorostiaga, a emergência industrial, financeira e tecnológica desses países constitui um poder determinante do fim do século.

Estes três blocos, América do Norte, Europa e Japão, constituem, segundo o autor, um neo-trilateralismo do Norte hegemônico pelo chamado Grupo dos Sete, que conta com um conjunto de organizações internacionais, como FMI e o Banco Mundial, para controlar seus interesses econômicos. A proposta que se faz a partir do Norte para os países do Sul é a integração a uma “cultura de mercado” através da liberação do comércio e das finanças, a privatização da economia, reduzindo o espaço de autonomia dos Estados e assumindo que as forças do mercado são capazes de superar a pobreza e conseguir a estabilidade política e democrática de um mundo cada vez mais unificado, o que constitui, segundo Gorostiaga, uma ameaça para os países do Sul, pois essa proposta é incapaz de atender e entender as

particularidades culturais, religiosas e nacionais desses países mergulhados num fenômeno crescente de pobreza e marginalização.

Diante dessa geopolítica mundial, o autor localiza a situação de América Latina dentro da chamada Iniciativa para as Américas, anunciada pelo presidente George Herbert W. Bush em julho de 1990. Citando uma crítica do próprio Sistema Econômico Latino-Americano e do Caribe (SELA) a essa iniciativa, o autor salienta que:

A Iniciativa para as Américas não propõe uma estratégia para o desenvolvimento da região, mas constitui um mecanismo para acelerar as reformas econômicas em curso, cujos elementos principais têm sido promovidos a partir dos organismos financeiros multilaterais, com o apóio do governo norte-americano... Responde a necessidades econômicas e estratégicas concretas dos Estados Unidos.¹⁷⁸

Em outras palavras, o autor vê esta Iniciativa como uma estratégia estadunidense para criar um bloco econômico nas três Américas para aumentar sua capacidade de concorrência em face dos mega-mercados europeus e asiáticos. Além disso, a Iniciativa busca aprofundar as medidas de ajuste neoliberal iniciadas na década de 1980.

Contudo, o autor também enxerga alguns fatores positivos dentro dessa crise civilizacional. O mais importante quiçá seja a irrupção da sociedade civil através de várias formas organizativas e a emergência de novos sujeitos históricos que pedem resposta a um projeto distinto de sociedade, a novos valores e uma nova civilização; é caso de mulheres, indígenas, jovens e da crescente consciência sobre a crise ecológica e a necessidade de recuperar a natureza para o *habitat* popular. Segundo o autor, a temática de “gênero” abre enormes possibilidades de retificação e criatividade para a mobilização popular. Por outro lado, Gorostiaga vê a cristalização de uma nova esquerda regional que surge como resultado da crise do socialismo oriental e do estancamento do socialismo latino-americano; esta esquerda toma a democracia participativa, entendida como cultura, como método e como projeto político, como uma bandeira de luta que pretende levar a todos os níveis da sociedade. Inclusive o autor também menciona a irrupção massiva do movimento evangélico fundamentalista, como ele o chama, que implica a seu ver um sério fracasso da teologia da libertação. Considera que esta e as comunidades eclesiais de base não compreenderam a cultura e a consciência das massas empobrecidas que se manifestam na religiosidade popular. Seu discurso teológico foi excessivamente abstrato, teórico, politizado, sem deixar espaço

¹⁷⁸ KINSLER e DEL CAMPO, [1991], p. 94. Tradução nossa.

suficiente para a celebração, a alegria, o desafogo e a participação espontânea de um povo esgotado na luta pela sobrevivência.

4.4.3 Os Informes das Instituições

Nem todos os informes dos organismos participantes na consulta de Manágua foram incluídos no livro editado com os documentos do evento. Os editores fizeram uma seleção dos mesmos. Aqui vamos incluir alguns aspectos, a nosso ver, mais destacados desses informes. Por outro lado, nem todos os informes seguiram o roteiro de perguntas remetido previamente pelos organizadores; inclusive nem sempre se referem de maneira direta às teses de Júlio de Santa Ana, embora todas refletissem acerca da educação teológica em situações de sobrevivência.

4.4.3.1 A Comunidad Bíblico Teológica (CBT)

Esta instituição de origem peruana, criada aproximadamente em 1987, afirma que a maior parte de seus estudantes é jovem e pobre, que como os professores e o resto da instituição lutam por sobreviver. Por causa de sua pobreza vêm às aulas a pé, de bicicleta ou de ônibus. Essa luta se dá em meio à ausência de propostas alternativas de educação teológica no Peru, enquanto os centros de estudos se identificam com um neoconservadorismo teológico. De outra parte, enfrentam o desafio de uma comunidade educativa intercultural pela presença de estudantes indígenas e de mulheres. Ela concorda com o Júlio de Santa Ana quanto à necessidade das ciências sociais para enfrentar os desafios postos pelo sexismo e racismo que se dão na própria comunidade educativa da CBT. Porém não concorda com ele na afirmação de que a teologia ser um “ato segundo”, próprio de profissionais, embora não neguem a existência de diferentes níveis de formação por causa dos altos índices de “analfabetismo”. Contudo reconhecem a rigorosidade acadêmica de seu programa educativo. Consideram que essa forte diferenciação não é compreensível para sua prática. Afirmam que, segundo sua experiência, a relação entre educação teológica e situação de sobrevivência não é primariamente um problema curricular ou acadêmico, mas econômico. Perguntam-se como exigir disciplina de estudo e rendimento acadêmico ótimo para pessoas com sérios problemas de moradia, saúde e alimentação. Por isso, concluem que, segundo a lógica de Santa Ana, a experiência da CBT está no “primeiro ato”.

4.4.3.2 A Facultad Evangélica de Estudios Teológicos (FEET)

Esta faculdade nicaraguense foi criada em 1982.¹⁷⁹ Ela reconhece que o país, nesta fase chamada de pós-revolucionária, vive uma situação dramática caracterizada pela instabilidade social, laboral, jurídica e econômica. Aportam dados abaladores: o índice de 50% de desemprego nas cidades e de 70% nas áreas rurais; 30% da população vive na pobreza, 22% em extrema pobreza e 16% na indigência. Assim, a Nicarágua passou a ser o segundo país mais pobre e o primeiro mais caro da América Central.¹⁸⁰ Além disso, consideram que para os governos neoliberais a educação já não é mais uma prioridade, pois foi relegada ao âmbito privado.

Mais adiante, ao descrever os sujeitos da educação teológica, salientam o papel que têm as mulheres e os pentecostais em seus programas de formação. Quanto às mulheres, dizem:

Na FEET, iniciamos o programa “Teologia da Mulher” que representa o primeiro passo ainda insuficiente para cumprir essa tarefa. A porcentagem das mulheres estudantes na FEET está crescendo vagarosa porém continuamente. No atual momento (matrícula inicial de 1991), as mulheres constituem 40% da população estudantil.¹⁸¹

Quanto aos pentecostais afirmam:

A FEET é um centro majoritariamente pentecostal. A maior parte das igrejas evangélicas do país é dessa tradição. Elas são sujeitos da renovação profética da igreja.¹⁸²

Posteriormente, referindo-se à metodologia da educação teológica, a FEET acredita que o estudante deve participar como sujeito do processo educativo: ajudando a elaborar o programa de matérias e no desenvolvimento das aulas. Dessa maneira, deve-se superar o paternalismo e o verticalismo dos programas dirigidos a setores populares, nos quais os estudantes são meros receptores dos conhecimentos, dando prioridade para alternativas mais dialógicas e horizontais. Além disso, consideram que a prática do estudante constitui o ponto de partida dos estudos teológicos e que o processo educativo é coletivo e não individual.

¹⁷⁹ Cf. <www.cieets.org.ni/index.php?option=com_content&task=view&id=14&Itemid=29> , acesso em 12.05.09.

¹⁸⁰ KINSLER e DEL CAMPO, [1991], p. 32.

¹⁸¹ KINSLER e DEL CAMPO, [1991], p. 36, 37.

¹⁸² KINSLER e DEL CAMPO, [1991], p. 37.

Quanto a temas e conteúdos da educação teológica, propõe uma teologia popular e acadêmica simultaneamente. Que seja acadêmica porque isso ajuda a superar o fundamentalismo bíblico tanto conservador como de esquerda, a relacionar-se com outras ciências tais como a história, a sociologia e a psicologia e a dialogar com outras correntes teológicas. E que seja popular no sentido de que o povo é sujeito do fazer teológico. E, em lugar da “sã doutrina”, propõe um **pluralismo conflitante e fiel ao evangelho**,¹⁸³ entendido como:

Pluralismo de tradições, de contextos, de etnias, de gêneros, etc. Uma nova universalidade da teologia surgirá a partir das muitas teologias. Não será um discurso hegemônico que usurpe o direito de ser universal, mas o concerto dos povos louvando a Deus.¹⁸⁴

4.4.3.3 O Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET)

Essa experiência argentina é um pouco diferente das duas anteriores. Desde o início ela adverte que tradicionalmente sua base social tem pertencido à classe média. No entanto, reconhece que duas experiências têm ajudado a mudar essa perspectiva: o projeto libertador do continente e o paulatino empobrecimento da classe média no Cone Sul. Por outro lado, na época o ISEDET estava começando um programa de formação através de EDUCAB (Educación Abierta) entre indígenas Tobas, na região de El Chaco, que lhe permitia manter contacto com setores marginalizados. Embora tenha tentado articular o ensino teológico e bíblico a partir de uma hermenêutica dos marginalizados, reconhece que existe um divórcio entre o discurso de libertação e as práticas reais. Ele confessa que: “Há muito academicismo, enciclopedismo e relativamente pouca compreensão popular da Bíblia. A história e os valores da religiosidade popular e indígena há pouco tempo estão começando a ser compreendidos”.¹⁸⁵ Contudo, salienta que seus programas contribuem com o processo de libertação da teologia fazendo crítica ideológica aos sistemas dogmáticos, exegéticos, históricos e pastorais, analisando as estruturas eclesiais e a ação pastoral a partir da perspectiva da libertação.

Quanto à mulher, assinala que tem muitas mulheres estudando teologia ou que já se encontram no ministério pastoral, mas ainda não há nenhuma teóloga que tenha feito da preocupação feminista o eixo principal de sua reflexão e de seu trabalho.

¹⁸³ Grifos do texto.

¹⁸⁴ KINSLER e DEL CAMPO, [1991], p. 40.

¹⁸⁵ KINSLER e DEL CAMPO, [1991], p. 54.

4.3.3.4 O Seminário Evangélico de Teología (SET)

Esta instituição de Matanzas, Cuba, fez vários aportes interessantes quanto à filosofia da educação teológica. Considera que esta metodologicamente deve estar ligada ao sujeito teológico, porque não se pode fazer teologia a partir do descompromisso, mas o fazer teológico deve nascer da própria angústia de viver pela justiça. Por isso, toda tentativa de institucionalizar a educação teológica como algo permanente é desfocá-la da realidade, esvaziá-la de conteúdo e torná-la estática e dogmática.

4.4.3.5 A Escola Superior de Teologia (EST)

A EST foi criada no ano de 1946 como centro de formação para a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB). Até início de 1970, seu modelo institucional e seus conteúdos de ensino teológico se orientavam por um padrão alemão. No entanto, durante essa década experimentou uma profunda mudança que chama de *abrasileiramento*, motivada por duas causas: o despertar teológico que se deu na América Latina na época e a renovação pedagógica influenciada por Paulo Freire. Estas duas correntes colocaram a instituição em contato com setores populares como comunidades eclesiais de base não luteranas, operários de periferia, camponeses, grupos indígenas e organizações ecumênicas. O novo modelo educativo tornou-se contextualizado, estreitou a relação teoria-prática, incluindo a relação interdisciplinar com outros saberes relacionados com a teologia. Assim:

Sob a inspiração de Paulo Freire, a reforma educativa buscou uma “educação teológica em liberdade”. Empenhou-se em criar uma comunidade de educadores e educandos na qual todos compartilharam as responsabilidades de planejamento e condução das atividades acadêmicas e o fazer teológico.¹⁸⁶

De igual forma, como parte das reformas e como fruto de forte reivindicação estudantil foi criada no início da década de 1990 a disciplina de teologia feminista. Segundo o informe apresentado durante a Consulta de Manágua, na época se trabalhava numa nova reformulação do modelo educativo, procurando visualizar com maior clareza no programa curricular as concepções teológicas, as práticas pastorais e as visões sociais.

4.4.3.6 O Seminário Bíblico Latinoamericano (SBL)

O SBL nasceu em 1923, fruto da iniciativa da Missão Latino-Americana, um organismo das chamadas “missões de fé”. Desde 1971 conseguiu sua autonomia institucional e tem

¹⁸⁶ KINSLER e DEL CAMPO, [1991], p. 64.

procurado avançar de um modelo educativo inspirado na visão norte-atlântica rumo a uma identidade mais latino-americana. Segundo o informe, o SBL define seu ministério educativo com referência direta a um emergente movimento social e eclesial de setores pobres de América Latina, indígena, afro e caribenho. Do ponto de vista sociológico, dito movimento se manifesta por suas diversas formas de organização, por sua independência de estruturas tradicionais, por sua cosmovisão pluralista e por práticas culturais contextuais. E teologicamente, por suas novas práticas pastorais, pela novidade cultural e histórica de sua liturgia, por sua hermenêutica bíblica contextual e por sua espiritualidade integral e libertadora. Em setembro de 1990, o SBL lançou oficialmente o plano chamado Novo Modelo de Educação Teológica Diversificado, Integrado e Contextual. Mediante este projeto, procura ser fiel ao compromisso com o evangelho libertador de Jesus Cristo, procurando servir ao movimento eclesial acima referido.

4.4.4 Ponderação dos Aportes das Instituições de Educação Teológica

Os subsídios acima relacionados, apresentados pelas instituições participantes durante a Consulta, revelam várias coisas interessantes. Por um lado, chama a atenção que de onze informes apresentados, três correspondem a instituições filiadas a CETELA, em tanto que oito a instituições não filiadas a CETELA. Por outro lado, chama também a atenção que oito das instituições participantes no evento tenham sido criadas durante a década de 1980. Vejamos: o Seminario Anabautista Latinoamericano no início de 1980;¹⁸⁷ o Seminario Teológico Presbiteriano y Reformado de la Gran Colombia foi fundado em 1981;¹⁸⁸ a Facultad Evangélica de Estudios Teológicos (FEET) em 1982; o Programa Abierto de Capacitación Teológica (PACTO) da Venezuela em 1983;¹⁸⁹ o Instituto de Educação Teológica da Bahia (ITEBA) do Brasil, em dezembro de 1986;¹⁹⁰ a Comunidade Bíblica Teológica (CBT) do Peru e o Centro Cultural Mexicano em 1987;¹⁹¹ e o Instituto Superior de Estudios Teológicos de la Región Andina (ISETRA) em 1988.¹⁹² Parece mais do que uma simples coincidência que na chamada “década perdida” houvesse esta eclosão de novas instituições de educação teológica. Este fato amerita ser pesquisado. Tratava-se, então, de instituições recentemente

¹⁸⁷ <www.semilla.org.gt/somos.html>, acesso em 12.05.09.

¹⁸⁸ KINSLER e DEL CAMPO, [1991], p. 26.

¹⁸⁹ KINSLER e DEL CAMPO, [1991], p. 69.

¹⁹⁰ <www.iteba.org.br/iteba.html>, acesso em 12.05.09.

¹⁹¹ Cf. KINSLER, 1992, p. 21,61.

¹⁹² Em 1983, foi criado na Bolívia o Centro de Estudios Teológicos (CET), como uma extensão do Programa Diversificado a Distancia (PRODIADIS) do SBL. Em 1988, o CET foi reestruturado como fruto do desejo de inculturação teológica na região andina, surgindo em seu lugar o ISETRA. Cf. <www.iseatbolivia.org/1_4_historia.php>, acesso 12.05.09.

constituídas, em comparação com a idade de outras instituições filiadas a CETELA, com maior antiguidade: no caso do SEPR (1919), SBL (1923), ISEDET (1942), SET (1946)¹⁹³ e CTM (1964).¹⁹⁴ Pareceria que essa eclosão faz parte do que Júlio de Santa Ana, em sua palestra escrita, chamou de superproteção simbólica dos setores populares diante da frustração causada pela crise econômica durante a década de 1980; o informe apresentado pelo ISEDET coincide com essa idéia, quando afirma que: “Os momentos de crise econômica, como os que se vivem hoje na América Latina, são momentos de grande produção simbólica, como compensação para as frustrações materiais”.¹⁹⁵

Por outro lado, todas essas instituições, tanto as velhas quanto as novas, refletem processos de mudanças diferenciados, que têm em comum um posicionamento teológico crítico perante a deterioração das condições de vida digna da população e tentam introduzir, algumas mais do que outras, reformas pedagógicas inspiradas nas pautas de Freire, como o reconheceu explicitamente a EST. É bom precisar que não se pode fazer uma dicotomia que diga que as instituições velhas eram mais rígidas, enquanto as novas eram mais abertas às mudanças. O que a informação permite constatar é que existem interfaces que revelam acertos e incoerências de um e outro lado. No caso das instituições velhas, as experiências vividas pelo SBL, pela EST e pelo ISEDET têm semelhanças, mas também diferenças; as duas primeiras possuíam um maior envolvimento com os setores populares e particularmente já davam espaços institucionais aos chamados sujeitos emergentes, inclusive na produção teológica, no caso das mulheres e dos indígenas; ao passo que a última reconhecia que a presença desses setores ainda era frágil no meio de uma experiência institucional que divorciava o discurso libertador da prática real. Chama a atenção que na época tanto a FEET quanto a EST já tinham um programa de teologia da mulher ou feminista, enquanto o ISEDET reconhece que, embora tenha mulheres estudando teologia, nenhuma mulher ainda assumiu a preocupação feminista como eixo de trabalho. Também na FEET, na mesma época, a forte presença pentecostal é reconhecida como uma fonte de renovação profética das igrejas nicaraguenses. Também não se pode esquecer o papel dos estudantes indígenas na CBT do Peru, que já era percebida como parte de um processo de formação intercultural.

Nesse sentido, deve-se dizer que existe uma diferença nas práticas educativas que vale a pena frisar um pouco mais porque é reveladora. Nas instituições novas, percebe-se uma prática educativa em que a presença dos setores populares é mais viva e dinâmica. Isto reflete

¹⁹³ Cf. Boletim Abya-Yala, No. 3 (1996), p. 4.

¹⁹⁴ Documento “La Comunidad Teológica: presente y futuro.” In: Arquivo do FEPETEAL, livro 1979-1986.

¹⁹⁵ KINSLER e DEL CAMPO, [1991], p. 56.

uma relação mais orgânica entre teoria e prática. O que teria de ser constatado é até que ponto dita prática foi influenciada pelas experiências de educação popular das duas décadas anteriores. O fato é que os relatórios dessas instituições insistem na integração entre teoria e prática. A esse respeito é interessante um trecho do aporte do Seminário Anabautista Latinoamericano:

Os sistemas cognoscitivos que veem a emergência do ser humano a partir da natureza como um estágio anterior têm contribuído para endeusar o conhecimento intelectual mais do que a própria experiência mesma. Não obstante, a teologia popular, supostamente assistemática e sem reconhecimento em nossas instituições educativas, nos ensinou o caminho de regresso ao conceito medular da criação, com uma visão acertada do mundo e da vida. Daí que o povo coloque ênfases em praticar a religiosidade unida às festas e coletas.¹⁹⁶

4.4.5 Documento final

Levando em consideração a riqueza dos aportes compartilhados durante a consulta de Manágua, não resulta estranho que o documento final fosse tão interessante. A seguir elencamos alguns aspectos do documento final.

4.4.5.1 Apontamentos para a definição de um marco teórico

Os seguintes são alguns dos tópicos inseridos tendo em vista um marco teórico para a educação teológica: a consolidação da hegemonia no Norte, o desenfreamento do militarismo norte-americano,¹⁹⁷ a dominação econômica, política e ideológica do neoliberalismo, o empobrecimento excessivo, o narcotráfico, a depressão e a morte que tornam mais graves as diferenças sociais, reforçando o esquema centro-explorador e periferia-explorada, já configurado há 500 anos desde a conquista, colonização, exploração e desumanização dos povos latino-americanos; e a capacidade dos povos latino-americanos de resistir e criar símbolos de esperança e solidariedade interpretados como mediações do reino de Deus.

4.4.5.2 Transformações a partir dos setores humanos marginalizados

¹⁹⁶ KINSLER e DEL CAMPO, [1991], p. 52.

¹⁹⁷ Quer dizer, estadunidense. Parece muito simples, mais é bom precisar que a América do Norte está conformada por dois países com sistemas econômicos e de governo totalmente autônomos: Canadá e Estados Unidos; por isto, não é correto falar de América do Norte quando se está fazendo referência especificamente aos Estados Unidos.

O encontro problematizou os modelos educativos herdados; daí, concluiu-se que esta situação exige que todo o fazer teológico-educativo seja orientado para um projeto de vida no qual os setores humanos marginalizados em razão de sua cultura, raça, classe e sexo, sejam priorizados. Dito projeto constituiu-se como uma espécie de confissão e declaração de fé em várias dimensões:

No **teológico** reconhecemos que nossos conceitos têm sido definidos segundo o pensamento ocidental e precisam iluminar-se, renovar-se e criticar-se a partir da experiência e da fé dos povos de nosso continente e do continente africano. Com este propósito devemos resgatar os esforços e aportes que outros investigadores e pensadores têm realizado na plataforma latino-americana (sociologia, pedagogia, linguística); esforços que, por sua vez, ajudarão a redescobrir e afirmar nossas identidades.

No **antropológico**, reconhecemos que é necessário que superemos os modelos e as pautas machistas e que incluamos em nosso trabalho as perspectivas feministas.

No **educativo**, reconhecemos que é necessário que todos os nossos estudantes e docentes se integrem na tarefa fundamental da educação popular e a transformação social a partir da base [...]

No **eclesial**, reconhecemos a supremacia numérica e popular das igrejas pentecostais. Afirmamos que devem ser sujeitos de nossa educação teológica, a par das outras igrejas, sobre a plataforma ecumênica mais ampla possível.

No **pastoral**, vemos a necessidade de refletir junto com as congregações e igrejas sobre o perfil dos ministérios.

No **missiológico**, reafirmamos nosso compromisso com o Deus da vida, que escuta os gritos dos quebrantados, que sara os doentes, que liberta os oprimidos e proclama o jubileu a todos os habitantes de nossa AVYA – YALA [sic]¹⁹⁸ (terra madura).

No âmbito internacional, sentimos a necessidade de intensificar os contatos sul-sul dentro do nosso continente e com irmãos e irmãs da África, da Ásia, do Pacífico e com setores progressistas do Atlântico Norte.¹⁹⁹

4.4.5.3 Critérios educativos estratégicos

Além disso, o documento final afirma que, sem menosprezar os aspectos fundamentais da educação teológica, bastante mencionados na palestra de Júlio de Santa Ana, que são os estudos bíblicos, teológicos, históricos e pastorais, é importante assinalar, em vista do projeto comum dos participantes da consulta, certas experiências teológicas, educativas e vocacionais estratégicas, a saber: Primeiro, a integração real e permanente entre a teologia e a vida, a teoria e a prática, o discurso evangélico e o comportamento pastoral; segundo, a orientação de uma práxis pastoral a partir da perspectiva dos excluídos que reflete a circulação disciplinada e apaixonada entre a análise da realidade atual e a leitura bíblica; terceiro, a

¹⁹⁸ A palavra “Abya-Yala” aparece aqui mencionada pela primeira vez na história de CETELA. Na segunda jornada, será adotada institucionalmente como parte do caminhar da Comunidade. Portanto, seu significado será explicado mais adiante.

¹⁹⁹ KINSLER e DEL CAMPO, [1991], p. 10,11. Os sublinhados são do texto.

ruptura-conversão epistemológica resultante dessa circulação hermenêutica que conduz à eleição de uma teologia e vocação pastoral pela vida; e quarto, a encarnação-contextualização do evangelho de Jesus Cristo e de Deus mesmo nos sofrimentos e nas esperanças dos povos e comunidades de fé na sua luta por uma libertação integral.²⁰⁰

4.4.5.4 Pautas para a coordenação de recursos

A consulta acordou intercambiar recursos nas seguintes áreas: Em bibliotecas, utilizando computadores compatíveis para compartilhar informação bibliográfica; publicações e materiais educativos, tais como revistas, investigações, teses, antologias, catálogos, cursos; a formação de quadros docentes, aproveitando assim os recursos para realizar estudos de pós-graduação que existem no continente; pesquisa, com a idéia de promover e produzir materiais de estudo; de professores e estudantes através de consultas e intercâmbio de experiências contextuais, como a de Manágua, com a finalidade de compartilhar programas e experiências educativas que possam servir de estímulo para descobrir e criar modelos substitutivos de educação teológica e de perfis pastorais; compartilhar os recursos econômicos do modo mais adequado; atividades referentes aos 500 anos; e por fim, evitar a duplicidade e a dispersão.

Quanto a quem poderia coordenar, decidiu-se ampliar e equipar CETELA para que continue desenvolvendo as redes já existentes como CEHILA, RIBLA, as associações regionais de instituições teológicas, e outras.

4.4.6 Informes de Grupos Regionais

Durante a Consulta houve espaço para trabalho em grupos por regiões, a saber: Cone Sul, integrado pelos países do Rio da Prata, Chile e Brasil; Região Andina e Mesoamérica-Caribe. Incluímos abaixo só algumas das propostas e recomendações mais relevantes.

4.4.6.1 Cone Sul

- a) Viu-se a necessidade de esclarecer as funções, as responsabilidades e a inter-relação entre as associações teológicas regionais (ASTE, ASIT, ALIET), o Programa de Educação Teológica (PET) do CMI e CETELA.

²⁰⁰ KINSLER e DEL CAMPO, [1991], p. 11.

b) Esta região e uma grande parte do Brasil declararam que têm muito a aprender da **problemática e da reflexão indígenas**.

c) A necessidade de estudar e compreender a crescente **realidade pentecostal**²⁰¹ do continente e preparar-se para oferecer-lhe serviços de formação teológica.

4.4.6.2 Região Andina

a) Preparar pelo menos dois docentes nas áreas específicas de teologia a partir dos aborígenes, da teologia dos negros e da teologia da mulher, para que sejam compartilhados na região.

b) Reconhecendo que CETELA tem um horizonte definido sobre a educação teológica latino-americana, mas nem todas as instituições que compartilhem esse horizonte estão em CETELA, recomenda que esta seja ampliada numa instituição de educação teológica para trabalhar juntos, varrer fronteiras competitivas, fortalecer a relação sul-sul, tentar abrir as portas uns aos outros, compartilhar perguntas e respostas e para maior conhecimento recíproco.

4.4.7 Síntese da Consulta de Manágua

O seguinte trecho do relatório do encontro exprime com ênfase o mais importante da reflexão surgida ali:

Ao final da consulta, os participantes confessaram um extraordinário sentido de unidade e compromisso na tarefa comum. Afirmaram que a história ainda não terminou, que a culturas latino-americanas são capazes de resistir e começar de novo e que nenhuma ideologia pode apropriar-se do evangelho libertador de Jesus Cristo. Decidiram dedicar mais atenção à experiência dos povos aborígenes e africano-americanos, às igrejas pentecostais populares e ao emergente movimento da mulher. Comprometeram-se a coordenar melhor o uso dos recursos para a educação teológica ao longo do continente.²⁰²

²⁰¹ Os grifos são do texto.

²⁰² KINSLER e DEL CAMPO, [1991], p. 8.

5 A ASSEMBLÉIA DE MANÁGUA AVALIZA O MANDATO DA CONSULTA

A assembléia²⁰³ das sete intuições integrantes de CETELA se reuniu imediatamente depois da consulta, no dia 19 de julho, no mesmo local, e decidiu corresponder à solicitação a ela formulada. Assim, acordou realizar a conferência sobre “Educação teológica em Abya-Yala”, reunindo representantes das instituições presentes na consulta de Manágua com representantes de agências cooperantes, igrejas e instituições teológicas do Primeiro Mundo.²⁰⁴

6 SAN JOSÉ, COSTA RICA (1992): EDUCAÇÃO TEOLÓGICA EM ABYA-YALA

6.1 LOCAL E PARTICIPANTES

O segundo encontro aconteceu na cidade de San José²⁰⁵, na Costa Rica. A data foi 20 a 24 de julho de 1992. Dessa vez participaram 56 pessoas, 43 homens e 13 mulheres, representando 47 organizações entre movimentos eclesiais e sociais latino-americanos, instituições de educação teológica da região, educadores e educadoras de outras regiões do mundo (Canadá, Estados Unidos, Suíça, Holanda, Filipinas, Índia, Camarões e Jamaica), além de representantes de agências e igrejas cooperadoras do chamado Primeiro Mundo. Como se pode perceber, nesta oportunidade a convocatória foi ampliada tanto em nível latino-americano e caribenho, quanto em nível internacional. A lista de participantes aparece no anexo 3, ao final da dissertação.

²⁰³ No arquivo de CETELA não existe ata oficial da assembléia de Manágua; no entanto, existem notas manuscritas do professor Nelson Kirst. Pela ata da assembléia de San José, realizada em julho de 1992, se sabe que nesta data a ata de Manágua ainda não estava disponível. Sabe-se por cartas, relatórios e outros escritos, que nesta assembléia foi nomeado Nelson Kirst, do IEPG-CR núcleo de São Leopoldo, Brasil, como secretário executivo da Comunidade; além disso, foram reeleitos como presidente e tesoureiro, respectivamente, Eugenio Stockwell e Raúl Cardoso.

²⁰⁴ Cf. Informe de Nelson Kirst, secretário executivo de CETELA, apresentado na VI assembléia reunida em Quito, 26-27 de julho de 1993. In: Livro *Correspondencia... 1990-1997*, p. 5.

²⁰⁵ Originalmente planejou-se realizar o encontro em Quito, no Equador. Segundo Kirst, “por motivos que escapavam ao seu controle, a comissão organizadora foi forçada a transferir a conferência “Educação Teológica em Abya-Yala” de Quito, o lugar originalmente previsto, para San José, Costa Rica, onde ela teve lugar na data predeterminada.” In: Informe de Nelson Kirst, secretário executivo de CETELA, apresentado na VI assembléia reunida em Quito, 26-27 de julho de 1993. In: Livro *Correspondencia... 1990-1997*, p. 5. Parece que a comissão encarregada dos preparativos desta consulta esteve conformada por Mario Higueros (de SEMILLA), Julia Batista (do SEPR), Senia Pilco (equatoriana) e José Duque (do SBL). Esta comissão se reuniu em Cuenca, no Equador, em setembro de 1991, para trabalhar nos preparativos da consulta. Cf. Informe de despesas de viagem de José Duque a respeito, remetido via fax e a ata da reunião do comitê executivo de 9 de março de 1992, realizada no Aeroporto Internacional de Ezeiza, em Buenos Aires, em: Livro *Correspondencia... 1990-1997*.

6.2 MOTIVAÇÕES PARA A CONVOCATÓRIA

A comissão organizadora do evento foi integrada por Ofelia Ortega de ETE-CMI,²⁰⁶ Eugenio Stockwell e Nelson Kirst, de CETELA, e José Duque, reitor do Seminário Bíblico Latinoamericano da Costa Rica. Na carta convocatória, diz-se que o encontro surge de uma motivação profunda e urgente para responder a duas necessidades. Uma tem a ver com os enormes desafios lançados às igrejas e as instituições de educação teológica pela tendência excludente do capitalismo neoliberal unipolar, que está levando os países pobres não só a limites de uma sobrevivência econômica, mas à perda de sua própria soberania e sua autodeterminação, isto é, de sua identidade. Por outro lado, responde à necessidade de uma séria e profunda reflexão sobre o lugar da teologia e da religiosidade das comunidades pré-coloniais e afro-latinas de Abya-Yala, especialmente daquelas que ainda vivem. Propõe-se que sejam os próprios povos protagonistas dessa religiosidade e teologia quem tomem a palavra como interlocutores para aprofundar o diálogo e a reflexão a respeito. Insiste-se na urgência em avaliar criticamente a presença quase total da cultura ocidental na educação teológica. Daí que se definiram os seguintes objetivos:

- a) Empreender juntos uma imersão no fazer da educação teológica em meio aos desafios do novo contexto do Caribe e da América Latina (Abya-Yala);
- b) Aprofundar as possibilidades de cooperação.²⁰⁷

6.3 DESENVOLVIMENTO DA CONSULTA

O encontro teve quatro momentos. Primeiro houve uma abertura, na qual foi compartilhada uma síntese da consulta de Manágua. Posteriormente, reservou-se um espaço para mostrar as apresentações visuais e os materiais educativos, como livros, módulos, revistas e outros, preparados pelas instituições teológicas latino-americanas. Um terceiro momento foi dedicado à apresentação de seis grandes desafios para a educação teológica em Abya-Yala, o que se fez através de palestras, painéis, reações, discussão ampla e uma sistematização final. Os desafios foram: a América Latina e a cultura de desesperança, o desafio indígena, o desafio da negritude, o desafio pentecostal, o desafio da perspectiva da mulher e, por fim, educação e educação teológica. No último bloco, ocorreu um processo

²⁰⁶ Segundo Ofelia Ortega, secretária executiva do PET, este programa pouco tempo antes do encontro foi rebatizado com o nome de Educação Teológica Ecumênica (ETE). Cf. KINSLER e DEL CAMPO, [1991], p. 25.

²⁰⁷ KINSLER, 1992, p. 10, 11.

participativo por meio de trabalhos em grupos e plenárias para transformar os desafios em motivações, objetivos, pautas e propostas concretas para a educação teológica em Abya-Yala; o fruto desse trabalho foi o documento final do encontro.

6.3.1 A Opção por Abya-Yala

Nas pastas com os materiais entregues aos participantes, foi colocada uma folha com a explicação da palavra “*Abya-Yala*”. Segundo esta folha, Abya-Yala é um vocábulo da língua kuna do Panamá que designa a globalidade e integridade da geografia que depois da invasão conquistadora iniciada em 1492 se conhece como América Latina e o Caribe. Abya-Yala significa *Terra Madura*. Segundo o professor Ross Kinsler:

Dispôs-se a chamar este encontro de **Educação Teológica em Abya-Yala** como expressão do compromisso das instituições convocantes de recuperar sua identidade e herança em todo o fazer da educação teológica nestas terras. Por isto também os sujeitos longamente esquecidos – os povos indígenas e negros e as mulheres – e as igrejas populares marginalizadas – os pentecostais – ocuparam um lugar proeminente nos devocionais, nas exposições e em toda a reflexão do encontro.²⁰⁸

O fato de a palavra ter feito parte do nome da convocatória: “Educação Teológica em **Abya-Yala**”, testemunha a importância que se lhe deu. Além disso, significa uma conversão em termos geográficos às chamadas culturas profundas e marginalizadas da região, entre as quais estão os povos originários e afrodescendentes.

6.3.2 De Manágua a San José

O professor Mario Higueros, de SEMILLA, fez uma síntese do caminho percorrido entre a consulta de Manágua e a de San José. Segundo ele, a reunião de San José constitui outra etapa da caminhada comum de várias instituições de educação teológica empreendida em Manágua, em busca de uma melhor proposta que ajude às comunidades de fé na

²⁰⁸ KINSLER, 1992, p. 11. O nome de Abya-Yala foi adotado pelo Conselho Mundial dos Povos Indígenas a partir de 1977. A eleição do nome foi sugestão do líder aimará Takir Mamani, que propôs que todos os indígenas o utilizem em seus documentos e declarações. Segundo ele, “Chamar com um nome estrangeiro nossas cidades, povos e continentes, equivale a submeter nossa identidade à vontade de nossos invasores e de seus herdeiros.” In: VIGIL, José María. *América Latina 500 años. Agenda 92*. Bogotá: Indo-American Press Service, 1991. Assim, por exemplo, na “Carta al Dios de la vida” do primeiro encontro de Teologia Índia, realizado no México em 16-23 de setembro de 1990, a palavra Abya-Yala foi utilizada para se referir ao continente americano. Cf. CENAMI. *Teología India. Primer encuentro taller latinoamericano México*. Quito: Abya-Yala, 1992, p. 319-321. O que está por trás da utilização de Abya-Yala é uma problematização da noção de “América” e de “América Latina”, por considerá-las imposições européias que respondem à conformação do sistema-mundo-moderno colonial. Acerca da noção “latino” e “América Latina” ver: MIGNOLOb, 2003, p. 59; e MIGNOLOa, 2003, p. 204. E quanto à origem de “América”, cf. MIGNOLOa, p. 200.

proclamação das boas notícias de Jesus, no espaço humano em que Deus nos chamou. Para ele, Manágua mostrou ser um espaço revelador da realidade de sobrevivência de nossos povos, e desvelador dos institucionalismos e formalismos academicistas. Afirma Higueros:

O método diabólico, fracionador de nossas sociedades, instigador do afã de escalonamento social e do protagonismo, tem se interiorizado no modo de ser e agir de nossas instituições. Temos caído na duplicação de tarefas, na competição em alguns casos, no afã protagonístico e exclusivista. Todo isto reforça direta ou indiretamente um sistema doutrinário que com o neoliberalismo nos empurra à oferta e à procura de serviços teológicos. Pior ainda, quando temos atitudes de defesa de nossos feudos denominacionais, com o pretensão argumento da ortodoxia progressista ou conservadora.²⁰⁹

Depois de fazer um resumo do encontro de Manágua, diz que ali se deu o início da reflexão e da ação das mudanças que devemos realizar em nossa tarefa de ensino bíblico-teológica. E pede que, nesse ano de 1992, de sacrílegas celebrações que nada têm a ver com Abya-Yala, reflitamos e incorporemos em nossos currículos os conteúdos da teologia contida na espiritualidade ancestral indígena dos nossos povos.

6.3.3 O Desenvolvimento da América Latina e a Cultura da Desesperança

Este foi o título da palestra do professor Franz Hinkelammert do DEI. A idéia principal do autor é que o desenvolvimento econômico na América Latina depois da Segunda Guerra Mundial teve uma estreita relação com a cultura latino-americana. Assim, o autor considera que entre as décadas de 1950 até 1970, durante a implementação do modelo de desenvolvimento, caracterizado pela substituição de importações e o Estado de bem-estar, existia certo tipo de cultura da esperança que impregnou algumas correntes políticas social-democratas e socialistas do continente; surgiram processos regionais de integração econômica que procuravam a defesa comercial através de aranzéis e do fomento da industrialização complementar entre seus membros. Inclusive se falava de dependência porque se procurava a independência. Esses esforços foram abortados com a substituição da economia de desenvolvimento pela economia de exportação, a partir dos últimos anos da década de 1970. Segundo Hinkelammert, deixa-se de falar em desenvolvimento e se começa a falar de abertura dos mercados. A partir de 1982, com a crise da dívida externa se generaliza a economia de exportação a qual é estendida por toda América Latina. O autor estima que o Estado de bem-estar estava ancorado num consenso democrático liberal baseado na satisfação das necessidades de todos como tendência. Ao quebrar este consenso liberal, a economia

²⁰⁹ KINSLER, 1992, p. 30.

neoliberal se instala com ditaduras de segurança nacional; trata-se de democracias de segurança nacional que separam democracia e direitos humanos. Nesses regimes a tortura e a desaparecimento passam a ser compatíveis com democracia. Renuncia-se ao Estado de bem-estar e suas reformas e se passa a privatizar a saúde, a educação, a moradia, e propriedades agrárias tradicionais e comunitárias.

Na segunda parte de sua palestra, Hinkelammert aprofunda no significado político e psicológico do novo modelo democrático neoliberal. Conforme ele, ideologicamente está baseado na negação de qualquer alternativa de esperança. Estabiliza as sociedades pela desesperação. Quanto mais se aprofunda a desesperação menos existe oposição, porque não se pode dar sentido a uma oposição. Assim, ficam abaladas as relações sociais e também a personalidade da gente. Podem destruir uns aos outros, mas não podem mudar nada. Nos setores populares, a cultura da desesperação promove a anomia, o crime e o problema das drogas. A destruição quase geral dos movimentos populares e do Estado de bem-estar, que se viu reforçada pela queda do socialismo histórico, conseguiram esmorecer a cultura da esperança. A cultura da desesperação não permite que surjam novos projetos porque ninguém os formula. Destruindo a esperança a anomia resultante é politicamente estável.

Segundo Hinkelammert, as tendências do capitalismo da época não só destroem a esperança, mas também negam a possibilidade da solidariedade humana. O pensamento burguês transforma a solidariedade em algo diabólico, o que para o autor implica a extrema negação de qualquer dignidade humana. Inclusive esta é transformada num princípio abstrato sem nenhum conteúdo. A consequência disso é evidente: os seres humanos tornados supérfluos já não têm dignidade humana, são simples sobrantes. Daí porque todo movimento de libertação, e qualquer tipo de dissidência, é considerado pelo sistema um câncer que tem de ser cortado. Por fim, o autor considera que a luta ideológica gira em torno da questão da dignidade humana, na qual a solidariedade com outras características, não levadas em consideração anteriormente, tem uma importância central.

6.3.4 Desafios dos Setores Sociais Emergentes para a Educação Teológica

6.3.4.1 O desafio dos povos indígenas para a educação teológica

Foi compartilhado por Julia Esquivel (Guatemala), Benjamín Chaj (Guatemala) e Higgins Miller (Honduras). Em sua intervenção, Esquivel compartilhou seis desafios, a saber:

a) Deus se revela a todo povo

Esquivel afirma que, se a história for vista da perspectiva das sociedades mais discriminadas de Abya-Yala, já não é possível partir do pressuposto de que determinados povos, grupos religiosos ou pessoas, pelo fato de não serem cristãos ou cristãs, não conhecem a Deus, estão fora de sua graça ou de sua revelação. Salienta que em todo ser humano e em todo povo podemos descobrir as pegadas do Deus da vida. E pergunta se não será uma das tarefas primordiais de teólogos e de todos os cristãos descobrir essas pegadas e esses signos na vida, no pensamento, na cosmovisão e nos rituais dos povos indígenas? A meio milênio da invasão, da conquista, das colonizações e do encobrimento de tantas injustiças, a capacidade de sobrevivência, de resistência, de preservação de sua identidade dos povos de Abya-Yala são um desafio a reconhecer com humildade que Deus não depende de nós cristãos para revelar-se e manifestar-se a todo povo.

b) A evangelização um projeto de liberdade e vida

Segundo Esquivel, os programas de formação teológica encontram sua referência mais clara no programa libertador de Jesus, em São Lucas, capítulo 4. Estes devem ajudar a abrir caminhos de vida aos excluídos, marginalizados e discriminados. Devem constituir uma fonte de boas notícias para os mais empobrecidos. Os programas de formação podem ser uma ponte de enriquecimento recíproco que ajude a criar células de vida cada vez mais humanas, ecumênicas, que incorporem valores e tradições cristãs e indígenas, encarnando assim o programa inaugurado por Jesus na sinagoga de Nazaré. Em outras palavras, diz Esquivel: “é um desafio que convoca a deixar-nos evangelizar por Jesus e pelos povos originários de Abya-Yala”.²¹⁰

c) As línguas indígenas, chaves de conhecimento e de comunhão

Esquivel considera que os povos indígenas de Abya-Yala tinham suas próprias leis e princípios de convivência, em muitos casos mais humanos, baseados numa filosofia e cosmovisão que é um mistério para a mentalidade ocidental. Ela propõe que para decifrar e compreender a cosmovisão das comunidades indígenas é preciso conhecer seus idiomas, o que constitui outro desafio para as instituições de educação teológica.

d) O cosmos, uma comunidade universal

Um aspecto ainda não explorado, conforme Esquivel, com todo seu significado e transcendência para o futuro do planeta, é a relacionalidade entre os seres humanos, homens e

²¹⁰ KINSLER, 1992, p. 43.

mulheres, e entre estes e todas as criaturas e as coisas da natureza. Entre os povos maias do planalto da Guatemala e do México, para compreender a relação intersubjetiva da vida diária, a estrutura da língua é essencial. Na língua tojolabal, as relações não se dão entre sujeito e objeto. Existem duas classes de sujeitos, um chamado vivencial e outro agencial. Ambas se complementam para realizar um só acontecimento. Por conseguinte, nada nem ninguém é objeto, todos são sujeitos: mulheres, homens, crianças, animais, plantas, coisas da natureza e da cultura, o céu, a terra e até os santos e os deuses ou Deus. Assim, nas línguas maias existe uma relação entre sujeitos, de respeito mútuo que se complementa para levar a cabo um acontecimento. Por exemplo, em tojolabal não existe a construção gramatical “eu te vi”, mas a de que “tu fizeste a experiência de eu vi”. Todo o cosmos, as coisas e as pessoas têm uma relação de coordenação e não de subalternidade. Não existe a relação “ensinador-ensinado”, “evangelizador-evangelizado”, “ajudador-ajudado”. O acontecimento se consegue com a participação conjunta e dinâmica entre sujeitos, afirma Esquivel. E conclui que esta experiência transforma a nossa maneira de ser e aprofunda nossa maneira de viver a fé, já que transcende a limitação que coloca o homem acima de tudo como chefe e coroa da criação, o que o tem levado a destruir a terra e os seres humanos.

e) Jesus Cristo, Pai e também irmão

Os maias não têm problema nenhum para incorporar a Jesus Cristo no seu mundo, afirma Esquivel. Jesus Cristo pode ser “pai”, mas também o homem mais velho da comunidade é “pai”; o sol também é “pai”, assim como a terra é “mãe”, a lua é “mãe cósmica” a mulher mais velha é “mãe” e a virgem de Guadalupe também é “mãe”. Na comunidade indígena não é possível perceber bem o núcleo familiar, porque este se estende para dentro da comunidade. Por isto existem muitos pais, muitas mães e muitos irmãos e irmãs. No Pop Vuh (ou Popol Vuh), o livro sagrado dos maias, percebe-se uma comunidade de deuses e deusas que participam de perto da vida dos seres humanos. A vida cotidiana é envolvida por um mundo divino que se acerca na cruz, no sol, na mãe terra, na mãe ou na avó lua. Esquivel explica que não existe uma separação rígida entre o divino e o humano. Os maias não concebem o monoteísmo como na mentalidade ocidental. Quiçá por isso foram e são capazes de manter relações de respeito, cientes da transcendência que os rodeia, salienta Esquivel. Para os maias, então, Jesus Cristo é considerado como “pai”, sujeito entre sujeitos, tendo em mente que todos os seres e todas as coisas são sujeitos que convivem inter-relacionados subjetivamente numa dimensão cósmica.

Chama a atenção que este assunto relacionado com uma questão nevrálgica no cristianismo, como é a cristologia, não tenha despertado polêmica durante a consulta. Pelo menos não aparece registro escrito a respeito.

f) Encarnar o amor em comunidades de bens e de vida

Esquivel termina chamando a atenção para o fato de que o mais importante na convivência com os povos indígenas é tentar encarnar o amor de Jesus entre eles, procurando ter assim uma imagem mais plena de Deus. Esta necessidade não pode deixar de fora os povos indígenas, em cuja vida Cristo tem sido muitas vezes crucificado, pois, ao excluí-los, estaríamos nós mesmos renunciando a uma grande riqueza.

Outro aporte acerca dos desafios dos povos indígenas para a educação teológica foi apresentado por Benjamín Chaj da Guatemala. Começou sua fala lembrando que durante 500 anos de memória histórica, os povos indígenas de várias maneiras têm procurado responder essa questão, só que não são escutados. Uma dessas maneiras de responder foi quando compartilharam com os dominicanos no final do século XVII, o Pop Vuh, o livro sagrado dos Maia Quichés, documento teológico, histórico e pastoral, que contém os princípios básicos da cosmovisão maia. A seguir, Chaj mostra algumas diferenças entre os ensinamentos dos religiosos cristãos e o Pop Vuh. Enquanto aqueles ensinavam que o ser humano foi feito de terra, o Pop Vuh mostra que esse tipo de ser humano não serviu, pois não podia ver para trás, ou seja, que não tinha consciência histórica, por isto diz que o primeiro casal foi feito de milho. Enquanto os religiosos ensinavam que Deus é nosso Pai celestial, para o Pop Vuh Deus é Pai e Mãe da vida. Ademais, enquanto, segundo o cristianismo, a mulher é culpada da queda do homem, no Pop Vuh a mulher é prolongadora da vida e fio condutor da história.

Quanto à pedagogia, o povo maia privilegia a aprendizagem através da experiência dos pais e avós. Segundo Chaj, nas instituições de educação teológica não se tem tempo para nada, muito menos para aprender. Por outro lado, considera que o sistema acadêmico é excludente, pois se um sábio maia, quéchua ou aimara solicitasse ingresso, não seriam admitidos porque não preenchem os requisitos.

Por fim, quanto aos desafios dos povos indígenas, Higgins Miller misquito de Honduras alçou a voz para pedir mais respeito com os povos indígenas. Quer dizer, menos

discursos ilustrados e ideologizantes e mais educação a partir da alteridade, um dar e receber com respeito recíproco.²¹¹

6.3.4.2 O desafio dos povos negros para a educação teológica

Três pessoas participaram como representantes dos povos afrodescendentes: Miguel Gray-Sloan da Nicarágua, Carmen Hutchinson-Miller da Costa Rica e José de Ribamar de Araújo e Silva do Brasil.

Gray-Sloan iniciou sua apresentação localizando as origens da presença negra na região de Mesoamérica. Sua chegada e seu estabelecimento nessa região estiveram marcados pela utilização como força de trabalho nas diferentes etapas econômicas vividas entre os séculos XVI e XX, desde a colonização espanhola até a incorporação da região ao mercado internacional através da produção de café, algodão, bananas, etc. Segundo Gray-Sloan, embora a população negra jogasse um papel importante na decolagem econômica de seus respectivos países, nunca logrou reconhecimento político ou social de parte dos Estados nacionais. De fato, afirma o autor, as regiões caribenhas do istmo são as mais deprimidas econômica e socialmente. Em seguida, Gray-Sloan criticou a invisibilização do negro nas democracias modernas, o que se fez a partir do encobrimento do racismo e não a partir da aceitação das diferenças. Para ele, esta situação piorou com a política homogeneizadora do neoliberalismo, que encontraria na população negra suas melhores vítimas.

Ele concluiu sua apresentação fazendo algumas observações em termos de desafios a partir das comunidades negras para a educação teológica. Primeiro, considera que o discurso teológico deverá partir da especificidade do sujeito da teologia, isto é, da história, da experiência e da cultura dos negros e das negras,²¹² para que possa ter sentido e significado para sua cotidianidade. Em segundo lugar e em consequência do anterior, Gray-Sloan considera que a categoria de “pobre” como classe, utilizada pela teologia da libertação, não dá conta da identidade negra. Propõe que a educação teológica seja chamada a oferecer

²¹¹ Esta sessão da jornada não previu tempo para reações à apresentação dos desafios indígenas para a educação teológica. No entanto, os representantes indígenas se queixaram do pouco tempo concedido no programa para seus testemunhos e solicitaram tempo para a discussão em plenária, o que lhes foi concedido. Durante este tempo Zenobio Cordero, aimara boliviano de ISETRA fez uma crítica radical da colonização européia e cristã que desconhece a religiosidade e os idiomas dos povos indígenas. E outro indígena quéchua expressiu com veemência que já é tempo de que não se fale de ecumenismo só entre cristãos e por sua vez só entre as maiores religiões do mundo; conforme ele, as reivindicações indígenas não são só políticas, econômicas e sociais, mas também religiosas. “Exigimos de maneira especial que se se fala de ecumenismo, as religiões indígenas sejam consideradas de igual para igual. É chegado o momento de que no tapete seja colocada a discussão ecumênica de igual para igual. As nossas religiões indígenas existem. Os nossos sacerdotes existem. Já temos resistido por 500 anos. Então falemos de uma nova fronteira ecumênica.” In: Educación teológica en Abya-Yala. San José: 1992. Fitas de áudio sem editar cassete # 4, lado B.

²¹² O uso da linguagem inclusiva é próprio do palestrante.

ferramentas para que os negros e as negras aprendam a pensar teologicamente a produção simbólica do povo negro. Por isto, considera que os seminários e as faculdades de teologia deveriam ter mais docentes e teólogos negros e negras, tanto na produção teológica, quanto no ensino teológico. Ele frisou que não basta o “enegrecimento” da teologia e do teólogo para resgatar o horizonte utópico das comunidades negras em sua luta por suas reivindicações históricas.

Por seu lado, Carmen Hutchinson resgata o papel de luta das mulheres negras africanas e negras costarricenses por sobreviver e por reivindicar seus direitos. Reconhece que este é um trabalho muito recente e que encontra sérias dificuldades, pois não aparece na história. Outro obstáculo é ter que ler sua própria história sem os parâmetros ocidentais e sem os preconceitos e estereótipos impostos pela sociedade. Quanto às mulheres africanas, considera que elas souberam aproveitar os espaços culturais gerados dentro do lar dos amos, nas plantações, para proteger tanto aos filhos como aos homens e garantir sua sobrevivência. Um dos mecanismos a que Hutchinson deu relevo é a transmissão dos valores da mãe terra africana por meio da tradição oral. Posteriormente, ela esclareceu que a chegada da população negra a Costa Rica foi produto da imigração do Panamá, de Honduras, Curaçao, Belize, e principalmente de Jamaica, a partir de 1971, para trabalhar na construção da ferrovia em Puerto Limón. O censo de 1950 indicou que, na Costa Rica, havia 15.118 negros; esse fato é interpretado por Hutchinson como resultado do trabalho doméstico das mulheres negras nas casas dos capatazes, aprontando a comida e a roupa dos homens negros, e como reprodutoras da mão-de-obra para a ferrovia.

Hutchinson concluiu sua apresentação, exprimindo a situação das mulheres negras na época em Costa Rica. Da mesma forma que as ancestrais africanas, as negras costarricenses lutam por levar adiante suas famílias, às vezes tendo que assumir o papel de pai e mãe simultaneamente, o que lhes permitiu desenvolver uma força emocional que não existe nos homens, segundo ela. Essa luta das mulheres negras é contra todo um sistema que continua a manter a elas e a sua descendência num estado de discriminação e marginalização. Ela afirma que as mulheres negras conscientes na Costa Rica desejam ver como resultados a elevação da autoestima em sua gente, o respeito a suas características culturais particulares e a inclusão da história negra na cotidianidade do país, que inclui a escola, a igreja e a comunidade, para não continuarem invisíveis.

O professor José de Ribamar de Araújo e Silva, do Seminário Católico de São Luiz de Maranhão, Brasil, fez, na sua apresentação, uma série de comentários sócio-teológicos muito interessantes que refletem uma clareza profética para aquela época. Começou afirmando a

questão da “negritude” como um conjunto de idéias-ideologia geradas a partir do “ser negro” que busca afirmar a vida diante das forças ideológicas da morte num contexto racista. Compreende a educação teológica como um serviço a partir da fé em favor da vida e da esperança, especialmente onde ela se encontra mais ameaçada: na pessoa do pobre; esta opção pastoral, em conseqüência, rompe com o academicismo. Feita esta profissão de fé, prossegue colocando seus desafios para a educação teológica, e isto em três blocos.

a) No plano social existe uma tensão constante no pensar que determina o fazer teológico e vice-versa.

Segundo José de Ribamar, existe a tendência de promover uma educação teológica a partir de um unicentrismo europeizante, muito rico em conceitos e pouco fecundo na iluminação necessária da práxis. O desafio lançado desde o campo social, para ele, é repensar a teologia como fonte de uma nova práxis social. O que quer dizer que todos são chamados (negros, índios, brancos, mulheres e homens) a partir dos problemas específicos, a romper com o divisionismo teológico que legitima a superioridade de uns em detrimento da maioria. Para quebrar com este esquema o autor propõe:

Alterar as relações de dependência e submissão por meio de uma ação interdependente e solidária que esboce um projeto de sociedade baseado em princípios éticos vitais, os quais garantam ao “Ser Negro” o respeito e o direito ao diálogo. Deve-se anunciar a supremacia da vida, ressuscitada de um contexto racista, o qual está marcado pela castração do potencial teológico dos “dominados”. É necessário desaquartelar a teologia, descolonizando seus métodos e revitalizando sua práxis. Para que todos tenham vida, não essa que morre de enfermidade antes dos vinte, de emboscada antes dos trinta e de fome um pouco cada dia, mas da “vida em abundância” que Cristo, o Mestre, veio dar (João 10,10).²¹³

O autor esclarece que não se trata de menosprezar a tradição teológica, mas de resgatar seu papel originário. Não se trata de relativizar Deus, mas de absolutizar o verdadeiro Deus, o Deus da vida, o Goel libertador. É perceber Deus como Emanuel (Deus conosco), que na encarnação de Jesus se comunica como o Verbo feito carne que habitou no meio de nós (João 1.14). É reafirmar Pentecostes como força, sopro e convite à ecumenicidade em todos os níveis e confirmar o Evangelho como boa notícia para todos, sem colonizador e sem colonizado.

b) No plano histórico é projetar a história para além dos 500 anos. O desafio histórico reside em:

²¹³ KINSLER, 1992, p. 55.

- Reconhecer os erros do passado colonialista e enfrentar o neocolonialismo ainda vigente que se expressa de diferentes formas;
- Recuperar o verdadeiro rosto do Deus da vida que se manifesta também nas religiões não cristãs, especialmente nas religiões afro-americanas que são vivenciais e catequéticas.

José de Ribamar exprime o que isto significa. Na prática quer dizer fortalecer o intercâmbio com a mãe africana e reforçar o movimento de resistência da “Teologia na Diáspora”, que é teologia a partir da periferia que está sendo gestada no continente americano. Segundo ele, vivemos um tempo histórico marcado pela crise que favorece a redefinição da identidade. É na luta pela libertação que o negro se faz mais “gente” e essa luta pela cidadania tem uma mística que deriva da cosmivisão negra essencialmente religiosa. Em conformidade com essa visão, a identidade negra não é fruto de um acidente, mas produto da vocação amorosa de Deus, que quis espelhar em todas suas criaturas sua “imagem e semelhança” (Gn 1.26). Assim, para o autor, a missão da teologia é confirmar e resgatar esta verdade sem pretender padronizá-la dentro do universo conceitual da revelação cristã.

d) No plano cultural o desafio é superar o divórcio entre evangelização e cultura. Com palavras próprias de José de Ribamar:

O desafio maior é reconhecer as culturas como a base material objetiva de um povo, o que implica uma nova abordagem teológica pastoral e uma nova postura eclesial. Por seu patrimônio cultural, o negro, o índio, a mulher negra e indígena revelam sua essência. Evangelizar a esse povo supõe deixar-se evangelizar por ele (evangelizar evangelizando-se), reconhecendo seu potencial evangelizador e estabelecendo um *diálogo teológico intercultural*. Eis aqui uma base sólida para um verdadeiro ecumenismo, o qual rompe a visão de um Deus meramente conceitual e se abre a um Deus vivencial que está presente em meio da realidade conflitante. Esta é uma nova postura diante da vida, que dilata o evangelho como Boa Notícia a todas as culturas, não só na busca de valores cristãos nas culturas negras e outras, para poder dominá-las, senão que *pressupõe um movimento de descolonização* que tem grande alcance e que passa pela educação teológica. É o re-descobrimto de um Deus que se expressa em todas as culturas e que é verdade para todos os povos, que fala a língua desse povo, se identifica com o rosto dos pequenos, com o rosto dos negros, e que se revela grandiosamente a partir dos limites culturais. Deus é Pai e Mãe (gerador) das culturas: “o que é debilidade no mundo, Deus o escolheu para confundir aos fortes” (1 Cor 1.27).²¹⁴

Ele termina dizendo que a teologia latino-americana negra não prescinde do conflito de classes; no entanto, a partir daí não despreza a dimensão sócio-racial do conflito e o assume nos diversos níveis: eclesiológico-cristológico, litúrgico, hermenêutico e exegético.

²¹⁴ KINSLER, 1992, p. 56. Os grifos são nossos.

6.3.4.3 O desafio pentecostal para a educação teológica

A apresentação esteve a cargo do professor Antônio Gouvêa Mendonça do Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião de São Bernardo do Campo, Brasil, de Daniel A. Oliva Morel, da Igreja de Deus de Buenos Aires, Argentina, e de Javier Uribe, do Centro Cultural Mexicano.

Gouvêa Mendonça afirmou que uma nova reforma religiosa está em curso, levando em consideração o fenômeno de massas empobrecidas e desarraigadas por causa das constantes migrações para as cidades, que encontram nas igrejas pentecostais apóio, solidariedade e uma mensagem religiosa capaz de reorganizar sua visão do mundo perdido. Ao mesmo tempo em que prometem curar os males deste mundo, consolidam a esperança no mundo vindouro através da expectativa do milênio. Novamente a lei laica se impõe sobre estruturas clericais e a simplicidade da mensagem religiosa desaloja as complicações teológicas, e a esperança messiânica e milenarista anima os corações dos possessos. O autor se pergunta se esses movimentos têm erros e abusos, o que admite certamente. Mas considera que os pentecostais não reconhecem nenhuma instância que defina a ortodoxia, pois a constroem a partir de sua própria prática. Esse fenômeno religioso, segundo o autor, evidencia que as igrejas tradicionais já não oferecem nenhuma atração simbólica para as massas cada vez mais empobrecidas e desorganizadas. No caso do Brasil, Gouvêa Mendonça menciona vários exemplos de igrejas desse tipo, nas quais está acontecendo este fenômeno, como a Igreja Universal do Reino de Deus, as Assembléias de Deus e a Congregação Cristã. Termina perguntando-se como enfrentar esse desafio. Sua resposta é que as igrejas tradicionais devem reconhecer a nova situação e inclinar-se com humildade diante das novas necessidades, corrigir sua ortodoxia e ir ao encontro das massas abandonadas.

O argentino Daniel Oliva organizou seu aporte em duas partes: pergunta, em primeiro lugar, como fazem teologia os pentecostais e, em segundo, o que eles esperam da educação teológica.

Quanto à primeira parte, começou afirmando que já não é possível manter a velha idéia, segundo a qual os pentecostais não têm teologia, liturgia e organização. Pois, cada dia é mais evidente que as ações pentecostais partem do viver teologicamente a história. Frisou o caráter narrativo e testemunhal dessa teologia, que tem como espaço preferencial para sua manifestação o culto pentecostal. É ali onde se sente, se vive e se expressa a profundidade do mistério salvífico de Jesus de Nazaré; tanto na vivência da nova vida, que se faz sentir ao povo dessas comunidades como o vinho novo do Evangelho transformador, manifestado com

entusiasmo a ponto de “chorar diante do Senhor”, quanto na pregação da salvação de Deus, através de Jesus Cristo.

Quanto ao que esperam da educação teológica, Oliva propôs cinco aspectos. Primeiro, que seja bíblica; reconhece que uma necessidade premente é contar com os elementos indispensáveis para fazer uma releitura apropriada do texto bíblico, para superar a interpretação conservadora e literalista. Segundo, que seja pastoral; o que não quer dizer que rejeitem o acadêmico, mas que, sem perder esta dimensão, a formação se dê em função pastoral. Terceiro, que seja problematizadora, para que ajude na reflexão sobre como participar nas transformações sociais. Quarto, que seja vivencial; o pentecostalismo não gosta do ambiente frio das instituições teológicas, onde o cultural, o festivo, o adorativo fique relegado a um segundo plano. E quinto, que seja sistematizadora; os pentecostais têm seus próprios aportes teológicos, os quais precisam ser traduzidos em outros códigos, inclusive libertadores, para que sejam compreensíveis para outras experiências eclesiais e teológicas.

Por fim, Javier Uribe representante do Centro Cultural Mexicano da Igreja Apostólica da Fé em Cristo Jesus, a denominação pentecostal mais antiga desse país, compartilhou a experiência de transformação pela que passava essa instituição. Desde sua fundação, em 1987, o CCM tem como escopo caminhar rumo a uma tarefa evangelizadora mais integral, humanista e em solidariedade com os excluídos. Para o cumprimento de seu labor formativo tem procurado o apóio de várias instituições ecumênicas como o DEI, o SBL e o CMI. Salientou que o ano de 1992, por ocasião dos 500 anos da injusta e cruenta conquista de América, propõe-se a realizar uma verdadeira evangelização dos povos nativos, reconciliando-se com suas raízes raciais e culturais e não permitindo a coisificação do próximo.

6.3.4.4 O desafio da mulher para a educação teológica

Nessa sessão, três mulheres ajudaram com suas colocações a ampliar o leque de desafios para a educação teológica: foram as professoras Ana Ligia Rovira, da Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión da Universidade Nacional da Costa Rica, a porto-riquenha Raquel Rodríguez, do DEI, e Rosanna Panizo, da Comunidad Bíblico-Teológica do Peru.

Ana Ligia compartilhou seis desafios. O primeiro é recuperar e avaliar o sentido que mulheres têm dado e dão à vida. Para ela, através da debilidade se manifesta a força de Deus; assim como Jesus foi pendurado na cruz, as mulheres do povo também têm sido penduradas

na árvore da injustiça e da dor; elas, em sua maioria, não estão cientes das implicações sociais e espirituais de sua entrega e a partir do conhecimento de seu coração se unem a esse fio de fé, de esperança e de amor que conduz à realização do Reino de Deus.

Por isto, o segundo desafio é:

Evidenciar o valor do conhecimento emotivo, afetivo que movimenta as mulheres a agir em benefício da melhoria da vida, enriquecer com o “conhecimento do coração” a reflexão e o fazer teológico.²¹⁵

A autora distingue entre alienação e abnegação amorosa; ela entende por esta é uma auto-comunicação do próprio ser, uma limitação da própria pessoa ao serviço das outras, a fim de que possam realizar-se.

Em conseqüência, o terceiro desafio é analisar as formas de espiritualidade experimentadas pelas mulheres, partindo do eixo da abnegação amorosa, e evidenciar as novidades teológicas que isto sugere. Para Ana Ligia, ao analisar a vivência espiritual das mulheres, percebe-se a radicalidade e a novidade do Evangelho; assim, se pode ver como Deus em Jesus abre uma esperança de solidariedade para os pobres através da espiritualidade das mulheres. As mulheres do povo intuem essa esperança solidária e a partir daí vão descobrindo a vinculação ativa e real entre Jesus (signo de libertação) e os acontecimentos cotidianos.

O quarto desafio para a educação teológica constitui o julgar analítico a partir de uma visão de espiritualidade ativa dentro do conflito. Como Jesus viveu sua vida no Espírito dentro do conflito, em abertura ao dom do Pai e em compromisso com as aspirações de vida dos oprimidos, assim as mulheres do povo vivem esta comunhão com o Pai e com o povo.

A partir da perspectiva do Reino, toda ação solidária aponta para a essência do Evangelho: “dar de comer ao faminto, libertar o cativo...” é restaurar a imagem de Deus. É reconstruir a partir da vida mesma a verdadeira história da salvação da humanidade. As mulheres lutadoras, silenciosas, doadoras de sentido a partir de sua compreensão amorosa, são mestras em restaurar a imagem de Deus e portanto fazedoras de história de salvação. No entanto, sua presença está escondida (é um Evangelho Apócrifo), é desafio, por conseguinte, para a educação teológica. O quinto desafio, então, é tornar presente (incluir) na visão da história da salvação, as ações, os pensamentos e sentimentos que as mulheres têm gerado.

Por fim, a vivência desse tipo de espiritualidade implica uma tomada de consciência. Na prática, é expressão da solidariedade, segundo a qual qualquer um faz suas as necessidades

²¹⁵ KINSLER, 1992, p. 63. O grifo é da autora.

dos outros, e que qualquer um procure o bem dos demais como o seu próprio; esta é, em parte, a utopia do Reino. Na realização desta utopia muitas mulheres são mestras e na prática vão se definindo como pessoas; portanto, o sexto e último desafio é respeitar, compreender e valorar criticamente a maneira própria de ser, pensar, agir e sentir das mulheres.

De outra parte, Raquel Rodríguez já reflete, na sua contribuição, aspectos concretos da categoria de gênero. Começa chamando a atenção para a problemática patriarcal que se constata na vida das igrejas, onde, embora as mulheres componham proporcionalmente o grupo majoritário, sua participação nas estruturas eclesiais não se dá em igual proporção. Esta atitude patriarcal, salienta Rodríguez, está na raiz da marginalização das mulheres tanto na igreja quanto na sociedade; esta situação impede igualmente sua participação e seu acesso à educação teológica. Isso não quer dizer, esclarece a autora, que as mulheres não participem na tarefa da educação teológica; elas o fazem, mas trata-se de um trabalho desvalorizado. Na América Central, diz Rodríguez, são as mulheres as encarregadas da educação cristã das crianças, da pastoral de consolação e solidariedade com as pessoas doentes e sofredoras, além do trabalho de animação evangelizadora que complementa o labor dos pregadores. Elas realizam seu labor formativo nas igrejas junto com as tarefas de seu lar e seu trabalho remunerado fora de casa.

Essas mulheres, segundo a autora, representam um desafio para a educação teológica. Por um lado, precisa ser removida a visão “sacrificial” promovida pela ideologia patriarcal, sustentada numa leitura bíblico-teológica, que faz com que as mulheres se sintam ontologicamente vocacionadas para a submissão. Pelas mesmas razões, elas precisam desenvolver critérios teológicos para que possam tirar o véu que as impede de realizar sua tarefa de promoção humana, sendo donas de seu próprio destino e de sua própria história. Por conseguinte, Rodríguez propõe que as mulheres requisitem programas alternativos de educação teológica.

A seguir, Rodríguez propõe algumas pautas sobre a filosofia e a metodologia que deveria ter um programa de formação teológica, não formal, dirigido às mulheres. Ela o fez a partir de um diagnóstico realizado no programa “Mujeres Jóvenes Haciendo Teología”, na região centro-americana. Primeiro, deverá ser uma formação libertadora, que permita fomentar uma consciência crítica, que não fomente o conformismo e a submissão. Em segundo lugar, metodologicamente deve assumir a categoria de gênero no processo de formação/aprendizagem, o que significa reconhecer e partir do fato de que as mulheres experimentam a vida de uma forma distinta dos homens, devido a que, na sociedade patriarcal, elas são socializadas para desenvolver valores e características próprias do

estereótipo da “mulher” que este tipo de sociedade estabelece. Além disso, a formação deverá ser integradora, ou seja, que rompa com a dicotomia do pensamento abstrato; para isso, o programa deverá ser estruturado a partir de uma perspectiva interdisciplinar, levando em conta a experiência vital das mulheres, visando desenvolver uma visão integradora e de conjunto. Finalmente, segundo Rodríguez, o projeto implica uma mudança radical, uma verdadeira *metanoia*, em termos de valores e conceituações. Ele requer ajudar a descobrir que a “outridade” potenciada deverá abrir possibilidades para um novo relacionamento humano e formas de fazer teologia que nos dê pistas para encher de sentido nossa esperança.

Por fim, Rosanna Panizo concordou com Raquel Rodríguez acerca de necessidade de propor um modelo formativo mais comunitário, mais misericordioso e menos sacrificial. Frisou que não basta ter uma cota de presença de mulheres se as coisas continuam sendo feitas da mesma maneira; poderá ser uma mudança de aparência, mas as mesmas atitudes, o autoritarismo e o verticalismo continuarão presentes.

6.3.4.5 Comentários a partir de outras regiões

6.3.4.5.1 O desafio a partir do Caribe

O professor Howard Gregory, do *United Theological College of the West Indians*, de Kingston, Jamaica, compartilhou durante a consulta alguns comentários a partir do Caribe, e mais especificamente a partir do seu país de origem. Na primeira parte, fez comentários acerca da participação do povo caribenho no peregrinar de Abya-Yala. Uma primeira questão tem a ver com o tema da negritude. O Caribe representa uma região predominantemente negra. Como consequência da história de desarraigo, dominação e imperialismo e sua busca por erradicar a “alma” do povo caribenho, enfrentam um problema de identidade ainda não resolvido. A Guiana e Trinidad, com populações indígenas e negras, ainda não estão resolvendo os problemas de racismo entre os diferentes grupos. De outra parte, segundo Gregory, a experiência do povo do Caribe constitui a base para articulação da teologia caribenha, que considera uma expressão autêntica como a teologia da libertação latino-americana e a teologia negra dos Estados Unidos. Neste sentido, sugere que a participação caribenha em Abya-Yala deva estar baseada no reconhecimento da autenticidade da experiência e do fazer teológico caribenhos.

Na segunda parte de sua apresentação, Gregory colocou alguns desafios para a educação teológica, particularmente na Jamaica. Existe a necessidade de envolver os marginalizados e alienados na reflexão teológica e na busca pela esperança em meio à

desesperança. Gregory reconhece que, no que ele chama de seitas afrocaribenhas, sobrevivem elementos africanos, os quais serviram de base para a resistência diante da opressão e o surgimento da luta e mudança social através dos séculos. Porém, não existe diálogo entre esses movimentos e a educação teológica; o rastafarianismo jamaicano, um movimento religioso que surgiu nos anos de 1930, também desafia as igrejas e a educação teológica, mas ainda não existe um diálogo sério com esse movimento. Com as religiões não cristãs que estão presentes no Caribe, em diferentes graus, principalmente na Guiana e em Trinidad, existe alguma cooperação e diálogo, mas ainda há muito caminho a percorrer.

Por outro lado, Gregory reconhece que, embora muitas igrejas do Caribe ordenem mulheres, ainda não se levam a sério as propostas femininas e seu método de fazer teologia. O mesmo acontece com o desafio pentecostal; é um fenômeno que cresce e recruta seus membros das igrejas tradicionais, especialmente entre os marginalizados, mas a tendência tem sido estudar o movimento, ignorá-lo ou copiar os elementos que lhes parecem de valor.

Por fim, insistiu que a proximidade geográfica e a herança colonizadora comum, o desafio do neoliberalismo e a ameaça da cercania dos Estados Unidos devem animar uma cooperação mais dinâmica, sobretudo porque a representação das comunidades negras de Abya-Yala lembrou que suas raízes estão majoritariamente no Caribe.

6.3.4.5.2 O desafio a partir do Canadá

O professor Pierre Goldberger, da Faculdade de Estudos da Religião da Universidade de McGill, de Montreal, salientou o significado da alternativa indígena para seu país. Reconheceu que, no interior do próprio Canadá, os indígenas constituem um polo referencial que lhes dá uma chave relacional, contextual e histórica para desconstruir o sistema de desesperança tecido pelo capitalismo e pela ideologia neoliberal e simultaneamente para trabalhar as utopias alternativas de organização da vida social. Exprimiu que o Norte tem necessidade do Sul para aprender a resistir melhor e para a consolidar o espaço da esperança.

6.3.4.5.3 O desafio a partir da Ásia

Para o professor J. W. Gladstone, do *Kerala United Theological Seminary*, da Índia, existem muitos pontos de convergência entre a situação latino-americana e a asiática, sobretudo no que tem a ver com os problemas socioeconômicos. No entanto, no caso particular da Índia, a situação religiosa é diferente porquanto existe uma pluralidade de religiões e o cristianismo é uma religião minoritária que só constitui 2,4% da população.

Mencionou a emergência de duas novas inquietações teológicas relacionadas com os setores marginalizados e oprimidos: a teologia *dalit* e a perspectiva da mulher.

6.3.4.5.4 O desafio a partir de Camarões

Jean Samuel Zoe-Obianco, da *Faculté de Theologie Protestante de Yaoundé*, Camarões, na África, propôs, em sua apresentação, discernir a partir dos aportes compartilhados durante a consulta, os que considerou como nutritivos e irredutíveis para a esperança humana. Para ele, os povos autóctones, negros e as mulheres conseguiram resistir a seus sofrimentos e agonias, graças a seu apego à vida e ao sentido que lhe dão como valor supremo. Esta vida, na qual existe solidariedade entre homens e mulheres, a partir do reconhecimento das diferenças e complementaridades obrigatórias em união com a natureza e a outras formas de vida, converte-se numa fonte ética para toda a criação. No entanto, segundo ele, a desesperança do mundo também é resultado de uma visão unilateral construída levando em consideração um só componente do ser em detrimento dos outros. Assim, o endeusamento da razão, o que ele chama “raciocracia”, que caracteriza a civilização ocidental, caricatura o ser humano tornando-o egoísta, individualista, calculista e obcecado pela eficácia. Diferentemente disso, as mulheres propõem o “coração”, a “emoção” e seu amor como elemento restaurador do equilíbrio entre “razão-coração”, recolocando o ser humano na trajetória normal da existência. Por isto, Zoe-Obianco sugere que a educação teológica deve rastrear, através da sinfonia de experiências específicas, mas também complementares, a presença salvadora e protetora da vontade de Deus.

6.3.4.5.5 O desafio a partir dos Estados Unidos

A professora Sharon Ringe, do *Wesley Theological Seminary*, de Washington, confessou que nos Estados Unidos, ainda se segue o modelo universitário, segundo o qual a educação deve ser objetiva, neutra, abstrata, acadêmica e universal. Assim, no caso da educação teológica o que se tem é uma formação do ponto de vista da cultura dominante; um sistema com muito poder, onde pode ser inserido algo a partir das margens, como cursos de teologia feminista, leitura afro-americana da Bíblia, etc., mas como opções que não mudam o coração do currículo. Em sua opinião, este sistema se encontra em crise e precisa da ajuda latino-americana para aprender como se faz educação teológica encarnada em Abya-Yala.

6.3.6 Desafios da educação para a educação teológica

Carlos Tamez, de ALFALIT, da Costa Rica, lançou alguns desafios referentes aos pontos de coincidência e encontro entre a educação popular e a teologia latino-americana. Em primeiro lugar, mencionou o desafio de analisar profundamente, a partir de uma perspectiva mais consciente e concreta, o que a educação popular pode aportar por meio do método científico à educação teológica:

- a) Reafirmar e aprofundar a **realidade como ponto de partida** do fazer teológico em seus processos pedagógicos.
- b) A concepção real do **sujeito educando-educador** como produtor de saber que nasce da prática cotidiana, aportando-lhe instrumentos e elementos teóricos. Isto quebra a noção de receptor e repetidor de correntes teológicas, conceitos e verdades elaboradas.
- c) Refletir os princípios pedagógicos da educação popular, expressos no seguinte:
 - **A aprendizagem se organiza de forma coletiva** como meio de socialização de uma prática comum de confrontação com a realidade natural e social dos participantes;
 - **Seu caráter científico se traduz numa metodologia** que integra os conceitos científicos da natureza, a história e a sociedade a partir de uma prática vital;
 - **O caráter crítico** se manifesta como uma atitude permanente diante do conhecimento dogmático, solicitando de toda situação de conhecimento, o critério da prática como validação do mesmo;
 - **Seu caráter participativo** revoga a visão hierárquica e autoritária presente no processo tradicional de aprendizagem, conferindo valor à prática do educando e possibilitando que no coletivo se realize a teorização da prática concreta.²¹⁶

6.3.7 Tentativa de Síntese

O professor Walter Altmann, do Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia, da Escola Superior de Teologia (EST), fez uma interessante síntese do encontro. Ele começa dizendo que, seguindo a proposta das mulheres, procedeu mais a partir do coração do que da razão.

Na primeira parte, Altmann se pergunta pelo significado da palavra “Abya-Yala” durante o encontro. Para ele, é:

²¹⁶ KINSLER, 1992, p. 81-82. Os sublinhados são de Carlos Tamez.

O resgate de uma identidade profunda encoberta por uma identidade violenta, que a história nos impôs, o que os brancos vindos de Europa impuseram a nossa história. “Abya-Yala” quer expressar, portanto, uma identidade que buscamos arrancar desde nossas entranhas.²¹⁷

Embora existam dúvidas acerca da pertinência dessa palavra para representar a identidade dos povos afrocaribenhos, por exemplo, cujos pais e mães foram trazidos por força da escravidão, o autor reconhece que, para as pessoas que participaram do encontro, significou a busca por uma nova identidade para um novo caminho. Caminho que, segundo Altmann, passa pela oportunidade de inserir um novo conceito de história e de espaço. De história, porquanto, sem renunciar completamente à herança européia, trata-se de questionar a visão histórica ligada à cultura da dominação e do genocídio, sobretudo, na conjuntura da época na qual o neoliberalismo decretou o “fim da história”. É assumir como parte de nossa história a memória dos 500 anos de resistência dos homens e mulheres negras que, suportando a opressão, souberam sobreviver e transmitir a vida, ademais da resistência indígena diante do genocídio que cobrou 90 milhões de vidas. E de espaço, porquanto a visão dos povos indígenas nos ajuda a mudar nossa relação com a natureza, de tal forma que já não a vejamos como um objeto de exploração, mas como parte integrante de nossa vida, procurando assim uma relação respeitosa e harmoniosa entre todos os seres e todas as coisas.

Essa, segundo Altmann, é a razão pela qual “Abya-Yala é a recuperação de uma identidade que muitos acreditavam perdida e que se concretiza no respeito aos espaços e sua valorização”. Ele levanta, então, várias perguntas acerca do significado deste fato para a educação teológica. A nosso ver, a formulação dessas perguntas foi crucial para o desenvolvimento das perspectivas de CETELA:

- Quais são os espaços que temos disponíveis para os rejeitados da terra?
- Como poderíamos abrir novos espaços para as mulheres, para os indígenas, para os negros, os quais possam ser ocupados como desejarem?
- Conseguimos respeitar sua alteridade, sua maneira de ser, sua cultura e também sua religiosidade?

Na segunda parte da síntese do professor Altmann, apresentada a maneira de encruzilhada, pergunta-se o que tem a ver o exposto na primeira parte com o modo de fazer teologia. Lembra que, durante o encontro todo, foi enfatizado muitas e muitas vezes: “precisamos de uma nova maneira de fazer teologia”. O autor se expressa assim:

²¹⁷ KINSLER, 1992, p. 84.

Temos ouvido os clamores. As mulheres nos disseram que devemos libertar-nos fazendo teologia com o coração e com ternura. Os indígenas nos desafiaram com outro modo de pensar, sem coisificar, sempre intersubjetivo entre pessoas, e ainda com os animais, as plantas e tudo o que nós chamamos de seres inanimados. A comunidade negra colocou diante de nós seu desejo de fazer teologia a partir das forças vitais e espirituais de seus povos. Por fim, os representantes do pentecostalismo nos lembraram que a teologia começa na festa do Espírito.²¹⁸

Para Altmann, essa nova maneira de fazer teologia foi confirmada pelos participantes do Norte, quando reconheceram aí um questionamento radical à maneira de fazer teologia no Primeiro Mundo. Além disso, considera que ela representa um enriquecimento ao método da teologia latino-americana da libertação, lembrando as palavras de Juan Luis Segundo, quando dizia que o novo desta não consistia tanto num conteúdo específico (a libertação), mas no modo de fazer teologia.

Depois prossegue, fazendo uma pergunta pertinente e obrigatória: até que ponto nossas instituições de educação teológica refletem nos seus programas esse novo jeito de fazer teologia? Altmann percebe aí uma interessante implicação para a ampliação do horizonte ecumênico. Segundo ele, trata-se da necessidade de uma educação teológica ecumênica e transcultural. É muito mais que a aceitação do princípio formal de participação de duas ou mais igrejas no programa, como acontecia no FEPETEAL; significa, para Altmann, ampliar a dimensão de inclusividade das perspectivas dos grupos específicos. Segundo o autor, o termo “transcultural” interpreta e aprofunda o conceito do “ecumênico”.

O autor prossegue:

Daí o desafio para nossas instituições e nossos programas de integrar todas essas perspectivas; integrá-las, não no sentido de domesticação, mas no sentido rigoroso de ocupação de espaços, com interação e enriquecimentos mútuos. Falávamos também da dialética da unidade e diversidade que deve estar presente nos programas e no cotidiano de nossas instituições.²¹⁹

Altmann pergunta ainda em relação aos programas de educação teológica: que programas poderiam desenvolver nossas instituições para concretizar este desafio? E eles refletem a pedagogia freireana que evidencia a dimensão transformadora, dialogal, crítica e participativa? Ou temos currículos fixos e carregados, caindo na mera reprodução de conteúdos, embora sejam conteúdos “revolucionários”? E conclui que, portanto, ainda há muito por fazer a respeito da metodologia na educação teológica.

²¹⁸ KINSLER, 1992, p. 86.

²¹⁹ KINSLER, 1992, p. 86.

Por fim, o professor Altmann considera que, embora a mudança metodológica seja decisiva, não é o ponto de chegada final. Ele pensa que em Abya-Yala já se pode assumir que se vive uma fase ulterior à simples reflexão metodológica, na qual se atingem os conteúdos e as mensagens específicas; é o caso do resgate crítico das tradições cristãs, embora confessionais, e das tradições culturais e religiosas dos povos latino-americanos.

6.3.8 Documento Final do Encontro

Como na consulta de Manágua, produziu-se um documento final²²⁰ que recolhe as decisões mais importantes surgidas tanto das reflexões teológicas, quanto dos trabalhos de grupo em torno da necessidade de intercâmbio e cooperação. Aqui fazemos uma síntese desse documento, frisando sobretudo o que tem relação com o papel dos novos atores teológicos.

6.3.8.1 Motivações e objetivos

As pessoas e instituições participantes do encontro identificaram motivos e objetivos importantes para compartilhar e colaborar na educação teológica a nível continental.

6.3.8.1.1 Motivações

As pessoas e instituições participantes sentiram e estiveram cientes de que não são autônomos. Portanto, têm a necessidade de se relacionar diante da diversidade e também porque compartilham uma luta e uma história comum. Estão diante de grandes desafios atuais, entre os quais se encontram especialmente a nova situação socioeconômica mundial, os povos indígenas, os povos negros, as mulheres, o movimento pentecostal e a educação popular e alternativa. Os desafios e as crises indicam com clareza que há novos sujeitos na educação teológica. Reconheceu-se que as estratégias e os modelos atuais não são adequados para o momento presente.

6.3.8.1.2 Objetivos

Foram formulados uma série de objetivos entre os quais enumeramos os seguintes: estabelecer redes de cooperação, acompanhamento e solidariedade, a fim de enfrentar os desafios e a crise; desenvolver novos modelos de educação teológica; evitar a duplicação de esforços e a repetição de erros; viver e ampliar o ecumenismo, inclusive na diversidade de

²²⁰ KINSLER, 1992, p. 13-18.

Abya-Yala (regiões, etnias, culturas, religiões, gêneros, etc.); canalizar o diálogo entre as regiões de Abya-Yala e a nível mundial.

Po outro lado, foram identificadas várias pautas para um referencial teórico de labor conjunto a nível continental. Em primeiro lugar, existe complementaridade entre o desenvolvimento econômico neoliberal e a cultura da desesperança. No entanto, existem brotos de esperança que afirmam a vida. Em segundo lugar, estão emergindo com nova força sujeitos sociais específicos (mulheres, indígenas, negros e negras, mestiços e mestiças), que devem ser protagonistas da educação teológica. **Isto assinala a necessidade de considerar seriamente os espaços para a educação teológica a partir desses sujeitos específicos, respeitando sua alteridade em todas as dimensões do labor educativo.**²²¹ Terceiro, as comunidades eclesiais de base são um desafio e um referente para todos os níveis e todas as modalidades da educação teológica. Quarto, o movimento pentecostal é também um desafio e um referente para a formação teológica em todos os níveis e todas as modalidades. Quinto, a educação teológica deve reassumir a espiritualidade a partir das igrejas e a partir de nossos povos frente à cultura dominante da desesperança. Sexto, o ressurgimento das religiões indígenas e afro-americano-caribenhas traz perspectivas e recursos essenciais para a educação teológica em Abya-Yala. E por fim, a ecologia de Abya-Yala traça uma agenda fundamental e urgente para a educação teológica.

6.3.8.2 Propostas para o trabalho de CETELA

- O grupo que trabalhou a questão do encontro com religiões indígenas e afro-americanas considerou que é preciso levar em conta as diversas manifestações de religiosidade de Abya-Yala, as quais estão levantando grandes perguntas e críticas ao cristianismo. Ademais, consideraram que os organizadores da consulta, ao utilizar o tema Abya-Yala, devem ser coerentes e tomar iniciativas concretas para superar o folclorismo. Reconheceu que este é um tema novo, cuja abordagem produz temor, mas existem vontade e necessidade a respeito em todo o continente. Portanto, propuseram que CETELA ou outra organização facilitem espaços reais, em programas concretos, para a discussão e pesquisa do tema, nos níveis local, regional, continental e intercontinental, especialmente para as regiões onde exista população majoritariamente indígena e negra. Além disso, que se convidem e se escutem os protagonistas dessas religiosidades e não só os intermediários.

²²¹ O sublinhado é nosso.

- Diante da necessidade percebida desde Manágua acerca do intercâmbio de recursos, foi proposto que CETELA continue fomentando o compartilhar nas áreas docentes, de experiências, de materiais educativos, modelos, fundos e outros. Além de jogar um papel importante para ajudar as instituições a relacionar-se melhor com as redes existentes no continente, no caso de RIBLA, CEHILA, CLAI e outras.
- Recomendações sobre a forma e natureza de CETELA. Reconhecendo que CETELA tem sido um organismo muito pequeno, fundado por sete instituições ecumênicas de nível universitário espalhadas por toda a América Latina, recomenda-se que ela seja muito mais aberta, inclusiva e mais pertinente à realidade cultural latino-americana.
- CETELA não deve entrar em conflito com associações regionais de instituições de educação teológica; pelo contrário, deve apoiá-las e colaborar mutuamente com elas.
- Desde seu início, CETELA se identificou com “uma visão ecumênica que incorpore uma clara opção pela unidade da igreja no marco da solidariedade com as aspirações dos povos oprimidos da América Latina”. Recomendou-se que CETELA mantenha essa postura ecumênica no sentido mais amplo.

Como se percebe, no documento final, a consulta de San José reconheceu o surgimento do que chamou “novos sujeitos sociais” na América Latina e no Caribe, em meio à cultura da desesperança produzida pelo desenvolvimento das políticas neoliberais. Igualmente, soube reconhecer e discernir que esses atores trazem desafios importantes para a educação teológica; por isso, viu a necessidade de abrir espaços nas tarefas da educação teológica, a partir de suas subjetividades específicas, respeitando assim sua alteridade. Por outro lado, a consulta esteve consciente da ampliação dos horizontes ecumênicos, a partir da diversidade regional, étnica, cultural, religiosa e de gêneros de Abya-Yala. O que significa um avanço qualitativo, já que a solidariedade com os “povos oprimidos da América Latina” assume dimensões concretas e plurais que vão além da simples categoria política. Por fim, esta mesma consulta pediu que CETELA se encarregasse de dar continuidade às propostas ali surgidas; porém, solicitou que CETELA ampliasse a sua abrangência, a fim de ser mais inclusiva e pertinente à realidade cultural diversa da América Latina e do Caribe.

7 DISSOLUÇÃO DA ANTIGA CETELA E CRIAÇÃO DE UMA NOVA CETELA

A assembléia da Comunidade, reunida nas dependências do SBL, nos dias 19, 25 e 26 de julho de 1992, avaliou a consulta de San José. “Se avançou com respeito a Manágua, tanto

em qualidade como em funcionalidade”, concluiu a avaliação.²²² O mais importante foi o desafio lançado pelos grupos e sujeitos para fazer teologia a partir de suas propostas, no caso concreto da relação com outras religiões, que representa um desafio novo em Abya-Yala, concluíram os participantes da assembléia. A presença das mulheres foi muito bem avaliada, ao dizerem que, apesar da maioria masculina, percebeu-se o impacto feminino pela qualidade do grupo reunido na ocasião. Por outro lado, foram consideradas as solicitações de filiação de ISETRA, da Bolívia, do Seminário Teológico Bautista e da FEET, da Nicarágua, reunidas então na Comunidade Teológica da Nicarágua (COTENI), e do PACTO, da Venezuela; a assembléia decidiu adiar o assunto até que fosse definido o futuro de CETELA. Perante esses elementos, a assembléia decidiu acolher uma questão levantada de modo agudo, que estava no ar desde a consulta de Manágua sobre o futuro de CETELA. Segundo a ata: “Discute-se o que CETELA deve ser e o que deve fazer. Se vê com clareza que CETELA deve aceitar o desafio de ampliar seu âmbito ecumênico, incluindo novas áreas e espaços de trabalho.”²²³ Decide-se, em conseqüência, convocar uma assembléia constituinte para criar uma nova CETELA, com reunião prévia de dissolução da CETELA atual.

Em razão disso, a assembléia elaborou um cronograma para ser executado durante o que se chamou de período de transição. Acordou-se elaborar estatutos para a “nova CETELA” e para tanto foram escolhidos dois redatores com procedimento e data definidos. Igualmente foi nomeada uma comissão avaliadora, além de estabelecidos critérios e um procedimento para a aceitação de novos membros. Por outro lado, foi aprovada a continuidade do mesmo comitê executivo, durante o período de transição. Ademais houve a sugestão de que a secretaria executiva fosse paga, em tempo parcial, tendo vinculação o resto de tempo com uma instituição filiada.

7.1 A ASSEMBLÉIA CONSTITUINTE DA “NOVA CETELA”

Cumpridas as tarefas de elaboração do novo estatuto, de aceitação das instituições interessadas em fazer parte de CETELA, as quais passaram pelo crivo da comissão de avaliação e a convocatória, as assembléias, constituinte e dissolutória, foram realizadas em Quito, no Equador, nos dias 26 e 27 de julho de 1993. Participou dessas assembléias como convidado especial Everett Johnson, de Trinidad e Tobago, secretário executivo da *Caribbean*

²²² Ata da assembléia de San José, julho de 1992, p. 5. In: Livro *Correspondencia... 1990-1997*.

²²³ Ata da assembléia de San José, julho de 1992, p. 5. In: Livro *Correspondencia... 1990-1997*. O sublinhado é da ata.

Association of Theological Schools (CATS). Também foram convidadas as demais associações teológicas, que não compareceram.

Primeiro se fez a assembléia constituinte²²⁴ da nova CETELA. Entre as instituições novas estiveram representadas na assembléia: o Instituto Superior de Estudios Teológicos de la Región Andina (ISETRA), da Bolívia; o Seminario Teológico Presbiteriano y Reformado de la Gran Colombia (STPRGC), da Venezuela e da Colômbia; o Instituto de Educação Teológica da Bahia (ITEBA), do Brasil; o Programa Abierto de Capacitación Teológica (PACTO), da Venezuela; o Programa Ministerial de Estudios Teológicos Abierto (PROMESA), da Colômbia; a Comunidad Bíblico Teológica Wenceslao Bahamonde (CBT) do Peru; e a Escola Superior de Teologia (EST) do Brasil. Nesta assembléia foi aprovado o novo estatuto, artigo por artigo. No artigo primeiro²²⁵ aparecem os nomes das dezessete instituições que integram a “nova CETELA”, incluindo as sete velhas e as dez novas. À lista antes mencionada se adicionaram os nomes das seguintes instituições, as quais não estiveram presentes nesta assembléia, mas cuja filiação foi aprovada: a Facultad Teológica Hondureña (FTH), de Honduras; o Seminario Teológico Bautista (STB) e a Facultad Evangélica de Estudios Teológicos (FEET), ambos da Nicarágua. A “nova CETELA” foi aprovada de forma unânime pelos presentes. Na parte final desta reunião, foi eleito o professor José Duque como presidente da nova CETELA.

Além dos participantes mencionados no quadro anterior também fizeram parte da assembléia pela diretoria: Eugenio Stockwell (presidente), Raúl Cardoso (tesoureiro) e Nelson Kirst (secretário executivo).

²²⁴ Nesta assembléia participaram cinco das instituições velhas e sete das novas, embora fossem dez as filiações aprovadas. A aprovação das novas memberships foi examinada pela comissão avaliadora e pelo comitê executivo, antes da realização da assembléia constituinte e finalmente ratificada por esta. Esta assembléia esteve constituída pelas seguintes pessoas e instituições: Verner Hoefelmann (representou nesta assembléia os programas de pós-graduação de São Bernardo do Campo e de São Leopoldo, Brasil. A respeito vide a nota 227), Eugenio Araya (CTECH, Chile), José Duque (SBL, Costa Rica), Sergio Ulloa (CTM, México), Hugo Santos (ISEDET, Argentina), Jorge Pantelís (ISETRA, Bolívia), Edgar Moros Ruano (STPRGC, Venezuela/Colômbia), João Dias de Araújo (ITEBA, Brasil), Rafael Ferrer (PACTO, Venezuela), Amílcar Ulloa (PROMESA, Colômbia), Rosanna Panizo (CBT, Peru). A FTH (Honduras), o STB (Nicarágua) e a FEET (Nicarágua) não estiveram presentes na assembléia, embora sua filiação fosse aprovada. Fonte: “Acta de la reunión conjunta de CETELA y de las instituciones propuestas para integrar una nueva CETELA”. In: arquivo de PROMESA, pasta CETELA-Recibida.

²²⁵ Cf. Estatuto de la Comunidad de Educación Teológica Ecuménica Latinoamericana-Caribeña (CETELA), na Acta de la reunión conjunta de CETELA y de las instituciones propuestas para integrar una nueva CETELA, p. 4. In: Livro *Correspondencia... 1990-1997*.

7.2 A ASSEMBLÉIA DE DISSOLUÇÃO DA “ANTIGA CETELA”

No dia 27 de julho se realizou a assembléia formal de encerramento da “antiga CETELA”. Participaram cinco das instituições filiadas. A assembléia esteve constituída assim: Verner Hoefelmann (IEPG-CR de São Bernardo do Campo e São Leopoldo, Brasil), Eugenio Araya (CTECh), José Duque (SBL), Sergio Ulloa (CTM) e Hugo Santos (ISEDET).²²⁶

Ademais fizeram parte desta assembléia os integrantes da diretoria presentes na assembléia da “nova CETELA”, mencionados acima. A principal decisão desta assembléia foi:

Resolve-se transferir à nova entidade, Comunidade de Educação Teológica Ecumênica Latino-Americana-Caribenha a totalidade dos fundos da antiga CETELA. Procede-se ao ato de dissolução desta entidade com o voto favorável dos representantes das seguintes instituições: [...].²²⁷

A ata termina interpretando o significado simbólico desta assembléia, como o fim de um ciclo gerador de um novo processo de vida para a educação teológica ecumênica na América Latina e no Caribe. Em seu relatório final, apresentado diante desta assembléia, o secretário executivo Nelson Kirst, referiu-se ao futuro de CETELA com estas palavras:

Vejo CETELA como uma criatura jovem, palpitante, cheia de energia e de promessas, esperando que lhe demos chances para desabrochar, exuberante e generosa, no serviço ao Senhor em nosso angustiado e sofrido continente.²²⁸

7.2.1 Aspectos Salientes do Novo Estatuto

As principais reformas introduzidas no estatuto pela “nova CETELA” foram as seguintes:

a) Ampliação de sua abrangência ecumênica. Na introdução se inseriu esta frase:

²²⁶ Fonte: “Acta de la reunión conjunta de CETELA y de las instituciones propuestas para integrar una nueva CETELA”. In: arquivo de PROMESA, pasta CETELA-Recibida.

²²⁷ Cf. Acta de la Asamblea de disolución de la antigua CETELA, em: Livro *Correspondencia... 1990-1997*. A lista das cinco velhas instituições presentes é a seguinte: Comunidad Teológica de Chile, Seminario Bíblico Latinoamericano, Comunidad Teológica de México, Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos e Escola Superior de Teología. Nesta ata existe um erro, pois a EST ainda não fazia parte de CETELA; o professor Verner Hoefelmann participou nela representando o IEPEG-CR de São Bernardo do Campo e o IEPG-CR de São Leopoldo, as quais tinham então um convênio, embora a participação formal em CETELA correspondesse ao IEPG-CR de São Bernardo.

²²⁸ Cf. Informe do secretário executivo: “De Manágua a Quito”, p. 10. In: Livro *Correspondencia... 1990-1997*.

Aplica-se também a instituições pertencentes a uma só igreja, sendo essa igreja membro do Conselho Mundial de Igrejas, do Conselho Latino-Americano de Igrejas, do Conselho de Igrejas do Caribe e, que evidenciem em sua trajetória, uma definida vocação ecumênica nos termos que aqui se enunciam.²²⁹

Esta mudança significou um avanço, no sentido de que facilitou o ingresso de várias das novas instituições cuja estrutura institucional dependia de uma só igreja.²³⁰ Contudo, o escopo ainda ficou limitado ao âmbito eclesial, próprio da época do FEPETEAL, isto é, basicamente intraprotestante. A pergunta, nesse caso, é por que não foi levada em consideração a proposta surgida da jornada de San José, segundo a qual se pedia viver e ampliar o ecumenismo a partir da diversidade étnica, cultural, religiosa e de gêneros? Inclusive, como já foi levantado noutra lugar desta pesquisa, como não se relacionou as religiosidades originárias de Abya-Yala com a abertura ao diálogo com outras religiões mundiais, de que se fala na mesma introdução do estatuto? Por outro lado, parece que se tinha consciência de que a ampliação do horizonte ecumênico deveria estar alicerçada principalmente em questões de perspectiva e não tanto na estrutura organizativa de uma instituição.²³¹

b) Quanto ao nome da organização. Eugenio Stockwell comentou durante a assembléia de 1993 que o nome ficou inalterado, pois não se viu razão para uma mudança, considerando que, embora se tivesse uma entidade juridicamente nova, em verdade a “nova CETELA” era continuidade da mesma.²³² No entanto, o nome mudou sim, pois lhe foi agregada a palavra CARIBENHA. De fato assim aparece no título e no artigo primeiro do novo estatuto aprovado naquela assembléia, embora não exista na documentação indícios a partir de que momento foi incorporado. O que fica claro é que parece ser uma consequência direta da participação do pessoal do Caribe durante a consulta de San José e como aceitação da solicitação de ampliação regional de CETELA.

²²⁹ Cf. Estatutos de la Comunidad de Educación Teológica Ecuménica Latinoamericana-Caribeña (CETELA), aprovados na assembléia da “nova CETELA”, no dia 27 de julho de 1993, p. 1. In: Livro *Correspondencia... 1990-1997*.

²³⁰ No caso da CBT do Peru, pertencente à Igreja Metodista, do Seminário Teológico Batista da Nicarágua, do STPRGC, da Igreja Presbiteriana da Venezuela e da Colômbia, e da EST, da Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil.

²³¹ Pelo menos assim foi dado a conhecer durante a consulta convocada pelo PTE para reforçar as áreas de cooperação entre diversas organizações, realizada em São Paulo, nos dias 18 e 19 de novembro de 1991. Desta consulta participaram as associações teológicas (ASTE, ASIT, ALIET, CETELA), o PTE, o CER (Compartir Ecumênico de Recursos) e o CLAI. Um objetivo concreto desse encontro foi explorar mecanismos de cooperação entre as diferentes entidades, particularmente com CETELA, após as tarefas que lhe foram encomendadas durante a consulta de educação teológica de Manágua, em julho de 1991. Cf. memória do encontro de São Paulo, em: Livro *Correspondencia... 1990-1997*, p. 3.

²³² Cf. O documento “Comentarios sobre la propuesta de estatutos para la ‘nueva CETELA’”, de Eugenio Stockwell, p. 2. In: Livro *Correspondencia... 1990-1997*.

c) Formação teológica de nível universitário. Foi agregada uma frase que indica que as instituições filiadas oferecem preparação e títulos de nível universitário.

d) Quanto aos objetivos. Foram ampliados, incorporando algumas tarefas concretas encomendadas pela consulta de San José. Insistiu-se que a lista de objetivos é muito pretensiosa para uma instituição modesta como CETELA. Assim, por exemplo, o objetivo geral 3.2, cujo enunciado original era: “Desenvolver uma estratégia latino-americana com respeito à educação teológica ecumênica”, foi questionado; as pessoas participantes da assembléia se perguntaram se a tarefa de desenvolver uma estratégia ecumênica continental era competência de CETELA, ou se no seu lugar tratar-se-ia de oferecer uma plataforma para a discussão dessa estratégia. Contudo, ficou aprovado da seguinte maneira:

Contribuir para o desenvolvimento de uma estratégia ecumênica latino-americana e caribenha com respeito à educação teológica, reconhecendo que no continente há uma grande pluralidade e diversidade regional e nacional.²³³

Os termos da redação final deste objetivo permitem enxergar a clara influência do espírito da consulta de San José, além de torná-lo mais modesto.

À longa lista de objetivos específicos foram inseridos vários, dos quais só mencionaremos dois: “Fornecer um espaço orgânico para a reflexão, sistematização e contribuição bíblico-teológica e pastoral para as novas gerações egressas de instituições de educação teológica”; e “Estreitar relações com as Associações de Seminários regionais para uma melhor cooperação mútua.”²³⁴

Estes três objetivos mencionados ocupariam no futuro, numa grande medida, a agenda de CETELA.

e) Mudança do período das assembléias. O período entre assembléias, que era de um ano, mudou para serem realizadas a cada dois anos.

7.3 A PRIMEIRA ASSEMBLÉIA DA NOVA CETELA

No mesmo local, no dia 27 de julho, realizou-se a primeira assembléia da nova CETELA. Esteve integrada pelos cinco filiados antigos presentes e por sete dos novos. Concluiu-se a eleição do novo comitê executivo. O professor Jorge Pantelís de ISETRA foi

²³³ Cf. Estatutos de la Comunidad de Educación Teológica Ecuménica Latinoamericana-Caribeña (CETELA), aprovados na assembléia da “nova CETELA”, no dia 27 de julho de 1993, p. 2. In: Livro *Correspondencia... 1990-1997*.

²³⁴ Correspondem aos objetivos 3.8 e 3.17. Cf. Estatutos de la Comunidad de Educación Teológica Ecuménica Latinoamericana-Caribeña (CETELA), aprovados na assembléia da “nova CETELA”, no dia 27 de julho de 1993, p. 2. In: Livro *Correspondencia... 1990-1997*.

eleito de modo unânime como novo secretário executivo. Por outro lado, ficou aprovado que o trabalho da secretaria executiva seria de tempo parcial e pago por uma quantia equivalente a metade do salário percebido na instituição teológica em que trabalha a referida pessoa. Raúl Cardoso foi nomeado como administrador de CETELA. Houve ainda outros acordos, em que se aprovou a ata da dissolução da antiga CETELA e o apóio ao PTE do CMI na convocatória para a consulta sobre “Viabilidade da formação ministerial no mundo de hoje”, solicitação feita por Ofelia Ortega. Também se acordou em expressar o reconhecimento ao ex-presidente, Eugenio Stocwell, pelo eficiente labor realizado durante a sua gestão. Por fim, definiu-se a data da assembléia seguinte, a qual foi marcada para julho de 1995.

CONCLUSÃO

Iniciamos este capítulo assinalando a relação orgânica, de continuidade e descontinuidade, entre FEPETEAL e CETELA. Em termos de continuidade, fica demonstrado que CETELA efetivamente conseguiu, através das consultas de Manágua e San José, estabelecer uma agenda na área da educação teológica ecumênica na região, na qual o FEPETEAL vinha trabalhando, só que num âmbito limitado e bastante condicionado pela questão econômica. A documentação demonstra que a CETELA do início tinha uma forte sensibilidade por uma educação teológica ecumênica, que batia com força na sua porta na conjuntura da grande mudança mundial produzida no início de 1990, mas ficou atrapalhada com seus próprios problemas administrativos internos. Poder-se-ia dizer que o peso das *solicitações* continuava exercendo uma influência determinante, que não deixava deslanchar a Comunidade. Precisou-se de uma força externa para conseguir a decolagem. Desta vez o sopro veio da América Central, do desejo de várias instituições de educação teológica dessa região, convencidas de que os tempos e as sociedades haviam mudado e que os métodos e os conteúdos de outras décadas já não respondiam às condições de sobrevivência dos povos da época. O acerto de CETELA foi somar-se a esta convocatória, graças ao convite feito pelo PTE. Tratou-se, então, de uma convocatória ampla e plural, que constatou que o tempo já estava maduro para a busca por um trabalho ecumênico baseado na mútua cooperação. Prova disso é a confissão feita ao final da consulta de Manágua referente ao extraordinário sentido de unidade e compromisso na tarefa comum da educação teológica; ali se afirmou com veemência, por um lado, que a história ainda não terminou como pregava o neoliberalismo e decidiu-se, por outro, dedicar mais atenção às experiências dos povos aborígenes e afro-americanos, às igrejas pentecostais e ao movimento das mulheres.

Se, de uma parte, o tempo estava maduro, de outra parte, a terra também estava madura para propiciar uma grande mudança. Isto é o que reflete a consulta de San José, realizada em julho de 1992, ao optar pela palavra *Abya-Yala* em seus pronunciamentos e em seu trabalho educativo. No marco dos 500 anos da presença européia na América, em San José se fez uma espécie de conversão ao que se chamou ali de “novos sujeitos sociais”, no caso dos povos indígenas e negros, as mulheres e os pentecostais. Entre Manágua e San José houve um avanço qualitativo na aparição desses atores sociais. Enquanto em Manágua sua presença foi indireta, pois foi decorrente do contato que tinham com algumas das instituições participantes naquela consulta, estivessem filiadas ou não a CETELA. Em San José, por sua vez, sua presença foi mais concreta e tiveram oportunidade de apresentar por si mesmos

importantes desafios para a educação teológica. Em consequência, viu-se a necessidade de abrir espaços nas tarefas da educação teológica, a partir de suas subjetividades específicas, respeitando assim sua alteridade. Inclusive, aceitou-se o desafio de ampliar os horizontes ecumênicos, a partir da diversidade regional, étnica, cultural, religiosa e de gêneros de Abya-Yala.

Um dos elementos que serviu de eixo comum e que reflete a maturidade da época e da terra foi a forte crítica assumida nas duas consultas perante a herança colonial ocidental. Esta crítica que apareceu em Manágua como uma confissão da influência do pensamento ocidental na produção teológica, em San José foi radicalizada pelos próprios atores sociais, sobretudo pelos indígenas e afrodescendentes.

Estes dois últimos aspectos mencionados, a subjetividade dos setores sociais emergentes e a crítica colonial, têm muito a ver com algumas das características dos saberes subalternos estudados por Walter D. Mignolo. Por um lado, porquanto este tipo de saberes introduz o nível de ações afetivas como um tipo diferente de racionalidade. Segundo Mignolo, esta racionalidade se caracteriza pela proeminência emocional de sensibilidades de origem étnica, nacional, cosmopolitana, sexual, de classe, etc. Para ele:

[...] as sensibilidades dos locais geostóricos relacionam-se com um sentido de territorialidade (que nunca se perde – e não deve ser confundido com a “identidade nacional” – tanto no exílio quanto em uma sensibilidade cosmopolitana) e inclui a língua, o alimento, os odores, a paisagem, o clima e todos esses signos básicos que ligam o corpo a um ou diversos lugares.²³⁵

Esse sentido de territorialidade ficou muito bem colocado em San José, nos desafios apresentados pelos representantes indígenas, ao propor uma relação intersubjetiva com a natureza; na síntese final, o professor Walter Altmann também o percebeu assim, ao resgatar o valor da noção dos “espaços” na compreensão da história.

Por outro lado, ali mesmo em San José, a proeminência emocional deste outro tipo de pensamento, ficou clara quando as mulheres o propuseram ao falar do “conhecimento do coração”. Para Mignolo estas sensibilidades não são traços essenciais, mas construtos culturais, pois formam-se e transformam-se, refletindo, assim, a inscrição mútua do corpo e dos lugares geostóricos.

Por fim, esses avanços qualitativos no caminhar de CETELA demonstram a descontinuidade que se deu com a etapa do FEPETEAL. De maneira contundente o peso de CETELA mudou da esfera econômica para uma agenda importante e ambiciosa no campo da

²³⁵ MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais/projetos globais*. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: UFMG, 2003b, p. 264.

educação teológica ecumênica. Tanto foi assim que, nas assembléias de Manágua e San José, decidiu-se que os dinheiros do Fundo Especial não fossem mais utilizados para solicitações, mas que ficasse fixo e ao serviço do novo mandato surgido das consultas de 1991 e 1992, o que acabou sendo ratificado pela “nova CETELA” em Quito. O fato da dissolução da “antiga CETELA” e da criação de uma “nova CETELA” descreve o acontecido durante este período.

Doravante ficava aberto um caminho interessante para verificar como se dá essa relação entre os novos atores teológicos e a busca por uma educação teológica ecumênica oferecida pelas instituições teológicas.

CAPÍTULO 3
DE TEGUCIGALPA A MATANZAS: 1994-1997
ESPAÇO PARA NOVAS GERAÇÕES TEOLÓGICAS: INTERAÇÃO ENTRE O
PRESENTE E O PASSADO

*Cuando la gente dialoga
y busca la comprensión
va construyendo el camino
que nos acerca al Señor.
Es bello comprometerse
se vuelve fuerte el amor
es lo que se necesita
para un mundo mejor.*

Marina Valencia²³⁶

INTRODUÇÃO

Este capítulo abrange o acontecido durante três jornadas teológicas, ou seja, Monte Carmelo (Tegucigalpa, 1994), San Jerónimo (Medellín, 1995) e Matanzas (1997). Num período de três anos a dinâmica da Comunidade atingiu as três regiões importantes de Abya-Yala: Mesoamérica (Honduras), América do Sul (Colômbia) e o Caribe (Cuba).

Estas três jornadas teológicas estavam animadas pelo mandato surgido das duas primeiras jornadas teológicas (Manágua e San José): contribuir com o desenvolvimento de uma estratégia ecumênica latino-americana e caribenha com respeito à educação teológica, reconhecendo que no continente há uma grande pluralidade e diversidade regional e nacional, por um lado; e, por outro, fornecer um espaço orgânico para a reflexão, sistematização e contribuição bíblico-teológica e pastoral para as novas gerações egressas de instituições de educação teológica. Esses dois objetivos estão inter-relacionados; a “pluralidade” de que fala o primeiro está em grande parte constituída pelo fato da aparição de “novos sujeitos”, os quais por sua vez representam as chamadas “novas gerações de teólogos e teólogas”.

Pareceria que Tegucigalpa foi como uma espécie de exceção, enquanto quebrava a regra estabelecida na assembléia recriadora de Quito (julho de 1993), segundo a qual as assembléias e, em conseqüência, as jornadas teológicas seriam realizadas a cada dois anos. Já

²³⁶ Marina Valencia é uma poeta popular; participa nas comunidades eclesiais de base de Medellín, na Colômbia. Na época (1995), era funcionária municipal; seu trabalho consistia em varrer as ruas da cidade. Ela participou durante a 4ª jornada teológica de CETELA realizada em San Jerónimo. Este poema foi escrito por ela num guardanapo enquanto participava na jornada.

em Quito se havia traçado a jornada seguinte para julho de 1995. No entanto, diante do pedido de ETE de que CETELA ajudasse na organização da consulta sobre “viabilidade da formação ministerial”, marcada para junho de 1994, ficaria, então, como mais uma jornada do caminhar de CETELA. Esta consulta sobre viabilidade não fazia parte da agenda de CETELA, mas de uma convocatória de nível mundial do programa de Educação Teológica Ecumênica do CMI. Seja dito de passagem que essa parceria com ETE confirma o posicionamento de CETELA como um referente para a educação teológica ecumênica na região. Veremos até que ponto a jornada de Tegucigalpa efetivamente representaria um avanço da Comunidade, em relação ao compromisso traçado com os movimentos teológicos emergentes.

Além disso, Tegucigalpa seria um ponto de apoio importante para afiançar a frágil estrutura da Nova CETELA recentemente constituída. Ademais, seria um suporte para o encaminhamento definitivo da jornada teológica de 1995.

A 4ª jornada teológica, realizada em San Jerónimo (Colômbia, julho de 1995), seria uma experiência *sui generis* no caminhar de CETELA e inclusive do quefazer teológico na região por ter propiciado o encontro e a conversa entre um grupo representativo dos chamados “pais” da TL e um grupo considerável de representantes das novas gerações de teólogos e teólogas. O encontro teve como tema “Teologia de Abya-Yala nos alvares do século XXI”. Veremos o ambiente em meio ao qual se desenvolveria essa convocatória, cuja finalidade era refletir em torno da contribuição do pensamento teológico a partir da perspectiva de Abya-Yala, na transição dos séculos XX e XXI. Veremos a justificativa de uma convocatória desse tipo em meio a uma conjuntura histórica adversa.

Além disso, veremos também até onde essa conversa permitiu tomar o pulso do “momento” que o quefazer teológico atravessava na região e o mais importante, conforme a visão programática de CETELA, até que ponto esse intercâmbio geracional incidiu na conformação de um espaço para a produção teológica dos chamados setores emergentes. O fato dessa jornada ter estimulado a “aparição” de um novo setor teológico, desta vez procedente do mundo camponês, parece confirmar a sensibilidade e a aposta da Comunidade na existência de vozes distintas no quefazer teológico latino-americano. Assim, um dos avanços mais significativos de San Jerónimo seria a afirmação de um “sujeito plural” na produção teológica de Abya-Yala; os “pais” aceitariam, motivados pelo encontro com as novas gerações, que efetivamente o modo de fazer teologia na região tinha mudado, devido em grande parte à existência de uma racionalidade plural, que vai além do paradigma socioeconômico original da TL. Dessa forma, legitimaram a razão que assiste a esses setores teológicos emergentes.

O acontecido em San Jerónimo estimulou a nova diretoria da Comunidade a traçar um novo plano estratégico. Seria um plano quinquenal para o período de 1995-2000. Este plano estaria assentado na idéia de avançar no processo de articulação e aprofundamento da razão teológica alternativa que assiste aos setores teológicos, mantendo como viés principal o espaço para a produção teológica setorial, mas sem perder de vista a dimensão interdisciplinar e a complexidade colocada pelos “velhos”. O plano quinquenal teria dois ciclos. O primeiro compreendido entre 1995 e 1997, cuja meta principal seria a realização de mais uma jornada teológica em Matanzas, Cuba. Em cumprimento a este ciclo teriam lugar três encontros: um interdisciplinar (setembro de 1996) e dois encontros setoriais, um de teologia camponesa (abril de 1997) e outro de teologia negra (maio de 1997). Destes três encontros, o interdisciplinar teria influência decisiva sobre a 5ª jornada teológica, porquanto nele se determinaria o título e o programa da mesma.

O encontro interdisciplinar contou com a participação de um seletivo grupo (vinte no total) de teólogos, teólogas e cientistas sociais de reconhecida trajetória. Seu propósito foi dar continuidade à reflexão em torno de uma razão teológica crítica, orientada especialmente pelo eixo temático “por uma sociedade onde caibam todos”, proposto na jornada de San Jerónimo. Como resultado desse encontro se faria uma publicação com o título “Perfiles teológicos para un nuevo milenio”. Do livro interessa-nos destacar duas noções que foram consideradas, porquanto possuem implicações importantes para o processo teológico de CETELA: a questão do “sujeito” e a questão da “razão transversal”. Estas duas noções consideramos chave para compreender o trânsito entre a TL1 e a TL2, conforme as expressões propostas por Enrique Dussel para se referir ao processo de transformação da teologia da libertação.

Precisamente a palestra de E. Dussel intitulada “Transformações dos supostos epistemológicos da ‘Teologia da Libertação’”. As ‘Treze teses de Matanzas’ para serem debatidas”, será uma das principais palestras compartilhadas durante a 5ª jornada teológica da Comunidade, realizada na cidade de Matanzas, Cuba, em julho de 1997. A primeira parte do título da convocatória desta jornada: “A ultimidade da vida numa sociedade onde caibam todos e todas” se inspira na oitava tese de Dussel: a vida humana imediata como critério ético fundamental para a produção, a reprodução e o desenvolvimento da Vida. Matanzas refletiria esse processo de transformação que estava vivendo a TL entre o “velho” e o “novo”. Nesse sentido veremos que Matanzas fornece novos conteúdos interessantes, mas não uma metodologia que propicie o diálogo ou inclusive o “poli-logo”, entre alteridades diferentes. Por isto, em Matanzas, as chamadas teologias emergentes pedirão uma mudança importante no campo metodológico; isto é, que doravante através de um método indutivo sejam os

sujeitos reais os referentes do quefazer teológico e, por sua vez, este referencial sirva para a articulação entre teologia e pedagogia. Esta mudança metodológica será a decisão consensual mais importante da jornada de Matanzas e implicará um desafio para avançar mais um pouco na caminhada de CETELA.

1 O CAMINHO TRILHADO RUMO À TERCEIRA CONSULTA

Após a consulta de San José, CETELA experimentou uma importante mudança. A organização foi sensível aos desafios de mudança expressos nas consultas de Manágua e San José. As expressões adotadas: “antiga CETELA” e “nova CETELA” dão conta simbólica dessa encruzilhada, como a chamara o secretário executivo de então, o professor Nelson Kirst. Entre julho de 1992 e julho de 1993 a entidade viveu um período de transição, durante o qual foi alterada sua própria natureza:²³⁷ em primeiro lugar, foram aceitas dez novas instituições, o que quebrou a rigidez institucional quanto à sua composição, mantida desde o FEPETEAL; em segundo lugar, foi ampliada sua abrangência ecumênica, antes restrita a instituições cuja estrutura eclesial estivesse composta por mais de uma igreja (protestante); a “nova CETELA” recebeu instituições cuja estrutura, embora pertencesse a apenas uma igreja ou denominação (protestante), cumpriam com o requisito de estar filiadas a um organismo eclesial ecumênico (CMI, CLAI ou Conferência de Igrejas do Caribe) e que evidenciavam uma definida vocação ecumênica. E, em terceiro lugar, foram ampliados seus objetivos, particularmente no que tem a ver com o desenvolvimento de uma estratégia latino-americana para a educação teológica ecumênica; nesse sentido, a Comunidade ficava com uma tarefa de nível suprarregional, a qual deveria ser coordenada com as outras associações teológicas de nível regional.

Estas três mudanças ficaram registradas por escrito no estatuto reformulado que foi aprovado em Quito (1993). Este estatuto constitui-se na nova carta de navegação da instituição. A pergunta é se o dito estatuto respondia a todos os desafios surgidos das consultas de Manágua e San José. No caso particular da questão ecumênica, parece que não foi levado a sério o pedido de San José, que solicitava viver e ampliar o ecumenismo a partir da diversidade étnica, cultural, religiosa e de gênero. Por outro lado, fica claro que a “nova CETELA” fez as mudanças administrativas que considerou necessárias para facilitar o

²³⁷ Assim o intuía seu presidente E. Stockwell. Para ele, a transformação proposta pelas consultas de Manágua e San José não se limitava à inclusão de novas instituições, mas abrangia a reformulação da natureza mesma da Comunidade. Cf. “Informe del presidente” apresentado na assembléa de San José, em julho de 1992. In: Livro *Correspondencia enviada-recibida, actas, informes, estatutos, São Leopoldo, Brasil, 1991-1993*.

desenvolvimento do mandato recebido. Por isto, foi eleito um comitê executivo mais amplo,²³⁸ incluindo a figura da uma secretária executiva de tempo parcial, com salário.

Duas decisões foram tomadas na assembléia e na reunião do comitê executivo em Quito para levar adiante o processo de reflexão teológica. Uma foi o apóio a ETE do CMI para a realização da consulta regional sobre “Viabilidade da formação ministerial no mundo de hoje” e a outra foi o projeto de “Teólogos jovens”. Quanto à primeira, tratou-se de um programa mundial do CMI, do qual CETELA ajudaria a organizar o encontro latino-americano. Quanto à segunda, como veremos (tópico 3 deste capítulo), CETELA aproveitaria o encontro de ETE para fazer seu lançamento. Estes dois assuntos ocupariam a atenção da diretoria da Comunidade durante 1993 e 1995.

2 TEGUCIGALPA 1994: VIABILIDADE DA FORMAÇÃO MINISTERIAL NO MUNDO DE HOJE

Esta foi a terceira consulta da Comunidade. Realizou-se no acampamento “Monte Carmelo”, nos arredores da capital de Honduras, nos dias 20-22 de junho de 1994. Desta vez, a instituição acolhedora foi a Facultad Teológica Hondureña (FTH), uma das dez organizações filiadas a CETELA em 1993. Participaram meia centena de docentes teológicos, 40 homens e dez mulheres, representantes de 21 instituições de educação teológica.²³⁹

2.1 Origem da convocatória

Embora a iniciativa fosse do ETE como parte de um programa de reflexão mundial sobre a viabilidade da formação ministerial, na sua organização ajudaram CETELA, o SBL e a FTH.²⁴⁰ Segundo Ofelia Ortega, secretária executiva para América Latina do ETE, na origem dessa convocatória estava a busca por uma formação teológica ministerial relevante, num mundo onde a necessidade de ter “igrejas confessantes” surge diante da caótica situação

²³⁸ Segundo a reforma estatutária introduzida pela “nova CETELA”, o comitê executivo foi ampliado, ficando integrado por presidente, vice-presidente, secretário executivo, secretário de atas e tesoureiro, além de contar com os serviços de um administrador, que não faria parte do comitê. Cf. “Estatutos de la Comunidad de Educación Teológica Ecuménica Latinoamericana-Caribeña (CETELA)”, 5.2.1, p. 7. In: Livro *CETELA-FEPETEAL correspondencia enviada-recibida, actas, estatutos, 1990-1997*.

²³⁹ Dessas estavam filiadas a CETELA: CBT, STB, FEET, SBL, FTH, PACTO, PROMESA, IEPG-CR, ISEDET, STPRGC. Veja a lista de participantes no anexo 4, ao final da dissertação.

²⁴⁰ A consulta de CETELA fez parte de uma convocatória mais ampla, que incluiu: oficinas e assembléia da Hermandad de Educación Teológica en Abya-Yala (organismo de instituições teológicas latino-americanas relacionadas com o SBL mediante um convênio), a celebração do segundo aniversário da FTH e a Cátedra Strachan do SBL que teve como palestrante a professora Elsa Tamez. Cf. “Carta-convocatoria” dos eventos, de 21 de março de 1994, no arquivo de PROMESA, em: pasta PROMESA-CETELA. A consulta de CETELA foi financiada totalmente por ETE. Cf. carta de José Duque para Ofelia Ortega, de 1º de setembro de 1994, no arquivo de PROMESA.

de guerra e desesperança. O. Ortega também justificou esta convocatória por causa da crise econômica e social que abala os povos latino-americanos. Isto, conforme Ofélia, deve movimentar-nos para criar todas as alianças possíveis que possam fortalecer as comunidades eclesiais, para serem comunidades messiânicas que servem com o Espírito e à maneira de Jesus.²⁴¹

Tanto Ofelia Ortega de ETE, como José Duque de CETELA, os dois maiores responsáveis pela organização dessa consulta, reconheceram a relação de continuidade com as duas consultas anteriores ao falar de mais uma etapa na peregrinação iniciada em 1991, em Manágua.²⁴²

2.2 Desenvolvimento da consulta

O encontro teve três momentos. Um primeiro bloco contou com três palestras apresentadas no primeiro dia. A primeira teve como palestrante o teólogo africano John Pobee, secretário executivo e coordenador do programa de Educação Teológica Ecumênica do CMI na época. Pobee baseou sua apresentação em dois textos; o primeiro intitulado “The first gospel of viability of ministerial formation”²⁴³ e o segundo “Caminando hacia una experiencia pentecostal en la formación ministerial”. O segundo texto foi incluído no livro editado com os escritos apresentados durante este evento.²⁴⁴ O primeiro texto infelizmente não foi incluído nessa publicação; nele Pobee faz algumas colocações interessantes sobre a relação entre o assunto da viabilidade e a educação teológica. Por exemplo, quanto à etimologia de “viabilidade”, exprime que provém da palavra francesa *vie* que significa *vida*, razão pela qual viabilidade refere-se à capacidade de gerar vida, neste caso a respeito da formação ministerial e teológica, e como um instrumento de renovação para a vida da comunidade de fé.²⁴⁵ Para Pobee, um dois componentes importantes da formação ministerial é a educação teológica, mas compreendida a partir de uma visão educativa renovada, conforme o legado de Paulo Freire.²⁴⁶ Assim, de acordo com o pensamento deste educador brasileiro, Pobee considera que

²⁴¹ Cf. KINSLER, Ross (Ed.). *Viabilidad de la formación ministerial en el mundo de hoy*. Una consulta latinoamericana y caribeña. 20-22 de junio de 1994. Tegucigalpa, Honduras. San José: PET/SBL, [1994], p. 8.

²⁴² Assim o exprimem Duque e Ortega na apresentação e na introdução, respectivamente, do livro produto desta consulta. Cf. KINSLER, [1994], p. 3, 8.

²⁴³ “Primeiro evangelho sobre a viabilidade na formação ministerial”, traduzido ao castelhano por Fanny Geymonat.

²⁴⁴ Ver KINSLER, [1994], p. 28-37.

²⁴⁵ POBEE, John. “Primer evangelio sobre la viabilidad en la formación ministerial”, p. 1. In: arquivo CETELA, livro *Textos de jornadas teológicas 1994-2003*.

²⁴⁶ Não é estranha a influência da pedagogia de P. Freire no âmbito do CMI, pois este educador brasileiro foi convidado por este organismo ecumênico para trabalhar como consultor de seu departamento de educação,

a metodologia educativa dever ser libertadora, no sentido de estimular o diálogo e orientar os estudantes a compreenderem sua conjuntura para mudá-la mediante um processo de reflexão e ação. Esta visão tem de ver-se refletida, por sua vez, numa compreensão renovada da teologia, o que necessariamente passa por uma revisão crítica da tradição herdada do norte, a partir dos contextos próprios dos países do sul. Esta crítica inclui também o método científico que, segundo Pobee, se tornou um fim em si mesmo até o ponto em que a excessiva ênfase na racionalidade não tem tornado viável nem o ministério, nem a teologia. A realidade, salienta o autor, é racionalidade e algo mais; é também sentimentos e ações. Conforme esta perspectiva, o autor considera que o ponto focal do tema da viabilidade se revela como um assunto hermenêutico, para que assim a teologia e o ministério possam ser revitalizados e, em consequência, possam ter a capacidade de dar vida: quer dizer, renovar a igreja, a sociedade e a humanidade.²⁴⁷ Para Pobee, em decorrência, a educação teológica e a formação ministerial devem estar a serviço da missão da igreja, se pretendem ser autênticos agentes de renovação.²⁴⁸

No segundo texto mencionado de Pobee, isto é, “Caminando hacia una experiencia pentecostal en la formación ministerial”, ele coloca que a viabilidade da formação ministerial para o único mundo que temos passa pela dimensão ecumênica integrando quatro ângulos fundamentais: o inter-religioso, interconfessional, intercultural e interglobal; segundo ele, esta dimensão ecumênica só conseguirá repercussão e vigência no mundo de hoje caminhando rumo a uma experiência pentecostal.²⁴⁹ Posteriormente ele elenca várias características do que é essa experiência pentecostal. Para ele, esta experiência é a do Espírito Santo e equivale a viver a vida da eternidade no plano temporal. Além disso, as pessoas que experimentam o Espírito de Deus devem estar comprometidas com uma visão ecumênica, marcada pelo diálogo com outros e outras e com a inclusividade de povos, tradições, condições, *status* e gêneros diferentes.²⁵⁰ Por outro lado, Pobee afirma que a experiência pentecostal não existe enquanto o povo não escutar a Palavra de Deus em sua própria língua; pois a linguagem é

em Genebra, na Suíça, a partir do início de 1970. Freire trabalhou ali por uma década, acompanhando especialmente processos educativos em países recentemente libertados do colonialismo português na África. Para maior informação a este respeito ver especialmente os capítulos 3, 4 e 5 de: ANDREOLA, Balduino Antonio e BUENO RIBEIRO, Mario. *Andarilho da esperança*. Paulo Freire no CMI. São Paulo: ASTE, 2005.

²⁴⁷ POBEE, “Primer evangelio...”, 1994, p. 4.

²⁴⁸ A respeito da pertinência da missão recomendamos a leitura de: ZWETSCH, Roberto E. *Missão como compaixão*. Por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana. São Leopoldo: CLAI/Sinodal, 2008. Aí o autor propõe como chave de leitura a missão encarnada como com-paixão a partir do modelo de Jesus de Nazaré, encaminhada na direção de um reinado de paz e justiça.

²⁴⁹ Cf. KINSLER, [1994], p. 5.

²⁵⁰ KINSLER, [1994], p. 30.

muito mais do que a sintaxe ou a morfologia; ela é a alma de um povo, o veículo para assumir o peso de uma cultura e como tal a chave para a identidade e integridade de um povo. De forma que, numa experiência pentecostal, a teologia fomenta a identidade cristã, como também a identidade cultural dos povos.²⁵¹ Por fim, só mencionaremos mais uma característica mencionada por Pobe: a experiência pentecostal é a construção de uma comunidade de comunidades, porquanto em Pentecostes cada povo diferente (partos, medos, elamitas, e assim por diante, Atos 2,9-11) escutou em sua própria língua falar das maravilhas de Deus.²⁵²

A segunda palestra teve como título “Viabilidade da formação ministerial no mundo de hoje”, pelo professor Rafael Escobar da Guatemala. A terceira “A educação teológica no Peru: apontamentos para uma proposta”, caracterizada como uma criação coletiva da CBT do Peru, foi apresentada pelo professor Héctor Laporta. Houve espaço para reações da parte dos docentes de instituições de países diferentes.

Outro bloco consistiu num painel a cargo da professora Débora García do STB da Nicarágua e dos professores René Krüger do ISEDET e José Duque do SBL. As duas primeiras contribuições consideraram aspectos da formação teológica em duas regiões: Mesoamérica e Cone Sul, enquanto a terceira fez considerações acerca do sujeito e da viabilidade da formação ministerial.

O terceiro bloco consistiu num trabalho em grupos, a partir da seguinte metodologia: primeiro se fez uma lista dos eixos temáticos surgidos das apresentações dos primeiros dois blocos; posteriormente foram selecionados e priorizados os eixos temáticos; depois se aprofundou a análise dos temas propostos e, por fim, foram compartilhados os trabalhos de aprofundamento e se unificaram as temáticas trabalhadas.

2.3 Documento-síntese

A seguir aparece à maneira de resumo o documento-síntese da consulta. A comissão redatora do documento esteve integrada por José Duque, René Krüger, Héctor Laporta e Romer Portillo.

²⁵¹ Aí Pobe lembra o trabalho feito por seu antecessor no PET do CMI, Samuel Amirtham, com o que se chamou a teologia feita pelo povo (*theology by the people*). Ver tópico 1.2 do capítulo 1, especialmente p. 40-47.

²⁵² É bom chamar a atenção aqui para as colocações feitas por J. Pobe sobre a importância da experiência pentecostal para a formação teológica. Pois mais adiante na jornada teológica de Cumbayá (Equador, 2000), serão os chamados “rostos teológicos de Abya-Yala” que consensualmente aceitaram a proposta da teologia pentecostal de acolher o Espírito Santo como elemento unificador alternativo. Ver o tópico 4.2 do capítulo 4 desta dissertação.

2.3.1 Crise socioeconômica e vida

Colocou-se no mesmo patamar o holocausto humano que sofrem os povos do continente e a catástrofe ambiental na luta pela sobrevivência. É necessário que a educação teológica incorpore a temática ecológica como um dos eixos centrais do processo formativo, a fim de sensibilizar, conscientizar e propiciar esforços para transformar as práticas cotidianas e as políticas macroestruturais. A natureza geme pela vida e pede que esta situação seja chave hermenêutica para o quefazer teológico. Impõe-se conhecer as cosmovisões e cosmogonias dos antepassados para compreender, a partir destas, a relação entre vida e crise ambiental a fim de criar esforços comuns.

2.3.2 A educação teológica e o ecumenismo

Fez-se uma crítica da utilização do ecumênico para obter vantagens pessoais, para fazer turismo e para propiciar problemas entre lideranças eclesiais. No entanto, reconheceu-se que também o movimento ecumênico tem servido para abrir espaços para grupos renovadores de mulheres, indígenas e outros sujeitos excluídos, em instituições como CLAI, CETELA, faculdades e centros teológicos. Por isto, não é possível falar de Deus sem considerar o ecumênico; a experiência de Deus é universal e vivemos uma época privilegiada da história em que podemos constatar novas formas de ecumenismo. A educação teológica pode ser um instrumento apropriado para incluir novos sujeitos e renovar a humanidade. O ecumênico é uma espécie de fermento que impregna pouco a pouco as distintas instâncias da sociedade; o ecumênico é uma peregrinação que representa um plano de Deus a ser executado em igrejas, organismos, instituições teológicas e em instâncias inter-religiosas e interculturais.

2.3.3 Os sujeitos na educação teológica

Lembrou-se o papel que tiveram na consulta de San José os chamados “novos sujeitos teológicos”; ali foi abordada a necessidade de contextualizar a educação teológica em Abya-Yala a partir dos e por esses novos sujeitos. A consulta reafirmou que em Abya-Yala existe uma pluralidade de sujeitos que reclama ser considerada na educação teológica, e que, aliás, já começa a modelá-la. Por outro lado, a consulta insistiu na crítica à educação teológica importada do passado, que não levou em consideração dito sujeito plural, já que o único sujeito era o europeu e norte-atlântico. Segundo a consulta,

Os sujeitos específicos de Abya-Yala que antes eram ignorados hoje se fazem presentes com muita força. Eles fazem teologia que deve ser sistematizada nos processos educativos.²⁵³

Isto implica conhecer as aspirações e cosmovisões desses sujeitos. Daí a importância de que a educação teológica participe de processos interdisciplinares com a antropologia, a sociologia, a economia, as teorias de gênero e outras ciências. E mais uma vez se insistiu na idéia de dar-lhes verdadeira participação e protagonismo.

2.3.4 Educação teológica, igreja e comunidade

A consulta afirmou a importância fundamental da relação entre formação teológica, as igrejas e a comunidade. Esclareceu-se que a teologia não é um fim em si mesmo, mas está a serviço da missão de Deus na igreja. A educação teológica deve questionar configurações que as igrejas têm desenvolvido ao longo da história, sempre na perspectiva da mútua colaboração para a missão de Deus neste mundo. Constataram-se os distanciamentos e as lutas de poder entre as instituições de educação teológica e as eclesiais, bem como alguns seminários que têm um currículo em função da igreja institucional, sem considerar a realidade global e a diversidade de contextos. Por isto, a consulta recomendou:

- Trabalhar mancomunadamente por um perfil coerente entre as necessidades das igrejas, o mandato bíblico e a realidade do entorno.
- Aprofundar a abertura de um espaço para desenvolver uma espiritualidade comprometida, tanto nas igrejas quanto nos seminários.

2.3.5 Educação teológica e pedagogia

Partindo da relação estreita entre *kérigma* e *didaché* no início da igreja, a consulta considerou que a dimensão pedagógica não se reduz a simples técnicas didáticas, mas que constitui um processo que deve levar em conta o pano de fundo de todos os sujeitos da educação: a comunidade de origem, a situação dos estudantes, os e as docentes, a instituição educativa e o entorno social. Assim, afirmou-se que todo processo educativo é um encontro que inclui motivação, conhecimentos, técnicas, relações, afetividade; quer dizer, fatores tanto subjetivos, quanto objetivos. Por outro lado, reconheceu-se que existe diversidade de pedagogias e que, felizmente, no caso da educação teológica ecumênica, essas pedagogias se têm nutrido do pensamento e da metodologia de Paulo Freire. Por fim, fez-se uma proposta

²⁵³ KINSLER, [1994], p. 18.

interessante no sentido de que as instituições filiadas a CETELA e CETELA mesma abram um espaço para a reflexão pedagógica e transformadora dos sujeitos da educação.

2.3.6 Educação teológica e espiritualidade

Falou-se da necessidade de superar o dualismo entre fé e razão. A espiritualidade deve integrar o corporal e levar em conta o aspecto lúdico em seu desenvolvimento. A educação teológica está sendo enriquecida com os aportes da espiritualidade de outros sujeitos religiosos, como, por exemplo, os povos indígenas, os povos negros, a experiência pentecostal e outras expressões populares. Reconhece-se que é necessário entender a espiritualidade como um espaço que combina aspectos estéticos, corporais e conteúdos simbólicos, concluiu a consulta.

2.3.7 Alternativas para a formação teológica e ministerial

Da lista sintética elaborada a partir dos aportes de todos os grupos, tomamos as seguintes alternativas propostas:

- Buscar métodos alternativos e complementares para a educação teológica, como o canto e o mito. Não limitar-se a um só modo de ensinar.
- Considerar a natureza e o ambiente como espaço de vida e como importante eixo da educação teológica, que será aprofundada a partir dos sujeitos como chave hermenêutica.
- É preciso retomar e incorporar o aporte das culturas indígenas e camponesas.
- Sublinhar enfaticamente a relação do estudo teológico com a prática eclesial, com trabalhos em bairros populares. Esta relação pode desenvolver-se com diversas modalidades e deve avaliar-se e integrar-se a os aspectos acadêmicos.

2.3.8 Continuidade e seguimento do encontro

A consulta esteve consciente de que um dos maiores problemas nesse tipo de encontros é o do seguimento; não se executam os acordos e as sugestões; por isto se repetem os mesmos temas e não se produzem as mudanças desejadas para um intercâmbio mais eficaz. Pensando nisso foram feitas as seguintes propostas:

- Que a memória do encontro fosse publicada, o que efetivamente se fez a cargo do SBL.

- Que os grandes eixos que surgiram fossem sugeridos a estudantes das instituições como temas de pesquisa.
- Que fosse promovida a abertura de espaços para que as novas gerações de teólogos e teólogas expressem seu pensamento e suas reflexões, a fim de continuar desenvolvendo a teologia na região. Neste sentido se propôs, como primeiro passo, a consulta sobre o papel da teologia para o final do século, que estava sendo preparada para 1995. Segundo Ofelia Ortega, o mencionado projeto incluiria uma análise crítica da Teologia Latino-Americana da Libertação e a busca de novos paradigmas que as gerações jovens já estão elaborando.²⁵⁴

A consulta foi muito rica em expressões litúrgicas, animadas pelo professor Edwin Mora do SBL. O cenário foi uma barraca rodeada de árvores e frutas, onde todos os participantes desfrutaram das belas músicas campesinas e comidas hondurenhas, com alegria e espírito simples. Foi ali onde a professora Elsa Tamez através de sua “Plegaria desde el Monte Carmelo” fez a seguinte confissão:

Deus, confessamos que a educação teológica tem imposto um só modelo que favorecerá um grupo dominante da nossa sociedade, que tem monopolizado as ações. Sobretudo que tem sido um modelo norte-atlântico, elaborado por pessoas de outros contextos. Confessamos também que isto foi dito nas consultas realizadas na Nicarágua e em San José, e que não temos feito o necessário para superar esse vazio nos conteúdos e modelos de currículo. Confessamos que não sabemos como e que nos falta vontade e dinheiro para fazê-lo e se realmente pode realizar-se.²⁵⁵

3 ESPAÇO PARA NOVAS GERAÇÕES DE TEÓLOGOS E TEÓLOGAS

Enquanto o dia era reservado para a consulta, as noites foram dedicadas aos assuntos internos de CETELA. Participaram 13 representantes de nove instituições filiadas.²⁵⁶ Embora não se tratasse de uma assembléia, pois segundo o último estatuto aprovado as assembléias seriam a cada dois anos (e a última tinha acontecido em Quito, em 1993), o presidente José Duque apelou ao conselho dos membros presentes – tratou-se de uma espécie de junta diretiva ampliada – para que apoiassem as decisões administrativas e de seguimento dos programas que deviam ser tomadas. É o caso, por exemplo, da situação criada com a secretária executiva

²⁵⁴ KINSLER, [1994], p. 12.

²⁵⁵ KINSLER, [1994], p. 25.

²⁵⁶ A lista de participantes da reunião ampliada de Monte Carmelo é a seguinte: René Krüger (ISEDET), Milton Schwantes (IEPG-CR), Ross Kinsler (SBL), Pablo Cruz (FEET), Carlos Villagra (STB), Osmundo Ponce y Javier Rodríguez (STPRGC), Romer Portillo (PACTO), Héctor Laporta (CBT), Amílcar Ulloa (PROMESA), Jorge Pantelís (secretário executivo), José Duque (presidente), Ofelia Ortega (ETE). In: Acta de la reunión de CETELA en Tegucigalpa, livro *Correspondencia... 1990-1997*.

que ficou sem respaldo estatutário para sua continuidade devido ao fechamento do ISETRA.²⁵⁷ A vontade do grupo assessor foi que se cumprisse o estabelecido no estatuto; segundo o qual, os membros do comitê executivo devem estar vinculados à instituição que representam durante o exercício de seu cargo.²⁵⁸ Para suprir a ausência temporária do secretário executivo, foram distribuídas algumas responsabilidades entre os membros presentes.²⁵⁹ Dessa forma, durante este período a junta diretiva funcionou desde o princípio sem secretário de atas e, durante o segundo ano, sem secretário executivo.

A principal decisão dessa reunião esteve relacionada com a consideração e aprovação do projeto “Espacio para la producción teológica en Abya-Yala”, apresentado pelo presidente. O dito projeto foi aprovado inicialmente pela assembléia de Quito, em julho de 1993, e passou pelo crivo de duas reuniões de comitê executivo, uma em Quito (27 de julho de 1993) e outra em Bucaramanga, na Colômbia (16-17 de janeiro de 1994). Inclusive o presidente teve oportunidade de conversar a respeito dessa iniciativa com representantes da Associação Teológica Ecumênica do Terceiro Mundo (ASETT).²⁶⁰ O acordo inicial aprovado tem como justificativa a seguinte idéia:

Levando em consideração que existe um grande número de teólogos jovens, egressos das nossas instituições nos últimos anos, que ainda não têm um espaço para desenvolver um labor de reflexão teológica, acorda-se buscar a criação de um espaço para a reflexão, o intercâmbio de idéias e publicações.²⁶¹

Esse projeto percebe, então, a existência de um movimento emergente de teólogos e teólogas jovens em toda Abya-Yala; existem como mulheres, indígenas, negros e negras, mestiços e mestiças, e como pentecostais. Afirma que já cumprem um papel renovador no quefazer teológico na região, mas não têm um espaço orgânico para a sua produção teológica. A outra face desse projeto era a preocupação de alguns dos chamados “pais” da TL; pois, estes não viam surgir uma geração nova capaz de substituí-los no quefazer teológico;

²⁵⁷ Segundo José Duque, ISETRA encerrou suas atividades no fim do ano 1993. Cf. “Informe de la presidencia”, p. 3. In: livro *Actas de asambleas 1995-2003*, anexo 01 acta de la asamblea de CETELA, Julio de 1995.

²⁵⁸ Artigo 5.2.2 do estatuto. In: Livro *Correspondencia... 1990-1997*.

²⁵⁹ Ross Kinsler e José Duque ficaram encarregados da edição do boletim, PROMESA e o STPRGC assumiram a organização da consulta de 1995, sob a secretaria de Amílcar Ulloa; de outra parte, este mesmo docente de PROMESA, que figurava no comitê executivo como suplente dois, foi incumbido da função de secretário de atas, suprimindo a vaga deixada pelo professor Edgar Moros Ruano, nomeado na assembléia de Quito, devido a sua desvinculação do STPRGC. Cf. “Acta de la reunión de CETELA en Tegucigalpa, Honduras”, 21 e 22 de junho de 1994, p.2. In: Livro *Correspondencia... 1990-1997*.

²⁶⁰ No entanto, estas conversações não produziram resultados concretos e ASETT-AL não participou neste projeto. Cf. “Informe de la presidencia. Julio 1993-julio 1995”, p. 8. In: arquivo de PROMESA, pasta CETELA RECIBIDA, Ata da assembléia de CETELA, 14-15/7/95.

²⁶¹ Cf. Ata da assembléia de Quito, julho de 1993, p. 2. In: Livro *Correspondencia... 1990-1997*.

inclusive outros nem acreditavam na existência desses herdeiros.²⁶² O problema de fundo é a pergunta pelo papel da TL em face do fim do século XX e começo do século XXI.

Para cumprir essa meta foram propostas várias tarefas. Por um lado, criar um banco de dados de graduados das instituições teológicas a partir de 1980 e, por outro, organizar por ocasião da assembléia de 1995, uma grande consulta de teólogos, com participação representativa de teólogos jovens cuja lista deverá incluir obrigatoriamente os novos sujeitos (mulheres, indígenas, negros) e teólogos de gerações anteriores.

Em Tegucigalpa, pois, foram ratificados os avanços feitos pelo comitê executivo, em torno da consulta teológica, tais como:

- o Tema: “Teologia de Abya-Yala nos alvares do século XXI”. Um encontro para a reflexão sobre a contribuição do pensamento teológico a partir da perspectiva de Abya-Yala na transição do século XX para o século XXI.
- o Temário: contexto sociopolítico de fim do século: projeto unipolar, autonomia relativa dos “pais” (da TL), resistência e sobrevivência; os grandes desafios das teologias setoriais às igrejas de Abya-Yala: propostas indígenas, afrocaribenhas e brasileiras, de gênero e pentecostais; alternativas, utopias e esperanças; a teologia de Abya-Yala e seu referente eclesiológico; espaço livre para outros aportes do pensamento teológico.
- o Participantes: foi feita uma lista de possíveis participantes, 70 no total; incluindo “pais” da TL, teólogos e teólogas jovens, representantes setoriais, representantes das instituições de CETELA, das Associações Teológicas, das agências cooperantes de Europa e América do Norte e teólogos do primeiro mundo. Quanto a “pais” da TL, foram propostos os nomes de Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Enrique Dussel, Hugo Assmann, Juan Luis Segundo (ou Jon Sobrino) – do campo católico; e de Richard Shaull, Rubem Alves, Gonzalo Castillo, José Míguez Bonino e Jorge Pixley – do campo protestante. Das instituições filiadas a CETELA, fez-se a seguinte lista de possíveis convidados e convidadas: de ISEDET: um professor e um indígena toba; de São Bernardo do Campo: uma mulher; da CBT: uma mulher da federação de pastoras de mulheres; do SBL: Elsa Tamez, Silvia Regina de Lima (negra) e Miguel Gray (negro); do STB: Débora García e Jerjes Ruiz; da FEET: uma mulher indígena; do PACTO: Élide Quevedo (mulher pentecostal); da Bolívia: Jorge Pantelís e Vicenta Mamani (mulher indígena). Quanto a instituições cooperantes convidadas, além das tradicionais fornecedoras de apoio econômico a CETELA, foram inseridos os nomes do HEKS da Suíça, da Obra Gustavo

²⁶² Cf. o projeto “Espacio para la producción teológica en Abya-Yala”, p. 1. In: livro *CETELA secretaría ejecutiva, actas de junta directiva, comité ejecutivo, proyectos, 1994-2003*.

Adolfo da Igreja Evangélica Alemã, do Escritório de Relações Exteriores da EKD da Alemanha e da Federação Luterana Mundial.

- o Critérios de participação: além da diversidade geracional, acordou-se pedir a cada participante um aporte escrito de não mais de vinte páginas, sobre os diversos temas propostos. Para os e as representantes dos setores negros e indígenas não se colocou condição confessional, só que estejam fazendo teologia.
- o Local: Medellín, Colômbia.
- o Data: 9-13 de julho de 1995. Consulta (dias 10-12), assembléia (dia 13) e reuniões do comitê executivo (dias 9 e 13).

Do próprio local dessa reunião ampliada foi expedida a carta convocando a quarta consulta teológica, que foi levada pelos participantes das atividades realizadas em Tegucigalpa. A carta levava impresso o espírito surgido ao modo de mandato combinado no “Monte Carmelo”, de promover a abertura de espaços para que as novas gerações de teólogos e teólogas expressem seu pensamento e suas reflexões, a fim de continuar desenvolvendo a teologia na região.

4 SAN JERÓNIMO 1995: TEOLOGIA DE ABYA-YALA NOS ALVORES DO SÉCULO XXI

A quarta jornada teológica teve como cenário a Hostería El Tesoro,²⁶³ uma hospedaria localizada em meio a uma bela paisagem rural, a caminho do mar pela estrada que vai de Medellín à chamada zona bananeira da região de Urabá no litoral atlântico. Fica muito perto do município de San Jerónimo que, por sua vez, dista 67 quilômetros de Medellín. Participaram 76 pessoas,²⁶⁴ 50 homens (66%) e 26 mulheres (34%), representando 27 organizações provenientes de 17 países da América Latina, do Caribe, dos Estados Unidos e

²⁶³ O local reservado inicialmente para esta jornada era uma casa de religiosas localizada na área metropolitana de Medellín. No entanto, uma ordem do arcebispo da arquidiocese emitida duas semanas antes do início do evento impediu que fosse realizada ali; devido à premência e por tratar-se de tempo de férias, já não foi possível encontrar um lugar em Medellín, razão pela qual o evento acabou se realizando em San Jerónimo. Cf. Boletín Abya-Yala # 1, (Agosto de 1995), p. 3. Houve troca de cartas com a Arquidiocese de Medellín a propósito desse impasse; o arcebispo e os bispos auxiliares argumentaram com o fato de o evento ignorar a autoridade da Igreja Católica para sua realização, além de questionarem a ortodoxia dos representantes católicos convidados. Por seu lado, os organizadores do evento censuraram os bispos pela falta de coerência com a encíclica *Ut unum sint - sobre nuestro compromiso ecuménico*, recentemente expedida pelo papa João Paulo II. Cf. correspondência em: livro *Consulta 1995*. Inclusive o secretário da consulta foi recebido pelo arcebispo para uma conversa, mas não adiantou, pois a posição dele foi intransigente quanto a não permitir o uso da casa das religiosas para o evento.

²⁶⁴ O número de participantes pode ter sido maior, pois os pedidos de participação foram muitos, o que, segundo o presidente de CETELA da época, revela a importância da consulta. Cf. Carta de José Duque de 25 de maio de 1995, em: livro *Consulta 1995*. A lista de participantes aparece no anexo 5.

da Europa.²⁶⁵ A diversidade de participantes efetivamente preencheu as expectativas de ter representantes dos setores teológicos emergentes, dos “pais” da TL,²⁶⁶ das instituições filiadas a CETELA e das agências cooperantes.²⁶⁷

4.1 Origem da convocatória

Conforme foi dito acima, a quarta jornada visava facilitar a criação de um espaço para a produção teológica dos setores emergentes, contando com a participação de alguns dos iniciadores da TL. O fato de a jornada providenciar um espaço de encontro entre estas duas gerações de teólogos e teólogas evidencia uma conjuntura particular do quefazer teológico na região. Por um lado, revela o enfraquecimento da produção teológica de parte da primeira geração no meio da crise de desesperança própria da época; em palavras de William Murdock, professor do STPRGC, no seu texto remetido para esta jornada:

[...] a Teologia da Libertação, que utilizava a análise marxista da sociedade e pregava a libertação do homem mediante a práxis histórica, encontra-se

²⁶⁵ O convite para organizações da Colômbia foi amplo e diverso. Foram convidadas instituições de educação teológica (a Universidad Javeriana de Bogotá, o Seminario Teológico Bautista Internacional de Cali, o Seminario Bíblico Menonita, o Seminario Bíblico de Colombia, o Departamento de Estudios Bíblicos de la Universidad de Antioquia e a Universidad Pontificia Bolivariana, estas três últimas de Medellín), organizações sociais (indígenas, negras e camponesas), além de várias organizações educativas.

²⁶⁶ Deste setor aceitaram o convite: Hugo Assmann, Franz Hinkelammert e Enrique Dussel, do campo católico. Dussel acabou não comparecendo devido a um imprevisto de última hora. Cf. Boletín Abya-Yala # 1 (agosto de 1995), p. 2. Incluímos Hinkelammert sob esta categoria, ainda que não tenha sido considerado assim na convocatória; aliás, o próprio Hinkelammert considera que está fazendo teologia desde os seus primeiros escritos, embora tenha partido da ideologia e da economia, ao contrário dos teólogos da libertação que descobriram a relevância da economia a partir da teologia. Cf. DUQUE, José e GUTIÉRREZ, Germán (Eds.). *Itinerarios de la razón crítica*. Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años. San José, DEI, 2001, p. 17, 32. E do campo protestante: Richard Shaull, José Míguez Bonino, Jorge Pixley e Gonzalo Castillo. Rubem Alves não participou indicando que seu método teológico havia mudado (Cf. memorando do presidente de CETELA de 4 de novembro de 1994, em: livro *consulta 1995*). A categoria “pais da TL” utilizada para a convocatória da 4ª jornada teológica é evidentemente subjetiva e problemática; a nosso ver, ela tenta refletir uma espécie de reconhecimento àqueles teólogos que fizeram uma importante contribuição nos primórdios da teologia da libertação. No entanto, fica complicado definir a partir de nomes pessoais a paternidade de um movimento amplo que teve nas suas origens a participação de pastoralistas, militantes de base, historiadores do cristianismo, biblistas e assim por diante. Inclusive, os próprios teólogos participantes da jornada e que foram tipificados como “pais” questionaram a figura e pediram que fossem chamados antes de “velhos”. Cf. Boletín Abya-Yala (agosto de 1995), p. 2. G. Castillo é colombiano, da igreja presbiteriana e desde fins da década de 1960 esteve envolvido na reflexão sociológica e teológica em busca de uma nova ordem social, tanto na América Latina (Cf. SINCLAIR, John. “Hacia um protestantismo colombiano y venezolano”. In: CEHILA, *Historia general de la iglesia en América Latina*. Tomo VII, Colombia y Venezuela. Salamanca: Sígueme, 1981, p. 593), quanto na Colômbia (Cf. RODRÍGUEZ SANÍN, Javier. “Antecedentes y transfondo histórico de la Iglesia Presbiteriana de Colombia”, [capítulo 1 da tese para obter o título de doutorado em ciências da religião no Instituto Metodista de Ensino Superior, Brasil, 1992], p. 80-90, texto inédito).

²⁶⁷ No entanto, não houve representação das associações teológicas embora tivessem sido convidadas. ASIT e FTL escreveram desculpando-se pela ausência devido a compromissos e dificuldades de última hora. Cf. cartas de 5 e 11 de julho de 1995, em: livro *Correspondencia... 1990-1997*; e *Consulta 1995*.

desorientada e desanimada após a queda do socialismo e a inauguração da nova ordem mundial.²⁶⁸

Mas por outro lado, percebia-se na região um movimento plural composto por mulheres e homens, jovens em sua maioria, vinculados com organizações sociais, eclesiais e instituições teológicas, que tinham vontade de fazer teologia apesar das condições históricas adversas. Desse espírito as jornadas teológicas anteriores de CETELA já deram conta.

Pelo menos duas perguntas poderiam ser feitas aqui: como se desenvolveu o encontro entre as duas gerações de teólogos? E, em face da criação de um espaço para a produção das novas gerações de teólogos e teólogas, a estratégia de fazê-lo no marco da 4ª jornada foi funcional? Quanto à primeira pergunta, veremos agora como se desenvolveu a jornada.

4.2 Desenvolvimento da consulta

O trabalho foi dividido em três grandes blocos. A primeira parte, procurando uma visão a partir do passado e do presente, chamou-se “Contexto, alcances e limites do quefazer na teologia da libertação”. A segunda parte, sobre o presente na perspectiva do futuro, teve como título “Mudanças, perspectivas, desafios e possibilidades para a teologia da libertação”. E a terceira parte, sobre o futuro a partir do passado e do presente, chamou-se “Vazios, ausências, silêncios, sesgos/vieses, problemas pendentes e seguimento no fazer teológico em Abya-Yala”. A metodologia incluiu palestras magistrais, segundo o ponto de vista dos diversos sujeitos, trabalho em grupos e plenárias para o debate para aprofundamento. A jornada contou com bom tempo para o debate, o qual às vezes se tornou crítico e autocrítico, mas sempre respeitoso.

Um dos requisitos estabelecidos para participar nesta consulta foi a produção de um texto escrito. Este requisito foi cumprido com sucesso, pois foram depositados na secretaria do encontro 48 textos²⁶⁹ nas mais diversas áreas do fazer teológico: a teologia prática, sociologia da religião, história da igreja, teologia e contexto sócio-histórico, hermenêutica bíblica, educação cristã, pedagogia teológica, inculturação da teologia, teologias específicas (feminista, indígena, negra, pentecostal e camponesa), teologia e economia, etc. Uma característica comum de todas essas produções é sua referência a processos e contextos concretos. À primeira vista este fato poderia revelar um paradoxo interessante, pois chama a

²⁶⁸ DUQUE, José (Ed.). *Por una sociedad donde quepan todos*. Cuarta jornada teológica de CETELA. San Jerónimo, Medellín, 10-13 de Julio de 1995. San José: DEI-CETELA, 1996, p. 186.

²⁶⁹ A lista completa dos textos aparece como anexo 10 ao final da dissertação. A edição do livro inclui 21 dos textos que os e as participantes depositaram na secretaria do evento. O encarregado da edição do livro foi o presidente da Comunidade, conforme decisão do comitê executivo (Cf. ata do comitê executivo de 15/07/95. In: Livro *Correspondencia... 1990-1997*, p. 2). Para isto se decidiu pedir o apóio do DEI.

atenção tão rica produção no meio da complexidade dessa conjuntura histórica, mas, por outro lado, é curioso que durante o desenvolvimento da consulta de San Jerónimo só 12 dos textos foram apresentados na forma de palestras. No entanto, em diferentes momentos da consulta diversos desses aportes apareceram ora em reações às palestras, já nas participações em plenárias, inclusive nos trabalhos de grupo.

4.2.1 Contexto, alcances e limites do fazer na teologia da libertação

4.2.1.1 Contexto histórico da TL em Abya-Yala

A primeira sessão deste bloco foi moderada pela professora Ofelia Ortega. Contou com uma palestra de Franz J. Hinkelammert, intitulada *A teologia da libertação no contexto econômico e social de América Latina: economia e teologia ou a irracionalidade do racionalizado*.²⁷⁰ O autor faz uma síntese histórica dos principais momentos do desenvolvimento da TL, particularmente a partir da discussão teórica entre economia e teologia. Devido aos limites desta pesquisa, consideraremos tão-somente a discussão sobre a conjuntura de época pertinente, ou seja, meados da década de 1990. Este período está marcado pelas políticas de ajuste estrutural, com seus efeitos desastrosos para os países do Terceiro Mundo, as quais necessitavam promessas de um futuro melhor para poder legitimar-se. Os infernos produzidos na terra exigiam a promessa de céus por vir. Além disso, segundo

²⁷⁰ DUQUE, 1996, p. 35-85. Curiosamente este livro inicia com um texto de Hinkelammert sobre a conjuntura socioeconômica da teologia da libertação e termina com dois textos sobre a mesma questão, um de Hinkelammert e outro de H. Assmann sob o eixo temático “Por uma sociedade onde caibam todos”. Aqui por razões de espaço só fazemos uma síntese muito breve do segundo texto de Hinkelammert, na medida em que contribui para a compreensão da conjuntura histórica da época. Na verdade, este texto assim como outros de J. Duque, H. Gallardo e P. Richard fazem parte de uma edição especial da revista Pasos do DEI (5/1995) feita com a idéia de servir de material de apoio à 4ª jornada teológica de CETELA; cf. “Informe de la presidencia: Julio 1993-julio 1995”; anexo 01 da ata da assembléia de CETELA, 14-15/7/95, p. 4. In: arquivo de PROMESA, pasta Cetela-Recibida.

O referido texto de Hinkelammert tem como título “Uma sociedade em que todos caibam: sobre a impotência da onipotência”. Cf. p. 361-377 do livro da jornada. O autor parte do paradoxo criado entre o “capitalismo total” e sua incapacidade intrínseca para controlar suas consequências destrutivas dos seres humanos e da natureza. Isto é, a aplicabilidade da lógica do cálculo meio-fim como critério de eficiência em nome do mercado total, que se converte num rigorismo ético que não tem nada a ver com os efeitos de sua ação, e termina transformando-se no que ele chama a irracionalidade do racionalizado. O mecanismo de concorrência produto dessa lógica da eficiência se impõe a todo o mundo; ninguém mais pode viver sem ele. A busca cega da eficiência por meio do mecanismo da concorrência cria uma força compulsiva dos fatos que absolutiza o processo de destruição. Assim, a onipotência se torna impotente. Esta é a lógica do *suicídio coletivo* implicada na totalização da competitividade, conforme Hinkelammert.

A tese do autor é de que não é possível superar esta irracionalidade a não ser por meio de uma ação solidária que dissolva as forças compulsivas dos fatos dominantes. E essa ação solidária se expressa concretamente através da proposta por uma sociedade onde caibam todos, incluída a natureza, pois conforme Hinkelammert só há lugar para esta sociedade se existe uma natureza que lhe dê lugar. A solidariedade se transformou em condição e possibilidade de sobrevivência humana, e por isso também em condição de possibilidade da ação racional.

o autor, o mesmo neoliberalismo transformou-se numa religião com seus próprios conversos e seu evangelho do mercado.

A partir daí, conforme Hinkelammert, produziu-se uma transformação da teologia do império. Da negação da TL se passou à sua recuperação. O autor cita por extenso alguns trechos de discursos de Michel Camdessus, secretário geral do FMI da época, nos quais este se apropria de algumas teses-chave da TL. Assim por exemplo, transforma a opção pelos pobres em opção pelo FMI, de sorte que quem rejeita a política de ajuste estrutural produz a debacle econômica, o aumento da miséria e o retorno de regimes fortes; em consequência, quem está com os pobres forçosamente tem de estar com o FMI, não há alternativa. Por outro lado, a solidariedade é exercida nos limites da lógica do mercado, de tal forma que o FMI é apresentado como o grande organismo mundial, cuja responsabilidade é o exercício da solidariedade. Para que o mercado funcione, devido à corrupção, Camdessus propõe a ética do Reino de Deus; o reino é o combustível para que funcione a máquina do mercado.

Segundo Hinkelammert esta situação colocou a TL numa encruzilhada da qual não pode sair por si mesma, requerendo a ajuda da economia política crítica para decidir o conteúdo concreto da teologia. Por isso, para que a TL possa continuar a manter a opção pelos pobres, em termos que respeitem o pobre como sujeito, esta opção deve estar determinada pelo reconhecimento entre sujeitos corporais e necessitados. Isso implica desenvolver a TL em duas linhas. A primeira se refere à crítica da economia política neoliberal que reduz a racionalidade econômica à competitividade e eficiência. Ao absolutizar as leis econômicas por meio do automatismo do mercado, suas tendências destruidoras se tornam incontroláveis, convertendo-se numa ameaça para a sobrevivência humana e da natureza. Esta situação revela a irracionalidade do racionalizado, segundo Hinkelammert.

A segunda linha a ser desenvolvida pela TL é que a crítica tem de ser realizada em termos teológicos. O tema-chave é a questão da lei, porque todo o Estado liberal moderno se considera justo enquanto está baseado em leis democráticas e justas. Dessa forma, adverte o autor, hoje se está preparando um holocausto do Terceiro Mundo dentro dos limites estritos dos Estados de direito. O que revela que o Estado de direito não garante de modo nenhum justiça alguma. Hinkelammert sugere que a crítica teológica da lei deve ser feita a partir de Paulo, na carta aos Romanos.²⁷¹ Conforme este Apóstolo a lei, apesar de justa, mata. Por

²⁷¹ A crítica da lei feita aqui por Hinkelammert pode ser complementada pelos aportes bíblico-teológicos feitos em tal sentido por Elsa Tamez. Ver seu artigo “Liberdade neoliberal e liberdade paulina” (tópico 6.3.2 deste capítulo), apresentado durante o encontro interdisciplinar realizado na Costa Rica em setembro de 1996, como parte dos preparativos para a jornada teológica de 1997; texto completo em: DUQUE, José (Ed.). *Perfiles teológicos para un nuevo milenio*. Materiales preparatorios para la Quinta Jornada Teológica de

consequente, a justiça de Paulo não reside na lei, mas na relação com ela. O sujeito é soberano perante a lei para relativizá-la em todos os casos em que seu cumprimento mata. Daí que a teologia crítica da lei já desenvolve o problema da irracionalidade do racionalizado. Por isto os teólogos da libertação podem retomar esta teologia em relação à lei do mercado. Retorna portanto, a liberdade cristã no sentido paulino como uma liberdade que é soberana perante a lei. Os sujeitos são livres na medida em que são capazes de relativizar a lei em função das necessidades de suas próprias vidas. Assim se pode retomar agora a opção pelos pobres num sentido que jamais será aceito pela teologia do império, isto é, o reconhecimento mútuo entre sujeitos corporais e necessitados, que implica por sua vez a soberania do sujeito humano perante a lei, conclui o autor.

4.2.1.2 Realidade eclesial em Abya-Yala

4.2.1.2.1 O movimento das CEBs na Colômbia

Nesta sessão moderada por José Duque houve duas apresentações. Primeiro, Luz María Ramírez e Iván Forero, representantes das CEBs da Colômbia, compartilharam o caminhar desse movimento, o que fizeram a partir do documento “III Asamblea Nacional de las CEBs y grupos cristianos”, utilizado durante o mesmo evento realizado em Medellín pouco antes da 4ª jornada de CETELA. Iván falou da situação socioeconômica do país. Salientou os avanços dos últimos anos em face da abertura econômica que tem aprofundado as privatizações nas áreas da saúde, dos bancos e dos serviços públicos, além da entrega dos recursos naturais às empresas estrangeiras. Por outro lado, mencionou vários dados relacionados com a violação dos direitos humanos, o assassinato de pessoas e o deslocamento massivo de camponeses por causa do conflito interno. Por seu lado, Luz María caracterizou a espiritualidade que anima as comunidades eclesiais de base da Colômbia como uma vivência comunitária contemplativa na libertação e na solidariedade com os mais pobres, em fidelidade com o seguimento de Jesus e os valores do Reino de Deus. A partir dessa prática, essas comunidades afirmam a abertura ecumênica para outras experiências religiosas, especialmente para as dos povos originários e das comunidades negras, quanto à defesa e recuperação de suas cultura e crenças. De igual forma, criticam o papel de outros grupos religiosos que tipificam como seitas fundamentalistas, devido ao fato de fortalecerem o individualismo e a evasão com sua ênfase excessiva na emotividade.

CETELA. San José: DEI, 1997, p. 41-53. Para ter ainda uma visão mais ampla da contraposição da lógica condenatória da lei e da lógica libertadora da justificação pela fé, ver: TAMEZ, Elsa. *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos*. San José: DEI/SEBILA, 1991.

4.2.1.2 Chamado à conversão ao mundo religioso dos pobres: o caso do pentecostalismo

A segunda apresentação desta sessão esteve a cargo de Richard Shaull,²⁷² intitulada “O quefazer teológico no contexto de sobrevivência de Abya-Yala”. Trata-se da percepção de um teólogo que, como ele mesmo exprime no seu texto, por mais de cinquenta anos tem insistido no papel da teologia na transformação da sociedade na direção do Reino de Deus; reconhece que, nas últimas quatro décadas na América Latina, se tem participado de uma revolução da interpretação do cristianismo a partir da relação de Deus com os pobres e na participação nas lutas pela libertação. No entanto, considera que, no presente (1995), existe uma nova situação social, a luta dos pobres pela sobrevivência, que exige novas respostas. Conforme Shaull, neste novo cenário social, os pobres e marginalizados estão tomando consciência e chegando a compreender que são *sujeitos*, que têm suas próprias maneiras de pensar, ser e agir, enraizadas em sua própria cultura e história; nos últimos anos, as iniciativas por parte das mulheres, dos povos indígenas e das pessoas de descendência africana têm dado início a um processo de transformação radical que vai afetar todos os aspectos de nosso pensamento e de nossa vida, afirma Shaull.

O autor salienta duas dimensões dessa tomada de consciência popular. Uma é a *cultura oral*, radicalmente distinta da cultura da palavra escrita, característica da cultura ocidental. Esta cultura oral, agrega Shaull, dá pouca importância aos processos de raciocínio de tipo lógico ou formal, não funciona com estruturas de análise social ou com sistemas de pensamento. Para esta, a sociedade funciona mais como um organismo vivo do que como uma organização. A outra dimensão é o lugar central que o povo pobre dá ao *religioso*; o povo busca uma experiência vital da presença e do poder de Deus em sua vida diária e não descansa até encontrá-la. Disso o autor conclui que temos de reconhecer que, geralmente, nossa reflexão teológica não é recebida com entusiasmo pelos que lutam no dia a dia pela sobrevivência; ademais, o que fazemos não está contribuindo para a formação de novas comunidades que lhes permita ter vida e esperança nesta luta.

Conforme o autor, uma autêntica igreja dos pobres só pode surgir se estes têm o espaço para encontrar e dizer sua própria palavra, criar suas formas de celebração e achar

²⁷² R. Shaull (1919-2002), nascido nos Estados Unidos, trabalhou como missionário da Igreja Presbiteriana em vários países de América Latina, sobretudo na Colômbia e no Brasil; sua contribuição tanto à igreja como à teologia latino-americana, a partir da década de 1940, desde uma perspectiva ecumênica e protestante foi destacada. Cf. GALASSO FARIA, Eduardo. *Fé e compromisso. Richard Shaull e a teologia no Brasil*. São Paulo: ASTE, 2002. Também: ALVES, Rubem (Org). *De dentro do furacão*. Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação. Coleção Protestantismo e libertação. São Paulo: CEDI, 1985.

estruturas próprias para sua vida em comunidade. Frisa que as causas da perda de vitalidade do movimento teológico libertador, têm que ser procuradas na sua própria interpretação do Evangelho e na própria teologia desenvolvida nos últimos anos. Assim, citado por extenso, Shaull afirma:

Para mim, isto exige em primeiro lugar, uma reflexão mais crítica sobre uma das maiores conquistas da teologia da libertação: sua demonstração de uma ruptura mais decisiva tanto com a estrutura como com o conteúdo da teologia européia ou ocidental. Sem diminuir o significado dessa contribuição, hoje temos que perguntar-nos se essa ruptura tem sido tão decisiva como pensamos. A partir da experiência e da perspectiva dos/das excluídos/as [sic] da América Latina – as mulheres e os povos indígenas e afro-latino-americanos –, nossas formulações teológicas, por mais radicais que sejam, usam um tipo de raciocínio e categorias conceptuais estranhos a sua história e a suas culturas, e que pouco lhes podem ajudar a “nomear seu mundo” e articular a sua fé. Esta realidade pode ser vista com mais clareza quando focalizamos nossa atenção nas atitudes e nas preocupações religiosas de cada um destes grupos de excluídos.²⁷³

Posteriormente, Shaull explora uma mudança de atitude e de direção a partir do caso de um dos grupos excluídos, os movimentos pentecostais. O autor parte do fato de que o pentecostalismo oferece uma experiência de Deus profunda e doadora de vida, que permeia todo o ser das mulheres e homens que abraçam esta proposta, transformando sua vida diária e sua desesperada luta pela sobrevivência. Esta religião focalizada em outro mundo se converte num poderoso instrumento divino para suprir as carências diárias deste mundo, em termos de enfermidades físicas e mentais, abandono familiar e social, e assim por diante. Apesar dos casos de abuso, que ocorrem particularmente por parte de pastores neopentecostais que procuram ganhar poder e dinheiro, e apesar dos dados contraditórios sobre até que ponto esses casos de transformação individuais podem atingir uma transformação social, Shaull propõe mudar de atitude e de direção. De atitude, na medida em que se avança da tendência crítica de desqualificar esse movimento para concentrar a nossa atenção na reflexão acerca do desafio que ele representa. E mudança em termos de direção, porquanto, segundo Shaull, pode ser que Deus através desse movimento nos esteja chamando a uma nova conversão, desta vez para entrar no *mundo religioso* dos pobres, levando a sério a experiência de Deus do pentecostalismo. Essa conversão implicaria, por sua vez, uma nova releitura da Bíblia e de nossa herança de fé a partir dos pobres, o que equivale a reconhecer duas coisas. A primeira, que o mais importante na vida religiosa dos pentecostais é viver em íntima relação com o mundo do Espírito, que se torna fonte de poder em todas as dimensões da vida. A segunda é

²⁷³ DUQUE, 1996, p. 94.

perceber a importância que o papel do Espírito tem na Bíblia, tanto no Antigo Testamento quanto no Novo Testamento, e muito especialmente na vida de Jesus. Foi a riqueza da relação de Jesus com o mundo do Espírito que lhe deu poder para tornar visíveis os sinais dinâmicos do Reino de Deus. E hoje, através da presença do Espírito que desceu no dia de Pentecostes, o poder do céu pode ser fonte de esperança e de dinamismo dos pobres na sua luta pela sobrevivência, afirma Shaull.

Por fim, o autor fez algumas sugestões para o campo da educação teológica. Primeiro, dar maior importância, no estudo da Bíblia, às experiências do poder de Deus e de como essa relação com o mundo do Espírito afetou as relações sociais. Segundo, que o mundo do Espírito chegue a ocupar um lugar central na vida dos cristãos e, por sua vez, na reflexão teológica. Assim como a teologia da libertação transformou radicalmente a nossa maneira de fazer teologia pela sua insistência em integrar teoria e práxis, agora temos a responsabilidade de situar teoria e práxis no contexto da experiência da presença do poder de Deus na vida. E terceiro, levar a sério o que Paulo ensinou sobre os *charismata*, isto é, que um dos critérios para a seleção de pessoas para o ministério deveria ser sua experiência do poder do Espírito e as manifestações deste poder no serviço ao próximo. Isto quer dizer que, nos programas de educação teológica, deveria procurar-se uma formação integral, na qual o cultivo da vida espiritual e o acompanhamento do povo nas suas lutas estejam relacionados com os estudos da Bíblia e da teologia.

O pastor nicaraguense Jerjes Ruiz reagiu à palestra de R. Shaull. Entre outras coisas, Ruiz destacou a importância que Shaull deu às culturas populares; ele percebeu nisso um ar freiriano, ao chamar a aprender dos pobres. No entanto, conforme Ruiz, além de vê-las como desafios, é preciso tê-las também como fonte teológica; para Ruiz, a poesia, a arte e os mitos populares são uma mina para o quefazer teológico. Por outro lado, chamou a atenção para a questão pedagógica, pois, às vezes pretendemos ser mestres dos pobres, comunicando uma teologia libertadora com uma metodologia conservadora; afirmou que, como pedagogos, temos sido um fracasso, pelo menos foi assim na revolução nicaraguense.²⁷⁴

4.2.1.3 Realidade e contribuição: desafios da teologia indígena

Esta sessão foi moderada pelo educador colombiano Fernando Torres Millán e contou com dois expositores indígenas envolvidos com tradições evangélicas. A primeira pessoa a

²⁷⁴ Os apontamentos acerca da reação de J. Ruiz foram tomados da memória do encontro e da fita de vídeo. Cf. Teología de Abya-Yala en los albores del siglo XXI. Medellín: CETELA, 1995, fita de vídeo (VHS), sesión II, panel: Realidade eclesial.

falar foi Esther Camac, quéchua huastavélica peruana, formada teologicamente no ISEDET e no SBL. O título de sua palestra é “Re-encuentro con la madre tierra: una ética para la vida”.²⁷⁵ Depois falou Moisés López Socop, maia quiché da Guatemala, pertencente à igreja presbiteriana; o título de sua palestra é “Realidad, contribución y desafíos de la teología indígena”.²⁷⁶

Na primeira parte de sua apresentação, Esther compartilhou seu caminhar religioso entre duas identidades. Entre a religiosidade de seus ancestrais quéchuas, sendo ela neta de uma *Iackak*, uma mulher sábia, guia espiritual. E a partir dos onze anos entre a espiritualidade cristã, pois sua mãe se tornou evangélica. Embora em público vivessem a religiosidade cristã, em privado, na sua casa, praticavam os rituais de sua religiosidade indígena. Na sua igreja, essas práticas indígenas eram consideradas diabólicas. Foi nessa dualidade religiosa que ela cresceu. Posteriormente, na idade adulta, ela se inseriu no movimento indígena, procurando retomar as raízes de sua religiosidade; nesse processo, ela participou em múltiplos encontros indígenas, nos quais foi iniciada nos segredos dos seus avós; inclusive como parte desta experiência se envolveu na reivindicação política dos direitos indígenas, no caso concreto de suas nacionalidades. Como parte do resgate da espiritualidade originária, a autora frisou o reencontro com a Mãe Terra, que possui um valor sagrado e que constitui um referente ético para uma relação respeitosa entre os seres humanos e o cosmos por inteiro. Nessas circunstâncias, Esther expressou viver uma tensão de dupla identidade, pois às vezes as pessoas exigem que definamos se somos indígenas ou cristãos.

López Socop, por seu lado, também compartilhou uma caminhada religiosa semelhante à de Esther. Quando se tornou presbiteriano, isso implicou o esquecimento de sua identidade indígena. Ele só veio a se lembrar de suas raízes indígenas quando numa oficina do DEI na Costa Rica, Pablo Richard o apresentou como indígena maia. No seu texto, López Socop afirma que hoje se deve falar de teologias indígenas, no plural, porque em nosso continente existem cristãos em busca das raízes de seus avós que não foram cristãos e porque atualmente existem pessoas seguidoras das práticas indígenas, embora tenham uma roupagem aparentemente cristã. Existe, portanto, teologia índia-índia e teologia índia-cristã, segundo ele.²⁷⁷

²⁷⁵ Infelizmente o texto de Esther não aparece na pasta de palestras da jornada. As anotações deste painel foram tomadas da memória e da fita de vídeo da jornada. Cf. Teología de Abya-Yala en los albores del siglo XXI. Medellín: CETELA, 1995, fita de vídeo (VHS), sesión III, panel: teología indígena.

²⁷⁶ Na pasta das palestras corresponde à # 23; não foi incluída no livro editado.

²⁷⁷ Cf. Moisés López Socop: “Realidad, contribución y desafíos de la teología indígena”, p. 2. In: Teología de Abya-Yala en los albores del siglo XXI. Medellín: CETELA, 1995, fita de vídeo (VHS).

Estas duas apresentações indígenas revelaram um processo de revalorização das raízes religiosas indígenas, assim como o atrito como produto da dupla identidade ora indígena (assumindo sua própria religiosidade), ora cristã.

Esta sessão foi enriquecida com a reação de Claudia Tron, argentina egressa de ISEDET, e pelos aportes dos participantes na plenária. Tron reagiu como mulher branca, segundo ela mesma precisou, e levando em consideração sua experiência missionária e formativa entre os indígenas tobas.²⁷⁸ A partir dessa experiência ela propôs o diálogo intercultural como mediação para lidar com a tensão pela unidade na diversidade teológica. Conforme ela, se é para haver teologia indígena, esta deve ser feita pelos próprios indígenas e, se nós, brancos, queremos participar, devemos limitar-nos a acompanhar. E perguntou como se vê a possibilidade de um diálogo intercultural como um passo que tem que ser dado?

Durante o debate produzido nesta sessão foram levantados vários questionamentos sobre a relação com outras religiões. Surgiu a pergunta como se pode propor uma teo-dialogia a partir do diálogo, a partir de uma experiência cristã originária? Devido ao caráter etnocêntrico da evangelização, falou-se da necessidade de uma des-evangelização para poder retornar às experiências indígenas.

Precisamente o artigo de Mario L. Peresson intitulado “Por una teología de la inculturación, por una teología liberadora e inculturada. Aproximación para la discusión”,²⁷⁹ embora não tenha sido apresentado durante o encontro, mas incluído no livro editado, traz aportes muito interessantes para essa discussão. De fato, a discussão desta sessão da jornada reflete o pensamento de Peresson. Vamos citá-lo por extenso devido à pertinência para o escopo desta pesquisa. O propósito de Peresson é oferecer algumas pistas diante do desafio imediato (1995) que tem a TL de esclarecer e desenvolver sua relação com as culturas populares, visando ser uma teologia libertadora e inculturada.

²⁷⁸ A experiência de Claudia Tron esteve ligada ao trabalho missionário com a Junta Unida de Misiones (JUM), conformada pelas igrejas Metodista Argentina, Discípulos de Cristo, a Iglesia Evangélica del Río de la Plata e a Iglesia de Dios (pentecostal). O campo de trabalho foi desenvolvido com os indígenas tobas. O trabalho missionário foi iniciado na década de 1960, tendo como principal preocupação o alto índice de doentes de tuberculose. Com o tempo a JUM compreendeu que esta doença se cura com esperança no futuro, que conforme Claudia para o povo toba é terra, água, cultura viva, língua, respeito à identidade originária e celebração libertadora da fé. Assim, a visão do trabalho evoluiu de uma perspectiva assistencialista para outra baseada no diálogo respeitoso. Posteriormente, por convite dos próprios tobas e contando com o apoio do ISEDET, criou-se o “diálogo bíblico-teológico”, em busca de uma leitura indígena da Bíblia e uma reflexão teológica a partir da sua realidade. Esta experiência facilitou uma grande mudança na visão missionária; descobriu-se que a mensagem da Bíblia efetivamente é libertadora e permite aos povos indígenas lutar pela terra e pelos direitos que são desrespeitados. Além disso, aprendeu-se a valorizar a religiosidade toba que, como a do povo israelense, tem uma visão integral em que o religioso não é separado da totalidade vivencial do povo. Cf. palestra # 20 “Una experiencia de trabajo en Chaco, Argentina: anhelos, esperanzas, desafíos” de Claudia Tron, texto inédito. In: arquivo de CETELA, pasta “ponencias de la 4ª jornada teológica”.

²⁷⁹ O texto completo aparece em: DUQUE, 1996, p. 267-298.

O autor parte do fato da emergência de culturas populares (indígenas, afro-americanas, urbanas e juvenis), tendo como motivação vários acontecimentos conjunturais da época, tais como a “implosão” dos socialismos da Europa oriental, as efemérides dos 500 anos da invasão, conquista e colonização espanhola e lusitana e os processos de migração do campo para a cidade.

A seguir, Peresson trabalha o binômio “Libertação-Inculturação”. Conforme Peresson, neste binômio aparecem duas perspectivas-chave no trabalho pastoral e no fazer teológico latino-americano. O novo desafio da TL é juntar Libertação e Inculturação como objeto de sua reflexão, no seu enfoque e no seu método. Esta é uma crítica que se faz à TL devido a que se constata seu grande déficit no que se refere ao enfoque cultural e étnico não só como objeto, mas principalmente como lugar epistemológico. Esta crítica de Peresson concorda com a proposta surgida durante o processo vivido por CETELA entre 1992-1994.

Segundo o autor, nas décadas de 1970 e 1980, a TL trabalhou sobretudo a perspectiva do pobre socioeconômico; considerou-se a pobreza material como a referência básica para as outras formas de opressão e marginalização. Este tipo de análise não faz justiça, conforme Peresson, à opressão racial-étnico-cultural, sexista, geracional, à marginalização e à destruição ecológica, cada uma das quais tem sua própria consistência, sem deixar de lado, obviamente, sua profunda relação com o sistema capitalista em seu estado atual de economia neoliberal do mercado total. Os empobrecidos não são só explorados e excluídos econômica, social e politicamente, mas também são oprimidos culturalmente. Por isto, o compromisso libertador com os empobrecidos deve enriquecer-se com a opção por suas culturas, e a partir desse compromisso e dessa opção desenvolver a reflexão teológica.

O autor considera pertinente precisar, nesse ponto, duas perspectivas que surgem diante da relação entre inculturação e teologia. Primeira, a teologia deve explicitar os fundamentos da inculturação; e segunda, a necessidade de elaborar uma pluralidade de teologias a partir das diferentes culturas.

Quanto à primeira perspectiva, Peresson considera que a inculturação é um imperativo do seguimento de Jesus Cristo; ele é o exemplo máximo de solidariedade inculturada de Deus através da encarnação e de uma radical presença libertadora no meio da história. Para o autor a teologia inculturada é o *ato primeiro* do quefazer teológico, não tanto cronologicamente, quanto como requerimento epistemológico. Assim, a opção preferencial pelos empobrecidos deve traduzir-se numa definida *opção pelas culturas populares* e numa humilde inserção dentro das mesmas. O segundo fundamento é a existência de um *processo de evangelização inculturada* e de uma *comunidade* ou grupo social que acolhe o Evangelho a partir de uma

clara consciência de sua identidade cultural. Estes, conforme Peresson, são os fundamentos e o contexto vital para fazer uma teologia alicerçada e alimentada no terreno nutriente das culturas e do povo crente. A teologia inculturada vem como *ato segundo* sobre a base do ato primeiro.

Sobre a segunda perspectiva, trata-se da inculturação da própria teologia, de um quefazer teológico que surge do seio maternal das culturas populares, fecundado pela Palavra que se fez carne e história. Esta tarefa deve ser feita de acordo com cada cultura, o que significa que haverá tantas teologias quanto culturas. Pensando nisso, o autor faz uma crítica ao quefazer teológico latino-americano, pois:

A teologia da libertação, que até o presente se tem compreendido e elaborado a partir do marco e do referente econômico, social e político, e particularmente a partir da categoria das classes sociais, está descobrindo, sem abandonar nem substituir este marco conceitual, o desafio da religiosidade popular e das culturas. Com efeito, a Teologia da Libertação latino-americana não tem sido elaborada a partir das matrizes culturais populares, mas dentro do contexto da análise classista da sociedade. Trata-se de enriquecê-la com esta nova perspectiva.²⁸⁰

Para o autor, este tipo de quefazer teológico requer no mínimo três pressupostos. Primeiro, a superação do etnocentrismo (eurocentrismo) e o reconhecimento e valoração de um mundo *pluriétnico*, *plurirreligioso* e *pluricultural*. A teologia cristã inculturada deve ir além de buscar nas religiões e nas culturas não cristãs tão só a “semente e as pisadas” da Palavra de Deus, mas um autêntico sinal da revelação universal de Deus em múltiplos rostos. Segundo, diante da racionalidade crítica, científico-técnica e tecnológica, assumida pelas culturas ocidentais como a maneira única e universal de conhecer a realidade e transformá-la, utilizar uma racionalidade plural própria das culturas populares; esta racionalidade é integrada por dimensões tais como: a racionalidade experiencial e sua expressão testemunhal e narrativa, a racionalidade simbólica e a racionalidade sapiencial. Assim, segundo Peresson, a ruptura epistemológica que representa uma teologia inculturada deve aprofundar estas formas diferentes de perceber e expressar a realidade, próprias do mundo popular porque também elas se convertem em mediações indispensáveis do quefazer teológico.

E terceiro, os núcleos estruturais de cada cultura: sua axiologia, sua cosmovisão, sua religião, sua espiritualidade, suas formas celebrativas e sua organização social, devem ser compreendidas a profundidade e devem converter-se em eixos configurantes da reflexão teológica inculturada.

²⁸⁰ DUQUE, 1996, p. 295.

Por fim, o autor apresenta algumas características de uma produção teológica inculturada: primeiro, deve ser uma autêntica *teo-dia-logia*, porquanto deve criar-se num diálogo fecundo entre a fé cristã e as experiências religiosas diferentes. Segundo, deve ser uma *teo-simbologia*, porquanto deve plasmar-se nos universos simbólicos das culturas. E terceiro, deve ser uma *syn-teologia*, porquanto deve ser feita em comunidade.

Por conseguinte, a proposta de Peresson tem muita afinidade com a idéia de Claudia Tron de sugerir o diálogo intercultural como instrumento de relacionamento entre mundos religiosos diversos.²⁸¹

4.2.1.4 Realidade e contribuição da teologia feminista

O segundo dia da consulta se abriu com esta sessão, moderada pela professora Alba Arrieta, reitora do STPRGC. Foram apresentadas duas palestras, uma pela professora Violeta Rocha Áreas da FEET, da Nicarágua, intitulada “Perspectivas centroamericanas de la teología de la mujer”,²⁸² e outra por Luz Mila Quesada, peruana, de Kairós, intitulada “Hacia una teología desde la perspectiva de género”.²⁸³

Rocha A. apresentou uma série de dados da região centro-americana que mostram a “feminização” da pobreza como ponto de partida para fazer teologia a partir da perspectiva das mulheres. Considera que esta é teologia da libertação, pois é a história mesma que exige incluir a luta do sujeito feminino. Esclarece que não deve existir uma perspectiva da mulher separada da perspectiva do homem, pois seria uma teologia incompleta.

Por seu lado, Quesada apresentou um breve histórico da situação da mulher na América Latina, durante a época pré-colombiana e na modernidade. Nas sociedades pré-hispânicas, a mulher tinha um lugar público garantido pela cosmovisão religiosa, segundo a qual ela era considerada criadora de vida e Deusa-Mãe. Esta situação mudou com a imposição do patriarcado pelos conquistadores europeus, devido ao estabelecimento de relações de dominação; as mulheres indígenas, como as negras, as mulatas e as mestiças, passaram a ser consideradas como objetos sexuais e geradores de força de trabalho. Isto fortaleceu a opressão da mulher por sexo, raça e classe, afirma Luz Mila.

²⁸¹ A proposta de M. Peresson para um quefazer teológico realmente inculturado, que assuma a diversidade étnica e cultural dos povos como lugares epistemológicos, tem muita afinidade com a proposta do que Boaventura de Souza Santos chama o novo paradigma emergente. Entre outras coisas, ambos compartilham a crítica à razão metonímica da modernidade ocidental, além de propor uma racionalidade plural para evitar o desperdício de tantas experiências. Ver o tópico 4.4 do capítulo 4 desta dissertação.

²⁸² DUQUE, 1996, p. 241-252.

²⁸³ DUQUE, 1996, p. 229-240.

Depois disso, a autora fez uma síntese histórica da caminhada teológica feminista na América Latina em quatro momentos. Este processo se inicia com a primeira reunião latino-americana de teologia da libertação a partir da perspectiva da mulher, realizada em Buenos Aires no dia 31 de outubro de 1985. Tratou-se de um esforço para revisar a teologia da libertação a partir da condição de dupla opressão das mulheres, como pobres e pelo machismo vigente nas igrejas e na sociedade. O segundo momento é chamado de *feminização dos conceitos teológicos*, utilizando uma expressão de Ivone Gebara,²⁸⁴ avançou-se, assim, na mudança epistemológica, na hermenêutica bíblica, na metodologia teológica e nas práticas pastorais. O terceiro momento, conforme a autora, alcança as teorias de gênero como um construto social entre os gêneros; a ciência pluridisciplinar procura uma transformação social e cultural entre os gêneros, visando não só tolerar o outro ou a outra, mas aceitá-lo e conviver com ele/ela. O quarto momento é chamado de ecofeminista, baseado na relação e interdependência entre os seres humanos e o cosmo; se questiona assim a antropologia cristã androcêntrica, em busca de um novo paradigma teológico que leve em consideração a pluralidade de sujeitos e o cosmo que garanta a sobrevivência humana e do ecossistema.

Conforme Luz Mila, a teologia feminista salienta a unidade estrutural entre o *inteligir* e o *sentir* no mesmo ato de teologizar. Emoções, subjetividade, espiritualidade, a visão de um mundo melhor e o compromisso político com o povo oprimido, são os objetos e instrumentos dessa teologia.

As professoras Rebeca Montemayor, da Comunidad Teológica de México, e Elizabeth Soto, do Seminario Bíblico Menonita da Colômbia, reagiram às duas palestras. Na sua reação, Montemayor mencionou aspectos colocados no texto preparado por ela para a jornada.²⁸⁵ A partir de sua prática docente, nas áreas de Bíblia e gênero, na qual trabalha no desenho de um programa de Diplomado em Estudos da Mulher na sua instituição, ela se pergunta pelos desafios que o gênero lança às mulheres latino-americanas nas áreas da metodologia e da pedagogia;²⁸⁶ segundo ela, é muito importante falar mais sobre o pedagógico nas reuniões de

²⁸⁴ Ivone Gebara é filósofa e teóloga feminista brasileira e religiosa da Congregação de Irmãs de Notre Dame, autora de artigos e livros sobre o ecofeminismo. A partir de um enfoque feminista, ela remove as bases filosóficas e antropológicas do cristianismo e resgata o sagrado para despojá-lo de sua teologia ortodoxa. Entre seus principais escritos estão: *Teologia ecofeminista. Ensaio para repensar o conhecimento e a religião*. São Paulo: Olho D'água, 1997; *Águas do meu poço*. São Paulo: Brasiliense, 2005; *O que é teologia*. São Paulo: Brasiliense, 2006. Precisamente durante os dias da 4ª jornada se tomou conhecimento da notícia da sanção imposta pelo Vaticano, que a obrigou a viver dois anos (1995-1996) em silêncio na Europa.

²⁸⁵ O título do texto de Montemayor é “De si la Biblia es masculina ou feminina. Hermenéutica, género y pedagogia.” In: DUQUE, 1996, p. 203-214.

²⁸⁶ Nesta mesma jornada teológica também Fernando Torres Millán, no seu artigo publicado no livro sob o título “Educación popular y teología de la liberación: juntando caminos” (cf. p. 139-156), chamou a atenção para a necessidade de trabalhar a relação “teologia-pedagogia”. Embora o apelo deste texto esteja focalizado

CETELA, pois todos e todas as participantes do encontro participam em labores docentes. Particularmente acha interessante ver como se estão integrando as perspectivas de gênero nos programas das instituições teológicas. Ela considera que já se estão dando passos neste campo e cita o primeiro encontro-oficina de professoras de teologia, realizado na Costa Rica em fevereiro de 1994. Por outro lado, frisou que as mulheres de fato tiveram “mães” que trabalharam a TL, como foi o caso de Beatriz Melano Couch, pastora protestante argentina, cujo livro “A mulher na igreja” deve ter sido lido por todas as mulheres presentes no encontro. Conforme Montemayor, Melano Couch tem feito aportes importantes na tarefa de libertar a palavra de Deus das interpretações sexistas, patriarcais e androcêntricas.

Por seu lado, Elizabeth Soto sugeriu ir além do feminismo e da idéia de que as mulheres são vítimas. Propôs aprofundar o tema da paz e não ficar só na crítica da violência, isto é, o que ela coloca precisamente no seu texto inédito da jornada: “Un proyecto de vida que ofrece la noviolencia para un Abya-Yala en sobrevivencia”.²⁸⁷

Outras reações da plenária salientaram que a perspectiva feminista com sua ênfase no cotidiano e na valorização de sua subjetividade é uma crítica à TL, porquanto esta propunha mudar a sociedade a partir do global. Esclareceu-se que a primeira reunião de mulheres foi celebrada em 1979, no México, e que teria de ser incluída na história da teologia da mulher. Aliás, a publicação dos materiais desse encontro nunca foi levada a cabo por falta de orçamento.²⁸⁸

4.2.1.5 Realidade e contribuição da teologia negra

Durante esta sessão, participaram dois representantes afrodescendentes: Miguel Gray Sloan, pastor batista nicaraguense, com a palestra “Teología negra centroamericana”,²⁸⁹ e Algernon M. Lewis, das ilhas Bermudas, como reator.²⁹⁰

no âmbito da educação popular, e sendo que CETELA privilegia por opção a educação num patamar universitário, geralmente considerado mais acadêmico, este artigo naquele momento foi um palpite inicial em torno desta necessidade. Com maior razão porquanto no processo de CETELA estavam confluindo diversos caminhos teológicos, envolvidos com a educação popular. O texto de Fernando coloca, portanto, uma questão-chave na vida de CETELA, que, no entanto, deveria esperar até a jornada teológica de Cuba (1997) para explicitar a importância desta relação no seu próprio ministério.

²⁸⁷ Palestra # 8 em: “ponencias de la 4ª jornada teológica”. A autora apresentou, a partir de vários testemunhos, o papel das mulheres na vivência de uma pedagogia da vida que liberta e as leva a desenvolver projetos de paz.

²⁸⁸ A este encontro fez alusão Ofelia Ortega durante a consulta de San José, na sessão sobre o desafio da mulher para a educação teológica. Conforme Ofélia, só ficou cópia mimeografada do mesmo. Cf. Educación teológica en Abya-Yala. Produção inédita de CETELA. San José, 1992. Fita de áudio # 7 (13, 14).

²⁸⁹ O texto de M. Gray, embora figure na lista de palestras da 4ª jornada, não foi editado no livro e também não aparece na pasta do arquivo.

²⁹⁰ A. Lewis produziu um texto sob o nome “Caribbean theology in the twenty-first century” (Teologia caribenha no século XXI). Neste texto ele traça alguns horizontes para o que poderá ser o fazer teológico no

Na sua apresentação, Gray Sloan falou a partir da América Central,²⁹¹ esclarecendo que a teologia negra naquela região é incipiente. Começou fazendo uma breve lembrança histórica das raízes da ideologia racista que serviu de justificativa para a escravidão de indígenas e negros na América. Tanto na colônia quanto no período pós-colonial, as igrejas protestantes se sobressaíram por fornecer às comunidades negras espaços para afirmar sua identidade cultural, embora também se acomodassem aos interesses das elites brancas; segundo Gray, nessas condições a teologia dessas igrejas baseada numa perspectiva que chama de imitação, foi incapaz de criticar profeticamente as condições de injustiça dos povos negros, pois se limitava a repetir a teologia dos missionários europeus e norte-americanos. Obviamente este tipo de teologia não representa uma alternativa para o povo negro centro-americano. Atualmente, no meio da implantação das políticas neoliberais, os povos negros ficam à mercê de suas conseqüências como as vítimas mais vulneráveis, afirmou.

Posteriormente, Gray Sloan compartilhou algumas perspectivas que a teologia negra centro-americana deve levar em consideração. Precisa-se de uma teologia da diáspora para resgatar as raízes de sua identidade; a partir da década dos anos de 1960, no contexto das lutas pelos direitos civis nos Estados Unidos, o povo negro centro-americano vem buscando resgatar sua identidade, embora isso se dê só no âmbito cultural. É necessário ir além e resgatar as religiosidades ancestrais africanas que ainda sobrevivem, embora fragmentadas; é o caso do vodu com seu sentido de respeito às leis econômicas e seu sentido do corporal. Pensar teologia negra a partir da América Central tem que começar por ajudar o negro a se libertar da escravidão mental, pois embora exista liberdade física, a pior escravidão é a mental. A teologia negra deve passar por um processo de descolonização, pois uma teologia da imitação não pode resolver os problemas históricos dos povos negros. A pergunta por Deus para a teologia negra centro-americana deve partir necessariamente da experiência do povo negro. Passa também por acreditar que Deus criou todas as criaturas e as culturas (Gn 1,26-27 e At 17,16-28), o que afirma a autoestima dos negros e negras como filhos de Deus. Outra

Caribe; segundo ele, esse fazer deve partir de uma crítica ao colonialismo e pós-colonialismo, inclusive aos missionários que desconheciam as formas culturais dos povos caribenhos. Também deve considerar a diversidade cultural do Caribe e afirmar uma teologia da adoração e uma espiritualidade que seja libertadora. Cf. No arquivo, pasta “Ponencias de la 4ª jornada teológica” texto # 7. Está traduzido ao castelhano.

Além dos textos de Gray e Lewis também se contou com mais um texto escrito de Andrew Phillip Bodden, hondurenho protestante. O título é “Negros: pueblo sufriente, pueblo de esperanza.” Aparece na pasta de palestras com o # 38. Trata-se mais de um rascunho com manuscritos que apresenta alguns dados históricos dos negros da costa norte de Honduras, chamados *garífunas*, além de seus sofrimentos por causa da exploração e a discriminação; porém também salienta a dimensão religiosa deste povo e sua esperança de justiça no Deus da vida.

²⁹¹ Para a síntese deste aporte se contou com a fita de áudio da palestra de Gray Sloan. Cf. Cassetes da 4ª jornada teológica de CETELA. Medellín, julho de 1995, fitas sem editar.

questão que a teologia negra deve retomar é a encarnação; Deus é o Deus da história e assume através de Jesus Cristo a experiência humana do povo negro. Finalmente, há que ser repensada a questão litúrgica, para levar em conta o sentir do povo negro exprimido em sua música, suas danças e sua poesia, frisou Gray.

Durante a plenária surgiram perguntas relacionadas com a herança religiosa africana e seus desdobramentos nas múltiplas expressões religiosas caribenhas, como é o caso concreto da *santería* cubana e do candomblé brasileiro.

4.2.1.6 Realidade e contribuição da teologia pentecostal

Desta vez o único palestrante foi Bernardo Campos, pentecostal peruano. O título de sua apresentação foi “Universalidade e marginalidade do pentecostalismo visto a partir da América Latina”.²⁹² O autor localiza o lugar do pentecostalismo dentro do novo campo religioso latino-americano, a partir de suas origens históricas e das diversas explicações sociológicas e culturais a respeito desse fenômeno.²⁹³ Em sua opinião, Campos vê o

²⁹² Esta palestra de Campos não foi editada no livro. Talvez porque parece mais um rascunho que lhe serviu de guia para sua apresentação durante a jornada. No entanto, no livro ficou incluído outro texto dele intitulado “Educación cristiana y cultura andina” (p. 309-334 do livro). A nosso ver, dito texto é um caso interessante de reflexão entre fé cristã e cultura, que se inscreve nos termos da inculturação colocados por Mario Peresson. Aqui só fazemos uma breve síntese deste texto. Campos assinala as condições e mudanças que ele considera que devem experimentar as práticas da educação cristã, visando enriquecer e transformar as culturas peruanas na procura de melhores condições sociais de vida. Para fazer isso, o autor primeiro analisa as circunstâncias históricas e culturais que criaram a particular identidade peruana. Por fim, Campos se pergunta pelas consequências teológicas desse fato sociocultural da história peruana. Segundo ele, se a linguagem religiosa quer ser pertinente e oportuna, deve renovar seu método e seus conteúdos para interpretar a fé cristã de acordo com a visão, as crenças, os mitos, as utopias e as esperanças da cultura andina atual.

²⁹³ A respeito do lugar do pentecostalismo no campo religioso latino-americano, veja-se o subsídio de Heinrich Schäfer “El fundamentalismo y los carismas: la reconquista del espacio vital en América Latina”. Este texto não foi editado no livro da jornada. In: “Ponencias de la 4ª jornada” texto # 17. Baseado em pesquisas feitas na América Central, ele mostra como tanto as contradições tradicionais entre catolicismo e protestantismo, quanto entre liberalismo e fundamentalismo, estão desmoronando com o fato de que as fronteiras confessionais já não são acatadas na práxis da fé cristã. O campo religioso está se reorganizando desde as bases. Assim, segundo Schäfer, ao colocar as diferentes correntes protestantes, ora evangelicais, ora pentecostais e neopentecostais, nas condições de polarização social e política que as atingem, a primeira coisa que se percebe é que ao chamado “ecumenismo da vida” se contrapõe o “ecumenismo do poder”, sendo este último entendido como ecumenismo do poder neoliberal em expansão. Além disso, percebe-se a perda da unidade entre o trono e o altar, mantida pela Igreja Católica, e que setores protestantes de corte fundamentalista aproveitam para estratégias de reconquista por meio da aliança entre o trono e o púlpito; conforme Schäfer, o protestantismo na América Latina, embora fragmentado, tem se convertido numa importante força social, enquanto coloca a disposição das pessoas afetadas pelas crises novas estratégias diferenciadas, segundo as camadas sociais, para a reconquista do espaço vital, um mundo que lhes foi arrebatado.

É importante mencionar algumas consequências desta situação para o quefazer teológico. Schäfer considera que fica colocado o desafio, mais do que nunca, de reformular o quefazer teológico como uma busca comunitária de respostas cristãs às diversas necessidades religiosas e práticas vitais que se experimentam em contextos muito variados. Isto é, reexaminar e reconstruir o quefazer teológico enquanto as suas próprias condições de produção e enquanto o seu método teológico, de tal forma que leve em conta o contexto social e o conhecimento teológico de uma maneira sistemática, transparente e justificável. É o caso, por exemplo, da

pentecostalismo ou a pentecostalidade, como também o chama, como um movimento religioso e cultural em constante transformação. Nesta hora de crises de paradigmas, o pentecostalismo se apresenta como um espectro bastante complexo e como expressando as mais variadas buscas humanas que perpassam todos os campos de vida pública e privada, que supera todas as fronteiras geográficas, étnicas, econômicas, políticas, confessionais, cognitivas e metodológicas. Pergunta se não estamos ante uma renovação do cristianismo inteiro, inclusive da transformação da história mundial que avança rumo a sua consumação definitiva, em todas suas formas confessionais, mais que no simples desenvolvimento de uma expressão religiosa.

Campos termina propondo algumas áreas de pesquisa futura, como sua manifestação em culturas não cristãs para avançar em interpretações interdisciplinares, a revolução metodológica que transcenda as categorias antro-po-gônicas e, por fim, os modelos ecumênicos que procurem a unidade do gênero humano.

Em reação à apresentação de Campos entrevistaram Senia Pilco, pentecostal equatoriana, e o professor Hellmut Gnadt, reitor da Comunidad Teológica de Chile. Pilco perguntou como trabalham os pentecostais o ecumênico e quais são os desafios que o ecumenismo representa para o pentecostalismo. Gnadt mostrou, a partir de sua experiência chilena, uma percepção crítica desse movimento devido ao favorecimento de governos que ele chamou de direita, e pela não participação em greves, mas esclareceu que isto estaria mudando.

A plenária parabenizou Bernardo pela visão autocrítica do pentecostalismo. Perguntou se já existe uma releitura da doutrina do arrebatamento e do milênio. Campos respondeu que já não existe a mesma urgência; a história mesma tem se encarregado de mudar esses conceitos.

4.2.2 Presente em perspectiva de futuro: mudanças, perspectivas, desafios e possibilidades para a TL

4.2.2.1 Novas perspectivas para o quefazer da TL

teologia implícita nas tradições orais do pentecostalismo, presente nos sermões e nas práticas rituais. Só assim, estima Schäfer, distinguindo bem os diferentes campos da produção teológica, as diferentes dinâmicas sociais e interesses dominantes, além das diferentes formas de expressão de cada um, é possível que exista um diálogo e um processo de aprendizagem crítico e autocrítico da teologia acadêmica com as diferentes correntes de “teologias do povo” que estão crescendo. Por fim, conforme Schäfer, o denominador comum de uma teologia comprometida com o ecumenismo da vida, não é o uso de certos conceitos teológicos como tais, mas a decisão mesma de iniciar o quefazer e a formação teológica com os desafios concretos dos diferentes contextos de luta e a procura de seu significado teológico em vista do testemunho de Jesus de Nazaré.

A sessão sétima da consulta teve como palestrantes os teólogos Jorge Pixley, estadunidense/nicaraguense, e Hugo Assmann, brasileiro. A moderação esteve aos cuidados do professor Lauri E. Wirth.

O tema de Pixley foi “La autoridad de la Biblia a la luz de la conmemoración de los quinientos años de derrota ante los cristianos”.²⁹⁴ Seu texto ajuda colocar a autoridade da Bíblia – para os cristãos – no seu devido lugar, a fim de que esta não seja um obstáculo para o diálogo respeitoso entre os cristãos e o movimento indígena e negro. Ele o faz baseado em dois argumentos. Por um lado, mediante o reconhecimento de que a autoridade da Bíblia foi utilizada como arma de genocídio cultural contra os povos originários. E, por outro, a partir da proposta de Richard Niebuhr – em *The meaning of revelation* –, segundo a qual a revelação é histórica, pertence ao nosso passado e por isto não se pode supor que terá valor para povos que não viveram como nós a experiência cristã. Assim, a revelação de Deus em Jesus Cristo e na Bíblia é suprema, exclusiva e imprescindível para nós que a temos como parte de nosso ser cultural. Além disso, se acreditamos na vontade salvífica de Deus para todas as suas criaturas, deve-se afirmar que pode haver religiões verdadeiras não cristãs.

A afirmação anterior permite a Pixley discernir elementos de verdade presentes nas tradições não cristãs que estão ausentes na tradição cristã e na Bíblia, das quais menciona duas:

1. Os povos originários de Abya-Yala, desde o Norte até o Sul, revelam uma profunda consciência de sua existência como parte de um mundo que é digno de maior respeito; acreditam que os seres humanos são parte integral do mundo natural e devemos reverenciar a terra que nos concede os frutos para alimentar-nos.
2. Os povos negros da África vivem uma relação de familiaridade com seus ancestrais. Os jovens nascem e crescem sob a proteção, e ameaça também, de suas mães e seus pais. Não é possível desconhecer esses protetores sem sofrer as consequências na saúde e nos negócios da vida. Com os pais e mães se vive uma relação permanente a qual é renovada nas celebrações religiosas mediante a possessão em estado de transe.

Em conclusão, conforme Pixley, os movimentos populares indígenas e negros nos apresentam um desafio em termos de respeito a sua autonomia cultural e religiosa. E considera que a nossa salvação depende de respeitá-los e poder fazer alianças entre os povos excluídos.

²⁹⁴ Cf. p. 159-167 do livro da consulta.

Para abordar o aporte de Assmann vamos considerar duas fontes. Uma delas é a sua fala nessa sessão da consulta, feita de forma um tanto descontraída, como ele mesmo indicou por já ter uma idade na qual a pessoa começa a “desinventar-se” e descobre que deve voltar a pontos de partida muito simples, muito cotidianos, muito ligados à realidade da vida: “Creo que en eso estoy”,²⁹⁵ salientou ele em castelhano. A outra fonte é o texto de sua autoria intitulado “Por una sociedad donde quepan todos”.²⁹⁶ Entre as duas fontes existem interfaces e reiteraões.

Em sua fala, Assmann destacou três elementos que têm a ver com sua produção nos últimos anos. O primeiro está relacionado com o uso que faz o mercado neoliberal de imagens e linguagens que são rapidamente suplantadas para que a realidade verdadeira não seja percebida. Trata-se de uma ensambladura semântica muito versátil que tenta renovar a alma do capitalismo e de sua proposta de qualidade total como criatividade e liberdade, de modo que o que não cabe dentro dessa delimitação é uma linguagem deslegitimada como utópica. O autor chama a atenção para não cair na trampa das linguagens constantemente remodeladas que não permitem que os acontecimentos realmente aconteçam, mas são suplantados para não serem interpretados. Daí a importância para o autor de estarmos cientes de que nossa crítica não se torne repetitiva, vazia e obsoleta.

O segundo aspecto mencionado por Assmann foi sobre a chamada crise dos paradigmas. A esse respeito lembrou que, em ciências da religião, deve-se levar em consideração os avanços das ciências da vida. Aqui existe um desafio grande. É necessário entrar na discussão sobre mentes, cérebros, superação de dualismos, perspectivas das ciências, novas linguagens, para perceber as analogias que se fazem a partir das ciências da vida; por exemplo, em termos de auto-organização da vida e dos processos vivos, de tal forma que possamos superar velhas concepções da ciência para adotar novos conceitos, estruturas participativas, realidades emergentes, complexidade etc. Hoje não é possível separar os planos, mas manter conceitos versáteis, que viajam.

O terceiro aspecto colocado por ele foi o da corporeidade, o qual também aparece no seu texto escrito e por isto passamos imediatamente a fazer uma síntese do mesmo. Assmann vai além do binômio “teologia-economia”,²⁹⁷ embora reconheça a riqueza dos novos aportes surgidos daí; segundo ele, o que se necessita é uma interpenetração de múltiplos enfoques.

²⁹⁵ Cf. Memória da Consulta Teológica de Abya-Yala en los albores del siglo XXI. San Jerónimo-Medellín, Colombia, julio 10-13 de 1995, p. 35.

²⁹⁶ Editado no livro da jornada, p. 379-391. Mas é bom ter claro que este texto não foi compartilhado por Assmann durante a jornada teológica, mas apareceu posteriormente na edição do livro.

²⁹⁷ Em distinção a Hinkelammert, no seu texto “Uma sociedade onde caibam todos: da impotência da onnipotência” (p. 361-377 do livro da jornada).

Conforme a sua proposta, Assmann começa colocando o que ele chama de o *princípio orientador radical de uma sociedade onde caibam todos* dentro do contexto em que surge.²⁹⁸ Trata-se, segundo ele, do *fato maior* na conjuntura atual (1995) do mundo, que é o império pavoroso da lógica da exclusão.²⁹⁹ O autor não coloca o problema entre blocos predefinidos baseado no mundo platônico das idéias, mas na tensão entre o desejável e o factível, próprio dos fatos socioculturais da dinâmica das sociedades complexas. Assim, propõe uma ética solidária que aceite a autorregulação parcial, mas real do mercado, sem deixar de lado a crítica profética da messianização do mesmo, segundo a qual *fora do mercado não há salvação*. Para o autor a subjetividade dos atores sociais está configurada pela unidade inseparável entre necessidades e desejos. Neste sentido já não se pode postergar mais o tratamento positivo e direto da questão do direito ao consumo, em níveis satisfatórios para uma existência cotidiana e a questão do direito ao gosto de viver. Trata-se do tema da felicidade e do lazer, que não tem por que ser considerado um tema burguês, insiste o autor.

Para isso o autor considera que se precisa de uma âncora axiológica, ou seja, um referencial ético, material e intra-histórico, que sirva como critério de verificação da aplicação do princípio orientador por uma sociedade onde caibam todos. Não basta falar da dignidade humana; se requer um referente mais explícito. Deve-se falar então, salienta Assmann, da *dignidade inviolável da corporeidade*, na qual se objetiva a vida e sem a qual não tem sentido falar do espiritual. Assmann acredita que é preciso caminhar nessa direção; é preciso falar de linguagens inclusivas que possam referir-se a todos os corpos vivos, sobretudo aos excluídos, mas também aos possibilitados. Em suma:

Queremos uma sociedade na qual haja lugar para *a vida corporal de todos*, porque tudo o que chamamos vida nos acontece corporalmente, ainda a mais espiritual das experiências.³⁰⁰

Assmann fecha o seu texto insistindo que existe toda uma gama de vivências de lazer e de dor da vida cotidiana relacionadas com experiências religiosas significativas, as quais deveriam caber, sim, na teologia.

As reações às apresentações de Pixley e Assmann estiveram a cargo de Débora García, do Seminario Teológico Bautista da Nicarágua, e de Tânia Mara Vieira S., biblista brasileira.

²⁹⁸ Para compreender um pouco mais o contexto no qual surge o reclamo do movimento zapatista no México, veja-se o artigo de Gonzalo Castillo “Buscando la paz con justicia y dignidad: La ética social cristiana y el autodesarrollo de los pueblos”, p. 3-5, em: pasta “Ponencias de la 4ª jornada”. Este texto não foi editado no livro da jornada.

²⁹⁹ Para Assmann esta lógica da exclusão produz e perpetua uma “massa sobrança” de seres humanos tidos como economicamente inaproveitáveis e, portanto, objetivamente descartáveis. Cf. ASSMANN, Hugo. *Crítica à lógica da exclusão. Ensaio sobre economia e teologia*. São Paulo: Paulus, 1994, p. 20.

³⁰⁰ DUQUE, 1996, p. 389. O sublinhado é do autor.

Débora questionou o atrativo mostrado por Pixley pelas esquerdas e criticou o papel das vanguardas políticas desse tipo na América Latina; perguntou se não seria melhor utilizar outras mediações nessa conjuntura. Por outro lado, agradeceu o chamado de atenção que fez Assmann para a espiritualidade, precisamente porque a contribuição escrita de Débora para esta jornada tratou sobre espiritualidade.

Através de um artigo breve e simples intitulado “A espiritualidade da libertação, uma herança criadora”,³⁰¹ ela reconhece que a TL se criou sobre a base de uma espiritualidade da libertação conseqüente com a realidade vivida na América Latina nas últimas três décadas. A autora se pergunta como é possível hoje (1995) continuar com esta herança em meio aos desafios e às crises de paradigmas da sociedade atual.

García considera que a espiritualidade da libertação continua sendo, na sua estrutura, uma espiritualidade criadora. Através de uma olhada retrospectiva ela reconhece que a espiritualidade da libertação nasceu como produto de uma experiência histórica de compromissos com a transformação da realidade de opressão. Seu abanico de tarefas foi muito amplo e a dimensão do político tornou-se significativo. Segundo García:

Ao pôr em prática essa espiritualidade, sobressaem-se os-as [sic] sujeitos espirituais que se apropriaram dela. A TL os chamou de “sujeitos históricos”. Na multiforme experiência espiritual do continente vemos rostos de mulheres, indígenas, negros, o pobre. Rostos que aparecem nesta nova espiritualidade como carimbo de uma identidade que quer ser latino-americana.³⁰²

García insiste na relação de continuidade entre o primeiro momento da espiritualidade de libertação e o segundo de gerações posteriores, porquanto na sua estrutura existem dois elementos que garantem sua vigência para hoje: a produção dessa espiritualidade numa situação específica (contexto) e a mediação dos sujeitos ativos nela. Estes elementos combinados ajudam a entender a vitalidade da espiritualidade nas décadas passadas e servem de base para estruturar a espiritualidade necessária para estes tempos.

Por fim, a autora salienta a produção teológica das mulheres feita a partir de uma espiritualidade de libertação que reflete a prática cotidiana dessas mulheres. Segundo ela, perante da globalização cultural e econômica que propõe o neoliberalismo, a especificidade dos povos se faz necessária. A teologia feminista da libertação, como a negra e indígena, já são expressões de uma teologia com sabor e cor das novas gerações de latino-americanos rumo ao século XXI. Todas essas experiências, afirma García, somam um arco-íris de novidade evangélica e latino-americana. Ela vê nessa mudança e compreensão de papéis

³⁰¹ P. 353-357 do livro da jornada.

³⁰² DUQUE, 1996, p. 354.

históricos, uma fonte de reflexão a partir da qual a nova geração de latino-americanos terá muito para aportar.

Tanto Débora como Tânia Mara consideraram que a corporeidade deve ser parte de nosso ser concreto e como possibilidade de que os seres humanos estejam relacionados uns com os outros. Segundo Tânia Mara, a luta dos que pegaram em armas em Chiapas é precisamente por casa, comida e emprego, que são necessidades básicas do corpo.

O texto de Tânia Mara chamado “Incertas certezas. Perspectivas bíblicas num contexto de exclusão”³⁰³ procura precisamente resgatar a importância dos corpos menosprezados nas narrativas bíblicas. Ela o faz a partir da cotidianidade num contexto de exclusão. A autora se afasta da noção do cotidiano relacionado com o nível simplesmente doméstico; para ela é um espaço criativo e político, que inclui a vida institucional. É um lugar concreto de expressão humana, seja de suas necessidades, seus desejos, expressados em práticas sociais e políticas que abrangem todas as esferas da vida e a relacionalidade entre todas as pessoas. Por isto, propõe não passar tão rapidamente nas narrativas bíblicas às situações concretas de fome, de enfermidade, de engendrar filhos, de semear o campo, de pisar uvas, e assim por diante, para assumir uma generalidade/universalidade como se esta fosse a condição de objetividade e eficiência política.

Tânia Mara usa o exemplo da narrativa de Tamar (Gn 38), que faz parte do grupo de quatro mulheres que aparecem na genealogia de Jesus em Mateus 1. Conforme a autora, Tamar com sua iniciativa de vestir-se de prostituta e de ter relações sexuais com seu sogro, denuncia a hipocrisia e a violência da lógica patriarcal. Ela tira o problema do âmbito doméstico e o coloca na rua, no âmbito público.

Tânia Mara propõe partir, então, não dos grandes discursos críticos dos sistemas dominantes, mas aprender da memória bíblica a postura dos corpos transgressores, procurando assim animar hoje os excluídos que vivem sua espiritualidade em contraordem, sem admitir a exclusão e os sacrifícios que o sistema promove.

Em resposta³⁰⁴ às reações de Débora e Tânia, Assmann insistiu que é possível negociar a semântica ocidental sobre Deus e a cristologia que ainda está por ser feita desde a radicalidade da corporeidade do Jesus histórico. O que não é possível negociar, frisou Assmann, é o princípio ético da corporeidade perante a lógica da exclusão.

³⁰³ P. 217-227 do livro da jornada.

³⁰⁴ J. Pixley não participou desta sessão, pois teve de sair junto com Elsa Tamez e J. M. Bonino para participar num foro público em Medellín sobre “Las nuevas visiones de la fe hacia El siglo XXI”.

4.2.2.2 Mudanças, paradigmas e alternativas históricas

Esta sessão foi moderada por Gonzalo Castillo e contou com aportes de José Míguez Bonino, teólogo argentino, e de Walter Altmann, presidente do CLAI, brasileiro. Além do mais se contou com as reações de Fernando Torres M., da Colômbia, e de Rosanna Panizo do Peru.

Míguez Bonino baseou sua apresentação no texto “Producción teológica en Abya-Yala al umbral del tercer milenio”.³⁰⁵ Inicia assumindo-se como um dos “velhos” do que ele chama de uma *conversação* teológica. Depois coloca os que a seu ver seriam os limites concretos do horizonte histórico que determina o quefazer teológico pelo menos nas duas ou três próximas décadas: primeiro Abya-Yala/América Latina como um campo religioso e cultural plural, dinamizado pelos novos movimentos religiosos, as novas identidades étnicas, de gênero e regionais, assim como uma situação política e social quase totalmente condicionada pelo modelo neoliberal; em segundo lugar, a presença da TL produzida na região, vista como um referente, mas nunca como norma ou medida, para uma nova produção teológica; e em terceiro lugar, tendo presente as tarefas teológicas e pastorais para o futuro imediato no âmbito público e eclesial; no público, porquanto as políticas econômicas com sua idolatria do mercado produzem conseqüências de maior empobrecimento e se requer discernimento teológico nos pequenos grupos onde se vive a solidariedade; e no eclesial, porque por um lado há igrejas que tendem a fechar-se diante da incerteza do campo religioso e outras adotam “teologias da prosperidade”. E finalmente no imediato, porque há tarefas de encontro, conversa e cooperação entre os diversos sujeitos que o novo campo religioso tem colocado no cenário.

Assim, declarando-se surpreso e às vezes confuso, Míguez Bonino propõe para a *conversação* as seguintes sugestões:

1. A teologia cristã tem – hoje – a responsabilidade de uma defesa coerente e pública, não já da tolerância ou a liberdade, mas da igualdade jurídica e social de todas as comunidades e expressões religiosas.
2. Um encontro, conversa e cooperação, como ele também as chama, só são possíveis a partir do reconhecimento da identidade própria e da do outro; por isto, a tentativa de “infiltrar-se” na identidade do outro ou a pretensão de incorporar a identidade do outro na própria, são formas de imperialismo.

³⁰⁵ P. 107-112 do texto da jornada.

3. Por outro lado, adverte que a identidade não é uma questão imutável, mas uma construção social, produto de um processo de longa duração; fruto de encontros, lutas, convivência, em que os mitos e histórias originários foram reinterpretados. Reconhecer nelas motivos e núcleos de conversa e valores comuns nas tarefas a realizar não é renegar a própria identidade, mas reconhecer o espaço do outro como “tangencial” (Foucault) e como “espaço epifânico” (Westhelle), que aparece como limite da minha própria identidade.
4. E, por fim, Míguez Bonino propõe:

A conversa, o encontro e a cooperação a partir da própria identidade é sempre um desafio e um reclamo mútuo – negar-se a responder a este desafio não é respeito pelo outro, mas um menosprezo secreto ou inconsciente. Nesse sentido, a *evangelização* não é uma alternativa ao diálogo e à cooperação, mas uma dimensão inseparável deles, realizá-la a partir da igualdade e do não-poder é colocar-se a serviço do outro, é arriscar a própria identidade no encontro e gerar a possibilidade de que, na dinâmica de uma história comum – e não uma *síntese* produzida num laboratório teológico – surja uma nova identidade comum.³⁰⁶

Walter Altmann, por seu lado, falou dos desafios que as diversas experiências religiosas e eclesiais têm para a procura da unidade. Percorreu diferentes acontecimentos que marcaram sua perspectiva e sua militância cristã.³⁰⁷ Terminou fazendo algumas sugestões de reparo frente ao cinismo e à desesperação do fim do milênio:

- A mobilização da sociedade civil nos pequenos grupos no clamor pela solidariedade humana.
- Ensaio de alternativas de produção e consumo.
- Participar na integridade da criação com uma ecologia mobilizadora.
- Levar em conta a espiritualidade indígena.
- Reconstruir teologicamente a cristologia, o conceito de Deus, já que os indígenas, o feminismo e a negritude não se sentem incluídos.

No momento das reações, Fernando Torres fez alusão à noção do paradigma da TL cujo núcleo epistemológico parte de uma teologia da práxis, conforme foi dito na palestra de Míguez Bonino; questionou se não se trataria antes de um “para-dogma” da TL, na medida em que não representa uma ruptura ou um desafio para os novos modelos e maneiras, as novas vozes, de fazer teologia.

³⁰⁶ DUQUE, 1996, p. 111, 112.

³⁰⁷ Apartes de sua fala foram tirados de seu texto “Impasses e anseios” o qual infelizmente não aparece na pasta de palestras da jornada. Igualmente, os apontamentos da memória acerca de sua fala também não ajudam a ter uma idéia mais precisa de suas colocações.

O debate desta plenária trouxe resultados bastante interessantes. Míguez Bonino respondeu quanto aos paradigmas que sua pretensão não é propor novos paradigmas; estes devem surgir dos comunicadores da fé, através de experiências situadas onde se introduzem e agem os sujeitos novos; não obstante, estes sujeitos ainda estão articulados na categoria de pobres, o que não quer dizer que já exista um novo paradigma, precisou Míguez. Por sua vez, Altmann considerou que, diante da perplexidade, o aporte da TL não está sendo substituído, mas se descobrem novos modelos através da reflexão dos novos sujeitos. Por isto, deve-se falar de diálogo na diversidade, de construir novas formulações em temas que não são centrais, sem que cada sujeito perca sua identidade.

Assmann considerou que o tema dos atores sociais é fundamental; deve-se analisar a negação do sujeito na modernidade.³⁰⁸ A TL de fato deu afirmação aos sujeitos. Ademais, é necessário observar a emergência do novo sujeito histórico popular, sua corporeidade e os direitos que tem como ser humano, salientou Assmann.

Campos opinou que sem pretensões de universalidade é possível ver o enriquecimento que se faz desde a pentecostalidade como uma alternativa de experiência popular, construída a partir das bases. Débora García perguntou pela factibilidade de revisar a categoria de sujeitos históricos e disse considerar isto fundamental. Wirth precisou que assim como existe um trabalho de releitura bíblica e de novos horizontes em teologia, requer-se também uma releitura da história do cristianismo a partir do laboral, do cotidiano, das micro-histórias.

Míguez Bonino concordou com a crítica à TL, segundo a qual esta tem trabalhado com “recortes” de experiências e “recortes” de sensibilidades, sem olhar a grande variedade de experiências em outros grupos. Por isto, é muito interessante incorporar à TL, além da categoria histórico-temporal, a corporeidade que implica espaço e não só tempo.

³⁰⁸ Acerca da questão dos *atores sociais* e do *sujeito* na modernidade, foram produzidos dois artigos os quais permaneceram inéditos. Um de Raquel Suárez, venezuelana, intitulado “Los actores sociales en la teología latinoamericana”; a autora conceitua a noção de atores sociais na teologia latino-americana, não como uma preocupação teórica, mas como uma reflexão necessária a partir de sujeitos concretos como mulheres, indígenas, negros e pobres, que assumem uma práxis transformadora a partir de suas ações comunitárias. Cf. ponencia # 2, em: pasta “Ponencias de la 4ª jornada”. O outro artigo é de Romer Portillo, também venezuelano, que tem como título “La ausencia del sujeto en el discurso teológico de la modernidad”. A partir do pensamento de Franz Hinkelammert, afirma que a modernidade expropria o sujeito, quando o conceitua em termos transcendentais, sem levar em conta o empírico e o fático. Assim a modernidade esquece que o sujeito faz parte de uma realidade palpável que é seu âmbito de atuação, onde realiza a possibilidade ou impossibilidade de suas ações. Por outro lado, afirma-se que o fim fundamental do sujeito é a possibilidade da vida e que o sujeito vivo se converte na última instância que condiciona os valores, a organização social, a produção econômica e as relações sociais. Em consequência, segundo Romer, para que o discurso teológico tenha relevância social ele deve vincular-se com o sujeito vivo e as condições materiais da vida. Cf. ponencia # 1, em: pasta “Ponencias de la 4ª jornada teológica”.

4.2.3 Futuro a partir do passado e do presente. Seguimento, compromissos e articulações

4.2.3.1 Propostas de seguimento, aprofundamento teórico e pastoral no fazer teológico de Abya-Yala

Nessa sessão, curiosamente, foram os “velhos” que puxaram as falas. Assmann insistiu que não podemos ficar dando volta ao redor do religioso, como se fosse o eixo central. Devemos ver os problemas em suas diversas dimensões. A religião enquanto experiência humana tem a ver com a não-saída; a religião manipula as coisas e não é para planos históricos, mas para procurar razões de viver apesar de não existir saída histórica. Sempre que não existem certezas históricas fala-se de religião, de aleluia.

Míguez Bonino afirmou que há o religioso porque, devido à ausência que se experimenta na vida, existe a consciência de que há uma resposta no transcendente e que isso oferece sentido.

R. Shaull exprimiu que a experiência que vivemos hoje em diversas expressões religiosas é dinâmica, um mundo do Espírito como fonte de poder, gozo, etc. Devemos explorar como integrar tudo isto que já existe na história e na nossa herança bíblica, não procurando conceitos novos, mas na nova experiência que fala de novas possibilidades.

O professor Ross Kinsler salientou que suas experiências religiosas mais fortes foram com os jesuítas salvadorenos; foi mais forte que mil cultos. Aí há uma experiência de luta e resistência que não podemos esquecer. A convergência entre negro, indígena, mulher e camponês se situa nesse nível e identifica um caminho nos alvores do século XXI.

Duque disse que aí parece haver um método para a teologia. Ao descobri-lo percebe que esta não está terminada. Aqui estamos para começar, sem esquecer a memória da TL, lembrando que nos anos de 1970 a TL foi lida na clandestinidade.

Peresson perguntou como criar caminhos de seguimento para levar adiante esta tarefa teológica. Para atingir esta tarefa foram propostos alguns compromissos e articulações.

4.2.3.2 Compromissos e articulações finais

Este trabalho foi feito em grupos. Aqui está uma síntese dos resultados. Se sugiriu convocar a cada dois ou três anos encontros continentais interdisciplinares. Que possam contar, por um lado, com aportes de historiadores, teólogos, biblistas, pastoralistas, nos quais se possa debater o momento teológico. E, por outro lado, com o quefazer teológico cotidiano dos setores emergentes (indígenas, negros, mulheres, pentecostais, camponeses), que permita

conhecer melhor suas práticas e expressões religiosas. A idéia é estimular a sistematização dos avanços teológicos desses setores. Se insistiu na necessidade de contar com a participação de teólogos e teólogas jovens nestes processos. CETELA pode facilitar este processo.

5 A ASSEMBLÉIA DE SAN JERÓNIMO

No mesmo local da jornada teológica foi realizada a assembléia geral da Comunidade, nos dias 14-15 de julho de 1995. Participaram representantes de treze instituições filiadas à Comunidade.³⁰⁹

A assembléia foi presidida por José Duque, presidente de CETELA. Além dos delegados oficiais participaram como observadores: Senia Pilco (CETFAL, Equador), Bernardo Campos (Facultad Pentecostal de Teología, Peru), Acir Goulart (Faculdade de Teologia do Instituto Metodista Bennett), Raquel Suárez (PACTO, Venezuela), Nélio Schneider (EST, Brasil), Álvaro Pérez (bibliotecário SBL, Costa Rica) e Ofelia Ortega (ETE, Suíça).

5.1 PRINCIPAIS DECISÕES DA ASSEMBLÉIA

Esta assembléia decidiu por unanimidade a aceitação da Facultad Pentecostal de Teología (FPT) do Peru e da Faculdade de Teologia do Instituto Metodista Bennett (IMB) do Brasil, como instituições filiadas a CETELA. Por outro lado, foi nomeada uma nova junta diretiva, ficando integrada da seguinte maneira:

Presidente:	José Duque (SBL), reeleito
Vice-presidente:	Débora García (STB)
Secretário Executivo:	Amílcar Ulloa (PROMESA)
Secretário de atas:	Nélio Schneider (EST)
Suplentes:	Bernardo Campos (FPT), Lauri Wirth (IEPGCR)

Adicionalmente a assembléia aprovou que o STPRGC ficasse encarregado do planejamento do seminário para professores de liturgia e da criação do programa Red Latinoamericana de Información Teológica (RLIT), apresentado por Álvaro Pérez (SBL)

³⁰⁹ A seguinte é a lista de delegados e delegadas participantes da assembléia de San Jerónimo: Rebeca Montemayo (CTM), Débora García (STB), Roberto Zub (FEET), Alba Arrieta (STPRGC), Raúl Cardoso (ISEDET), Amílcar Ulloa (PROMESA), Ross Kinsler (SBL), Lauri E. Wirth (IEPG-CR), Roberto E. Zwetsch (EST), Romer Portillo (PACTO), Carlos Camps (SET), Hellmut Gnadt (CTE), Rosanna Panizo (CBT). Fonte: Ata da assembléia de San Jerónimo, 14-15/7/95, p. 1.

tendo em vista a partilha de recursos bibliográficos entre as instituições filiadas. Quanto ao lugar para a próxima assembléia da organização se acordou que fosse realizada em julho de 1997 em Cuba.

5.2 INFORME DO PRESIDENTE

No seu informe, escrito do período 1993-1995, o presidente José Duque, salientou que durante esses dois anos se desencadeou um novo momento para CETELA, a saber, por duas razões. A primeira foi a ampliação da cobertura pela incorporação de dez instituições novas. A segunda foi ter aceito o desafio de criar um espaço para a produção teológica das novas gerações de teólogos e teólogas de Abya-Yala. Segundo ele,

Este último objetivo nos tirou da preocupação tradicional de intercâmbio de recursos técnicos e de pessoal de nossas instituições membros. Agora, o desafio é ademais procurar uma forma comum e aberta para o quefazer educativo teológico, pensada e articulada a partir das próprias entranhas dos sujeitos de Abya-Yala, de tal forma que permita a estes seguir amadurecendo o pensamento teológico...³¹⁰

5.4 BALANÇO DA JORNADA DE SAN JERÓNIMO

Como já é costume a assembléia avaliou a jornada teológica. A assembléia de San Jerónimo avalizou as propostas temáticas e de ação sugeridas pela 4ª jornada. O que a assembléia não se perguntou foi até que ponto a 4ª jornada teológica contribuiu para criar um espaço para teólogos e teólogas jovens em Abya-Yala, que era um dos objetivos principais dessa jornada.

O fato de utilizar a palavra *Ében-Êzer*³¹¹ na carta final chamada *Meditación en San Jerónimo, Antioquia*, os e as participantes exprimem o sentido de satisfação alcançado com a consulta. Segundo a carta,

A cada manhã irrompia uma nova liturgia. Sensibilizamo-nos e temos adorado a Deus como indígenas, feministas, como negros. Os Nossos Pais nos assinalaram o novo rosto do anticristo e sua nova teologia, “fora do mercado não há salvação”. No entanto, o Espírito de Deus nos tem tocado, iluminado, como toca e ilumina a nossos irmãos e irmãs pentecostais. É o Espírito de Deus que tem dado asas a nossa imaginação teológica. Forneceu-nos riquezas temáticas e os nossos pensamentos têm sido um concerto de vozes para animar a vida.

³¹⁰ Cf. “Informe de la presidencia: Julio 1993-julio 1995”; anexo 01 da ata da assembléia de CETELA, 14-15/7/95, p. 1. In: arquivo de PROMESA, pasta Cetela-Recibida.

³¹¹ Palavra de origem hebraica que significa “Pedra do socorro”, foi utilizada pelo profeta Samuel para dizer “até aqui o Senhor nos socorreu” (1Sm 7,12).

Esta sinfonia se deixou escutar em várias chaves: universalidade-especificidade, teologia-elesiologia, novos paradigmas-linguagem simbólica. Expressões culturais, abstrações, vivências, reflexões, crítica e autocrítica, diálogo inter-religioso, recuperação do corporal e do lúdico é a música que advertimos.

Em contato com a natureza e beleza do lugar reafirmamos nossa vocação de luta pela vida digna de todos e a integralidade da criação em Abya-Yala.

Entre o passado e o presente discernimos os desafios futuros. Há interrogantes e respostas não elaboradas, busca por novos espaços que devem potencializar-se e criar-se para apoiar o renascer da Teologia da Libertação em suas distintas expressões.³¹²

Os termos da carta permitem perceber uma espécie de re-encantamento próprio do entusiasmo daquela experiência, a ponto de falar de um renascer da TL. É óbvio que um propósito dessa abrangência ultrapassa os limites do modesto espaço daquela consulta, embora não se possa desconhecer a diversidade dos atores ali representados. Mas o nosso interesse é um olhar mais histórico visto a partir do escopo particular de CETELA.

Talvez a palavra mais adequada para definir o que ali aconteceu foi a utilizada por Míguez Bonino ao falar de *conversa* entre diversos sujeitos teológicos. Mas é interessante que a conversa não ficou estagnada num intercâmbio geracional entre “velhos” e “jovens”, mas que ultrapassou esse limite e se movimentou de modo versátil e transversal entre as diversas subjetividades teológicas participantes. Tratou-se de um diálogo crítico e autocrítico no marco do mútuo respeito. Em San Jerónimo se viveu a proposta de uma *theo-dia-logia*, isto é, uma teologia feita através do diálogo entre sujeitos com cosmovisões religiosas e culturais diferentes, de que falou M. Peresson. Dessa forma ficou explicitamente constatada uma continuidade e descontinuidade neste intercâmbio. Débora García insistiu na relação de continuidade entre o primeiro momento da espiritualidade de libertação e o segundo de gerações posteriores. Não obstante, ficou clara a diferença no ponto de partida. Pois enquanto os *velhos* fizeram sua teologia caracterizada pela opção pelos pobres a partir de uma categoria socioeconômica, as novas gerações, sem prescindir de dita opção, fazem suas teologias a partir de suas lutas cotidianas pela sobrevivência e pelas reivindicações de seus direitos culturais, étnicos, de gênero, e outros que lhes são negados. Aceitou-se que efetivamente foram limitações e ausências das condições históricas de outro contexto.

No entanto, esta constatação não significa que os *velhos* ficaram presos à categoria de sua época. Pelo contrário, alguns deles demonstraram grande abertura às mudanças históricas e a importância do cotidiano, como ficou claro nas contribuições de Shaull, Bonino e Assmann. Assim, entre o passado e o presente, olhando para o futuro, deu-se uma relação de

³¹² Cf. “Meditación en San Jerónimo, Antioquia”. In: DUQUE, 1996, p. 19-20.

complementaridade; os *velhos* servindo de inspiração para as novas gerações e estas sendo avalizadas por aqueles, afirmando o lugar de suas subjetividades no fazer teológico. Exemplos concretos desta complementaridade são: a percepção do mundo religioso pentecostal entre R. Shaull, Bernardo Campos e Heinrich Schäfer; a afirmação radical do corpo como critério ético de dignidade humana e dos sujeitos excluídos, entre as perspectivas de F. Hinkelammert/H. Assmann e a teologia feminista; a mediação da inculturação em busca de uma teologia mais encarnada nas matrizes culturais populares dos povos,³¹³ proposta por Mario Peresson, e a experiências eclesiais e pastorais entre comunidades originárias tobas na Argentina e o quefazer teológico das negritudes e dos indígenas.

O espaço aberto de San Jerónimo permitiu visibilizar os avanços que os novos sujeitos teológicos estão conseguindo, embora alguns com muitas limitações; as mulheres avançam por si mesmas e praticamente não precisam de um motor exógeno que as impulsiona. Aliás, elas já começam a incursionar no campo da teologia-pedagogia e reclamam que assim seja por tratar-se de docentes teológicas. Não é igual o caso dos setores negros, indígenas³¹⁴ e pentecostais, que se parecem com esforços incipientes e baseados em iniciativas um tanto isoladas e pessoais. Inclusive, a jornada facilitou a aparição da teologia camponesa³¹⁵ enraizada nas lutas das comunidades eclesiais rurais na Colômbia.

De outra parte, a 4ª jornada significou a adoção explícita dos horizontes da teologia da libertação. Isto ficou muito claro com a presença dos chamados “pais” da TL. O que não quer dizer que a agenda teológica de CETELA ficou presa aos horizontes de seu passado, mas que manteve, contudo, sua própria dinâmica para a produção teológica alternativa, animada pelo

³¹³ Dimensão também destacada nos textos de: Héctor Laporta “Encuentros y desencuentros entre diferentes” (p. 299-308), Bernardo Campos “Educación cristiana y cultura andina” (p. 309-331), e de Roberto Zwetsch “Espiritualidad y antropología: un diálogo con Leonardo Boff” (p. 337-351) do livro da jornada.

³¹⁴ Exceção feita à teologia índia, promovida, maiormente por organizações católicas, que tem seu próprio caminhar iniciado em 1990. Cf. CENAMI, *Teología india*. Primer encuentro taller latinoamericano. 2. ed. CENAMI-ABYA-YALA: México, 1992, p. 5.

³¹⁵ O porta-voz dessa teologia na 4ª jornada foi o leigo camponês Aníbal Cañaverl. Ele produziu um artigo sob o título “Teología a paso campesino”, que foi editado no livro da consulta (Cf. p. 253-264). Segundo o autor, a teologia camponesa surge no seio das Comunidades Campesinas de Colombia (CCC), como uma expressão da experiência própria de fé e espiritualidade vivida por esta organização. Reconhece que dita experiência tem raízes indígenas que se percebem no pensamento mítico que se reflete no sentido comunitário do trabalho, relacionado com a fertilidade da terra e a agricultura. A natureza está dinamizada por forças divinas que se manifestam na vida cotidiana. Além disso, sua experiência religiosa esteve influenciada pela pastoral popular motivada pelos movimentos de transformação como o Vaticano II e a Conferência de Medellín. Contudo, o autor considera que as linguagens tanto da Igreja Católica, quanto da teologia da libertação, na vida das CEBs rurais estavam além do mundo camponês, pois seu método para falar de Deus era bastante racional. Assim, a aplicação do método ver-julgar-agir, baseado em ferramentas muito abstratas e teóricas, não movimentaram os esquemas simbólicos camponeses; por isto o agir ficou reduzido a ações equivocadas, sem objetivos claros e meramente eclesiais. Assim, a teologia camponesa surge como uma experiência teológica singular crítica das fronteiras eclesiais e racionais da Igreja Católica e da TL, que resgata sua identidade camponesa e as raízes mítico-religiosas da tradição ancestral originária, acompanhada de uma leitura camponesa da Bíblia.

projeto das novas gerações de teólogos e teólogas. De fato o encontro de San Jerónimo constituiu um novo impulso para este projeto. Daí por que a assembléia de CETELA decidiu continuar a tarefa de ter um diretório de teólogos e teólogas,³¹⁶ e iniciar uma série de encontros particulares (feminismo, negritude, indigenismo, camponeses e pentecostais), visando madurar a produção teológica com vistas a um encontro continental em 1997. O fato, então, de criar um espaço para novas gerações de teólogos no marco da 4ª jornada pareceu um bom início. A pergunta é se realmente se conseguiu criar ali o espaço como tal, ou se simplesmente serviu de motivação?

Outro aspecto que vale a pena mencionar é a questão pedagógica do fazer teológico. Pelo menos três participantes chamaram a atenção acerca disso. Entretanto em San Jerónimo este chamado ficou só como uma faísca que não conseguiu pôr fogo na fogueira, situação que mudaria na jornada de 1997.

Enfim, a 4ª jornada demonstrou uma grande riqueza na produção teológica. Assim ficou demonstrado pela quantidade de textos apresentados. Mas não só por isto. Infelizmente nem todos os textos produzidos para a jornada foram publicados, assim como a própria publicação do texto da jornada não reflete toda a riqueza do intercâmbio que se deu em San Jerónimo. Por isso foi necessário consultar não só os textos publicados, mas também os não publicados e, ademais, outras fontes do evento como as fitas de áudio e os vídeos. Em San Jerónimo ficou claro que a primeira tarefa na busca por abrir um espaço para a produção teológica em Abya-Yala, já não é mais um mero projeto na agenda de CETELA, mas uma tarefa já iniciada.

6 O CAMINHO TRILHADO RUMO À 5ª JORNADA TEOLÓGICA

Após a assembléia avaliar a jornada de San Jerónimo e acolher as sugestões feitas por esta para dar seguimento ao processo, a diretoria se reuniu no mesmo local e fez os primeiros encaminhamentos para Cuba 1997. Como secretário da jornada foi nomeado Carlos Camps, professor do SET. Além disso, pediu-se ao secretário executivo que editasse o boletim da Comunidade e compusesse o diretório/catálogo de teólogos e teólogas a partir da lista de participantes da recente jornada.

³¹⁶ O novo comitê executivo eleito na assembléia de San Jerónimo pediu ao secretário executivo que montasse o diretório/catálogo de novas gerações de teólogos e teólogas a partir da lista de participantes da jornada de 1995 e o ampliasse na medida do possível. Cf. ata do comitê executivo de 15/07/95. In: livro *Correspondencia... 1990-1997*, p. 2.

6.1 APONTAMENTOS ESTRATÉGICO-PROGRAMÁTICOS DE CETELA

Posteriormente, durante a reunião do diretório (uma diretoria reduzida conformada pelo presidente, tesoureiro e secretário executivo), efetuada na Costa Rica, no local do SBL, em setembro de 1995, foi considerado e aprovado o roteiro para os cinco anos seguintes. O projeto foi proposto pelo presidente sob o nome “Apontamentos estratégico-programáticos de CETELA (quinquênio 1995-2000)”.³¹⁷ Embora buscasse atingir um período de cinco anos, realmente ficou restrito a dois anos, quer dizer até Cuba 1997. O projeto define o objetivo geral do processo da Comunidade como um esforço articulador, ecumênico, mancomunado que se dispõe a abrir um espaço-movimento para a mútua cooperação, o intercâmbio e a reflexão interdisciplinar (teologia e ciências socioeconômicas e naturais), capaz de posicionar-se frente aos desafios do contexto histórico pós-moderno atual de Abya-Yala. O referencial teórico desse projeto é definido conforme a trajetória de CETELA, levando em consideração os desafios dos movimentos eclesiais em perspectiva ecumênica, situados na realidade específica de Abya-Yala, o que a obriga à busca por uma reflexão teológica feita em parceria com outros movimentos, associações, instituições de educação teológica e centros de investigação interdisciplinar.

O projeto quinquenal pergunta quem, que e como vai ser levada adiante a abertura desse espaço movimento? Segundo o documento o *quem* está muito claro. Os mesmos sujeitos que têm aparecido no processo; às mulheres, aos indígenas, às negritudes e aos pentecostais, somam-se agora os camponeses; existe, conforme as indicações de San Jerónimo, abertura para outros sujeitos excluídos, tanto urbanos como rurais. Estes sujeitos teológicos têm uma razão teológica alternativa. A esses grupos se somam os “pais” da TL que, segundo a experiência de encontro e diálogo de San Jerónimo, integraram um esforço analítico com novos desafios, limites e possibilidades para o que fazer teológico na região. Quanto ao *como*, também San Jerónimo falou de ações regionais e um encontro global marcado para 1997. No plano quinquenal ficou definido como um processo investigativo a realizar-se entre fevereiro de 1996 até maio de 1997. Trata-se, então, de dois momentos: por um lado, o trabalho setorial (feminismo, negritude, indigenismo, pentecostalismo);³¹⁸ e por outro, um encontro global para compartilhar os avanços setoriais. Como parte do primeiro

³¹⁷ In: livro *Actas de junta directiva 1994-2003*. O plano completo também foi reproduzido em *Abya-Yala*, Medellín, n. 2, p. 2-5, enero de 1996.

³¹⁸ Em um documento posterior direcionado às agências cooperantes se indica a realização de dois encontros: um de feminismo e outro de pentecostalidade; além disso, descreve o processo de seleção das pessoas participantes nestes grupos, indicando que sejam de três a cinco e enfatiza sua capacidade para a produção escrita. Cf. “Programa de seguimiento del proceso de CETELA”. In: Livro *Actas de junta directiva 1994-2003*. Este documento foi elaborado pelo presidente da Comunidade e tem como data 23/10/95.

momento se propôs, ademais, um seminário interdisciplinar sobre a situação macro-estrutural mundial; a idéia dessa convocatória era que pudesse servir como critério para a articulação de tarefas de coordenação, de cooperação e de contestação diante da proposta globalizadora do sistema neoliberal.³¹⁹ O documento propõe ainda que este trabalho deve ser realizado com o apóio de várias instâncias que desenvolvem tarefas afins, como as associações de educação teológica da região (ASIT, ASTE, ALIET, CAT), organizações de reflexão teológica (FTL, ASETT), centros de investigação e formação (DEI, CESEP, CINEP), outros movimentos em diversas áreas, como a CEHILA, REDLA, CEPLA, e eclesiais, como o CLAI.

Quanto ao *que*, o projeto lembra os diferentes eixos temáticos surgidos de San Jerónimo, mas propõe concentrar as pesquisas e análises ao redor do tema geral “Uma sociedade onde caibamos todos como sujeitos”. A idéia é fazer as abordagens a partir deste eixo comum de debate, mas sem sacrificar as identidades específicas.

Adicionalmente, o projeto pede que o boletim *Abya-Yala* ajude na divulgação do plano e que se explore a possibilidade de editar uma revista ocasional para publicar textos produzidos como parte do processo. Também lembra a elaboração do diretório/catálogo de teólogos e teólogas. Em termos de cronograma propõe iniciar as ações a partir de fevereiro de 1996 até maio de 1997.

6.2 ENCONTRO INTERDISCIPLINAR: POR UMA SOCIEDADE ONDE CAIBAM TODOS

Em cumprimento aos planos traçados, realizou-se em uma sala de aula do SBL, em San José, na Costa Rica, nos dias 2-4 de setembro de 1996, o encontro interdisciplinar sob o eixo temático “por uma sociedade onde caibam todos”. A convocatória foi feita em parceria entre CETELA e DEI. No encontro participaram vinte teólogos e teólogas de diferentes instituições teológicas e diversos países da região.³²⁰

³¹⁹ Este seminário deveria reunir um grupo pequeno de especialistas. O DEI ofereceu seu apóio para este plano. Cf. o documento “Programa de seguimiento del proceso de CETELA para 1996”, dezembro de 1995. In: Livro *Actas de junta directiva 1994-2003*.

³²⁰ A seguinte é a lista de participantes do encontro interdisciplinar: Marysse Brisson (DEI, Haiti), María Arcelia González B. (EMAS, CENIF, México), Silvia Regina de Lima Silva (SBL, Costa Rica/Brasil), Rebeca Montemayor (CTM, México), Elsa Tamez (SBL, Costa Rica), Ofelia Ortega (ETE, Cuba/Suíça), Malsene Ludwing Assmann (Brasil), Hugo Assmann (UNIMEP, Brasil), Ana María Tepedino (ASETT, Brasil), Débora García (STB, Nicarágua), Enrique Dussel (UNAM, México), Jung Mo Sung (IEPGCR, Brasil), Pablo Richard (DEI, Costa Rica), Germán Gutiérrez (DEI, Costa Rica), Franz Hinkelammert (DEI, Costa Rica), Ross Kinsler (SBL, Costa Rica), Heinrich Schäfer (SBL, Costa Rica), Matthías Preiswerk (ISEAT, Bolívia), Néstor Míguez (ISEDET, Argentina), José Duque (SBL, Costa Rica). Nunca é demais chamar a atenção para o quase equilíbrio de gênero nesse encontro: total de participantes: 20. Mulheres 9 (45%); homens 11 (55%), aliás, a mesma proporção entre

6.2.1 Propósito do encontro

Nas palavras de abertura do encontro, José Duque, presidente da Comunidade, levantou várias perguntas e inquietações que surgem em tempos de incertezas: qual é a teologia do fim do século e a teologia que marcará o início do século XXI? Qual é o estado atual da teologia da libertação? Há espaço hoje na América Latina para uma razão teológica crítica? Como defrontar a complexa relação entre o universal e o particular nestes tempos em que impera um universalismo abstrato perante o qual proliferam as respostas particulares? Declarou que neste encontro “CETELA busca avançar numa reflexão sobre os ‘sinais dos tempos’, a fim de afirmar a fé através de uma reflexão teológica pertinente para os nossos contextos e avançar na busca por alternativas à crítica situação em que se acham imersas as nossas sociedades”.³²¹ Além do mais, conforme Duque, este seminário interdisciplinar era parte do processo de seguimento e projeção teológica que a organização vem encaminhando desde 1991. Neste sentido, visava dar continuidade à reflexão iniciada na jornada de San Jerónimo (1995) e, por outro lado, buscava preparar a temática da 5ª jornada teológica a realizar-se em Matanzas, Cuba, em 1997.³²²

6.2.2 Desenvolvimento do encontro

A dinâmica metodológica do encontro foi simples e descontraída. Houve tempo para uma ou duas apresentações seguidas de um tempo de diálogo aberto em torno das exposições. O registro mostra que, no primeiro dia, apresentaram F. Hinkelammert, E. Dussel e Hugo Assmann, no segundo dia, Jung Mo Sung, Elsa Tamez, Maria Arcelia González e Pablo Richard e, por último, Marysse Brisson e Néstor Míguez.³²³

protestantes e católicos, respectivamente. Fonte: DUQUE, José (Ed.). *Perfiles teológicos para un nuevo milenio*. Materiales preparatorios para la quinta jornada teológica de CETELA. San José: DEI, 1997, p. 21.

³²¹ Notas de la reunión de CETELA “Por una sociedad donde quepan todos”, p. 36. In: Archivo de CETELA, Livro *Jornadas teológicas memorias 1994-2003*. As citações desta memória no texto serão colocadas entre parêntese.

³²² DUQUE, José (Ed.). *Perfiles teológicos para un nuevo milenio*. Materiales preparatorios para la quinta jornada teológica de CETELA. San José: DEI, 1997, p. 23. Como parte desses preparativos parece que ali foi definido o título da 5ª jornada teológica de 1997: *A ultimidade da vida num mundo onde caibam muitos mundos*.

³²³ Ao que parece, o único que apresentou um texto escrito foi Enrique Dussel. Ele baseou sua exposição na palestra “Ética material, formal y crítica”, escrita em junho de 1996, na cidade de México, para um encontro de diálogo entre ética de discurso e ética da libertação. Cf. o texto citado, p. 1, em: Archivo de CETELA, livro *Textos de jornada teológicas 1994-2003*.

A seguir, incluiremos só algumas das principais reflexões levantadas durante o encontro e o fazemos baseados na memória do encontro.³²⁴ Na sua apresentação, F. Hinkelammert colocou que, perante o universalismo abstrato, excludente e destruidor da globalização, precisamos também de uma resposta universal. Mas que não seja um universalismo abstrato nem excludente. Ele propõe o critério de “uma sociedade onde caibam todos”.

Como reação à colocação de Hinkelammert, o grupo reafirmou que os critérios de verificação não podem ser abstratos, que têm de ser concretos e materiais. Daí a importância do resgate do *corpo* como critério. Um conceito denso da corporalidade possibilita além de manter a solidez da reflexão sobre as necessidades e as condições materiais para a vida humana, integrar ao mesmo tempo uma dimensão pouco refletida nos movimentos críticos ao capitalismo: a dimensão dos desejos e do prazer. Esta dimensão pouco tem sido levada em conta na TL e nas esquerdas latino-americanas, as quais deram preferência ao assunto das necessidades, enquanto o capitalismo focalizava no âmbito dos desejos e do prazer sua atenção, sobre a qual se estabelece sua visão idolátrica. A partir do reconhecimento e da revalorização do corpo é possível redefinir muitos dos problemas éticos, antropológicos e teológicos, pois a partir do corpo se pode definir o tolerável e o intolerável.

Por outro lado, o grupo chamou a atenção para alguns problemas que surgem a partir dos critérios abstratos de organização social da sociedade ocidental. Os novos atores sociais não aceitam as pretensões homogeneizantes do universalismo patriarcal, sexista, etnocêntrico e capital cêntrico da sociedade globalizada; daí insistirem na recuperação da diversidade, na particularidade e na pluralidade dos projetos sociais. Pelas mesmas razões, surge o conflito entre as necessidades, os interesses e as aspirações desses atores sociais para desenvolver seus diversos projetos de vida; isto implica uma mudança na estrutura mesma das ciências sociais, na filosofia e na teologia, constituídas a partir de paradigmas excessivamente redutivos que abstraem precisamente as diversidades que no momento emergem. O critério “Por uma sociedade onde caibam todos” já é uma aspiração a uma universalidade com diversidade. “Trata-se do legítimo direito de realização de projetos de vida distintos, mas, ao mesmo tempo, no marco de possibilidade para todos e não só para poucos”.³²⁵ Este assunto implica outro âmbito de relações entre o micro do setorial e a dinâmica sistêmica das sociedades complexas; por isto Jung Mo Sung insistiu em não perder de vista o conjunto, isto é, mesmo

³²⁴ “Notas de la reunión de CETELA ‘Por una sociedad donde quepan todos’. 2-4 de septiembre de 1996, San José, Costa Rica”. Notas tomadas por Rebeca Montemayor e Germán Gutiérrez. In: arquivo de CETELA, livro *Jornadas teológicas memórias 1994-2003*.

³²⁵ “Notas de la reunión de CETELA ‘Por una sociedad donde quepan todos’, 1996, p. 39.

que o campo de ação local seja necessaríssimo, as soluções também devem ser globais, dado o caráter planetário dos problemas. O que implica a ação fundamental do Estado.³²⁶

Enrique Dussel, por sua vez, na sua apresentação, falou que, no contexto mundial de globalização-exclusão, é necessário recuperar os aportes das diferentes éticas e re-situá-los num novo esquema de complexidade. É o caso das éticas materiais. Para isso, ele sugere ter um nível fundamental de universalidade; é o problema da vida humana concreta, corporal. Considera que aportam muito as reflexões adiantadas na América Latina sobre a vida como última referencia da ética. Também os avanços das investigações da neurobiologia ajudam a fundamentar a necessidade de dissolver os dualismos “corpo-mente”, “sensibilidade-racionalidade” e todos os análogos. Uma nova antropologia não dualista e uma ética da vida mais densa e complexa ajudam muito.

Hugo Assmann levantou de novo a questão dos desejos e das pulsações presentes na vida humana, insistindo na urgência de serem incluídas na reflexão teológica, ética, filosófica e política. Segundo ele, as ações humanas não são só racionais, mas também irracionais, assunto pouco trabalhado nos movimentos alternativos. Além disso, levantou o tema do sujeito, perguntou pela carga e o peso semântico e essencialista deste conceito, chamou a atenção para a necessidade de transformar a linguagem. Precisamente no seu aporte escrito para o livro ele aprofunda esta questão.

O grupo reagiu às colocações de Dussel e de Assmann. Concordou acerca da premência de uma reconceituação do “sujeito”, tarefa que foi delegada a Assmann e Schäfer. Ainda viu-se a exigência de trabalhar também o tema da consciência. Levando em consideração que a única maneira de referir-nos à consciência não é o jeito tradicional do racionalismo cartesiano. Aí o grupo considerou importante enfatizar o papel da sociedade civil e dos movimentos sociais, razão pela qual se percebeu como central o tema da pedagogia, tendo em vista a transformação das tradicionais relações entre os intelectuais e o povo, de tal forma que possibilite o diálogo e se elimine o culto aos “depositários da verdade”.

As intervenções de E. Tamez, M. Brisson, P. Richard e N. Míguez levantaram outras inquietações que a seguir serão sintetizadas. Apareceu uma tríade temática que atinge o primeiro mundo, a saber: as migrações, a crise ecológica e a economia subterrânea. Richard advertiu sobre a perversão da apocalíptica e ofereceu algumas pistas para um uso mais apropriado, tendo como alvo a reconstrução da esperança; conforme ele, na apocalíptica o

³²⁶ “Notas de la reunión de CETELA ‘Por una sociedad donde quepan todos’, 1996, p. 47.

fundamental não é o juízo final, mas a ressurreição de Jesus, pois é o que abre um espaço transcendente no interior da história. Por outro lado, surgiu a proposta de levar em conta o gênero sapiencial para enfrentar a situação de crise e desesperança, na medida em que fala do corpo, de cuidar da saúde, do prazer. O quefazer teológico deve incorporar o sapiencial, o apocalíptico e o profético, concordou o grupo. Além do mais, se insistiu na idéia de que Deus não tem projetos, mas juízos; por isso é problemático vincular a TL com projetos sociais específicos.

Em síntese, a discussão do grupo apontou rumo a um enriquecimento e uma transformação da TL. Isso foi entendido não só como um fenômeno quantitativo (novos temas), mas sobretudo qualitativo. Trata-se de colocar as diversas problemáticas aludidas não sob esquemas excludentes, mas sob esquemas complexos, nos quais os distintos pólos sejam assumidos como tensões constantes a serem resolvidas na ação prática (bipolaridades e multipolaridades em tensão). Destacou-se o viés da pedagogia popular, destinado a dar visibilidade ao potencial criativo dos excluídos; deve incluir uma pedagogia mais integral (não redutivista da razão), que inclua formas diversas de racionalidade. Uma pedagogia que aponte não só para uma “tomada de consciência” do sistema de exclusão, mas para uma reconstrução da esperança, tanto na sua dimensão utópica, quanto na sua dimensão do aqui e agora; ou seja, que possa ajudar a criar novos espaços de convivência popular, ainda nos marcos de estruturas de exclusão nos quais as transformações estruturais não são viáveis.³²⁷

6.3 PERFIS TEOLÓGICOS PARA UM NOVO MILÊNIO

Sob o título “Perfis teológicos para um novo milênio. Materiais preparatórios para a quinta jornada teológica de CETELA” foram publicadas as palestras apresentadas durante o seminário interdisciplinar, realizado em setembro de 1996, no SBL, na Costa Rica. A edição do livro foi realizada em parceria entre CETELA e o DEI. Por razões de espaço, destacaremos somente as partes das reflexões apresentadas durante o encontro, que, a nosso ver, são mais pertinentes em face desta pesquisa.

6.3.1 Enrique Dussel: as treze teses de Matanzas³²⁸

O nome completo do texto é: “Transformações dos pressupostos epistemológicos da ‘Teologia da Libertação’. As ‘Treze teses de Matanzas’ para serem debatidas”. Conforme E.

³²⁷ “Notas de la reunión de CETELA ‘Por una sociedad donde quepan todos’, 1996, p. 58.

³²⁸ DUQUE, 1997, p. 29-39.

Dussel,³²⁹ as “treze teses de Matanzas”³³⁰ refletem as transformações dos pressupostos epistemológicos da TL. Parte da necessidade de transformação da TL em concordância com a história que segue seu curso; considera, portanto, normal que durante sua vida esta teologia cresceu, se tornou mais complexa e se transformou. Ele divide, para este propósito, o período aproximado de trinta anos da TL em dois momentos marcados pelos seus extremos, ou seja, desde sua gênese nos finais da década dos anos sessenta, que ele chama *teologia da libertação originária*, representado como TL1; e a TL que se praticaria no ano 2000, representada como TL2. Segundo Dussel, não se trata de enunciados dogmáticos, mas teses para o debate sincero e aberto em face do encontro de Matanzas, razão pela qual poderiam ser mais ou menos teses. Estão enunciadas de forma sucinta com as preposições simples “de” e “a”, mostrando um processo de transformação de um ponto de partida para outro horizonte; o que não quer dizer que o ponto de partida seja negado, abandonado ou superado, mas que sempre é subsumido a partir de outro horizonte, esclarece Dussel. Aqui nos limitaremos a enunciar as teses com um brevíssimo comentário.

Primeira transformação: do paradigma da consciência ao paradigma da linguagem

Conforme Dussel, a práxis que antecede à teoria que serviu de fonte para a TL1 não era só práxis, nem só teoria. Pressupunha princípios práticos como a Vida no Reino de Deus e a participação da comunidade para sua reta realização. Por isto, o “paradigma da consciência” baseado no ver-julgar-agir tem se transformado num “paradigma linguístico”, pois não só se pensava a práxis, mas esta era vista, julgada e se agia a partir de um diálogo linguisticamente articulado. Uma teologia da linguagem é essencial para uma TL2.

³²⁹ Enrique Dussel nasceu em La Paz (Argentina) em 1934. É licenciado em teologia pelo Instituto Católico de Paris, com doutorados em filosofia pela Universidade Complutense de Madri e em história pela Sorbone de Paris. É um dos criadores da TL. Sua obra é profusa e tem sido inspiradora para propiciar pensamento próprio e alternativo na América Latina a partir do compromisso com os pobres e excluídos. Participou na criação de EATWOT (*Ecumenical Association of Third World Theologians*) e de CEHILA (Comissão para o Estudo da História da Igreja na América Latina). Entre suas obras se podem destacar: *Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina* (1967), *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973-1980, 4 vols.), *Método para una filosofía de la liberación* (1974), *Ética comunitaria* (1986), *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad* (1992), *Metáforas teológicas de Marx* (1993), *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (1998). Trabalha como professor de ética no Departamento da UAM-Iztapalapa e na UNAM de México. Cf. DUSSEL, Enrique. “Una autobiografía teológica latinoamericana”. In: TAMAYO, Juan José e BOSCH, Juan (Eds.). *Panorama de la teología latinoamericana*. Cuando vida y pensamiento son inseparables. Estella: 2001, p. 181-195.

³³⁰ Matanzas é a capital da Província de Matanzas, localizada na costa norte de Cuba, distante uns 100 km a leste de Havana. A origem de seu nome lembra, segundo as crônicas de Bartolomeu de Las Casas e Bernal Díaz del Castillo, o ataque dos aborígenes da ilha, na enseada de Guanimar, contra um grupo de espanhóis ocorrido em 1509, no qual morreram vinte e sete ibéricos. Posteriormente, no dia de sua fundação, em 12 de outubro de 1693, recebeu o nome de San Carlos y San Severino de Matanzas. A cidade está localizada no belo Vale de Yumurí, entre os rios San Juan, Canimar e Yumurí. Cf. <<http://es.wikipedia.org/wiki/Matanzas>> acesso em 28.08.09.

Segunda transformação: do texto-luz ao texto-texto

A TL1 tinha o texto bíblico como “luz” para uma práxis conseqüente. Contudo, com o desenvolvimento da hermenêutica bíblica latino-americana, a “consciência” é subsumida na “linguagem” e a “linguagem” no “texto” que dever ser interpretado. Ou seja, desconstrução e reconstrução do texto a partir da discursividade da comunidade. A TL2 deve dominar de maneira especial o texto (revelado) numa hermenêutica crítica própria.

Terceira transformação: do paradigma monológico à subjetividade comunitária

A TL1 pressupunha a comunidade. Para o autor, a TL2 deverá ser epistemicamente comunitária. Quer dizer, que o “sujeito” da teologia não é só o teólogo monológico (com freqüência solipsista), nem coletivamente a comunidade como tal. Trata-se de uma articulação *sui generis* entre o teólogo profissional e a narrativa teológica da comunidade que opera como “subjetividade” intersubjetiva e comunitária.

Quarta transformação: do “conhecimento” ao “consenso”

Como corolário da tese anterior, Dussel afirma que o conhecido, no que tange ao acesso à verdade da revelação do Texto, é válido intersubjetivamente, isto é, a partir da aceitação concordante da comunidade convocada ao Reino. Para a TL2 a verdade da revelação não se opõe à tolerância da validez da aceitação racional e emotiva dos outros.

Quinta transformação: da autoconsciência crítica ao respeito aos processos autorregulados sem negar uma consensualidade crítica

A TL1 dava importância ao processo de conscientização baseado na autoconsciência crítico-profética do indivíduo. A TL2 está mais atenta aos processos auto-organizados da vida, ao movimento autorregulado do mercado e à lógica quase cibernética dos sistemas funcionais, ou seja, os processos de planificação racional explícitos e externos devem ser levados em conta com muito cuidado, sem perder a capacidade crítica. Concordando com Assmann, o autor afirma que, para a TL2, nem tudo é consciência, nem tudo é autorregulação.

Sexta transformação: das ciências sociais à ética

Para a TL1 as ciências sociais eram garantia de cientificidade. Não obstante, estas ficaram estabelecidas numa espécie de âmbito de objetividade neutra ou, no melhor dos casos, participativa, militante, não sabendo inserir seu objeto a partir de critérios e princípios

práticos, os quais são éticos. Para a TL2 uma ética da libertação poderia explicitar às ciências sociais sua criticidade.

Sétima transformação: da política à economia

A TL1 procurou reinterpretar a fé cristã visando fundamentar a participação dos militantes cristãos na política. Não obstante, foi-se descobrindo que a reprodução da vida humana em condições justas, de que trata a política, pressupunha um conhecimento explícito dos mecanismos econômicos de dominação. A TL2, portanto, leva mais em conta a economia enquanto ajuda a desvendar as condições materiais da existência humana. É o nível propriamente sacramental (pão, vinho, sal, água, óleo...), que atualiza na cotidianidade o Juízo Final: “Eu tive fome e me destes de comer!” Dussel afirma que F. Hinkelammert é o iniciador desta tradição.

Oitava transformação: da economia à vida imediata

No entanto, segundo o autor, era necessária mais uma transformação. Pois, não era suficiente fazer a crítica da economia política, mas era necessário compreender que a “última instância” não era a economia, mas *a vida humana imediata* (destaque do autor) e concreta mesma. O Deus da Vida comunica sua Vida a qual pressupõe a vida humana como milagre da criação, para a produção, reprodução e desenvolvimento da mesma. A vida humana, salienta Dussel, permite descobrir a condição humana em toda sua riqueza e vulnerabilidade. Só o ser vivo e vulnerável, no fio permanente da morte, pode “dar a sua vida” pela Vida.³³¹ A TL2 trata da realidade não como um objeto da economia, mas de uma ética da vida, do Reino de Deus como Vida comunitária e consensual, conclui Dussel.

Nona transformação: do pobre à vítima

Dussel confessa que a sua primeira intuição que descobriu em Nazaré, durante sua estada em Israel, entre 1959 e 1961, foi a opção pelos pobres.³³² E cita as palavras de Jesus na sinagoga de Nazaré, segundo as quais: “O Espírito do Senhor está sobre mim, porque me conferiu a unção para anunciar a boa nova aos pobres” (Lc 4,18; Is 61,1). Para Dussel, este é o texto originário tanto da TL1 quanto da TL2. O autor considera que “pobre” é também

³³¹ O enunciado deste tópico permite perceber a influência do pensamento de Dussel e a sua acolhida pelos participantes do encontro interdisciplinar de San José, na formulação da primeira parte do tema para a jornada teológica de Matanzas (1997), que reza: “A ultimidade da vida...”

³³² A respeito disso vale a pena desfrutar dos termos em que o próprio E. Dussel descreve esta experiência na sua autobiografia. Ali ele exprime: “La experiencia sagrada de dicha opción por los pobres es esencial al cristianismo, y la descubrí en 1959 en Nazaret.” In: TAMAYO e BOSCH, 2001, p. 185.

metáfora de todos os oprimidos. Mas como metáfora não podia ser aceita por “outros” humilhados ou negados que foram desenvolvendo seu próprio discurso nas diversas teologias da libertação: a teologia feminista, contra a discriminação racial, ecologista, dos povos originários ou indígenas, etc.). Por isto, ele propõe que a TL2 deve ampliar seu sentido e utilizar a palavra “vítima”, a qual, embora seja menos econômica, nem por isso é menos material e crítica. São todas as vítimas dos sistemas funcionais da razão estratégico-instrumental que se fetichizam (os ídolos do povo de Israel). O “pobre”, para Dussel, é a última instância de todas as “vítimas”, mas não a única.

Décima transformação: da utopia à razão estratégico-democrática. Da revolução à transformação

A TL1 compreendeu a importância do compromisso político dos cristãos na transformação radical da sociedade. Ela inclusive formulou a possibilidade de articular o Reino de Deus (a utopia escatológica) com o projeto de libertação, numa única História da Salvação como o lugar onde acontece o Reino e as libertações humanas. No entanto, esclarece Dussel, se estava muito longe de dominar o espectro teórico das ciências políticas e de assumir toda a complexidade estratégica e tática que a política implica. A TL2 se insere na vida cotidiana num mundo onde as possibilidades revolucionárias são escassas, quando não inexistentes, onde os movimentos sociais mais diversos (feminismo, ecologismo, anti-racismo, etc.), atuam como possíveis sujeitos de práticas que não são revolucionárias, mas libertadoras. Para Dussel o contexto mudou. O fracasso das revoluções socialistas e a dominação estadunidense exigem uma profunda transformação na compreensão da política, agora como expressão estratégica e até instrumental, dentro dos marcos de reprodução material da vida humana e da participação simétrica e democrática dos afetados pela tomada de decisões.

Décima primeira transformação: da crítica da ideologia à crítica do fetichismo

Conforme Dussel, a TL1 fazia uma crítica da ideologia enquanto encobridora e justificadora da opressão. A TL2, por seu lado, avança mais um pouco ao dismantelar a lógica dos sistemas formais instrumentais ou funcionais que se autonomizam, passando do serviço à vida à produção não intencional da morte de suas vítimas institucionais. O fetichismo ou a autototalização dos sistemas formais coloca em risco a sobrevivência. Dussel chama isso de princípio Babilônia, o idolátrico “feito por mãos dos humanos”.

Décima segunda transformação: de “a” Teologia da Libertação a “uma” meta-teologia “das” diversas Teologias da Libertação

Dussel constata que a TL1 não podia ser senão “a” TL, pois nasceu sozinha, por ser única na sua origem. Mas pouco a pouco e não necessariamente da mesma raiz, foram surgindo outras Teologias da Libertação. É o caso da *Feminist Theology*, da *Black Theology* nos Estados Unidos; da Teologia Afro-latino-americana, da Teologia Africana da Libertação na África do Sul ou em Camarões, da *Dalit Theology* na Índia, da Teologia Indígena, etc. Trata-se de Teologias da Libertação a partir de vítimas específicas que iniciam movimentos sociais de libertação, às quais se articula uma teologia crítica própria. O discurso preponderantemente econômico-político em torno do “pobre” da TL1 tem um desdobramento numa meta-discurso onde cabem “diversas” Teologias da Libertação. Assim, “A TL2 tem então como uma meta-Teologia ou Teologia da Libertação fundamental e uma pluralidade de discursos teológicos específicos.”³³³

Diante desse fenômeno plural, Dussel adverte para tendência de cada um destes discursos tornar absoluto seu próprio pensamento, razão pela qual sugere compreender que em cada uma dessas Teologias da Libertação específicas se encontram em plano de profundidade todas as outras. De tal forma que a TL2 deverá aprender o exercício de uma razão teológica “transversal”³³⁴ com a que se aprofunda a diversidade (a mulher, o pobre, a nação periférica, as gerações futuras da ecologia, a raça discriminada, etc.), a universalidade da libertação do Reino de Deus.

Décima terceira transformação: do ecumenismo intracristão ao ecumenismo entre as religiões universais

A TL1 era um discurso crítico nascido entre protestantes (Rubem Alves, Richard Shaull, José Míguez Bonino, etc.) e católicos (Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, José Comblin, Hugo Assmann, etc.). Estes teólogos foram interpelados pelos pobres que exigiam superar os estreitos horizontes dos credos respectivos, para se abrir a um panorama além das igrejas “separadas” desde o surgimento da Modernidade. O tempo passou e agora os contatos com África e Ásia possibilitam um diálogo com outras religiões universais. O ecumenismo entre religiões universais é uma exigência peremptória. Não obstante, isto coloca a TL2

³³³ DUQUE, 1997, p. 38.

³³⁴ Esta “razão transversal” também seria trabalhada por Heinrich Schäfer durante o mesmo encontro de Costa Rica e seria retomada depois por CETELA como tema para a sexta jornada teológica do Equador no ano 2000.

perante novos desafios teológicos, em particular no que tange às doutrinas da revelação e da cristologia.

Segundo Dussel, na assembléia de EATWOT (Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo), realizada em Manila em 1996, foram compartilhadas novas interpretações cristológicas, as quais mostraram a necessidade de aprofundar os dogmas tidos como inamovíveis, quando na verdade respondem a formulações feitas em categorias das culturas mediterrânea, oriental e ocidental européia; Dussel considera que é preciso superar esses limites para a evangelização mundial no terceiro milênio.

Trata-se, então, conforme o autor, de iniciar um processo de evangelização a partir dos pobres, das vítimas, com vistas à expansão do Reino de Deus por uma sociedade onde caibam todos; o que não deve identificar-se com um processo de cristianização e de crescimento quantitativo dos fiéis nas igrejas. A TL2 devém, então, num discurso teológico que possa ser esperança dos oprimidos e dos pobres de todas as culturas periféricas excluídas pela modernidade européia em processo de globalização capitalista.

Para encerrar este aporte de E. Dussel, levando em consideração que as suas teses seriam debatidas na jornada de 1997, basta por enquanto fazer só algumas considerações gerais. Por um lado, as teses refletem um momento de redimensionamento da TL, isto é, a aceitação crítica de parte de um dos seus iniciadores de limites que já não respondem às necessidades de uma nova época, e o papel de novos atores que ele percebe como uma meta-teologia da TL, ou uma pluralidade de discursos dentro da TL. E, por outro lado, chama a atenção a influência explícita que as idéias de Dussel terão na perspectiva teológica de CETELA, pelo menos na formulação de duas de suas jornadas teológicas imediatas (Matanzas 1997 e Cumbayá 2000).

6.3.2 Elsa Tamez: liberdade neoliberal e liberdade paulina

A biblista mexicana E. Tamez, no seu artigo,³³⁵ contrapõe os conceitos de Friedrich A. Hayek, ideólogo neoliberal, e do Apóstolo Paulo, conhecido pela sua crítica da lei. Em síntese, segundo ela, Hayek rejeita aquela lei na qual intervêm terceiros, planificando as relações e suas circunstâncias de tempo e espaço, ou seja, a lei em que o controle não é exercido pela lei em si, mas que é elaborada com fins específicos. Para Hayek, essa lei vai contra a liberdade do indivíduo. A lei ou a ordem que proclama Hayek é aquela que permite a livre concorrência perfeita, surge de maneira espontânea e está acima dos seres humanos; vai

³³⁵ Cf. DUQUE, 1997, p. 41-53.

além das circunstâncias concretas, lugares e tempos específicos. É a ordem autorregulada que deve ser obedecida cegamente. É o império da lei criticado por Paulo, conclui Tamez.

Paulo, a exemplo de Hayek, propõe uma lei superior que vai além dos preceitos específicos e que serve de marco para uma nova criação. Não obstante, Paulo ao contrário de Hayek, propõe a lei do Espírito. Trata-se da fé que opera pelo amor (Gl 5,6). Sua consequência é uma ordem desregulada, pois segue a lei que regula as relações humanas só enquanto afirma a vida de todos e todas. As pessoas que se orientam por esta lei são sujeitos livres, com consciência própria, donas de seu próprio destino. Esta lei não legitima nenhuma concorrência excludente porque o sujeito se orienta pela graça, pelo amor ao próximo e a si mesmo. Esta ordem espontânea está livre de qualquer ideologia patriarcal, racista, classista ou sexista, impregnada nas leis de todas as culturas, tradições e instituições, conforme a autora.

6.3.3 María Arcelia González B.: do mundo das excluídas para um mundo onde caibam todos e todas. Pela visibilização das invisíveis³³⁶

A professora González Butrón³³⁷ fez alguns aportes a partir do feminismo e do movimento de mulheres a respeito do tema “por uma sociedade onde caibam todos e todas”. Começou fazendo uma crítica ao caráter androcêntrico e patriarcal da globalização neoliberal. Compartilhou dados estatísticos acerca da feminização e ruralização da pobreza, não só no continente, mas no mundo todo. Quanto aos aportes a partir do feminismo, a autora acredita que um projeto de libertação passa por uma sociedade onde caibam todos e todas. Este projeto tem que se defrontar com a lógica de exclusão subjacente à sociedade neoliberal e à proposta globalizadora. Para ela, um dos maiores desafios é lograr uma ética econômica justa, que coloque no centro e no eixo das decisões o ser humano e não o capital, como acontece agora. Ela concorda com Hinkelammert em que não é possível superar a irracionalidade do racionalizado senão através de uma ação solidária perante as forças compulsivas dominantes. Igualmente coincide com Assmann ao propor a corporeidade como critério para uma ética solidária; segundo ela, os corpos vivos como fonte de verificação sempre têm estado presentes na luta feminista no mundo. Ela considera que a luta das mulheres não é só pelos direitos econômicos, políticos, sociais e culturais, mas fundamentalmente pelo *direito a ser* (grifos da autora). Isto é, uma luta centrada na *corporeidade*, na reivindicação do *corpo das*

³³⁶ Cf. DUQUE, 1997, p. 55-74.

³³⁷ María Arcelia González Butrón é mexicana. É docente universitária na área de economia; além disso, trabalha com organizações não governamentais no México.

mulheres (destaques da autora), para ter em sentido integral capacidade de decisão sobre o mesmo. Pede que seja incluída a letra “a” na linguagem cotidiana se de fato queremos ser incluídas e viver em atitude solidária.

María Arcelia considera que se deve avançar rumo à inclusão de uma perspectiva epistemológica feminista e de critérios de gênero. Salienta que a produção de conhecimento ainda é majoritariamente androcêntrica e patriarcal, já que não incorpora o eixo transversal de gênero. Além disso, não é possível tolerar mais uma sociedade na qual ainda se invisibiliza o aporte das mulheres à economia, o qual se dá por meio do trabalho doméstico e outras múltiplas formas de trabalho não remunerado.

Por fim, a autora destaca que um dos aportes mais transcendentais da perspectiva de gênero tem a ver com a sua inclusão nas políticas públicas. Aclara que o público não concerne só ao Estado ou aos governos. É responsabilidade do conjunto da sociedade; em consequência, decidir sobre o público significa governar a partir da sociedade. Para María Arcelia, incorporar a perspectiva de gênero concretamente:

Exige a vontade explícita de promover uma redistribuição entre os gêneros em termos de: destinação de recursos públicos, direitos civis e de participação, posições de poder, autoridade e valoração do trabalho de homens e mulheres. Isto implica, por exemplo, no nível das políticas públicas e programas, dispor do conhecimento e da informação necessários sobre as diferenças entre homens e mulheres no âmbito da atuação do Estado, e antecipar os efeitos das políticas públicas na desigualdade de oportunidades, de resultados e de trato entre os sexos.³³⁸

A autora conclui que parte dos desafios fundamentais das mulheres, no horizonte utópico de *uma sociedade onde caibam todos e todas* (destaque da autora) é a incorporação dessa perspectiva desde a epistemologia até as ações específicas, passando pela construção das mediações históricas necessárias.

6.3.4 F. Hinkelammert: os direitos humanos na globalização: a utilidade da limitação do cálculo de utilidade³³⁹

É bom lembrar que, já na jornada de San Jerónimo, Hinkelammert tinha falado dos riscos de suicídio coletivo, como consequência da aplicabilidade da lógica do cálculo meio-fim do mercado total. E que só era possível superar esta irracionalidade, como ele mesmo a chama, mediante uma ação solidária expressada através da proposta por uma sociedade onde caibam todos (cf. o tópico 4.2.2.1 deste capítulo). Pois bem, neste novo artigo Hinkelammert

³³⁸ DUQUE, 1997, p. 70.

³³⁹ DUQUE, 1997, p. 75-88.

precisa sua compreensão do fenômeno da globalização, sobretudo em face dos direitos humanos. Primeiro a vê como um projeto político econômico da sociedade burguesa, o qual surge após da queda do socialismo histórico, em 1989. Assim, a palavra “globalização” foi escolhida para expressar o sentido ideológico da aspiração de domínio total e efetivo dessa classe social.

Por outra parte, a globalização exprime que o mundo é cada vez mais um globo. Conforme Hinkelammert, a partir da explosão da primeira bomba atômica em 1945, a responsabilidade pela terra surgiu como uma obrigação ética. A exigência ética e a possibilidade de vida futura uniram-se numa só exigência. Esta percepção foi confirmada pelo informe do Clube de Roma, em 1972, segundo o qual a advertência dos limites do crescimento reafirmava o caráter global do planeta. Só que agora a ameaça provinha da ação humana cotidiana. Todas as ações humanas, desde as empresas, os Estados e as ações de cada ser humano, estavam envolvidas no quefazer cotidiano.

Posteriormente, afirma Hinkelammert, com a aparição da biotecnologia que impactou o método das ciências empíricas, a vida humana se globalizou de uma maneira nova como nunca antes havia ocorrido na história humana. A vida mesma havia sido transformada em objeto de uma nova ação humana, mais uma vez com presença cotidiana. Ao desenvolver o conhecimento de elementos básicos da vida humana, o método tradicional da ciência empírica – o tratamento do objeto mediante sua separação por partes –, fez aparecer de novo uma ameaça global perante os efeitos do próprio método científico. Como consequência disso, o autor afirma que todos os seres humanos estamos globalizados, queiramos ou não. Isso quer dizer que ou nos tornamos responsáveis pelo globo globalizado ou estamos envolvidos na sua destruição. Por fim, o ético e o útil se unem e entram em contradição com o cálculo de utilidade, conclui Hinkelammert.

No entanto, para o autor está claro que, no mundo globalizado dos mercados, o cálculo de utilidade e o método científico se conjuram, constituindo uma força totalizadora que chega a dominar globalmente. Suas diretrizes abrangem todos os planos, de sorte que: “Um mundo globalizado é submetido de forma global a uma ação mercantil de cálculo linear meio-fim, que hoje se transforma quiçá no maior perigo para a sobrevivência humana”.³⁴⁰

Perante esta realidade, Hinkelammert propõe rejeitar o cálculo de utilidade a partir de uma exigência ética. Uma exigência que parte do pressuposto de reconhecer o outro como sujeito, além do cálculo de utilidade. Não só o outro, mas também qualquer ser natural do

³⁴⁰ DUQUE, 1997, p. 80.

mundo que nos rodeia. Em consequência, é preciso questionar a antropologia ocidental, pois seu antropocentrismo é equivalente a individualismo e, por isso, mercadocentrismo e capital centrismo, que renuncia a colocar o ser humano no centro para entregar o mundo à autodestruição por meio da ação meio-fim totalizada, e, portanto, do cálculo de utilidade. A exigência ética, então, se opõe ao cálculo de utilidade e coloca a paz, a não-exploração do outro e o direito da natureza a existir como a busca do bem comum.

6.3.5 Jung Mo Sung: exclusão social: um tema teológico?³⁴¹

O autor aborda a reflexão sobre o papel da teologia na situação econômico-social da época, a partir de duas perguntas. Primeiro, se cabe à teologia e as igrejas cristãs assumir essas questões macro-econômico-sociais? E em segundo, se o discurso teológico sobre este tema tem como destinatários somente as comunidades cristãs e pessoas interessadas no posicionamento dos cristãos ou possui uma relevância real no debate que se dá no mundo acadêmico e político?

Quanto à primeira questão vale a pena destacar o problema que Mo Sung levanta a propósito da relação entre religião e política; este assunto foi muito trabalhado na TL, mas com a influência do pensamento pós-moderno que valoriza o fragmento, o particular e o cotidiano, em detrimento de um pensamento estratégico que leve em consideração a totalidade social, surgem novos questionamentos, sobretudo, destaca o autor, seguindo Boaventura de Souza Santos, para os sujeitos sociais que, em face do novo contextualismo e particularismo, propicia lutas mais locais, as quais tendem a privilegiar o pensamento tático em detrimento do pensamento estratégico. Por outro lado, concordando com José Comblin, o autor considera que a esta dificuldade deve-se agregar o fato de que ainda persiste no quefazer teológico uma dicotomia entre religião e política. Dessa forma, afirma ele, citando a Comblin, não há tarefa mais urgente do que unir de novo o que esteve separado por tanto tempo, o político e o religioso, o social e o místico.

Resumindo esta parte, Mo Sung exprime que há ainda um caminho importante a ser percorrido na reflexão teológica no que tange aos desafios políticos e econômicos, em diálogo com outros ramos do conhecimento que tratam destas questões. Segundo ele, há aí dois desafios teórico-práticos: “desenvolver um pensamento estratégico capaz de articular as ações

³⁴¹ DUQUE, 1997, p. 89-113. O mesmo artigo foi reproduzido em *Estudos da religião*, São Bernardo do Campo, n. 13, p. 134-158, dezembro de 1997. Aqui seguimos a versão em português.

locais e particulares com um projeto mais amplo e de longo prazo; e aperfeiçoar o nosso discurso teológico acerca da relação entre a salvação e a promoção/libertação humana”.³⁴²

Quanto à segunda questão, relacionada com o público-alvo da reflexão teológica, e se esta tem uma contribuição relevante e específica sobre questões econômicas no âmbito acadêmico, político e dos movimentos sociais, o autor responde a partir de vários pontos de vista. Primeiro, seguindo o aporte de vários cientistas sociais (Marx, Girard, Hinkelammert e Assmann), afirma que o desencantamento, a secularização e a racionalização do mundo não significou o fim da religião, com a sua noção de transcendência, mas o surgimento de um novo tipo de religião: a religião econômica. O que vai na direção da afirmação de Girard de que não há sociedade sem religião porque sem religião nenhuma sociedade seria possível. Girard opina que nenhuma sociedade pode sobreviver à espiral da violência recíproca incontida, que se segue às rivalidades que nascem da estrutura mimética do desejo,³⁴³ sem mecanismos religiosos que transcendentalizam a violência e criam uma “violência pura e purificadora” que purifica a sociedade das violências impuras, que podem ameaçar sua sobrevivência. Em outras palavras, segundo Mo Sung, o mercado transcendentalizado confere à violência exercida em nome das leis do mercado, uma pureza que a faz ser percebida como algo positivo e criador. Conforme Mo Sung, esta transcendentalização do mercado e o sacrificalismo daí decorrente tem sido criticado por diversos teólogos da libertação a partir do conceito da idolatria do mercado.³⁴⁴

Posteriormente, o autor afirma que a modernidade acreditou que todo o desejável era possível e entregou à ciência e ao mercado a realização desses desejos, o que coloca de novo o problema de Deus. Não um Deus que não transcenda as instituições e leis do mundo, mas um Deus que está além do mundo, que não se identifica com as injustiças e exigências sacrificiais, e que é, não um objeto de certeza, mas de esperança. Mas antes de falar deste Deus diferente, o autor chama a atenção para mais dois aspectos sociais que surgem como consequência do mercado transcendentalizado. Um é o desemprego estrutural que é uma das causas da situação de exclusão, e que explica em parte o enriquecimento das grandes

³⁴² MO SUNG, *Estudos da religião*, 1997, 139.

³⁴³ A respeito da noção da estrutura mimética ver, por exemplo, GIRARD, René. *A violência do sagrado*. Citado por MO SUNG, Jung. Exclusão social: um tema teológico?. *Estudos da religião*, 1997, 146, 147. E ASSMANN, Hugo (Ed.). *René Girard com teólogos da libertação*. Um diálogo sobre ídolos e sacrifícios. Petrópolis: Vozes, 1991.

³⁴⁴ Ver, por exemplo, ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, Franz. *A idolatria do mercado: ensaio sobre economia e teologia*. São Paulo: Vozes, 1989. HINKELAMMERT, Franz. *Sacrifícios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*. San José: DEI, 1991; ASSMANN, Hugo. *Crítica à lógica da exclusão*. São Paulo: Paulus, 1994; MO SUNG, Jung. *Teologia e economia e Deus numa economia sem coração*. 2. ed., São Paulo: Paulus, 1994; citados por MO SUNG, Jung. *Estudos de religião*, 1997, 146.

empresas pela demissão de funcionários. O outro é a cultura da insensibilidade que beira o cinismo. Conforme o autor, esta cultura é produto, por um lado, da idéia do contentamento, ou seja, que os integrados no mercado não fazem mais do que auferir o justo merecimento; o outro lado da moeda é que os pobres são vistos como culpados da sua pobreza e, portanto, esta é justa e merecida. Para o autor esta seria uma versão secularizada da teologia da retribuição, que tem atualmente uma versão religiosa na teologia da prosperidade.³⁴⁵ Assim, segundo os ideólogos do neoliberalismo, o único caminho possível é ter fé na “mão invisível” do mercado e ver os sofrimentos dos excluídos como “sacrifícios necessários”, exigidos pelas leis do mercado.

Por fim, o autor coloca vários aspectos do que ele considera que deve fazer parte da “boa-nova” para manter-nos fiéis ao evangelho. Porém, antes esclarece que a crítica à idolatria do mercado não implica uma crítica ao mercado como tal, mas sim à sacralização das suas leis. Conforme o autor, a economia deve existir em função da vida de todas as pessoas, e não as pessoas em função das leis econômicas baseadas no objetivo de acumulação de riquezas. A teologia da retribuição, na versão da “cultura do contentamento” e da teologia da prosperidade sacraliza a injustiça “do mundo”, ao revelar um deus (ídolo) que legitima a insensibilidade e culpabiliza as vítimas dos mecanismos de exclusão. A esta teologia do mercado o autor contrapõe a *teologia da graça*, isto é, mostra que Deus não está por trás dos sofrimentos e das injustiças, nem é provedor das riquezas das minorias, porque Deus não salva por merecimento, mas pela graça.³⁴⁶ Segundo o autor, precisamos reconhecer na gratuidade o direito de todas as pessoas à possibilidade de uma vida boa e digna, o que, em termos sociológicos, equivale a recuperar o valor da solidariedade e da igualdade, de uma sociedade onde caibam todos. Trata-se, então, de um assunto de conversão que encarne a boa nova de Jesus capaz de gerar uma nova espiritualidade não baseada no desejo infinito de acumulação de bens, mas na solidariedade e na vida em comunidade, porque mudar de modelo de desejo é um assunto profundamente teológico, conclui o autor.

6.3.6 Hugo Assmann: apontamentos sobre o tema do sujeito³⁴⁷

Através deste artigo, Assmann critica o uso inflamado que se fez e ainda se faz em círculos teológicos progressistas do tema do “sujeito” e do “sujeito histórico”. Começa

³⁴⁵ Ver: OCAÑA FLORES, Martín. *Los banqueros de Dios*. Una aproximación a la teología de la prosperidad. Lima: Puma, 2002.

³⁴⁶ Aqui chama a atenção que Mo Sung, como teólogo católico, utiliza com propriedade um dos aspectos mais relevantes da teologia protestante, na verdade de toda a teologia cristã: a salvação pela graça mediante a fé.

³⁴⁷ DUQUE, 1997, p. 115-146.

esclarecendo que o uso do primeiro é multifacetado, enquanto o segundo tem um campo semântico bastante restrito. Ele pega textos de teólogos latino-americanos, inclusive dele mesmo, para mostrar que a identificação do papel protagonístico dos pobres com o projeto de Deus criou uma espécie de armadilha teológica, a qual foi reforçada por algumas releituras bíblicas que confundem o Reino de Deus (como horizonte utópico) e determinado projeto histórico.

Para Assmann, lutar pelo fim da exclusão e pela dignificação de todos os seres humanos não é o mesmo que imaginar os agora excluídos como condutores da história no futuro. O primeiro aspecto pode ser sustentado como parte essencial da mensagem bíblica; porém a segunda, quer dizer o protagonismo dos pobres na condução futura da história do mundo, não é senão uma gnose teológico-política bastante peculiar, da qual muitos teólogos na América Latina estiveram imbuídos. Não existe base bíblica para esta idéia. A apocalíptica não é um projeto transformador da história por “sujeitos históricos”. A apocalíptica sonha com uma “solução final” mediante a intervenção salvadora de Deus. Neste sentido, não haverá um triunfo final intra-histórico dos pobres. O poder nunca será completamente do povo, se por povo se entende de modo predominante os pobres. O desafio, portanto, afirma o autor, é saber conviver com esta ambigüidade e não cair na tentação do engano apocalíptico, ou seja, não aceitar o mito de uma acumulação progressiva tal do bem que leve algum dia à superação plena da opressão, no seu sentido linear e conclusivo.

Visando superar o caráter mórbido das linguagens obsessivas em torno do “sujeito histórico”, Assmann propõe buscar uma concepção pluridimensional da subjetividade humana enquanto tal, e em particular de sua abertura à solidariedade, ou seja, refletir com conceitos que ele chama transversáteis, numa perspectiva de detonantes plurais. Aí ele se declara perto das reflexões que Edgar Morin tem elaborado a partir do coração das biociências sobre a noção do sujeito. E se mostra crítico da proposta de Hinkelammert que define a subjetividade a partir do sujeito natural e necessitado, que tem um horizonte objetivo que é de vida e morte. Segundo Assmann, este cenário encurrala o ser humano entre a ameaça de vida e morte que não deixa lugar para o desfrute das alegrias que a vida oferece ao ser humano. Por isso, Assmann prefere insistir na corporeidade viva como fonte de critérios ético-políticos. Para ele: “A corporeidade constitui a referência básica de critérios para qualquer discurso pertinente sobre o sujeito e a consciência histórica.”³⁴⁸ Em conseqüência, ele insiste que é sumamente difícil aceitar a redução do horizonte experiencial da cotidianidade à perspectiva

³⁴⁸ DUQUE, 1997, 139.

de vidas ameaçadas em todo momento vivendo em clima de quase-acidente entre a vida e a morte.

Conforme o autor, no cenário epistemológico atual (1996), o conceito transversátil da complexidade parece estar substituindo pouco a pouco ao de “oposição” (a “contradição” da gíria marxista pseudo-ortodoxa), num pensamento que se pretende dialético. Dessa maneira, o conflito entre o capital e o trabalho já não é o único problema-chave das economias modernas. Entre os temas irrecusáveis para aprofundar a temática do sujeito, Assmann sugere, entre outros, os seguintes:

- A auto-organização dos sistemas vivos
- A bio-psico-gênese do conhecimento humano e sua inscrição corporal
- A coexistência de auto-organização espontânea, autorregulação por mecanismos socialmente implantados e consciência, nos processos históricos.
- As teorias de sistemas (fechados, abertos, dinâmicos, complexos e adaptativos; cibernética de segunda ordem).

Conclui afirmando que o tema do sujeito deve ser tratado dentro de uma perspectiva não tensa. A melhor solidariedade é a que surge de profundas experiências de lazer. A pior alienação é a incapacidade de viver. Quem está cativo de um esquema de deveres messiânicos e vive em tensão “revolucionária” constante provavelmente não fará bem a ninguém. Nada é coisa de Deus se não respeita a alegria de viver.

6.3.7 Heinrich Schäfer: “Existe minha mãe por que eu existo?” O ser humano como rede de relações: uma proposta sociológica além do “sujeito”,³⁴⁹

Conforme Schäfer, historicamente a noção de “sujeito” surge de duas heranças. Uma tem a ver com a idéia de autonomia. Na aurora da modernidade, a partir da idéia de Descartes de afirmar a autonomia do “eu pensante” para desfazer-se do poder dominante e coletivizador da Igreja. O sentido social do conceito cartesiano de sujeito é a idéia da burguesia emergente do século XVII na Holanda. A outra herança é a razão consciente. A consciência entendida como a razão reflexiva em ação constrói a subjetividade do sujeito como base de sua autonomia. A única verdade é a que o sujeito possa ter: isto é, estar consciente de que está pensando. Assim, segundo Schäfer, desde Descartes, o conceito da consciência manteve um lugar central no Iluminismo, no idealismo e nas demais correntes do pensamento ocidental. Na filosofia marxista, torna-se “consciência de classe”, razão pela qual se precisa da

³⁴⁹ DUQUE, 1997, 147-180.

“conscientização” para obter subjetividade e autonomia como classe. Dessa forma, para o autor, quando se fala de “sujeitos históricos” está presente a herança da filosofia na reflexão atual do tema.

No entanto, Schäfer considera que há duas formas relevantes para o debate em CETELA de tratar esta herança. A primeira é o *cartesianismo de esquerda*. Concebe a consciência de classe como o eixo central, atribuindo-lhe certos conteúdos do saber social. Seguindo a mesma lógica de Descartes, faz abstração das realidades históricas, retendo uma parte da percepção particular das mesmas e termina afirmando que só esta é o verdadeiro e absoluto fundamento da felicidade do gênero humano, o qual tem como pressuposto um “sujeito revolucionário” identificado no líder ou o grupo de líderes.

A segunda é a *atividade sensorial*. Ela está baseada na práxis e concebe a consciência como produto daquela. Segundo Schäfer, esta herança está muitíssimo mais perto de Marx, para quem a verdade do pensamento humano tem de ser comprovada na práxis. A práxis equivale “à atividade sensorial humana” e como tal é subjetiva. Dessa forma, se a consciência surge da práxis, esclarece o autor, então, nunca pode ser consciência absoluta; sempre é consciência condicionada pelas mesmas condições de vida, poluída pelo selo da socialização nas pessoas, pelos interesses, pelo corpo, pelos desejos, pelos afetos e pelo inconsciente. Não obstante, é consciência histórica, sempre relativa, finita, limitada. Implica, diz o autor citando o filósofo Bernhard Waldenfels, “as escórias do físico e do social”; o que qualquer um leva em si do mundo físico e social, é o que faz possível, orienta e limita o poder dizer “eu” ou “nós”, perante outros atores sociais (individuais e coletivos). Não há sujeito, individual nem coletivo, que não seja orientado e limitado pelas condições de sua existência: isto é, o mundo físico e social, o corpo, os afetos e o pensamento com seus conteúdos. Sobre esta base, o autor considera que sim pode existir algo como uma consciência de classe.

Schäfer, então, assume o sujeito a partir de uma perspectiva sociológica. Para isso utiliza o conceito de *habitus* de Pierre Bourdieu, segundo o qual as condições sociais são incorporadas pelos atores sociais que formam o espaço social. A partir dessa perspectiva, os seres humanos e os grupos sociais são vistos como “uma rede, um tecido de relações, incorporadas, geradas, transformadas, durante as vidas individuais e o lapso de existência de movimentos sociais, sociedades e épocas.”³⁵⁰ O sujeito não é simplesmente espírito (consciência), mas também corpo e afeto (conforme a estrutura dos desejos e da sociedade da ala esquerda freudiana). Assim, o autor integra com a mesma importância os níveis cognitivo,

³⁵⁰ DUQUE, 1997, 155.

afetivo e corporal, e entende a rede de relações que constitui qualquer um dos níveis da “subjetividade” tanto individual, quanto social de forma simultânea.

Tendo em mente o escopo da pesquisa, interessa-nos olhar as colocações do autor no que tange ao que ele chama de *razão transversal* e suas implicações para a educação teológica. Na perspectiva praxeológica, a razão e a consciência estão sujeitas a condições que não conseguem ser objetivadas por completo. O que não quer dizer que desapareçam, mas sim que perdem importância. Concebem-se dentro dos limites de suas condições sociais, corporais, afetivas e também cognitivas. No entanto, a razão não está reduzida em sua totalidade à lógica do campo desde onde atua. Em que consiste, então, a qualidade especial da razão no marco de uma teoria praxeológica? Em sua transversalidade, responde Schäfer.

A *razão é transversal*, diz Schäfer seguindo o filósofo Wolfgang Welsch. Isso quer dizer que sua capacidade está em poder atravessar os limites de diferentes “racionalidades” ou campos de práxis com suas lógicas. Isto é contrário à herança cartesiana. A razão é razão não por sua absolutização, mas pelo reconhecimento de que há outras posições racionais legítimas, e por sua capacidade de abrir-se a essas lógicas. Assim, a razão busca sempre desenvolver um ponto de vista próprio que integre as diferentes racionalidades. A razão transversal leva em consideração que a verdade de cada enunciado depende de condições. A capacidade da razão de atravessar os limites dos campos e das posições, mergulhando nas racionalidades diferentes, é o que se necessita como alternativa à razão doutrinária, baseada numa autoconsciência absolutizada, propõe o autor. Diferentemente do “caráter exclusivo” da “razão moderna”, que se estabelece ao excluir outras posições da possibilidade de exprimir verdade alguma, a razão transversal não exclui nada *a priori*; pelo contrário, salienta Schäfer, está atenta a “exclusões usuais e despercebidas”. Na sua opinião:

O conceito da razão transversal, no marco praxeológico, parece-nos muito adequado para entender o trabalho que desempenha a razão nos processos que geram solidariedade: entrelaçar as diferentes racionalidades. Sem negar seu arraigo numa posição específica, a razão atravessa os limites com campos e posições alheias, busca compreender e destacar o comum sem negar as diferenças, e organizar a cooperação.³⁵¹

Quanto às implicações para a educação teológica, Schäfer começa dizendo que não tem sentido discutir acerca do uso da palavra “sujeito”. Segundo ele, a discussão no encontro interdisciplinar de 1996 em San José, corresponde muitíssimo melhor a uma teoria do *habitus* e de uma razão transversal do que ao conceito de sujeito. A seu ver a noção de “(novo) sujeito (histórico)” generaliza o discurso sobre os movimentos e grupos com que trabalhamos, com a

³⁵¹ DUQUE, 1997, p. 177.

consequência de que torna a visão mais obscura em lugar de esclarecê-la. Sugere, portanto, prestar mais atenção aos seguintes aspectos:

- *Contextualidade*: considera que a teoria compartilhada por ele sublima a importância dos contextos e fornece critérios para analisá-los.
- *Corpo e afeto*: procurar formas de aprendizagem não cognitivas que levem em consideração a interdependência entre corpo, afetos e cognição.
- *Racionalidades e formas de vida*: sendo que muitos dos alunos das instituições provêm de racionalidades e formas de vida diferentes, sejam eclesiais, étnicas, sociais, ou dos dois gêneros, haveria que trabalhar estas diferentes formas de vida além de fazer uma análise do contexto de trabalho. Por exemplo, pensar em formas de equiparação de culturas orais com culturas da escrita.
- *Capacidade de diálogo transversal*: trabalhar com todo respeito às diferenças e contradições dos diversos atores sociais e racionalidades, procurando, a partir da razão transversal, sublimar as contradições e não suprimi-las, como faz a razão professoral unificadora.
- *Transdisciplinaridade*: do ponto de vista praxeológico e da razão transversal é necessário que a educação já não fique restrita aos cânones disciplinares das ciências modernas; precisa-se passar a noções curriculares que propiciem o trabalho transdisciplinar na solução de problemas e enfoques das matérias de estudo.
- *Orientação teológica*: em vez de aprender conteúdos haveria que aprender a trabalhar com conteúdos. A tarefa é aprender a se orientar na paisagem teológica e saber interpretar as tradições cristãs na paisagem das relações sociais.

6.4 Primeiros encontros de teologias setoriais

Dentro dos preparativos previstos para o encontro de Matanzas e em cumprimento ao roteiro traçado no plano quinquenal, realizaram-se em Colômbia dois encontros de grupos teológicos específicos. Estes encontros foram acompanhados pela secretaria executiva de CETELA.

6.4.1 Primeiro encontro de teologia camponesa

Realizou-se nos dias 7-20 de abril de 1997, no sítio das Comunidades Campesinas Cristianas (CCC) da Colômbia, localizado no pequeno povoado de Versalles, distante uns 50 quilômetros de Medellín. Participaram dezoito pessoas (dez homens e oito mulheres),

representantes de diversas regiões rurais do país. Foi um encontro marcado pela riqueza simbólica: cantos, poesias, pinturas, imagens, artesanatos, alimentos, bebidas, medicinas, etc., a qual mostra que a espiritualidade e a teologia camponesa se manifestam através de todas estas expressões. No meio da dura realidade colombiana, marcada por múltiplas violências, o empobrecimento e a expulsão dos camponeses de seus territórios, a teologia camponesa afirma a cercania da presença de Deus no meio das coisas simples e cotidianas da vida.

Seu processo de articulação teológica está baseado nos quinze anos de experiência das CCC,³⁵² cumpridos em 1997. Estas comunidades evoluíram de uma espiritualidade católica tradicional e sacramentalista para uma nova espiritualidade, inspirada em atitudes e compromissos de vida. Outra face interessante deste caminhar foi a transição de uma lógica racional para uma espiritualidade que integra os sentimentos e a afetividade, especialmente, na relação com a terra. Dois aspectos têm ajudado a fazer esta mudança. Por um lado, a leitura camponesa da Bíblia e, por outro lado, o fato de descobrir e sentir Deus com força em toda a criação. Existe uma memória publicada³⁵³ deste encontro, além de um bom acervo fotográfico.

6.4.2 Primeiro encontro de teologia negra

Este encontro teve como cenário a cidade de Quibdó, capital do Departamento de Chocó, localizado no noroeste da Colômbia. A data foi 20-23 de maio de 1997. Existem memória e acervo fotográfico do encontro. Estiveram presentes dezesseis pessoas (dez homens e seis mulheres). Foi organizado em parceria com a Pastoral Afro-Americana da Diocese de Quibdó. Refletiu uma variedade de compromissos no que tange ao acompanhamento das organizações populares e camponesas afros que lutam pela defesa de seus territórios e a preservação de suas culturas. Um logro atingido pelo encontro foi tomar consciência do vazio que há na produção teológica negra na Colômbia. Para isso foram traçadas algumas linhas concretas:

- o Partir das produções teológicas existentes no povo (*alabaos*, cantos, *arrullos*, poemas, histórias, etc.). Busca-se assim dar valor teológico às manifestações religiosas afrocolombianas.
- o Trabalhar o corpo como lugar teológico (erótica negra) que perceba o sofrimento, as paixões, os cheiros e a cultura negra como espaço privilegiado da revelação de Deus.

³⁵² Ver a história do caminhar das CCC na revista *Práctica*, Bogotá, n. 17, julio de 1997.

³⁵³ Ver CCC-CETELA, *Caminar teológico a paso campesino*. Bogotá: Kimpres, 1998. Cf. também Informe da secretaria executiva, apresentado à VIII assembléia de CETELA, Matanzas, Cuba, julho 4, 5 de 1997, p. 5-6. In: archivo de CETELA, livro Actas de asambleas 1995-2003.

- o Fazer uma leitura teológica da cotidianidade na cultura negra, valorando os espaços celebrativos como espaços de resistência.
- o Estabelecer mecanismo de intercâmbio e cooperação com outras instâncias que trabalham a hermenêutica, a pastoral e a teologia negra.

Estes dois encontros, de teologia camponesa e de teologia negra, nomearam cada um dois representantes para participar na jornada teológica de Matanzas.

7 MATANZAS: A ULTIMIDADE DA VIDA NUMA SOCIEDADE ONDE CAIBAM TODOS E TODAS

O local que serviu de cenário para a 5ª jornada teológica de CETELA foi o Seminário Evangélico de Teología de Matanzas, Cuba. O SET está localizado num pequeno planalto verde de onde se enxerga a beleza da Baía de Matanzas. Conforme foi dito acima, esta jornada marcava o fim de uma etapa, que procurava responder aos planos traçados pela diretoria da Comunidade em cumprimento do mandato da assembléia de San Jerônimo em 1995. Assim, a jornada de Matanzas seria o espaço para a partilha das produções teológicas feitas em dois anos, a partir dos encontros particulares realizados.

7.1 A ORIGEM DA CONVOCATÓRIA

A 5ª jornada teológica correspondeu à segunda parte do projeto “Espaços para a produção teológica em Abya-Yala”, iniciado em San Jerónimo, Colômbia, em julho de 1995. Este projeto esteve orientado especialmente a apoiar a produção teológica dos setores que, a partir de 1991, vinham se envolvendo no processo de CETELA, como as mulheres, os indígenas e as negritudes. Na 5ª jornada, esperava-se que outros, como os pentecostais e os camponeses, participassem. As expectativas criadas em torno desse processo foram significativas. Esperava-se que esses setores ajudassem a enriquecer a universalidade teológica a partir de suas teologias particulares, com vistas a retomar caminhos impostos pelos novos desafios históricos. Contudo, procura-se evitar que essas produções fiquem isoladas em suas particularidades, mas possam fazer parte de um espaço mais amplo que permita a universalidade dessa produção teológica.³⁵⁴ Assim, a 5ª jornada visava juntar representantes desses movimentos teológicos e dos “velhos” representantes da TL, que se tem

³⁵⁴ Cf. o projeto “La ultimidad de la vida en una sociedad donde quepan todos. Quinta jornada teológica de CETELA”, março de 1997, em: livro Comité ejecutivo proyectos/Actas de junta directiva, 1994-2003, p. 2-3.

juntado a este processo, sob a temática “A ultimidade da vida numa sociedade onde caibam todos e todas”.

Nessa jornada participaram pouco mais de uma centena de pessoas, procedentes de 20 países diferentes da América Latina e do Caribe, além de vários países do primeiro mundo. Pelo país anfitrião, Cuba, participaram por volta de 20 pessoas representantes de diversas igrejas e organismo ecumênicos. A lista de participantes aparece no anexo 6 na parte final da dissertação.

7.2 DESENVOLVIMENTO DA JORNADA

A jornada esteve dividida em quatro momentos. No primeiro momento, como já é tradicional nos encontros de CETELA, houve uma análise da realidade histórica. Esta parte foi motivada por duas palestras, uma de Franz Hinkelammert e outra de María Arcelia González B. O segundo momento foi um leque mais amplo composto de três áreas: a questão teológica, que contou com uma palestra de Enrique Dussel; o viés bíblico, acompanhado por Elsa Tamez, Jorge Pixley e Néstor Míguez e o viés da espiritualidade que contou com uma palestra de Diego Irarrazával. Num terceiro momento, houve espaço para organizar as reações tanto pessoais como coletivas diante das apresentações; inicialmente se fez uma síntese de eixos temáticos surgidos dos subsídios e posteriormente houve reações a partir de grupos de interesse, conforme as diversas teologias e organizações particulares ali representadas. O último momento da jornada se dedicou a olhar os desafios para a produção teológica no futuro imediato.

Uma belíssima liturgia matutina abriu a jornada teológica. A partir da arquibancada do Seminário, por trás do grupo de liturgia e das palmeiras descortinava-se o horizonte infinito do Mar do Caribe. Entre cantos cubanos e latino-americanos, ao ritmo dos tambores, dos violões e demais instrumentos musicais, foram depositados os três livros que cada participante levou para a biblioteca do Seminario Evangélico de Teología. Depois de receber o chapéu de palha para proteger as cabeças do ardente sol caribenho, deu-se início a mais uma jornada.

7.2.1 A realidade histórica

7.2.1.1 Subsídios de F. Hinkelammert e de María Arcelia González

Como foi dito acima, esta parte esteve a cargo de dois economistas: F. Hinkelammert e María Arcelia González. Sua apresentação esteve baseada nos textos “Os direitos humanos na globalização: a utilidade da limitação do cálculo de utilidade” e “Do mundo das excluídas para um mundo onde caibam todos e todas. Pela visibilização das invisíveis”, respectivamente. Estes textos de Hinkelammert e de María Arcelia são os mesmos editados no livro “Perfiles teológicos para um novo milenio” (1997), os quais já foram acima sintetizados. As duas palestras registram visões críticas dos efeitos excludentes da globalização econômica. Hinkelammert, levando em consideração também o viés teológico, enfatizou a ameaça que representa a globalização neoliberal para a sobrevivência da humanidade e do planeta, além do desafio ético que passa por uma sociedade onde caibam todos na procura do bem comum. María Arcelia, por seu lado, frisou o caráter androcêntrico e patriarcal do neoliberalismo, que invisibiliza o trabalho das mulheres. É o caso do que ela chamou de *economia do amor*, aquela feita com gratuidade por necessidade ou solidariedade, central para a reprodução da vida, e que as medições feitas pelo PIB invisibilizam.³⁵⁵

7.2.1.2 Reações perante os subsídios da realidade histórica

A seguir nos limitaremos a considerar algumas das reações geradas na jornada após as apresentações.

- A realidade neoliberal se mostra quase igual nos diferentes países de América Latina. Como contrapartida, a força da cultura se manifesta de maneira muito mais contundente nas mulheres, cujo aporte para a busca de alternativas é decisivo.
- Não basta opor abstrações a abstrações, palavras a palavras, ideologias a ideologias. É preciso abrir e consolidar processos de reconstrução do sujeito, reinventar as categorias epistemológicas a partir das nossas realidades, a partir dos excluídos e das excluídas.
- Definiu-se a atual crise de alternativas como um momento de aturdimento, que por seu caráter imobilizador nos convoca (com a premência do tempo presente) a uma recuperação das alternativas de resistência.
- Trata-se de micro-alternativas particularizadas de diferentes movimentos cívicos (camponeses, mulheres, indígenas, etc.) que resistem à mídia e ao consumismo.

³⁵⁵ Cf. Memoria de la 5ª jornada teológica, Matanzas, Cuba, julio de 1997, p. 7. In: Archivo de CETELA, Livro Memórias de jornadas teológicas 1994-2003.

- Estas microrresistências não são um ponto de chegada, mas de partida. Indicam, sobretudo, uma presença mínima, ainda insuficiente, mais definitivamente uma presença que nos ajuda a manter viva a esperança numa sociedade na qual caibam todos e todas.
- Perante a fragmentação dessas respostas impõe-se a necessidade de um processo de articulação, de criação de redes que potenciem as respostas. E aí nos perguntamos: qual é o germe capaz de integrar as nossas resistências e qual a força que nos unificará e dinamizará?
- Optar pelo local pensado globalmente. Responsabilidade global, mas a partir do específico: da família, do bairro, da comunidade, do grupo, da igreja, a partir do local. Isto exige uma mudança grande de mentalidade.
- Recuperar o legado da teologia, que é, sobretudo, escutar o grito do excluído, da excluída. Quem é a vítima? Estar mais atentos às vítimas.

7.2.2 A transformação da Teologia da Libertação

7.2.2.1 Subsídios de Enrique Dussel

Na sua apresentação durante a jornada, Dussel utilizou basicamente o mesmo texto editado sob o título “Transformações dos pressupostos epistemológicos da Teologia da Libertação. As ‘Treze teses de Matanzas’ para serem debatidas”. Estas teses já foram sintetizadas acima. Na sua fala, ele destacou alguns aspectos; aqui só registraremos um aspecto. Por exemplo, no que tange ao que chama *metateologia* das Teologias da Libertação, ele insistiu na idéia de uma *razão transversal*, que permita a comunicação entre teologias diferenciadas. Conforme ele, todas as teologias diferenciadas são atravessadas ou atravessam o rosto humano no qual se encontram todas as diferenças: de gênero, de raça, econômicas, sociais, ecológicas, etc. Assim não se perde nem a universalidade nem a diferença. Esta novidade temática foi colocada no livro tanto por Dussel, quanto por E. Schäfer, como foi dito acima. Os dois partem da proposta do filósofo Wolfgang Welsch.³⁵⁶

7.2.2.2 Reações das teologias particulares

³⁵⁶ Cf. DUQUE, 1997, p. 38 e 176.

As reações às colocações de Dussel foram feitas a partir dos diversos setores teológicos presentes na jornada, isto é, da perspectiva de gênero e das teologias pentecostal, indígena, negra e camponesa.

7.2.2.2.1 A partir da perspectiva de gênero

Isso foi feito por Rebeca Montemayor e Luz Mila Quezada. Elas salientaram o fato de mostrar a TL como uma teologia viva, em processo de transformação. Quanto ao destaque do texto-texto, lembraram que as mulheres têm proposto o corpo como uma categoria hermenêutica e uma linguagem para interpretar a sua realidade. Por isso consideram que o paradigma da consciência é redutivo, na medida em que a sua efetividade para agir não se concretiza historicamente. A razão consciente do sujeito a partir da modernidade ocidental desempenhou um papel importante nas investigações atingindo a abstração da realidade, mas essa realidade não era só manifestação do ser, mas estava em contraposição ao mesmo ser, chegando a rejeitar a realidade do corpo, menosprezando-a, a ponto de valorizar mais a razão do que o corpo. Conforme elas, hoje não é possível separar a realidade do corpo individual e social. Não existe uma consciência absoluta desligada das condições de vida das pessoas. Ela está ligada aos seus corpos, desejos, sonhos, frustrações. Estas são as razões de ser de sua subjetividade e intersubjetividade. Dessa forma, pensar uma sociedade exige pensar uma série de relações intersubjetivas entre subjetividades que lidam com realidades diferentes, mas que mutuamente se enriquecem.

Nesse sentido, a reafirmação da identidade das mulheres não é uma luta contra os homens, mas contra o poder masculino que, ancorado nos símbolos e discursos da cultura ocidental judaico-cristã, modifica as relações. Desse modo, na aventura de construir e desconstruir são convocados homens e mulheres. Elas chamam a atenção para o fato de que os homens estão ficando para trás em termos de novas concepções e saberes, o que produz certo distanciamento e falta de comunicação entre homens. Embora a identidade se construa em oposição ao outro, no percurso os varões têm aberto uma brecha mais profunda de angústia existencial e de não comunicação; e para manter o seu *status* às vezes mantêm as suas práticas androcêntricas.

7.2.2.2.2 A partir da pentecostalidade

Esta perspectiva esteve sob a responsabilidade de Luis Orellana e Bernardo Campos. Orellana fez várias críticas a partir da experiência pentecostal. Os pentecostais falam a

linguagem do povo, a gente pobre escuta os pregadores pentecostais porque é gente do povo; não são teólogos ou estudiosos: “o que eu acredito comunico com força, entusiasmo e alegria” e isto eu não percebo nos teólogos da libertação, expressou Orellana. Para o pentecostal primeiro está à vivência, depois a reflexão. Outro aspecto crítico na TL, segundo ele, é a excessiva análise estrutural e conjuntural em detrimento do micro. O tema da economia macro é muito importante, mas para o pentecostal é mais importante a economia doméstica.

Campos, por seu lado, retomou o “princípio Babilônia” mencionado por Dussel para assinalar um ponto de encontro para o diálogo entre a teologia pentecostal e a TL. Para o mundo pentecostal o “princípio Pentecostes” ou Jerusalém é o antítipo do “princípio Babilônia”. Trata-se do Princípio Pentecostalidade³⁵⁷, definido como aquela experiência universal do Espírito de Deus que perpassa não só toda a Igreja, mas toda a Criação. É a força que empurra à realização do ser, que movimenta a História, que a torna preche de sentido. Não deve ser confundida com os pentecostalismos, os quais são tentativas históricas de expressar a experiência da Pentecostalidade. Pode ser lida analogamente à categoria da Catolicidade, que é muito mais do que a marca de uma igreja; é a experiência universal de toda a Igreja. Por isto, com o reconhecimento de diversas teologias, como se está fazendo neste encontro, exprimiu Campos, deve-se recuperar a experiência de discernimento de espíritos para diferenciar entre o espírito da vida e o espírito da morte, entre globalização e globalidade, totalização de totalidade, pentecostalismos de pentecostalidade, “princípio Babilônia” e “princípio Pentecostes”.

Conforme Campos, o Princípio Pentecostalidade se faz necessário para ler e visualizar o *kairós* de Deus que sobrepuja a História e que permite lê-la além de como história da economia, da política ou da situação ecológica do planeta. Este princípio permite quebrar as leituras redutoras da história. É a visão da ceia universal de todas as nações reunidas embaixo do céu, simbolicamente reunidas em Pentecostes, segundo o livro dos Atos (2,1-13), pela ação do Espírito para formar a grande comunidade universal com uma variedade de linguagens, mas consensualmente reunidas em torno às maravilhas de Deus. Esta figura poderia ser lida, nos termos de Dussel, como o gozo da universalidade e da libertação total do gênero humano. Avançar-se-ia, assim, não rumo à libertação dos povos em separado, mas de toda a humanidade. Uma teologia da Pentecostalidade poderia ser um eixo fundamental para uma

³⁵⁷ Este princípio é desenvolvido por Campos, em: CAMPOS, Bernardo. *De la reforma protestante a la pentecostalidad de la iglesia*. Debate sobre el pentecostalismo en América Latina. Quito: CLAI, 1997. Existe versão em português: CAMPOS, Bernardo. *Da reforma protestante à pentecostalidade da igreja*. Debate sobre o pentecostalismo na América Latina. Trad. Madalena Zwetsch e Walter Altmann. São Leopoldo: CLAI/SINODAL, 2002.

metateologia da libertação porque onde está o Espírito de Deus há liberdade. Este é o objetivo final dos processos de libertação. Aliás, salienta Campos, a teologia da Pentecostalidade não pode ser pensada como uma teologia regional, mas tem graças a seus próprios conteúdos a pretensão de ser uma teologia fundamental, universal.

7.2.2.2.3 A partir da teologia negra

A irmã Claribel Vásquez e o leigo Virgilio Bueno, representantes do incipiente movimento de teologia negra iniciado recentemente na Colômbia, compartilharam sua reação. Conforme sua visão, o passo do paradigma da consciência ao da linguagem deve assumir a linguagem simbólica dos mitos e dos cantos, a linguagem do corpo para o homem e a mulher negra. Para a comunidade negra isto surge da relação de vida estabelecida com o meio em que esta se desenvolve.

Quanto à articulação entre o teólogo profissional e a comunidade, falaram da preocupação pelo papel daquele no quefazer teológico, pois se constata que o teólogo profissional desconhece e até nega a produção teológica que a comunidade faz através de seus cantos, “alabaos” e “arrullos”.³⁵⁸ Afirmaram que deve haver uma estreita relação entre a teologia feita pelas comunidades e o quefazer da teologia profissional.

7.2.2.2.4 A partir da teologia índia

A reação esteve a cargo de Eleazar López Hernández, sacerdote zapoteco mexicano. Ele percebe uma grande mudança na TL a partir da apresentação de E. Dussel. Considera que o grande aporte da TL foi tirar a teologia dos templos e levá-la ao povo. Porém, segundo ele, a teologia índia sempre teve problemas com a TL, devido ao fato de o Norte ter marcado tudo durante longo tempo. Há uma sacralização do Norte e o uso da razão utilizada como arma para impor o conhecimento que supostamente o Sul não tem. O que trouxe o Norte? Os povos indígenas lembram constantemente: o frio, o gelo e a morte. O Norte é branco não pela cor de sua pele, mas por ter trazido a morte, razão pela qual o tempo presente é para percorrer os

³⁵⁸ Os “alabaos” e “arrullos” são cantos e expressões religiosas próprias dos povos afrodescendentes localizados na costa do Oceano Pacífico colombiano. Os *alabaos* manifestam louvores a Deus, a Jesus Cristo, a Maria e aos santos; repetem de forma pedagógica os mistérios e ensinamentos religiosos. Também podem expressar temas sociais e a vida cultural do povo. Ver: OROBIO GRANJA, Ayda. “Semana santa católica en el Pacífico Afro-colombiano”. In: AGUDELO GRAJALES, Diego (Ed.). *Espiritualidad, justicia y esperanza*. Desde las teologías afro-americanas y caribeñas. Cali: Feriva S.A, 2009, p. 180-181. Os “arrullos” também são cantos, mas em favor das crianças; no natal, em favor do nascimento do menino Deus e, durante os velórios, procurando que o céu se abra e as almas das crianças falecidas cheguem até Deus. Ver: ORTIZ, Lucía (Ed.). *Chambacú, la historia la escribes tú*. Ensayos sobre cultura afroamericana. Versão *on line*: <www.books.google.com.co/books?id=VlfcbtH9EY4C&pg=PA291&dq=arrullo#v=onepage&q=arrullo&f=false>, Acesso em 18.11.09.

passos dos astecas: caminhar do norte para o sul, do lugar da morte ao lugar da vida; caminhar para a terra amarela, das flores, da primavera, da mulher, para ser comunidade, povo.

O conhecer do Sul não é o conhecer ligado ao poder, mas à sabedoria, compreendida como o sabor da vida, o gozo de tocar o mistério, de sentir-nos vivos, irmãos, redescobrimo assim o mistério da vida, do humano, de Deus, mistério que nunca pode ser dominado. A teologia não pode ser a expressão de um querer dominar a Deus, mas deve ser, como disseram os irmãos pentecostais, a experiência do Espírito. Portanto, há que valorar a força que temos, a força do micro, do cotidiano, do pequeno. É necessário orientar todo, isto é, orientá-lo em direção do Oriente, de onde nasce o sol. Estar orientado é saber que temos que ver com Deus e que com ele acordamos todos os dias para derrotar as forças da noite, para subir ao zênite, aquecer a terra para gerar vida e logo também morrer, morrer gerando vida. Daí a importância dos mitos e dos ritos, não como saberes atrasados, mas como fontes de identidade. A luta indígena mostra que é possível juntar agora outras lutas com a trama fundamental das lutas indígenas, como o mostrou recentemente a experiência de Chiapas. Por isto, a visão indígena pode aportar ao quefazer teológico de todos, manifestou Eleazar.

7.2.2.2.5 A partir da teologia camponesa

Helda Castro e Adriano Quintero, camponeses colombianos, reagiram em nome desta teologia. Quanto ao texto-texto destacaram que como camponeses têm aprendido a relativizar o texto bíblico e a colocá-lo num segundo lugar; consideram que é na vida cotidiana que se jogam os sonhos e as esperanças. Se o texto ajuda a descobrir o querer de Deus, ele serve, como também servem os mitos e relatos indígenas e camponeses seculares.

A teologia camponesa declara sua afinidade com os povos indígenas e negros na Colômbia, dos quais tem aprendido o sentido da terra e o cuidado pelos seres da natureza. Afirma que não há salvação se não nos colocarmos no mesmo nível dos animais.

7.2.2.2.6 Resposta de Enrique Dussel

Para E. Dussel o ponto de partida de tudo é o corpo e a subjetividade. Descartes pensava um sujeito sem corpo. Há que recuperar o corpo. Além do “eu penso”, encontramos na língua, no gozo, no inconsciente uma quantidade de pressupostos da subjetividade. E, além da subjetividade, está o intersubjetivo e o social que, por sua vez, constitui a subjetividade por baixo do novo. Isto pode ser trabalhado em diferentes campos de análise epistemológica, mas também a partir do gênero, do racial, do étnico, das crianças, da terceira idade, etc. Trata-se

de um esquema complexo diferenciado e transversal. Uma metarreferência e uma metateologia.

Pela primeira vez desde a crise, podemos começar a elaborar uma teologia que leve a sério a diferença sem problemas, mas que ao mesmo tempo aborde o universal. Uma teologia complexa, da subjetividade, nas estruturas sociais em que atuamos em processos autorregulados, nos quais poderia parecer que a consciência não opera (metaconscientes), pois produz sistemas e efeitos devastadores (machismo, racismo, capitalismo e em geral todo sistema formal que é um modo de pecado do princípio Babilônia, etc.). Ou seja, uma teologia que afirme com maior profundidade o problema da subjetividade e as ordens sociais autorreguladas ou supostamente autorreguladas, como o mercado.

Dussel lembrou-se de um aporte de Hugo Assmann, expressado durante o encontro interdisciplinar de San José, segundo o qual os cristãos desprezamos os processos autorregulados e acreditamos que com um voluntarismo profético as coisas podem mudar. Não. Conforme Dussel, as coisas têm a sua própria lógica, mas se dissermos que tudo são processos autorregulados em que a subjetividade não tem nada a fazer, então para que o Reino, para que a revelação? Quando surgem os efeitos destruidores não intencionais, surge o problema profético. Aí há que levar em conta os critérios de um texto que já se defrontou com sistemas concretos como Egito, Babilônia, o império romano e outros. E como fruto dessa confrontação nos deu critérios de verdade (reprodução da vida) e consensuais (a comunidade), além do critério crítico de Jesus: “Bem-aventurados os pobres” (a partir das vítimas) para criticar cada um dos sistemas e a partir de cada vítima em particular.

7.2.3 Contribuições exegético-hermenêuticas

O leque da Bíblia, na busca por fundamentar o horizonte exegético-hermenêutico de uma sociedade onde caibam todos e todas, foi orientado por Elsa Tamez, Néstor Míguez e Jorge Pixley.

7.2.3.1 Elsa Tamez: soteriologia do mercado versus soteriologia do Evangelho

Desta vez, a biblista E. Tamez contrapôs a noção de salvação segundo a lógica do mercado e a noção de salvação segundo o Apóstolo Paulo. Ela o fez à maneira de um estudo bíblico, embora esta apresentação mantenha afinidade com as linhas propostas no seu artigo sobre os conceitos de Friedrich A. Hayek, ideólogo neoliberal, e do Apóstolo Paulo perante a

lei.³⁵⁹ Elsa partiu de dois textos. No caso de Paulo, de uma brevíssima cristologia na carta aos Gálatas: “[...] que se entregou a si mesmo pelos nossos pecados a fim de nos livrar do presente mundo mau [...]” (Gl 1,4). E no caso do mercado da famosa fórmula “laissez faire-laissez passer”.

Conforme E. Tamez, o evangelho do mercado não conhece misericórdia. É cego a respeito dos efeitos não intencionais do império de sua lei. Promete paraísos aos que sejam escravos de sua lei e identifica aos excluídos como aqueles que não se ajustam a ela. Se autoidentifica como um sistema autoregulado que acima de todos os propósitos particulares produz o bem. No entanto, é um mundo perverso regido pela injustiça e que gera miséria e exclusão. O evangelho de Cristo, por outro lado, é o evangelho da misericórdia, de dar-se aos outros, da justiça acima da lei. O Espírito também sopra por todas as partes, em todas as direções, Es espontâneo e desregulado; não sabemos por onde sopra, mas sabemos para onde vai: sua meta é a justiça. Suas vias são as de a misericórdia e a solidariedade. Sua lógica é a graça. O nosso desafio nestes tempos, num mundo colonizado pelo mercado, é como ser convincentes com o evangelho de Jesus Cristo?

7.2.3.2 Néstor Míguez: a ultimidade da vida na Bíblia

O biblista N. Míguez, professor de ISEDET, na Argentina, por meio de um estudo exegético percorreu o tema da vida em três textos bíblicos: Ezequiel 18, 2 Coríntios 4,7ss. e Apocalipse 18.³⁶⁰ Estes textos falam da vida, não em termos abstratos, mas concretos. O texto profético de Ezequiel constitui o que alguns chamam de giro teológico exílico da linha profética. O povo se pergunta se é justo pagar pelo pecado dos pais ou simplesmente: por que os justos pagam pelos pecadores? Questiona-se a justiça de Deus. Esta é a queixa da vítima. Pelo pecado de outros, pela desobediência e injustiça dos poderosos de Israel, somada à violência dos invasores, encontram-se exilados, oprimidos e destroçados como povo. A resposta divina é que porque ele vive o povo também viverá, mas isto sempre que haja respeito e reconhecimento mútuo entre os seres humanos; trata-se de uma transferência da vida de Deus aos homens mediada pela justiça de Deus. Não se trata de uma justiça garantida pelo Estado, nem por instituição alguma. Esta justiça deve estar garantida pela própria comunidade, conclui Míguez.

³⁵⁹ Veja o tópico 6.3.2 deste capítulo.

³⁶⁰ Para a síntese de suas colocações seguimos o registro de sua apresentação conforme a memória da jornada; além do seu texto escrito “Estudio bíblico. Textos: Ez 18; 2 Co 4: 7ss; Ap 18.” Por Néstor O. Míguez, junho de 1997. In: Archivo de CETELA, livro *Textos de jornadas teológicas 1994-2003*, remetidos posteriormente à secretaria de CETELA.

O texto de Coríntios trata da corporeidade da vida como fragilidade: “Trazemos, porém, este tesouro em vaso de argila, para que esse incomparável poder provenha de Deus e não de nós” (2 Cor 4,7). Mas é nesta fragilidade que radica a fortaleza da vida, porque é na cercania da morte que se manifesta o sentido da vida. A morte ao mesmo tempo torna possível a relação ética: “assim a morte trabalha em nós; a vida, porém, em vós” (v. 12). A entrega da própria vida é a afirmação da vida dos outros. A vida alcança um sentido ético radical ao irmanar-nos com Jesus Cristo por causa da fragilidade da vida. Conforme Míguez, a partir do versículo 15, produz-se uma mudança na linguagem. A palavra *graça* ocupa o lugar da palavra *vida* (grifos do autor). O que antes se dizia da vida agora se diz da graça. Assim, a vida é graça, gratuidade para muitos. A vida em risco, tanto pela opressão, quanto pela decisão solidária, é vida que triunfa sobre sua própria debilidade graças à esperança mantida pela graça.

Apocalipse 18, por seu lado, mostra como o triunfo do mercado e a redução da vida a meras coisas é um processo feito com violência: a testemunha do sangue dos profetas e de todas as vítimas da terra. Os seguidores do Cordeiro aguardam o tempo de sua retribuição, pois não têm força para deter a Besta. Neste texto o verdadeiro sujeito é o Cordeiro imolado transformado no Cavaleiro do Cavalo Branco no dia da ira de Deus. As vítimas são “sujeitos da história”, mas negados. Seu amor e seu canto antecipam o sentido último da vida que lhes é antecipada no Cordeiro. Eludem a marca da Besta, mas não a sua força. O sonho apocalíptico não está na vingança, mas na vida recuperada. A restituição da vida fica reservada para Deus.

Em conclusão, Míguez afirma que estes três textos permitem uma abordagem da vida numa sociedade onde caibam todos e todas. É reconhecer a vida como vida cotidiana, vida exposta e frágil. Conforme ele, a literatura bíblica reconhece a vida como cotidiana, como vida exposta e frágil. Vida reconhecida numa multiplicidade de sujeitos na história e sob condições de precariedade e juízo ético. Segundo ele,

Não há um agente histórico único de transformação imbuído definitivamente do *projeto de Deus*. Há testemunhas, frágeis anunciadores, pessoas e comunidades que assumem o Espírito e são unificados por ele. São aqueles que assumem a dimensão relacional básica do amor, opção custosa na qual descansa a esperança. A vida é vida orientada, Vida que sai de si em procura do próximo e confiando na justiça divina...³⁶¹

7.2.3.3 Jorge Pixley: Há ressurreição: a novidade é possível!

³⁶¹ MÍGUEZ, Nestor O. Estudio bíblico. Textos: Ez 18; 2 Co 4: 7ss; Ap 18. 1997, p. 5. Os grifos são do autor.

Para Pixley, como cristãos, não podemos aceitar a linguagem de que não há alternativa. E não por termos certeza de quais são as formas de construir a alternativa ao mercado total que anuncia que não há salvação fora do mesmo. Tampouco por possuímos um segredo que ninguém mais saiba. É por que temos uma chave que nos permite entender este mundo: é a ressurreição.³⁶² O problema, segundo Pixley, é que facilmente esvaziamos a ressurreição de seu sentido evangélico por não compreendermos o seu “ponto”, seu assunto distintivo. E aí as traduções às vezes não ajudam muito; assim, por exemplo, quando a Bíblia de Jerusalém diz: “Estais procurando Jesus de Nazaré, o Crucificado. Ressuscitou, não está aqui” (Mc 16,6). A tradução sugere que o morto é sujeito de uma ação, ressurreição. É falso, pois, os mortos não fazem nada. Conforme Pixley, a expressão grega do texto diz literalmente: “Ele foi ressuscitado”. Assim a ressurreição fica como uma ação de Deus em favor do profeta morto pelas autoridades. E o “ponto”, então, não era que Jesus seguira com vida, pois logo não o viram mais; mas que a causa pela qual ele morreu prosseguia. O significado da ressurreição de Jesus está em que, apesar de sua morte na cruz, o projeto pelo qual ele viveu e morreu continuou através de seus discípulos, ou seja, Jesus se levantou na energia na qual seus seguidores lançaram-se a proclamar o Reino de Deus.

Hoje quando, como cristãos, anunciamos que Deus levantou Jesus Cristo dentre os mortos, estamos dizendo que a vida é possível pela graça de Deus. Mesmo naqueles casos em que não existem possibilidades certas. A ressurreição não é negação da morte; isto seria uma ingenuidade. A ressurreição reconhece a morte, como ocorre hoje com o mercado total que gera tanta exclusão e morte. Ela afirma, todavia, que existe uma força misteriosa que sustenta e gera vida. Para os cristãos, então, a ressurreição de Jesus é a chave da história. É a afirmação de que existe no universo uma novidade radical. O Cordeiro imolado do Apocalipse de que falara Néstor é o representante no céu e a lembrança do triunfo presente e imanente de uma alternativa, concluiu Pixley.

7.2.4 Diálogo entre biblistas e setores teológicos

Após a apresentação bíblica, houve espaço para um cochicho motivado pela pergunta: como ou onde na leitura da Bíblia, em nossas comunidades, compostas por sujeitos diversos, é possível encontrar sinais de esperança de um mundo novo? As diversas reações salientaram

³⁶² Como no caso anterior de Míguez, vamos seguir as colocações de Pixley a partir de sua fala durante a jornada segundo consta na memória. Também: PIXLEY, Jorge. “Hay resurrección: ¡La novedad es posible!”, 1997. In: Archivo de CETELA, livro *Textos de jornadas teológicas 1994-2003*.

como diversos setores se apropriam da palavra de Deus. A seguir incluímos uma pequena síntese:

- Os camponeses têm desenvolvido muito a capacidade de escuta da realidade a partir de todos os sentidos e do coração, para depois dialogar com a Bíblia.
- Durante muito tempo a abordagem da Bíblia só se fez a partir do método histórico crítico, menosprezando a imaginação e a intuição. Hoje se estão valorizando outras perspectivas de sujeitos particulares (mulheres, crianças, indígenas, camponeses, etc.), que encontram aí uma fonte de esperança para resistir.
- Os povos indígenas tiveram uma experiência traumática com a Bíblia, pois esta foi utilizada para justificar a opressão. Esta situação começou a mudar quando a Bíblia foi traduzida aos idiomas indígenas. Agora começam a vê-la como um espelho que reflete sua própria experiência como livro dos pobres, além de valorizar ainda mais os textos sagrados dos povos indígenas onde há uma sabedoria acumulada de muitíssimos anos para ser compartilhada com o resto da humanidade e também com as igrejas.
- Os povos negros percebem com esperança o fato de descobrir que Deus também se revela em suas comunidades. O que os anima a reescrever sua história recuperando esses valores que foram satanizados. Daí que sua hermenêutica parte de sua própria chave cultural.

Em resposta às colocações dos diferentes grupos, Tamez, Pixley e Míguez insistiram que não se trata de colocar lado a lado histórias com histórias. Daí a importância do aporte metodológico da leitura popular da Bíblia na América Latina. Não há por que pensar na Bíblia como um texto revelado que temos que escutar, mas como o texto revelador que nos escuta e nos ajuda a interpretar nossas próprias histórias, para que assim as possamos assumir como parte deste *terceiro testamento* que são nossas reconstruções, as quais ficam como um *cânon aberto* que é nossa própria participação na experiência da ressurreição. Aí sim aparece, então, a necessidade de sintetizar a pluralidade de histórias novamente com a simbologia que nos oferece o texto bíblico. Neste sentido, o texto bíblico funciona como recuperador e inspirador para interpretar as nossas histórias, não simplesmente como histórias fragmentadas e dispersas, mas como geradoras e partícipes da nova história que o Espírito está gerando no meio dos nossos povos.

7.2.5 Espiritualidade: sensibilidade católica e pentecostal

Esta sessão foi orientada pelo teólogo Diego Irarrazaval.³⁶³ Sua fala esteve baseada no texto “Sensibilidad católica y pentecostal”. Conforme o autor: “O sentir crente católico e pentecostal é, na América Latina, o principal desafio ecumênico”.³⁶⁴ A abordagem do autor é feita a partir da vivência cotidiana da gente comum, majoritariamente do âmbito pobre. Para Irarrazaval está claro que se trata de dois mundos heterogêneos; reconhece que são mundos muito complexos, mas que têm convergências e divergências.

Na primeira parte, o autor assinala os pontos de convergência. Primeiro, entre estas duas formas de cristianismo há um impulso vital que surge da dor, da fome e da vitimização. Segundo, há uma atitude de dissenso e protesto social perante os esquemas hegemônicos ao nível cultural, econômico e religioso. Também se formulam propostas diante das maldades sociais, embora sem confrontá-lo globalmente. Terceiro, é a busca por salvações concretas, ainda que através de diversas mediações e representações de Deus. No caso católico, a principal mediação é a Imagem (santos e santas, imagens de Cristo e Maria, a cruz e outros objetos), além de uma visão sacramental da Palavra de Deus. No caso pentecostal, a maior mediação é a Bíblia, lida e celebrada individual e comunitariamente. Aparentemente estas aptidões são incompatíveis, mas segundo o autor as duas encontram um “sentido de vida” e “vida nova”. “Tanto a católicos como a pentecostais o que mais lhes preocupa é poder viver aqui e agora e para isso se recorre a fontes de bem-estar (a Imagem e a Palavra)”³⁶⁵.

Em quarto lugar, também existe convergência na espiritualidade concreta. Embora existam diferenças simbólicas e modos de expressão, uma visão livre de prejulgamentos vê os pontos em comum. Referindo-se ao caso do Brasil, cita Elizondo, segundo o qual as comunidades católicas de base e o pentecostalismo e sua teologia são “ambas fortes manifestações do Espírito”; também cita Comblin, que aprecia o êxito teológico do pentecostalismo que aporta aos setores pobres uma libertação pessoal. O quinto aspecto mencionado por Irarrazával destaca o papel das mulheres. Embora tanto em âmbitos católicos como pentecostais a ordem social e eclesial seja androcêntrica, as mulheres desenvolvem seu imaginário e seu talento nas atividades de suas igrejas, lares e espaços públicos. Por último,

³⁶³ Diego Irarrazaval é teólogo e sacerdote chileno. Durante muitos anos trabalhou na pastoral indígena no planalto peruano. Entre 1981 e 2003 foi diretor do Instituto de Estudios Aymaras. Além disso, entre 2001 e 2003 foi presidente da Associação Teológica Ecumênica do Terceiro Mundo (ASETT). É autor, entre outros livros, de *Teología en la fe del pueblo* (DEI, Costa Rica), *Audacia evangelizadora* (Cochabamba, Verbo Divino), *Inculturación* (CEP, Lima). Cf. VIGIL, José M., TOMITA, Luiza E., BARROS, Marcelo (Orgs.). *Teología pluralista libertadora intercontinental*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 385. Diego tem participado em várias jornadas teológicas de CETELA.

³⁶⁴ IRARRAZAVAL, Diego. “Sensibilidad católica y pentecostal”, junho 1997. In: Archivo de CETELA, livro *Textos de jornadas teológicas 1994-2003*, p. 1.

³⁶⁵ IRARRAZAVAL, 1997. p. 5.

diz o autor que existe uma lamentável convergência em termos de privatização da fé; no âmbito católico, prolifera o “contrato individual” com o sagrado em detrimento da solidariedade, enquanto nos setores pentecostais o caudilhismo propicia divisões e verticalismos que exaltam exageradamente o ego.

Quanto às divergências, o autor assinala as seguintes. Primeiro, a que tem a ver com o culto. As estruturas formais e informais de um e outro setor não facilitam a interação. As instâncias católicas formais da Missa com seus sacramentos e catequeses não favorecem a presença dos pentecostais. E, por sua vez, a eufórica comunicação bíblica, as curas e exorcismos pentecostais tampouco motivam a presença de católicos. No plano formal, também há divergências. As incontáveis devoções e festividades católicas são inaceitáveis para a “cultura pentecostal” antipagãs. Por outro lado, as longas vigílias, as liberações de espíritos demoníacos, os cantos de aleluias, de difícil aceitação para os católicos. Segundo, para Irarrazaval a diferença mais profunda está relacionada com o sagrado. O catolicismo tende a ver o sagrado na realidade cotidiana e encara a história de forma positiva. O pentecostalismo tende a ser mais crítico do “mundo” e do humano, distinguindo radicalmente inclusive entre perdidos e salvos. Finalmente, quanto aos tipos de associação também crescem as divergências. As igrejas pentecostais oferecem um universo de salvação e de missão; entusiasmados pelo fato de serem pessoas salvas, as comunidades têm como alvo a missão entre os que ainda não são salvos. Outro tipo de organização, segundo o autor, muito funcional à modernidade urbano-marginal é a de serem clientes de agências cristãs que oferecem alívio e libertação imediata. É o caso da Igreja Universal do Reino de Deus, descrita pelo autor como uma espécie de neopentecostalismo sem ética nem filiação eclesial, que não cultiva a conversão, mas a cura e o combate aos demônios.

Em síntese, Irarrazaval considera que o contato com a realidade pentecostal favorece a renovação do catolicismo. A alegria de viver no Espírito faz com que os católicos assumam a pentecostalidade da fé e aos pentecostais lhes confirma seu ser universal e católico. Lembrando a fala de Bernardo Campos no primeiro dia da jornada, salienta que a pentecostalidade é a base para a unidade de toda a Igreja e da própria humanidade; pois, “é a força do Espírito que torna possível a Igreja como corpo de Cristo e como povo de Deus na história”.³⁶⁶ É este Espírito de Deus que anula tantas discriminações que temos, como cristãos, contra outras tradições religiosas indígenas e negras em este continente de Abya-

³⁶⁶ IRARRAZAVAL, 1997, p. 8.

Yala. Daí a alegria de compartilhar esta fé e a tarefa cotidiana de ser parteiros e parteiras da Nova Criação.

7.2.6 Eixos temáticos

Com uma síntese dos eixos temáticos surgidos no percurso da jornada se iniciou a segunda parte do evento. Para isso, levou-se em consideração todos os subsídios anteriormente apresentados, incluindo as reações pessoais e coletivas dos e das participantes. Esta parte foi introduzida com alguns insumos compartilhados por Luis Rivera Pagán (Porto Rico), Luz Mila Quezada (Peru), Juan José Tamayo (Espanha), Rommie Nauta (Nicarágua-Holanda) e Eleazar López (México).

O que segue é uma síntese do trabalho dos eixos temáticos feita em vários grupos:

7.2.6.1 Interdisciplinaridade e transdisciplinaridade

No grupo, foram compartilhadas várias experiências de prática interdisciplinar, tanto ao nível individual como de professores de seminários e universidades, que têm transitado pelos caminhos da sociologia, história, filosofia e teologia, embora sem ter ainda um verdadeiro diálogo interdisciplinar. Estas são algumas de suas propostas:

- Embora se tenha avançado na especialização em áreas específicas, é preciso transdisciplinar esses esforços.
- Elaborar formas de acercamento às opções religiosas e simbólicas dos pobres e fortalecer espaços onde se produz essa teologia. Alguns espaços de produção teológica não foram levados em conta nessa jornada.³⁶⁷
- A crise da racionalidade ocidental obriga a diálogos interdisciplinares com distintas outras racionalidades não ocidentais.
- No diálogo teológico, deve-se ter clareza da identidade (eclesial, racional, cultural, etc.) para daí passar à construção mais sólida de uma teologia ecumênica *ad-intra* (microecumenismo) e *ad-extra* (macroecumenismo).
- Nas duas últimas jornadas teológicas de CETELA, houve variáveis. Em San Jerónimo (1995) houve espaço para o diálogo. Aqui em Matanzas temos escutado (grifo do texto) o que dilui o diálogo. Recomenda-se retomar esse diálogo, não só de “filhos/as

³⁶⁷ Alguns participantes do Brasil reclamaram a ausência de palestrantes de fala portuguesa. Ocorreu que vários dos convidados brasileiros (caso de H. Assmann, J. M. Sung e A. Aparecido da Silva), que participariam nas mesas não chegaram devido a problemas técnicos do avião que os levaria para Cuba. Tânia Mara Vieira S., também convidada, não compareceu por circunstâncias familiares.

com os pais” da TL, mas entre filhos e filhas (as novas gerações de teólogos e teólogas).

- A identidade latino-americana é ambígua e conflitante. Não se pode assumir como uma questão já definida e classificada.

7.2.6.2 Formação ministerial

Foram compartilhadas experiências do Brasil e da Nicarágua.

- A inclusividade na formação teológica não consiste na acessibilidade para todos, mas no tipo de formação oferecida àqueles cujos ministérios requerem uma especificidade teológica.
- Contemplar mais amplamente o pluralismo observado no trabalho teológico na América Latina.
- Falta uma abordagem de temas mais diretamente ligados à dinâmica da educação teológica.
- Necessidade de estreitar relações entre CETELA e as associações de seminários da América Latina.
- Que modelo pedagógico se está desenvolvendo? É um conceito instrumental? É uma reflexão permanente sobre a própria prática?

7.2.6.3 Currículo-metodologia

Foram compartilhadas experiências do Chile e da Colômbia. O relatório foi feito em forma de perguntas:

- CETELA reproduz metodologicamente o que conceitualmente se fez nesta jornada? Temos alcançado o núcleo da TL1 suficientemente para atingir a TL2?
- Como as nossas instituições de educação teológica reproduzem em todos os níveis da vida organizativa e acadêmica o metodológico? Os sujeitos reais são os referentes do nosso quefazer teológico e didático? (articulação academia-povo)
- CETELA e as instituições teológicas estão reproduzindo a voz dos sujeitos nas transversalidades ou só ensinando as interpretações? Está suficientemente discutido o significado da transversalidade? São enfoques compartimentados ou reclamos humanos articulados por fios condutores, que partindo das bases chegam à reflexão acadêmica?

- O eixo bíblico da paz e da não-violência é um tema pertinente que nos convida a revisar não só a nossa hermenêutica bíblica, mas as nossas práticas diárias?
- Que modelos de educação teológicas estamos promovendo em nossas faculdades, nossos seminários e institutos de teologia? Que modelos didáticos estamos impulsionando, o centrado no aluno, no texto, no mestre, etc. ou o transformista, o construtivista, o pós-construtivista?
- Como se entende o currículo? Qual é a capacidade de transformação do currículo? É uma receita?
- Que modelo pedagógico se está desenvolvendo? Como se percebe a pedagogia? É um conceito instrumental? É uma reflexão permanente sobre a própria prática?
- Que metodologias estão sendo desenvolvidas? A partir de que paradigmas?
- Como estão estruturadas as funções educativas de docência, investigação, extensão e serviço?
- Como está sendo aplicada a tecnologia nos processos educativos?
- Como estão estruturados o ensino à distância, o presencial e o semipresencial?

7.2.6.4 Cultural-mítico

- Propõe um método indutivo para as próximas jornadas teológicas, ou seja, partir das análises particulares e da partilha de experiências para passar, posteriormente, às análises globais apoiadas por especialistas comprometidos com a realidade. A idéia é que especialistas possam ajudar a reinterpretar as experiências.
- Ampliar o espectro de especialistas em próximos encontros para aprofundar a engrenagem entre teologia e economia, os mitos, as práticas religiosas em distintas culturas, etc.
- Articulação entre teologia acadêmica e teologia do povo.
- Necessidade de falar mais um pouco sobre os currículos que existem e como articulam a formação teológica visando ter currículos mais adaptados à realidade latino-americana.
- Explorar possibilidades que nos brindam as atuais tecnologias como a *internet*.

7.2.6.5 Ação comunitária

- Para muitos sujeitos-vítimas a terra é eixo central para a reflexão já que é a essência da vida mesma.

- Em torno da terra é necessário hoje a criação de uma nova ética que propenda para a defesa da vida em todas as suas manifestações, da vida de todos os seres da criação, não só da vida humana.
- A perspectiva de gênero é entendida como uma mudança de atitude e de relações, em que, na criação, mulheres e homens saibam reconhecer seres tão grandes e importantes como a formiga, a água, o ar, não porque sejamos mais, mas porque juntos constituímos o liame da vida.
- A TL hoje mais do que nunca deve assumir a opção pelos pobres. Esta opção implica compartilhar com todos os sentidos e o coração a dura situação que esmaga os empobrecidos às portas do terceiro milênio. Implica também ser semeadores da esperança num mundo marcado pela desesperança. Uma teologia que junto com a leitura da Bíblia seja luz e estímulo para continuar sonhando e lutando por essa sociedade onde de verdade caibam todos os excluídos e as excluídas.
- Quem cabe? Como se cabe? Que é o que cabe? É urgente levantar estas perguntas não só a partir da sociologia, mas também da teologia. Daí a importância de refletir sobre o perdão e o pecado.
- Formação bíblico-teológica com acesso para camponeses.
- Necessidade de um trabalho bíblico profundo e renovador em torno ao assunto da homossexualidade.

7.2.6.6 Bíblia

- Reinstalar a Escritura em face da experiência religiosa e do intimismo.
- Definir critérios de vida para afirmá-la a partir da perspectiva dos excluídos.
- Abrir diálogos com outras experiências de leitura bíblica.
- O pluralismo como oposição legal para a construção de um projeto de vida: Paradigmas de pluralismo nas tradições bíblicas como modelo teológico legítimo para a possibilidade de vozes alternativas.
- As pessoas portadoras de deficiências como excluídas. Revisar paradigmas bíblicos de exclusão e inclusão.
- Contra a linguagem das vítimas e em prol de uma linguagem mais ativa.

7.2.6.7 Eclesial e pastoral

- Na América Latina, estão surgindo fenômenos teológicos que exigem ser analisados não só a partir da perspectiva fenomenológica, mas também da perspectiva teológica propriamente dita, para evitar cair num romantismo do nobre selvagem escondido em exóticos sujeitos emergentes; importante trabalhar nas CEBs como *locus teologicus* potenciador dos diversos dons.
- O lema do encontro (uma sociedade onde caibam todos e todas), tirado de um processo político, deve ser re-situado e inserido num campo teológico.
- A partir da perspectiva da *oikoumene* surge a pergunta se a teologia que temos, com seu cristocentrismo, antropocentrismo e etnocentrismo, facilita um diálogo macroecumênico. Para alguns teólogos asiáticos a TL ainda é demasiado ocidental.
- Quanto à alteridade, afirma-se que são importantes as identidades num mundo no qual a fragmentação se impõe hoje em dia.
- O sistema conseguiu impor a privatização da educação, deixando o campo livre para que as instituições da sociedade assumam esta responsabilidade. Algumas igrejas aproveitam esta oportunidade e hoje proliferam os colégios e as universidades evangélicas. A tendência é explorar os cursos técnicos mais rentáveis. Aí existe um problema de pastoral, pois que papel estamos cumprindo? O risco é que a pastoral do poder institucional determine o que a Igreja tem de fazer.
- Por onde passam hoje os projetos de educação popular? Poderiam animar-se a entrar nas estruturas educativas do campo governamental para, a partir daí, impactar toda a sociedade ou seguir sendo simbólicas enquanto chegam a poucos lugares? A educação popular será um projeto de todos ou só de microprojetos?
- Pela Igreja urge que saíamos da teologia da resistência apontando rumo à criatividade e a transformação.

7.2.6.8 Equidade e gênero

- A linguagem de vítimas causa nas mulheres uma sensação bastante incômoda. Elas questionaram esse conceito. Não se pode seguir carregando a cruz da vitimação. A cruz é um símbolo contraditório. Desde 1994, no Encontro de Rio de Janeiro, rejeitou-se a teologia sacrificial. As mulheres querem deixar de ser vítimas; querem prazer e festa. Necessita-se um novo símbolo para o que se quer expressar.
- Há um processo (circuito aberto) onde se expressam vitimários, executores de violência e receptores da violência (vítimas). A vítima não é passiva; pode tomar

consciência. E transformar-se em sobrevivente. Aí entra o problema da ética, da construção de novas relações na vida e para a vida. O vitimário também pode ser vítima do sistema, pode entrar num círculo de conscientização, ou seja, de conversão. Isto depende dele. É a via do Espírito, do amor.

- Trata-se de um processo de subjetividade-alteridade-comunidade, que se dá na medida em que a pessoa toma consciência da realidade, da necessidade de conversão (por parte do vitimário), em direção à utopia de uma sociedade onde caibam todos (em comunidade).

7.2.7 Estado dos diversos projetos de reflexão teológica e pastoral

Houve espaço para que representantes das teologias setoriais compartilhassem acerca do estado de sua reflexão teológica. Constatou-se uma crescente diversidade de perspectivas. Preocupa um pouco que isto possa causar dispersão e até visões desencontradas. Mas também representa a possibilidade de ampliar os consensos teóricos que ajudem a reconceituar a teologia latino-americana com maior coerência e inclusividade. Pela escassez de recursos se coloca a necessidade de criar vínculos e convergências entre as diversas perspectivas. A seguir incluímos uma síntese das colocações dos distintos projetos teológicos.

7.2.7.1 Teologia índia

No tempo presente estamos num contexto onde é possível escutar a voz indígena. Antes não se conseguia diferenciar as vozes dos excluídos. Agora há uma diferenciação de vozes e dentro destas a voz indígena é a mais antiga do continente. As igrejas, a teologia, a pastoral abriram possibilidades para a expressão desta voz. Porém, ainda há dificuldades. Existe ainda um sentimento dentro das igrejas de que a voz indígena, pela sua maneira de entender a Deus, possa abalar muitos dogmas. No entanto, vai ganhando força a idéia de que Deus não tem um rosto único. Deus tem muitos rostos. Como falam algumas comunidades indígenas, Deus fez muitos povos; é como um jardim onde ele semeou a sua presença e este jardim possui uma manifestação plural: há rosas, jasmims, gladiolos, muitos tipos de flores. É o que somos, como povos.

A seguir seus representantes fizeram uma síntese do processo vivido na teologia índia. Nos últimos anos, esta voz pouco a pouco avança com a ajuda de setores da Igreja que se abrem ao que chamam a “primavera da humanidade”. Em 1990, realizaram o primeiro encontro latino-americano na cidade do México. Aí se acercaram as distintas vozes do Norte,

da América Central e da América do Sul. No entanto, houve momentos de desencontro. A reação foi mais visceral, pois foi o momento de dizer à Igreja “você nos têm machucado, você são culpados do ocorrido...” e isto causava muita dificuldade para o diálogo, porque havia muita dor acumulada. O segundo encontro aconteceu no Panamá, em 1993. Ali o encontro foi mais sereno. Propiciou o diálogo com vários setores da Igreja visando inserir o sujeito indígena dentro da sociedade e das igrejas. O terceiro encontro vai acontecer na cidade boliviana de Cochabamba, em agosto de 1997. Pouco a pouco vamos colocando as bases de igrejas mais plurais que incorporem a riqueza da vida dos povos indígenas. O fato do levante Zapatista em Chiapas tem ajudado a desbloquear muitas atitudes de recusa nas igrejas e na sociedade contra os indígenas. A presença católica neste encontro será grande. O CMI também está cooperando, mas ainda não se tem certeza de uma boa representação das igrejas evangélicas. Oxalá ocorra. Concluíram sua apresentação indicando que os indígenas são a favor do macroecumenismo, na busca por reunir vertentes da espiritualidade do mundo para enfrentar o sem-sentido a que nos pretende levar o atual projeto dominante da sociedade.

7.2.7.2 Teologia a partir da perspectiva de gênero

Suas representantes começaram fazendo um relato do caminho percorrido pelas mulheres teóloga, professoras e pastoras. Um primeiro encontro se fez em cidade do México, em 1979. Até ali poucas mulheres se haviam formado em níveis avançados. Em 1985 houve um segundo encontro de onde surgiu o rosto da mulher na teologia. Posteriormente, em 1994 houve um terceiro encontro patrocinado pelo CLAI e ASETT. Em setembro do ano passado, com ocasião do encontro interdisciplinar patrocinado por CETELA, as mulheres se reuniram e discutiram a questão do currículo; insistiram que a teologia feminista não seja um apêndice do currículo, mas que a perspectiva de gênero seja um eixo transversal em todas as áreas da formação teológica: Bíblia, pastoral, teologia, liturgia, etc. Já houve um primeiro encontro de professoras de teologia. Por outro lado, lhes preocupa o distanciamento que existe entre pastoras e teólogas. Em 1989 houve um encontro patrocinado pelo CLAI que ajudou um pouco nesse sentido. Para o ano 2000 está previsto um encontro entre teólogas de base e especialistas de gênero, visando que ajude às mulheres de base e às teólogas a caminhar juntas. Também tem previstos outros encontros de produção teológica para os próximos anos. Será um plano integrado entre a reflexão teológica e as tarefas de educação teológica. Preocupa-lhes a participação dos varões; elas já organizaram vários encontros de masculinidade.

7.2.7.3 Teologia pentecostal

Seus representantes chamaram a atenção acerca do fenômeno pentecostal e da necessidade de pesquisar para compreendê-lo melhor. Fizeram uma lista dos temas que consideram importantes pesquisar em torno do assunto: história do pentecostalismo na América Latina, identidades do pentecostalismo, relação pentecostalismo-catolicismo em suas versões populares, a participação dos pentecostais na política, etc. Como tarefas,

- Urgem a necessidade da formação acadêmica de teólogos pentecostais
- Mapear as pesquisas feitas acerca deste fenômeno, preferivelmente pelos mesmos pentecostais.
- Fazer uma bibliografia do pentecostalismo latino-americano.
- Criar uma rede de teólogas e pesquisadores do pentecostalismo na América Latina, pois ainda não existe um espaço que reúna os pentecostais para fazer produção teológica.

7.2.7.4 Teologia negra

Neste grupo trabalharam três pessoas: Claribel Vásquez V. e Virgilio Bueno R., de Colômbia, e Julio Murray de Panamá. Constataram que nos seus países existem diversas experiências pastorais, hermenêuticas e teológicas afro-americanas. Mas estão dispersas e incomunicadas. Consideram como pressupostos para uma teologia negra: primeiro, é a existência de uma história e cultura negra, na qual Deus se revela. Segundo, a cosmovisão tradicional dos povos indígenas e negros, diferente da cosmovisão ocidental a qual influenciou a formação teológica baseada em princípios universais recebida. E terceiro, a necessidade de uma nova abordagem bíblica, que leve em conta três aspectos básicos: Os lugares teológicos (o corpo, a rua, o lugar de trabalho, as festas, a casa, a igreja –instituição e comunidade-, a história, a cultura partindo da experiência da dor, em síntese que parta do cotidiano por que é aí onde as comunidades negras descobrem a Deus); os sujeitos (homens e mulheres negras em situação concreta, camponeses, amas de casa, operários, crianças, curandeiros, etc., que fazem sua teologia desde sua própria vida); os desafios que surgem diante de qualquer processo que se inicia (estereótipos negativos, linguagem discriminatória). Esta nova abordagem ao texto bíblico implica uma ruptura em vários níveis: Uma ruptura política: o ponto de partida é o lugar e situação concreta desde onde se faz a releitura. Uma

ruptura espiritual: reconhecer que culturalmente as culturas negras têm uma experiência distinta e Deus, uns ritos e umas medicações distintas para se relacionar com Deus. E uma ruptura hermenêutica: as culturas negras tem uma maneira diferente de interpretar a revelação de Deus no mundo e na história. Finalmente, propuseram várias atividades para serem realizadas no imediato futuro:

- Promover a produção de materiais e a troca de experiências.
- Organizar um banco de materiais e recursos humanos que facilitem o intercâmbio.
- Trabalhar em parceria com ASETT.
- Realizar o segundo encontro de teologia negra na Colômbia.
- Apoiar os encontros de jovens negros a realizar-se em Honduras, e de hermenêutica negra promovido pelo Coletivo Ecumênico de Biblistas (CEDEBI) em Cartagena (Colômbia), no mês de agosto de 1997.
- Buscar fontes de financiamento.

7.2.7.5 Teologia camponesa

Helda Castro e Adriano Quintero, camponeses da Colômbia, representaram este caminhar. Falaram brevemente do primeiro encontro de teologia camponesa realizado em abril de 1997, na Colômbia. Compararam a leitura camponesa da Bíblia e a teologia camponesa como uma árvore. Para que a árvore tenha vida precisa raízes. Uma raiz é a bíblica. O povo judeu da Bíblia é um povo camponês. Outra é a raiz cultural; os povos camponeses provem das raízes indígenas e negras. Outra é a raiz histórica, que são suas lutas; a raiz religiosa, que incorpora suas próprias práticas religiosas, não tida em conta pelas igrejas tradicionais, como são seus cantos, ritos, etc.; a raiz da sabedoria popular, que recolhe os saberes acumulados; a raiz afetiva, que mostra um Deus terno, que chora, ri, dança e goza com o povo campesino; e assim por diante. A teologia camponesa está sendo desenvolvida a passo campesino e desde suas próprias experiências comunitárias.

7.2.7.6 Compartilhar das organizações teológicas

Durante o evento participaram representantes de várias das organizações latino-americanas dedicadas à reflexão bíblico-teológica, histórica e educativa: CEHILA, RIBLA, CELADEC, ASETT e do Foro de Associações de Educação Teológica (integrado por ASTE, ASIT, ALIET e CETELA). Cada uma compartilhou seu trabalho, assim como seus planos para o futuro imediato. As associações de educação teológica reuniram-se durante a jornada

para definir algumas pautas para o intercâmbio de recursos. Como fruto das conversas com ASETT, seus representantes reconheceram que este organismo até o presente (1997) há funcionado como um clube fechado, e que deveria se abrir para que teólogos e teólogas jovens possam participar desse espaço. Acordou-se que ASETT e CETELA doravante iriam acompanhar em parceria alguns dos processos de reflexão teológica.

7.2.8 Critérios e desafios para a produção teológica

Na última parte da jornada teológica se consideraram temas-eixos, critério e desafios para a produção teológica, entendida como um processo complexo de reflexão, investigação, criação e ação.

7.2.8.1 Temas-eixo para a produção teológica

- Sociedade onde caibam todos e todas. Critérios de inclusão e exclusão. O que cabe ou não numa sociedade onde caibam todos?
- Globalização e totalização, análise social e teológica. Os dois evangelhos: o da vida e o da morte (pecado).
- A ressurreição como eixo organizador da esperança.
- Ética necessária e bem comum.
- Intersubjetividade e novos sujeitos teológicos.
- Multiplicidade e transversalidade de racionalidades. Tensão entre transversalidade e princípio unificador alternativo.
- Vitimação.
- Corporeidade e expressividade.
- Macroecumenismo, microecumenismo, intraecumenismo, diálogo intercultural e inter-religioso.
- Identidade e alteridade: tensões e diálogo.
- Reconstrução da memória histórica dos povos: macro e micro-histórias.

7.2.8.2 Critérios para a produção teológica

- Mudança de atitude (quebrar esquematismos, superar posturas ortodoxas, superar tendências a respostas absolutas e promover uma cultura da diversidade e a tolerância).

- Interpretação da realidade não só a partir do econômico e social, mas também a partir do político, do simbólico-cultural e do corporal expressivo.
- Articular o estrutural-global e o contextual-cotidiano.
- Articular a denúncia crítica com as tarefas construtivas e criativas.
- Vida como gozo, encontro e cotidianidade, também como risco. Vida como critério central da produção teológica.
- Racionalidade como sensibilidade e discernimento.
- Destacar o rosto criativo, o potencial e os sonhos dos excluídos além de sua vitimação, mas sem olvidá-la.
- Necessidade de articular as diversas teologias libertadoras e metateologias da libertação.
- Teologia da terra como centro da produção teológica.
- Centralidade da pedagogia na teologia.

7.2.8.3 Projeções e desafios

- Articular a produção teológica acadêmica e a teologia viva na religiosidade popular.
- Desenvolver a inter e transdisciplinaridade na produção e na educação teológicas.
- Desenvolver a pedagogia da TL.
- Fazer da dispersão e da diversidade um meio para a renovação constante rumo a uma teologia inclusiva e coerente.
- Desenvolver redes e vínculos diversos para unificar e potenciar esforços (proposta de associação de teólogos da América Latina).
- Diálogo com a pentecostalidade.
- Mecanismos de distribuição para os materiais teológicos.
- Desenvolver o conceito e a práxis de ser “com-sujeitos” para não chegar a uma atomização da pluralidade de sujeitos.
- Recuperar a filosofia como interlocutora da teologia. Incorporar as ciências da religião.
- Como verter todos estes conceitos expostos durante o encontro em trabalhos concretos das instituições e das associações?

7.2.9 Liturgia de encerramento

O evento terminou com uma liturgia especial realizada na capela do Seminário Evangélico de Teologia. Foram lidas várias cartas de solidariedade, feitas por iniciativa do evento. Uma dirigida ao Conselho Nacional de Igrejas (NCC) dos Estados Unidos, para que intercedam e resistam à perversa lei “Helms Burton” que visava aprofundar o embargo contra Cuba. E, por fim, outra dirigida ao presidente Fidel Castro em reconhecimento da soberania e da coragem do povo cubano. O Dr. Emilio Castro leu a ata final que recolhe a reflexão e os sentimentos vividos no encontro.

Por fim, o presidente agradeceu a generosa acolhida com que o pessoal do SET, sob a direção da professora Ofelia Ortega, brindou o evento. Reconheceu o privilégio dos participantes da jornada de poder desfrutar de alimentos e coisas não acessíveis para a maior parte do povo cubano, nessa fase do período especial. Disse ainda que todos e todas ficaram muito felizes de ter desfrutado do calor, nas brancas e finas areias de Varadero. Por outro lado, ressaltou o papel especial que teve o grupo de liturgia, encarregado de organizar os momentos celebrativos. A cada manhã os e as participantes do evento eram surpreendidos com momentos de oração criativos, realizados nas áreas verdes do Seminário, tendo como fundo a vista da bela baía de Matanzas.

8 A ASSEMBLÉIA DE MATANZAS

Como é costume, a assembléia da Comunidade foi realizada imediatamente após o término da jornada teológica. Ela se realizou nas dependências do Hotel Horizontes Casa del Valle, localizado numa zona campestre fora de cidade de Matanzas, perto da estrada que vai para Havana. Este local acolheu uma parte da turma que participou na jornada.³⁶⁸ A data da assembléia foi 4-5 de julho de 1997. Esta assembléia recebeu o nome de “Eugenio Stockwell” em homenagem ao ex-presidente de CETELA entre 1990-1993 e que falecera em 1996.

Na assembléia estiveram representadas 15 das 19 instituições filiadas.³⁶⁹ Outras pessoas que integraram esta assembléia, foram: a diretoria de CETELA, integrada por José Duque, Débora García, Raúl Cardoso, Lauri Wirth, Carlos Camps e Amílcar Ulloa. Como delegados

³⁶⁸ Este assunto foi por demais criticado durante o evento. O fato de ter alojado uma parte da turma nos quartos mais simples do Seminário, a outra no hotel munido de alguns confortos, produziu alguns descontentamentos.

³⁶⁹ A lista da membresia credenciada da Assembleia de Matanzas foi a seguinte: Rebeca Montemayor (CTM), Débora García (STB), Manuel Silva Mejía (FEET), Gonzalo Derney Ramos (STPRGC), Carlos Halperin (ISEDET), Amílcar Ulloa (PROMESA), Elsa Tamez (UBL), Paulo Augusto de Souza N. (IEPG-CR), Nelson Kilpp (EST), Romer Portillo (PACTO), Ofelia Miriam Ortega (SET), Jorge Cárdenas Brito (CTE), Héctor Laporta (CBT), Ediberto López (SEPR), Giselda S. Almeida (Instituto Metodista Bennett). Fonte: Ata da assembléia de Matanzas, 4-5 de julho de 1997, p. 1. In: livro livro Actas Asambleas 1995-2003.

e delegadas suplentes: Tony Brun (I. M. Bennett), Antonio Carlos de Melo Magalhães (IEPG-CR), Maricarmen Laureano (STPR), José Amesty (PACTO), Benito Suárez (CTM). Na qualidade de observadores: Matthias Preiswerk, delegado do Instituto Superior Ecuménico Andino de Teologia (ISEAT); Gerónimo Yantalema, do Centro Indígena de Estudios Teológicos (CIET) do Equador; Rafael Escobar, do Centro Evangélico de Estudios Pastorales (CEDEPCA) da Guatemala; Rommie Nauta, da Igreja Reformada de Holanda; Françoise Faure, de ETE do CMI; e Álvaro Pérez da Red Latinoamericana de Información Teológica (RLIT).

8.1 INFORMES DA SECRETARIA EXECUTIVA E DO PRESIDENTE

No informe da secretaria executiva foi apresentado um relatório detalhado das atividades realizadas durante o período 1995-1997, visando cumprir com as tarefas encomendadas pela assembléia de San Jerónimo.

Por seu lado, o informe do presidente José Duque³⁷⁰ destacou que, durante este período, a instituição madurou e se consolidou como espaço-movimento. Ela fez isso no contexto de abertura da globalização excludente, que torna cada vez mais difícil a educação teológica ecumênica. Segundo ele, esta se defronta com um ambiente avesso e hostil que a limita, reduz e a esvazia de seus conteúdos, visando a que não seja educação teológica para pensar, para criar instrumentos teóricos, nem para recriar os sonhos. No seu parecer, com a 5ª jornada teológica se cumpriu um ciclo do processo de reflexão teológica³⁷¹ e se pergunta pelo que segue.

Quanto às finanças, o presidente salientou que foram obtidos os recursos necessários com as agências e igrejas cooperantes, suficientes para apoiar as atividades programadas. Dessa forma, não foi necessário usar o dinheiro do Fundo Permanente, mas somente os rendimentos, tal como foi indicado pela assembléia de 1993. Por outro lado, insistiu na necessidade de coordenar esforços, no futuro imediato, com ASETT-AL para acompanhar os processos de reflexão teológica.

³⁷⁰ Cf. “Informe de presidente. Asamblea General ‘Eugenio Stocwell’”. Matanzas, julho 4-5 de 1997. In: archivo de CETELA, livro *Actas de asambleas 1995-2003*, anexo 02 da ata.

³⁷¹ No informe enviado às agências cooperantes, José Duque amplia sua visão a este respeito. Segundo ele, a 5ª jornada teológica marcou o fim de uma etapa de CETELA que buscava responder ao suposto vazio de um espaço para novas gerações de teólogos e teólogas. A seu ver, esta etapa se fechou com sucesso graças à ampla participação conseguida na 5ª jornada que reuniu mais de cem pessoas, representantes das mais diversas organizações ecumênicas da região. Cf. “Memorandum VIII”, 27 de julho de 1997, p. 2. In: archivo de CETELA, livro *Actas de asambleas 1995-2003*.

8.2 PRINCIPAIS DECISÕES

Entre as principais decisões tomadas pela assembléia estão as seguintes:

- Foram aceitas como instituições filiadas: ISEAT da Bolívia, CEDEPCA da Guatemala e a Faculdade de Teologia da Igreja Metodista do Brasil.
- O intervalo entre jornadas teológicas e assembléias foi modificado para três anos.
- O Fundo Especial (Ex-FEPETEAL) passou a ser chamado “Fundo de CETELA”.
- Foram criados novos programas educativos: elaboração de materiais para programas não residenciais, análise e adequação curricular e viabilidade econômica. Mantiveram-se a RLIT e o seminário de liturgia.
- A próxima assembléia será em julho de 2000, na cidade de São Bernardo do Campo, Brasil, acolhendo o convite feito pelo IEPG-CR.

- Foi nomeada nova junta diretiva, ficando conformada assim:

Presidente:	Nélio Schneider (EST, Brasil)
Vice-presidenta:	Ofelia Ortega (SET, Cuba)
Tesoureiro:	Antonio Carlos de Melo M. (IEPG-CR, Brasil)
Secretária:	Débora García (STB, Nicarágua)
Secretário executivo:	Amílcar Ulloa (PROMESA, Colômbia), reeleito.
Vocal:	Héctor Laporta (CBT, Perú).

8.3 AVALIAÇÃO DA 5ª JORNADA TEOLÓGICA

Conforme a avaliação feita pela assembléia, a 5ª jornada foi uma clara expressão da diversidade teológica de Abya-Yala. Não se pode, portanto, falar de um vazio teológico; o que aconteceu foi que alguns grupos convidados, especialmente indígenas e negros, não aproveitaram bem o espaço. Assinalou-se a necessidade de escutar novas vozes, sondando as instituições e as jornadas à procura delas. Quanto ao *marco teórico*, surgiram várias sugestões:

- Incluir na reflexão a dimensão urbana e a experiência religiosa;
- Fazer teologias articuladas com os sujeitos das instituições teológicas, ou partir das mesmas;
- Fornecer um espaço orgânico para a interlocução das novas gerações teológicas, pois seguem sendo os “pais” que colocam os marcos teóricos e há pouco diálogo sobre os mesmos;
- Abrir a discussão sobre os marcos referenciais;

- Há que colocar marcos teóricos diferenciados para visibilizar a expressão do diferente; houve pouca discussão sobre os conceitos utilizados;
- Apesar dos conteúdos estimulantes, não ficou claro por onde é que vai a discussão. Quanto à *metodologia*, foi feita a seguinte avaliação:
- Muitas pessoas não tiveram oportunidade para expressar suas novas idéias;
- Os grupos que estão recriando a teologia na América Latina deveriam organizar um evento desse tipo, formular a agenda e convidar os especialistas;
- A metodologia de comunicação não foi boa; muitos conteúdos se perderam;
- Sugere-se mudar o processo. Isto é, permitir que os grupos falem e posteriormente pedir aos especialistas que reajam às colocações dos grupos;
- Distribuição mais justa do tempo para falar;
- Os subsídios bíblicos não deveriam estar fixos num bloco, mas distribuídos ao longo da jornada;
- Colocar uma conferência especial por dia e que a discussão seja orientada por coordenadores preparados;
- Propiciar mais contato com a realidade do país onde se realiza a jornada.

Gostaríamos de acrescentar algumas questões sobre a avaliação feita pela assembléia. Neste balanço vamos incluir não só a 5ª jornada, mas o encontro interdisciplinar de San José, pois não há como separá-los, levando em consideração que o primeiro era preparatório para a jornada.

Em primeiro lugar, quanto aos **conteúdos**. Fica claro que a jornada foi rica em conteúdos estimulantes, mas não houve espaço para discutir suficientemente os conceitos utilizados. Evidentemente alguns dos conceitos utilizados durante a jornada surgiram do encontro interdisciplinar. Vejamos só dois exemplos. Primeiro, a noção de “sujeito”. Este assunto apareceu insistentemente no encontro de San José; ali H. Assmann criticou com veemência a sua utilização inflamada por alguns teólogos da libertação que chegam até a confundir o projeto do Reino com determinado projeto histórico. Durante o mesmo encontro falou-se inclusive da necessidade premente de uma reconceituação dessa noção, tarefa que foi realizada criteriosamente por Henrich Schäfer no seu artigo, sintetizado no tópico 1.3.7 deste capítulo. O que ficou estranho é que, durante a jornada teológica, não foi levado em consideração o subsídio de Schäfer.³⁷²

³⁷² Ainda mais porque Schäfer participou da 5ª jornada teológica.

A segunda noção, bastante mencionada durante a 5ª jornada, foi a de “razão transversal”. Tanto Dussel, como Schäfer a utilizaram,³⁷³ propondo-a como um instrumento praxeológico que serve para comunicar e entrelaçar as diferentes racionalidades comprometidas com a solidariedade, sem negar as diferenças. Evidentemente esta noção era chave para o processo de relacionamento entre diversas expressões teológicas ou para a transição da TL para uma metateologia da libertação, em palavras de Dussel; a pergunta é por que não foi considerado seriamente este conceito durante a 5ª jornada? Possivelmente o que isto revela é a distância que havia entre os diferentes saberes ali representados. Ou pelo menos, como foi indicado no eixo temático da interdisciplinaridade/transdisciplinaridade, em Matanzas houve escuta, mas não diálogo. Ou, utilizando as categorias de Dussel, parece que ainda prevaleceu o peso mono-lógico (da TL1), sobre a busca por uma metateologia poli-lógica. Isto foi precisamente o que avaliou a assembléia de Matanzas, quando propôs: “Fornecer um espaço orgânico para a interlocução das novas gerações teológicas, pois seguem sendo os ‘pais’ que colocam os marcos teóricos e há pouco diálogo sobre os mesmos”.

Em segundo lugar, então, o que isto evidenciou foi um problema **metodológico**. Tanto no desenvolvimento da jornada, quanto na articulação entre os dois encontros. Basta dar uma olhada no processo metodológico vivenciado durante o encontro de San José (1996) para comprová-lo. Obviamente se deve ter presente que se tratou de dois cenários diferentes. O encontro de San José reuniu um grupo menor (vinte pessoas), com um tema concreto em comum: “uma sociedade onde caibam todos”. Embora esteja claro que se tratou de um grupo interdisciplinar (sociólogos-as, biblistas, economistas, filósofos, teólogos-as) e intergeracional, fica evidente que foi um grupo seletivo de pessoas criteriosamente formadas. Diferentemente do grupo numeroso da jornada, além de sua ampla heterogeneidade em termos da formação, ali havia pessoas com excelente formação acadêmica e outras com pouca formação desse tipo, sobretudo entre os diversos setores teológicos. Isto de fato já cria uma situação complexa para a comunicação. Mas o que nos interessa mostrar é que o encontro de San José facilitou a comunicação e a troca de saberes, até porque alguns dos participantes já tinham rascunhos preparados para suas apresentações. O próprio José Duque, organizador daquele encontro, reconheceu a grande riqueza que ali se deu; segundo ele, os textos incluídos posteriormente no livro são apenas um reflexo dos debates, das intuições e das esperanças recriadas nos distintos momentos do encontro. A melhor parte do encontro dificilmente pôde

³⁷³ Ver os tópicos 6.3.1 e 6.3.7 deste capítulo.

ser colocada em textos escritos, salientou Duque.³⁷⁴ Não há dúvida acerca disso quando se lê a memória e o livro produto desse encontro.

No entanto, o problema surge quando se relaciona a intencionalidade do encontro de San José e a da 5ª jornada. Parece que não se criaram as condições para que efetivamente a experiência e os subsídios teóricos de San José fossem aproveitados durante a 5ª jornada. Com outras palavras, apesar do esforço da edição do livro de San José, um mês antes da jornada, este não era do conhecimento das pessoas que participaram da jornada de Matanzas, o que prejudicou sensivelmente o desenvolvimento da mesma. Daí por que se pediu uma mudança metodológica. Propôs-se um método indutivo para as próximas jornadas teológicas, ou seja, partir das análises particulares e da partilha de experiências para passar, posteriormente, às análises globais apoiadas por especialistas comprometidos com a realidade. A idéia é que especialistas possam ajudar a reinterpretar as experiências. Visava-se assim à articulação entre a teologia acadêmica e a teologia do povo. Isto foi relacionado com a necessidade de trabalhar a centralidade da pedagogia no quefazer teológico. Dessa maneira, estava aberto um novo desafio para o caminhar de CETELA, levando em conta que se trata de um organismo de educação teológica.

Este último questionamento deve levar-nos a considerar o que aconteceu na jornada, no âmbito da educação teológica. Efetivamente a jornada mesma foi um rico exercício pedagógico, como nas ocasiões anteriores. Mas dessa vez o peso da crítica recaiu sobre a questão pedagógica, mais exatamente sobre o currículo e a metodologia educativa. Em torno do currículo se fizeram muitas perguntas: trata-se de uma receita? Ou está aberto à transformação? A importância desse debate ficou evidenciada com a decisão da assembléia de Matanzas de criar um programa que se chamou “Análise e adequação curricular”. Sua tarefa era fazer um estudo crítico dos currículos utilizados pelas diversas instituições filiadas a CETELA, focalizando sua atenção nos pressupostos epistemológicos dos mesmos. Por outro lado, no que tange à metodologia educativa, perguntou-se até que ponto os sujeitos reais são o referente do quefazer teológico e didático (articulação academia-povo). Isto já foi colocado no parágrafo anterior.

A nosso ver, o interessante desses questionamentos é que, no fundo, o que produz esta dinâmica é a tensão surgida a partir das diversas alteridades teológicas. E aí a vontade de Matanzas foi a de afirmar essas diversas identidades. Inclusive mantendo uma atitude aberta nas instituições, em busca de novos atores teológicos; falou-se, por exemplo, de pessoas

³⁷⁴ DUQUE, 1997, p. 26.

portadoras de deficiência, de moradores urbanos e do tema da homossexualidade. De fato houve uma manifestação simbólica durante uma das sessões da jornada. Algumas pessoas, empunhando cartazes, com as bocas tapadas com fita branca, em sinal de protesto, chamaram a atenção para a ausência dessas pessoas no quefazer teológico.

Por fim, é bom deixar claro que com todas as limitações mencionadas, em torno de conteúdos e da metodologia, não se pode negar que em Matanzas houve espaço para a troca de idéias e reflexões teológicas. Por exemplo, a complementaridade entre o princípio da Catolicidade expresso por D. Irarrazaval e por B. Campos, segundo o qual as espiritualidades pentecostais e católicas populares podem retroalimentar-se. Por outro lado, houve discordância entre Irarrazaval e Dussel quanto à dimensão ecumênica, mas que se tornou idéia complementar, pois Dussel insistiu no pluralismo religioso com as religiões universais, enquanto que o primeiro focalizou o diálogo ecumênico nas religiões originárias e afro-americanas. Esse posicionamento foi avalizado pelas colocações dos setores indígena e afro durante a jornada. Por outro lado, as mulheres ficaram empolgadas pelo fato de serem inseridas muitas de suas razões teológicas na TL2; contudo, rejeitaram a noção de “vítimas” de Dussel; pois consideram que já foram muito vitimizadas e pediram outra noção que leve em conta a beleza e a gratuidade da vida. Além disso, elas começaram a falar de teologia a partir da perspectiva de gênero, para se referir a seu quefazer teológico. E chamaram a atenção dos varões teólogos para assumir sua responsabilidade a partir da masculinidade.

Houve troca em Matanzas? Houve, sim, mas não em reciprocidade. Matanzas refletiu um cenário plural, como foi no início de CETELA, em Manágua, no ano de 1991. Só que Matanzas evidenciou avanços importantes no empoderamento da palavra dos setores teológicos emergentes. Daí por que reclamaram a inserção de uma nova metodologia, consequente com o processo de transformação teológica que estava ocorrendo na região, e que Dussel tipificou como TL2.

CONCLUSÃO

Durante o período compreendido entre 1994 e 1997 o caminhar de CETELA viveu uma experiência complexa e rica. Na mensagem final de San Jerónimo (1995), utilizou-se a expressão “entre o presente e o passado discernimos os desafios futuros”, a qual podemos usar para sintetizar o ocorrido neste período. Qual foi o “presente” de San Jerónimo? A conversa interessante que se deu entre os setores representativos dos “velhos” teólogos da libertação e das “novas” gerações de teólogos e teólogas. Aí houve uma troca de saberes entre

o “passado” e o “presente” que permite enxergar o ponto de ruptura entre o paradigma monocultural (socioeconômico) da TL e um paradigma plural (racionalidades diversas) das novas gerações. O que não quer dizer que este “ponto de ruptura” tenha acontecido em San Jerónimo. Afirmar tal coisa seria, além de pretensioso, um equívoco histórico, pois essa mudança foi resultado de um processo longo e complexo, que aqui não vem ao caso explicar. De qualquer forma, o que não se pode negar é que San Jerónimo permitiu *in situ*, de corpos presentes, constatar a realidade de dita mudança.

Este “presente” plural se reveste de maior importância ainda quando visto em face do projeto radicalmente excludente e homogêneo da globalização neoliberal, segundo o qual “fora do mercado não há salvação”. As análises feitas por F. Hinkelammert com sua crítica do “cálculo de utilidade” e de H. Assmann com sua crítica à lógica da exclusão, que produz imensos contingentes de seres humanos descartáveis, entre outros, ajudam a esclarecer alguns dos aspectos pavorosos da globalização neoliberal. Ela contrasta com a proposta inclusiva e solidária desse projeto teológico plural que constituiu uma espécie de *kairós* em San Jerónimo. De fato, o lema “por uma sociedade onde caibam todos e todas” exprime a dimensão utópica desse projeto.

Qual foi o “passado” de San Jerónimo? Evidentemente o representaram os “velhos” teólogos da libertação que estiveram ali presentes. Esta dimensão estabelece o nexo intergeracional. Mas além desse fator, estabelece uma relação de continuidade; isto é, em termos de legado histórico e teológico, neste caso. A nicaraguense Débora García, representante do caminhar da teologia feminista, exprimiu muito bem essa idéia, quando falou de uma relação de continuidade entre o primeiro momento da espiritualidade de libertação e o segundo de gerações posteriores, porquanto, na sua estrutura, existem dois elementos que garantem sua vigência: a produção dessa espiritualidade numa situação específica (contexto) e a mediação dos sujeitos ativos nela. Esses elementos combinados ajudam a entender a vitalidade da espiritualidade nas décadas passadas e servem de base para estruturar a espiritualidade necessária para esses tempos, conforme D. García.

Contudo a interação entre o “presente” e o “passado” implicou também uma relação de descontinuidade. Isto foi o que ficou claramente definido em Matanzas (1997), onde as novas gerações pediram uma metodologia diferente em face do futuro, para que as novas gerações já não dependessem mais da palavra dos “velhos”, mas pudessem dizer a sua própria palavra, em condições de alteridade. E, além disso, em face da necessária articulação entre teologia e pedagogia, supondo que esse processo esteja sendo realizado no marco de um horizonte educativo animado por CETELA, mas que não se esgota neste espaço institucional,

levando em consideração que muitas das pessoas inseridas neste caminhar participam de processos educativos. Esta seria a tarefa que marcaria o desafio imediato para uma nova etapa do caminhar de CETELA, que teria como alvo a próxima jornada em Cumbayá, no Equador.

Por fim, é bom dizer que estes três momentos (“presente”, “passado” e “futuro”), não são etapas fixas nem separadas, ou, para expressá-lo na dinâmica transformadora da TL1 à TL2, utilizada por E. Dussel, não quer dizer que o ponto de partida seja negado, abandonado ou superado, mas que ele sempre é subsumido a partir do próximo horizonte.

CAPÍTULO 4
DA RAZÃO TRANSVERSAL À TRANSVERSALIDADE
CUMBAYÁ: UM PONTO DE CHEGADA E DE PARTIDA PARA O QUEFAZER
TEOLÓGICO-PEDAGÓGICO

A transversalidade teológica é que harmonizemos nossas diferenças e, perante a morte, as transformemos em dinamismo criador de vida, assumindo a parte de responsabilidade que corresponde a cada um; certamente que um novo sol amanhecerá no horizonte de Abya-Yala, após a derrota dos autores da escuridão imposta.

Teologia Indígena (Cumbayá)

INTRODUÇÃO

O que aconteceu entre Matanzas (1997) e Cumbayá (2000)? Houve uma mudança importante. Pela primeira vez o período entre jornadas teológicas era de três anos, de acordo com a reforma estatutária aprovada pela assembléia de Matanzas. Essa que havia sido uma medida de economia de gastos acabou sendo ótima para facilitar o caminhar dos setores teológicos específicos. O fato de durante este período terem sido realizados oito encontros setoriais mostra a importância que teve este processo. Este caminhar que começou a dar seus primeiros passos com os encontros iniciais de teologia camponesa e de teologia negra, preparatórios para Matanzas, conseguiu avanços significativos durante estes três anos. É possível perceber esses avanços, sobretudo em duas áreas: em termos organizativos, por um lado; e por outro, em termos de produção teológica. Dessa forma, começava a tornar-se realidade um sonho traçado após a jornada de San José, o qual foi assumido como um projeto importante da “Nova CETELA” criada em Quito, em 1993. Isto é, a criação de um espaço para a produção teológica das novas gerações.

É claro que esse processo não se iniciou de maneira isolada. Como se viu acima, ele fez parte do projeto institucional de CETELA, embora não tenha se consolidado senão após a jornada de Matanzas. Pareceu inclusive que entre San Jerónimo (1995) e Matanzas (1997) este projeto ficou parado. Mas, por incrível que pareça, foi nesse meio tempo que esse projeto passou por sua prova de fogo e percebeu a necessidade de caminhar sozinho, ou seja, distanciando-se da tutela dos “pais” da TL. Mas isto já é tema de uma reflexão geral do processo.

Neste capítulo, por enquanto, veremos, na primeira parte, como a nova diretoria da Comunidade, eleita em julho de 1997, reelabora a visão estratégica e programática à luz das propostas surgidas em Matanzas. A mudança mais importante esteve relacionada com a questão metodológica do processo. A ênfase da nova visão, portanto, estaria focalizada no protagonismo dos atores teológicos, de uma parte, e, de outra, na articulação pedagógica do mesmo em relação ao projeto geral da Comunidade.

Em decorrência dessa mudança estratégica, posteriormente veremos, então, de forma abreviada, o desenvolvimento dos encontros teológicos setoriais realizados durante o período. Cabe esclarecer aqui que, pelos limites desta pesquisa, não aprofundaremos os conteúdos das reflexões produzidas nesses encontros. De fato isto já é alvo de outra investigação. A abordagem ocorre na medida em que se trata de uma produção teológica elaborada estrategicamente em função de um processo institucional, que, para efeito desta pesquisa, fica confinada às jornadas teológicas, embora seja lógico que este marco institucional fornecido por CETELA não esgota de maneira nenhuma a dinâmica própria de cada setor teológico. Além do mais, porque o caminhar deste período foi realizado em parceria entre ASETT-AL e CETELA, conforme o acordo estratégico traçado em Matanzas.

Durante esses três anos, todos os setores teológicos realizaram encontros. Isso quer dizer que houve encontros de teologia feminista, de teologia negra, de teologia camponesa, de teologia indígena e de teologia pentecostal. Aliás, o grupo de teologia afro-americana, batizado com o nome de Guasá, reuniu-se em três oportunidades. O termômetro para medir o nível de produção desses encontros será a 6ª jornada teológica realizada em Cumbayá, no Equador. Ali será possível perceber os avanços atingidos por esses *rostos teológicos de Abya-Yala*, como foram chamados. Ali esses “rostos” estabeleceriam a agenda teológica e pedagógica. Ali seria possível exercitar a *razão transversal* de que se falou em Matanzas, como dispositivo para entrelaçar diferentes racionalidades em função da solidariedade. As instituições teológicas vão ser questionadas perante este jeito novo de construir conhecimento; além disso, serão também convidadas para se unir a esta experiência de transversalidade.

Cumbayá, portanto, constituiria um acontecimento teológico-pedagógico. Veremos como a vivência mesma da jornada foi uma prática de transversalidade, inclusive na interação entre teologia e pedagogia, na qual a teologia feminista e de gênero mostra seus avanços. Esta experiência inédita no âmbito de CETELA implicará enormes desafios para seu ministério educativo.

Terminaremos o capítulo tentando fazer uma reflexão sobre essa importante experiência, levando em consideração os aportes do sociólogo e escritor português Boaventura de Souza Santos. Principalmente no que tange a sua crítica do paradigma monocultural hegemônico da modernidade, e o papel que cumprem os distintos saberes sociais suprimidos no que ele chama de um paradigma emergente emancipatório.

1. O CAMINHO TRILHADO RUMO À SEXTA JORNADA TEOLÓGICA

1.1 RE-APONTAMENTOS ESTRATÉGICO-PROGRAMÁTICOS (CICLO 2)

Após a jornada teológica de Matanzas, a diretoria de CETELA revisou o plano traçado para o quinquênio 1995-2000. Ela o fez a partir de uma proposta apresentada pela secretaria executiva, em junho de 1998, na reunião efetuada nos dias 10-11 de junho de 1998, nas dependências do Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, em São Bernardo do Campo, Brasil.³⁷⁵ Dali surgiu o documento “Re-apontamentos estratégico-programáticos de CETELA. Quinquênio 1995-2000, ciclo 2”.³⁷⁶ O documento parte dos subsídios emanados da 5ª jornada e da avaliação feita pela assembléia de Matanzas.

Conforme o parecer da diretoria, efetivamente em Matanzas (1997) se encerrou um ciclo curto do caminhar da Comunidade, iniciado em San Jerónimo (1995). Este período visava abrir um espaço-movimento para o intercâmbio e a reflexão teológica interdisciplinar, o que foi animado por dois processos. Um deles relacionado com o caminhar dos chamados “grupos emergentes”, no caso das negritudes e dos camponeses; estes dois setores realizaram separadamente encontros, ambos na Colômbia; isto se explica pelas facilidades no relacionamento propiciado pela localização da secretaria executiva nesse país. Foram encontros de organização incipiente, mas que constataram o desejo premente de apóio que esses grupos requeriam. O outro processo está relacionado com o encontro interdisciplinar realizado na Costa Rica, em setembro de 1996. O grupo ali reunido refletiu em boa medida a experiência de intercâmbio vivenciada em San Jerónimo, em termos intergeracionais. Inclusive este grupo considerou o tema surgido em San Jerónimo: “uma sociedade em que caibam todos”. No entanto, a influência dos dois processos anteriormente mencionados, que apontavam para um encontro mais abrangente em Matanzas, não foi a mesma. De fato foi

³⁷⁵ Nesta reunião participaram o presidente Nélio Schneider, o tesoureiro Antônio Carlos de Melo M. e o secretário executivo Amílcar Ulloa. Cf. Acta del comité directivo de junho 10-11/06/98, p. 1. In: archivo de CETELA, livro *Actas de la junta directiva 1994-2003*.

³⁷⁶ O texto completo foi publicado em *Abya-Yala*, Medellín, n. 5, p. 2-6, julio de 1998.

deste último grupo de onde surgiu a proposta temática para o encontro de Matanzas e, em consequência, também a metodologia de trabalho.

Segundo a avaliação da Jornada de Matanzas, a temática funcionou. Houve subsídios ricos e desafiadores. Isto foi reconhecido. O que não funcionou foi a metodologia utilizada. Ficou evidente a assimetria entre dois campos de produção teológica. Um que expõe e outro que reage; um que sabe e outro que pergunta; um racional e outro que utiliza outras racionalidades (sentimentos, espiritualidade, memória, corporalidade, etc.). Parece um pouco caricato, mas foi assim mesmo. Em outras palavras, utilizando as categorias propostas por Enrique Dussel, pareceu como se de um lado estivesse a TL1 e de outro a TL2. O interessante desse episódio foi que em Matanzas se viu a necessidade de transversalizar os dois momentos, ou seja, como o próprio Dussel precisou com a ajuda dos participantes da jornada, não se trata de dois momentos fixos, nem de que o segundo implique a morte do primeiro. Esta foi a maior riqueza de Matanzas: perceber a premência de transversalizar as diferentes razões teológicas que ali apareceram, o que levou a questionar fundamentalmente o esquema metodológico. No fundo, essa preocupação tem a ver com a articulação academia-povo, buscando que os sujeitos reais sejam o referente do quefazer teológico e não uma mera retórica contextual. Tratava-se, então, de rever a relação entre teologia e pedagogia.

Essa situação revelou um problema, pondo em evidência um desequilíbrio ou uma brecha entre a reflexão teológica e a mediação pedagógica. Isso quer dizer que o discurso teológico-acadêmico parecia estar à vanguarda, enquanto as práticas pedagógico-pastorais estariam atrasadas, quando não caminhando por outro caminho. Na 5ª jornada, as teólogas exprimiram isso com franqueza, reconhecendo que têm avançado significativamente. O que lhes causou preocupação é que teólogas caminhem por um lado e mulheres da igreja por outro; estas com uma espiritualidade androcêntrica e as teólogas com uma espiritualidade coerente com a realidade de gênero. Assim, no caso das jornadas teológicas, a vontade da assembléia foi inverter o processo, procurando que fosse mais indutivo, ou seja, que os setores teológicos façam primeiro suas colocações a partir dos seus conhecimentos e das suas experiências e só depois reajam os especialistas.

Como se pode perceber, essa problemática confrontou CETELA com sua natureza educativa. Isso gerou uma tensão interessante. Para algumas pessoas e instituições a Comunidade estava se dedicando a uma tarefa que não era de sua competência. Para outras, CETELA estava no caminho certo, pois apoiava a reflexão teológica alternativa e criava condições para uma educação teológica pertinente na região. A nosso ver, essa situação tem a ver com a tensão entre movimentos e instituições, a qual possui uma riqueza muito grande no

caminhar de CETELA. Isto será visto com maior cuidado nas considerações finais desta pesquisa. O fato é que Matanzas foi uma espécie de gota que fez transbordar o copo. Em boa hora. Pois parecera que, nas duas jornadas teológicas³⁷⁷ anteriores, a Comunidade havia dado preferência à reflexão teológica, deixando de lado seus objetivos principais relacionados com a educação teológica.³⁷⁸

O novo plano estratégico-programático levantou a preocupação pela articulação entre essas duas frentes de trabalho da Comunidade, isto é, entre os encontros teológicos setoriais e os programas educativos (currículo, liturgia, produção de materiais, bibliotecas). Percebeu-se que essas duas áreas caminhavam de maneira isolada, sem retroalimentação entre uma e outra. Esta preocupação exprime o núcleo da razão de ser de CETELA, ou seja, como fazer para que a reflexão teológica produzida no caminhar da Comunidade, num espaço plural no qual os setores emergentes têm um papel importante, atravesse os diferentes programas educativos das instituições. O documento chama a atenção para a complexidade da questão, devida ao fato de que, nos processos setoriais, também participam pessoas que não fazem parte das instituições filiadas a CETELA. Portanto, elas não têm necessariamente a preocupação pelas implicações curriculares, litúrgicas ou bibliográficas que o processo de reflexão deveria ter para uma instituição que participa da formação teológica. Em vista disso, o documento apela às instituições para que procurem servir de ponte entre os processos teológicos e os programas educativos; uma forma é colocando pessoal das instituições nos processos, ora estudantes, ora docentes. Isto concorda com a sugestão feita em Matanzas, em tal sentido, em busca de pessoas das instituições que possam participar em diversos processos de reflexão teológica.

De qualquer forma, o ciclo 2 do quinquênio 1995-2000 reafirmou a vontade da assembléia de Matanzas de refazer o esquema metodológico, tendo em vista que os setores teológicos fossem os referentes do quefazer teológico, por um lado. E, por outro, procurou articular este quefazer teológico com a prática educativa e pedagógica das instituições. Desta maneira, a Comunidade reafirmava sua opção pelos setores teológicos chamados emergentes e tentava amarrar pedagogicamente esse caminhar.³⁷⁹ O que significaria deixar um pouco de lado o intercâmbio com os “pais”, ou velhos, da TLL para dar preferência à produção dos

³⁷⁷ O enunciado das jornadas de San Jerónimo (1995): “Teologia de Abya-Yala nos albores do século XXI”, e a de Matanzas (1997): “A ultimidade da vida numa sociedade onde caibam todos e todas”, reflete esta lógica dedutiva que dá preferência à reflexão teológica. Cf. *Abya-Yala*, n. 5, p. 6.

³⁷⁸ Precisamente vários dos programas educativos da Comunidade, como: a elaboração de materiais para programas não residenciais para bacharelado e licenciatura em teologia, análise e adequação curricular e os seminários de liturgia, reafirmados durante a assembléia de Matanzas, apontavam nessa direção. Mas isto já é alvo de outra pesquisa.

³⁷⁹ O documento para o novo ciclo propõe inclusive a necessidade premente de abrir um processo de reflexão teológica relacionado com os moradores urbanos.

setores. Mas é bom salientar que isto não significou uma ruptura com os horizontes do âmbito plural e transversátil criado no caminhar de CETELA.

Os encontros realizados durante o desenvolvimento deste ciclo dão conta da importância oferecida pela Comunidade à reflexão teológica setorial. Aliás, o processo proposto para o período visava encerrar com uma jornada teológica no ano 2000, na qual cada setor teológico tivesse oportunidade de apresentar seus avanços. Além disso, a jornada serviria para tentar a transversalidade entre as diversas racionalidades teológicas e seu princípio unificador alternativo.

Por fim, o plano destaca a parceria feita com ASETT (AL) para apoiar os diversos processos de reflexão teológica.

1.2 CAMINHAR DOS SETORES TEOLÓGICOS NO PERÍODO

Entre março de 1998 e março de 2000 se realizaram oito encontros setoriais. A seguir fazemos uma síntese desses encontros.

1.2.1 Encontros e avanços da teologia negra

Durante o período foram realizados três encontros deste caminhar teológico afro-americano.

1.2.1.1 Encontro de San José, Costa Rica

Este encontro aconteceu em San José, nos dias 18-19 de março de 1998. Participaram Silvia Regina de Lima Silva (docente da UBL), Antonio Aparecido da Silva (programa Teologia e Negritudes do Brasil), Rafael Savoia (Centro Cultural Afroecuadoriano, Equador), e Virgilio Bueno Rubio (Centro Camino, Colômbia).

O grupo elaborou uma lista de centros de teologia, Bíblia e cultura afro nas distintas regiões latino-americanas. Propuseram criar uma rede que possa articular as diversas iniciativas. Em princípio se chamaria Coletivo de Centros e Culturas e Teologias Afro-americanas e Caribenhas. Foram definidos os seguintes objetivos:

- Promover a reflexão sobre a conjuntura socioeconômica, política e religiosa de Afro-latino-américa e Caribe.
- Apoiar e incentivar as publicações.
- Manter uma lista atualizada de organizações, centros e bibliotecas relacionadas com o Coletivo.

- Promover a realização de encontros de teólogos populares.
- Buscar critérios comuns para sistematizar as experiências dos diferentes grupos.

1.2.1.2 Encontro de Bogotá, Colômbia

Este encontro ocorreu nos dias 3-4 de maio de 1999. Participaram 12 pessoas³⁸⁰ de quatro países da América do Sul. Fez-se um balanço do caminhar teológico afro-americano. Antonio Aparecido da Silva, coordenador do programa de Teologia e Negritude de ASETT (AL), fez uma síntese do caminho percorrido no subcontinente visando propiciar a reflexão teológica negra. Por outro lado, Virgilio Bueno apresentou uma síntese dos encontros de teologia negra que aconteceram na Colômbia, em maio de 1997, em Cuba durante a 5ª jornada teológica de CETELA e, por último, na Costa Rica, em março de 1998.

O grupo fez uma relação de elementos culturais e religiosos, de origem africana, que estão presentes na vida dos povos negros representados no encontro. Foi feito a partir das respostas elaboradas de um questionário enviado antes do encontro. Avançou-se na formulação de uma agenda temática teológica a partir da perspectiva da negritude, para ser desenvolvida no futuro imediato. A proposta levou em consideração parâmetros hermenêuticos, linhas culturais de reflexão, de gênero, eco-ambientais, bíblicos, históricos, pedagógicos, filosóficos, e teológicos. Acordou-se em manter um grupo permanente de trabalho para a região da América do Sul. Como requisito para a participação se estabeleceu a elaboração de um trabalho escrito, um por participante, com uma extensão de dez a quinze páginas, de acordo com a temática escolhida. Durante o encontro o grupo foi batizado com o nome de *Guasá*.³⁸¹

1.2.1.3 Encontro de Buenaventura, Colômbia

O terceiro encontro de teologia afro-americana se realizou na cidade de Buenaventura, o mais importante porto do Pacífico colombiano. Tratou-se de um encontro de produção

³⁸⁰ A seguinte é a lista de participantes: Maricel Mena López (católica, Colômbia/Brasil, na época estudante de pós-graduação do IEPG-CR de São Bernardo do Campo, na área de Bíblia), Antônio Aparecido da Silva (católico, ATABAQUE, Brasil), Romer Portillo (pentecostal, Venezuela), Jhony Quintero (católico, Equador), Agustín Herrera (católico, Colômbia), Zoila Cueto (católica, Colômbia), Ayda Orobio (católica, Colômbia), Manuel Mosquera (evangélico, Colômbia), William Riascos (católico, Colômbia), Amílcar Ulloa (evangélico, Colômbia). Fonte: 9ª assembléia de CETELA, “Informe de la secretaría ejecutiva”, p. 3. In: livro *Actas de Asambleas 1995-2003*.

³⁸¹ O *guasá* é um instrumento musical utilizado no litoral do Pacífico colombiano. Mede entre 40 a 60 centímetros de comprimento, por 6 a 8 cm de largura. No seu interior contém sementes, pedras e frutos secos. Este instrumento é tocado pelas mulheres negras chamadas *guazaceras*. Toca-se mexendo-o diagonalmente. Cf. GUASÁ. *Teología afroamericana y hermenéutica bíblica*. Raíces y nuevos caminos. Bogotá: Kimpres, 2001, p. 7.

teológica. Os e as participantes³⁸² apresentaram textos elaborados conforme a agenda traçada no encontro de Bogotá. Houve oportunidade para discutir de maneira aberta e crítica cada texto apresentado. Do ponto de vista metodológico, o encontro foi uma verdadeira aprendizagem pedagógica. Uma das perspectivas transversais que atravessou o encontro foi a perspectiva de gênero. A partir dessa perspectiva alguns textos foram fortemente criticados. Acordou-se revisar os textos e refazê-los a partir das críticas e sugestões do grupo, tendo como alvo uma publicação. A lista de artigos apresentados é esta:

- “La liberación como camino pedagógico. Jesucristo como pedagogia de liberación”, por Zoila Cueto e Miller Bueno.
- “Caminos y contextos de la teología afro-americana”, por Antonio A. da Silva.
- “Negritud e interacción humana: identidad, diversidad, alteridad y sentido de pertenencia de un pueblo”, por Romer Portillo.
- “Raíces culturales del pueblo afro-americano. A manera de antecedentes de nuestras raíces”, por William Riascos.
- “Angustia por la fertilidad y la esterilidad en la historia de Ana y Peninná (1 Samuel 1. 1-8). Una historia que desafía el pensar hermenéutico negro-feminista”, por Maricel Mena.
- “Corporeidad, mujer, maternidad y feminidad”, por Agustín Herrera.
- “Apuntes para una teología negra de la tierra”, por Virgilio Bueno.
- “Propuesta de desarrollo para la población negra del Pacífico bio-geográfico”, por Ayda Orobio.

Por fim, o encontro de Buenaventura nomeou três representantes para participar na jornada teológica de CETELA do ano 2000, a saber: Sônia Querino, Romer Portillo e Virgilio Bueno.

1.2.1.4 Publicação do grupo Guasá

Como fruto do caminhar durante o período, o grupo *Guasá* editou o livro “Teología afroamericana y hermenéutica bíblica. Raíces y nuevos caminos”. O livro foi editado em

³⁸² Participantes do encontro de teología negra em Buenaventura, Colômbia: Haydeé Massoni (católica, Peru), Emigdio Cuesta (católico, Colômbia), Sônia Querino Santos (católica, Brasil), Zoila Cueto (católica, Colômbia), Miller Bueno (católico, Colômbia), Antonio Aparecido da Silva (católico, Brasil), Romer Portillo (pentecostal, Venezuela), William Riascos (católico, Colômbia), Maricel Mena López (católica, Colômbia/Brasil), Agustín Herrera (católico, Colômbia), Virgilio Bueno (católico, Colômbia), Amílcar Ulloa (evangélico, Colômbia). Fonte: 9ª assembléia de CETELA, “Informe de la secretaría ejecutiva”, p. 3. In: livro *Actas de Asambleas 1995-2003*.

outubro de 2001, em Bogotá. Foi editado totalmente em castelhano. A tiragem foi de 500 exemplares. O trabalho de edição foi realizado por uma comissão integrada por Ayda Orobio e Virgilio Bueno, pelo grupo *Guasá*, e a secretaria executiva de CETELA. O texto recolhe os artigos compartilhados durante o encontro de Buenaventura, os quais foram aprimorados pelos autores e autoras e, por fim, revisados pela comissão editorial. A coletânea inclui reflexões a partir de diversas perspectivas: sociológicas, históricas, bíblicas e teológicas. A edição foi feita em parceria entre *Guasá*, ASETT (AL) e CETELA.

1.2.1.5 Balanço do caminhar da teologia afro-americana

Durante o período em questão, o caminhar da teologia negra ou afro-americana, como este processo prefere ser chamado,³⁸³ permite afirmar que logrou consolidar-se. Foi chave a constituição de um grupo estável, até com nome próprio, conformado por cerca de doze pessoas. *Guasá* manteve uma proporção de gênero mais ou menos equilibrada, embora os homens sejam maioria. Do ponto de vista eclesial, é evidente o peso católico; não obstante o grupo ter uma orientação abertamente ecumênica. Do ponto de vista regional, o grupo abrange cinco países sul-americanos. Uma limitação do grupo foi não atingir a participação de representantes de Mesoamérica e do Caribe, apesar dos esforços realizados nesse sentido.³⁸⁴ A secretaria executiva de CETELA acompanhou de perto o caminhar deste grupo. O grupo alcançou em boa medida os objetivos propostos. Um destes, o mais importante, quiçá tem a ver com a produção teológica a partir da vida, da memória e das perspectivas dos povos afro-americanos. No arquivo de CETELA, existem várias pastas com os documentos deste processo, além de um rico acervo fotográfico do mesmo.

1.2.2 Encontro e avanços da teologia camponesa

A teologia camponesa iniciou seu caminhar, formalmente no âmbito de CETELA, em abril de 1997, com a realização de seu primeiro encontro. No entanto, compareceu pela primeira vez durante a 4ª jornada teológica (1995) realizada em San Jerónimo, na Colômbia.

1.2.2.1 Segundo encontro de teologia camponesa

Aconteceu no mesmo local do primeiro encontro, isto é, no sítio das CCC no povoado de Versailles, no Departamento de Antioquia, na Colômbia. Dessa vez, a participação teve

³⁸³ Isto foi decidido durante o encontro de Buenaventura na Colômbia.

³⁸⁴ Cf. o balanço deste processo feito, em: 9ª assembléia de CETELA, “Informe de la secretaría ejecutiva”, p. 4. In: livro *Actas de Asambleas 1995-2003*.

abrangência latino-americana, porquanto chegaram representantes de Cuba, da Costa Rica e do Brasil. A data foi 6-9 de agosto de 1998. No total participaram vinte e três pessoas.³⁸⁵

Num primeiro momento, Aníbal Cañaverall, biblista popular e leigo católico, fez uma síntese do encontro de teologia camponesa de abril de 1997. Posteriormente, cada país representado fez uma análise da realidade camponesa, além das práticas de resistência perante as políticas neoliberais que afetam a terra. Chamou a atenção a degradação do nível de vida dos camponeses, especialmente na Colômbia, por causa do despejo das terras por parte dos diferentes atores violentos, e no Brasil, por causa da excessiva concentração das terras em poucas mãos. Num terceiro momento, falou-se dos sonhos e das tentações do mundo camponês. Sandro Gallazzi, biblista que trabalha na Amazônia brasileira, chamou a atenção para que os camponeses não fiquem só aguardando a intervenção de Deus, mas que assumam seu papel como sujeitos da história, como foi o caso de Judith, no Antigo Testamento; além disso, frisou que os camponeses não devem ter uma visão muito otimista de um Deus feito a imagem e semelhança da teologia camponesa, que possa prestar um desserviço à causa do campesinato.

Dentro do querer de Deus para o campo sobressaiu à proposta da agro-eco-teologia. Trata-se de uma reflexão teológica enraizada no mundo agrário, entendido como uma grande manifestação de Deus que inclui as tradições e religiosidades indígenas, com todo seu legado de adesão e luta pela terra. Como síntese, no último dia do encontro, concluiu-se que:

Evidencia-se uma diversidade de práticas de resistência e se destaca a representação simbólica de nossos sonhos. Vamos nos apropriando e re-apropriando de nossa própria linguagem camponesa. Destaca-se a necessidade de práticas agro-ecológicas, da economia alternativa; práticas organizativas, comunitárias e políticas; práticas de recuperação da identidade cultural, da fé e da celebração. Reconhecemos as tentações que nos põem na contramão do que queremos obter. [...] Sentimos o encontro em diálogo de saberes e lógicas que vão sendo fontes da teologia camponesa. [...] Sentimos que a razão de ser da teologia camponesa se dá no caminhar, nas procuras, na esperança; em que sejam os próprios camponeses os sujeitos desta teologia; que possamos colocar a teologia camponesa diante outras teologias; trabalhar a transversalidade.³⁸⁶

1.2.2.2 Edição de cartilhas da teologia camponesa

“¿Quieres volar Gaviota?
Noto la tristeza en tu mirar,
son frágiles tus alas

³⁸⁵ A lista de participantes deste encontro aparecem no Anexo 7, ao final da dissertação.

³⁸⁶ In: QUINTERO, Adriano e ULLOA, Amílcar (Eds.). *Segundo encuentro de teología campesina*. Memoria. Versalles, Colombia, agosto 6-9 de 1998. Medellín: Confiar Publicidad, 1999, p. 21.

y eres muy sentimental;
 pues la tristeza te embarga,
 cuando intentas volar,
 te aferras a un 'no' firme
 y renuncias a empezar.
 Emprende tu vuelo Gaviota
 y no mires hacia atrás,
 mira el infinito cielo
 que te está invitando a volar,
 piensa en las cosas bellas
 que te traerá el poder volar.
 No has nacido para estar en tierra,
 pues tu destino es volar.
 No tengas miedo Gaviota,
 que, en el cielo Dios está.
 Vuela, vuela Gaviota
 vuela, vuela sin parar.”³⁸⁷

Durante o período se editaram duas cartilhas de teologia camponesa.³⁸⁸ A primeira, em junho de 1998. O texto recolhe a experiência vivida no primeiro encontro de teologia camponesa. O texto foi editado em parceria entre as Comunidades Campesinas Cristianas de Colombia (CCC) e CETELA. Inclui uma análise da realidade camponesa na sofrida Colômbia e a leitura bíblico-teológica do querer de Deus em meio a essa realidade. O texto inclui um leque amplo de aspectos que foram compartilhados, que constituem as raízes da teologia camponesa: o trabalho cotidiano de homens e mulheres na roça, cantos, poemas, contos, devoções religiosas, pinturas, a leitura camponesa da Bíblia, a prática da agricultura orgânica, os ditos populares, a presença de Deus na natureza, a reflexão teológica, a partilha de experiências, etc. As seguintes palavras de um dos participantes resumem o sentido da teologia camponesa:

[...] quando a gente do campo luta por recuperar, manter e defender a legitimidade originária do relacionamento com a terra e as águas, com os animais e as plantas, com o meio ambiente; das boas relações com as outras pessoas, consigo mesmo e com Deus... Converte-se em promotora da RE-

³⁸⁷ Poema de Luz Dary Espinoza, camponesa do Pacífico colombiano, compartilhado durante o segundo encontro de teologia camponesa. In: CCC-CETELA. *Caminar teológico a paso campesino*. Bogotá: Kimpres, 1998, p. 49-50.

³⁸⁸ Não foi possível precisar o número da tiragem destas cartilhas. Mas com certeza que esta informação deve constar nos documentos do arquivo de CETELA, só que precisa de mais cuidado para encontrar esta informação. No entanto, é possível conjecturar que a tiragem deveu ser de 500 exemplares de cada, a qual era o promédio das edições feitas pela Comunidade na época. Estas cartilhas de teologia camponesa eram distribuídas entre participantes dos encontros, suas comunidades e outras eram enviadas às instituições de CETELA.

CRIAÇÃO do universo e é sinal de sua compreensão do Reino de Deus, inaugurado por Jesus de Nazaré.³⁸⁹

A segunda cartilha foi editada em maio de 1999. Foi elaborada num formato um pouco mais simples do que a primeira. Desta vez recolhe à maneira de memória a vivência do encontro. Inclui os subsídios e depoimentos dos representantes dos diversos países participantes. Está belamente ilustrada com fotografias e pinturas do encontro. Também inclui a lista de participantes. A cartilha permite perceber os avanços feitos por este processo em termos de articulação entre as diversas fontes ou raízes da teologia camponesa.

1.2.2.3 Balanço do caminhar da teologia camponesa

Uma maneira simples de perceber a evolução da teologia camponesa é através da leitura das duas cartilhas produzidas no período, que dão conta dos dois encontros realizados. A segunda revela uma linguagem teológica mais elaborada, isto é, articulada, sem perder a força que tem na sua experiência de compromisso com o cuidado da terra. A primeira mostra um quefazer teológico mais “empírico”. É possível que este avanço se deva, em parte, ao intercâmbio propiciado no segundo encontro com pessoal de outros países com outros saberes e formações disciplinares. Neste mesmo encontro inclusive se viveu uma tensão provocada por alguns questionamentos bíblicos e teológicos, o que enriquece a visão e os processos, em termos de complexidade e transversalidade, conforme as noções discutidas em Matanzas. A presença de experiências de outros países foi importante para enriquecer e fortalecer este processo, que por vezes parece muito localizado dentro das fronteiras colombianas.

Por outro lado, é bom destacar o crescimento deste processo, no que tange a sua riqueza simbólica, o que exprime com clareza a racionalidade plural que possui. É uma teologia que se manifesta a partir de uma diversidade de expressões: cantos, poemas, pinturas, comidas, festas, costumes, devoções religiosas, sofrimentos, artesanatos, produtos agrícolas, sentimentos, etc., todos motivados pelo contato com a terra. Outro aspecto que deve ser destacado tem a ver com a leitura camponesa da Bíblia. Percebem-se avanços significativos de uma hermenêutica camponesa muito particular. Esta leitura contextual da Bíblia ajuda a amarrar o compromisso com o cuidado da terra das comunidades camponesas que participam deste movimento.

Por fim, há que dizer que deste caminhar existe no arquivo de CETELA um excelente acervo fotográfico, assim como de imagens do mesmo.

³⁸⁹ CCC-CETELA, 1998, p. 77.

1.2.3 Encontro de teologia indígena evangélica

A iniciativa de realizar este encontro nasceu pela ausência de um processo de reflexão teológica indígena no âmbito evangélico. É claro que o processo da teologia índia, no qual participam várias organizações ligadas à Igreja Católica, tem percorrido um importante caminho. ASETT (AL) compartilhou esta preocupação e decidiu apoiar este esforço. Inclusive o Programa Aborígene e Negro Contra Toda Discriminação (PANCTD), do CLAI, também acolheu esta proposta e apoiou a participação de vários representantes. No total participaram 27 pessoas³⁹⁰ de diversas organizações teológicas, eclesiais e indígenas evangélicas de Abya-Yala. Durante o encontro participaram dois indígenas do processo de teologia índia, um do México o outro da Colômbia. Na organização do encontro se contou com a colaboração do Centro Indígena de Estudios Teológicos (CIET) do Equador. O encontro foi acompanhado por José Duque, coordenador de ASETT (AL), por Norman Bent de PANCTD e pela secretaria executiva de CETELA.

O lugar do encontro foi o centro Waslán do Ministério de Agricultura do Equador, localizado perto do Município de Riobamba, na Província de Chimborazo. A data foi 25-30 de março de 2000. A liturgia de abertura consistiu numa verdadeira festa espiritual cheia de música e colorido. O salão estava lotado de irmãos e irmãs quíchuas da região. Um grupo jovem de música andina e vários coros de mulheres indígenas animaram a festa com seus cantos em quíchua e em castelhano. Um grupo de danças com máscaras e vestes multicolors manifestou vivências e sentimentos profundos da realidade e das culturas indígenas. Cada participante se apresentou na sua própria língua. A liturgia fechou com um jantar comunitário, no qual foram compartilhados produtos típicos da terra, colocados sobre uma mesa imensa. Mulheres, crianças, velhos, jovens, todos participaram da mesa com imensa alegria.

O primeiro dia foi dedicado a compartilhar experiências. Houve espaço para refletir a realidade equatoriana, através de um painel sobre a dolarização e a dívida externa no Equador, orientado por dois especialistas no tema. Chamou-se a atenção para o empobrecimento da população e a corrupção da classe política do país. Em grupos de trabalho foi elaborada a seguinte lista de eixos temáticos:

- Teologia indígena (que inclui também a cosmovisão indígena).
- Hermenêutica (que é uma leitura da Bíblia desde as culturas)
- A história da evangelização protestante contada pelos povos indígenas.

³⁹⁰ A lista de participantes do encontro aparece no Anexo 8, ao final da dissertação.

- A liturgia (revisão dos símbolos e signos da cosmovisão indígena e da fé cristã).³⁹¹
Além disso, foram definidos alguns critérios básicos:
- Contar com instituições indígenas de educação teológica existentes (ISEAT, CIET, Seminário Teológico Moravo, CENAMI, etc.),
- Ter referentes sem que sejam criadas estruturas. Trata-se de um trabalho de animação-coordenação.
- Que o processo seja manejado por sujeitos indígenas.
- Socializar os acordos com as comunidades para envolvê-las no processo.
- Fazer encontros nacionais em 2001, um encontro ecumênico em 2002 e possivelmente um encontro continental mais adiante.
- Propõe-se falar de *teologia dos povos originários* ao invés de teologia indígena.

Por fim, foram definidas algumas pessoas e organizações para orientar o processo. O PANCTD ficou encarregado da região Mesoamérica; o ISEAT e o CIET da América do Sul. O encontro nomeou dois representantes para a jornada teológica de CETELA de julho de 2000, a saber: Alfredo Joiner, misquito da Nicarágua, e Luciano Hanco, quéchua do Peru. No arquivo de CETELA existe uma memória completa do encontro e uma boa quantidade de fotografias.

1.2.4 Encontros de teologia pentecostal

Este processo realizou dois encontros no período, tendo em vista os objetivos traçados durante a jornada teológica de Matanzas.

1.2.4.1 Encontro na cidade do México

Foi um encontro pequeno. Participaram Yara Monteiro (Brasil), Bernardo Campos (Peru), Daniel Chiquete (México) e Luis Orellana (Chile). A data foi 6-7 de fevereiro de 1998. O grupo fez preparativos para o encontro de produção teológica pentecostal. Esta reunião se fez em virtude de um convite feito pelo CMI, que tinha como propósito preparar a participação dos pentecostais latino-americanos para a próxima assembléia do CMI na África.³⁹²

³⁹¹ In: *Abya-Yala*, n. 9, p. 6-7, mayo de 2000.

³⁹² Ver *Abya-Yala*, n. 5, p. 7, julio de 1998.

1.2.4.2 Encontro de Santiago do Chile

Este encontro recebeu o nome de “Oficina de produção teológica pentecostal”. Participaram vinte pessoas, todas de diversas igrejas pentecostais. Desta vez o lugar de encontro foi Santiago do Chile, nos dias 13-15 de agosto de 1999. O objetivo geral foi propiciar um espaço de reflexão e produção teológica pentecostal para debater problemas, desafios e subsídios do movimento pentecostal no contexto latino-americano. Os temas-eixo propostos para serem trabalhados foram: cultura latino-americana e identidade pentecostal, pentecostalismo e sociedade na América Latina, e desafios do século XXI ao pentecostalismo latino-americano.

Durante a oficina foram apresentadas várias palestras escritas. A lista das palestras é esta:

- “Reflexões a partir das origens do pentecostalismo no Chile” (Juan Sepúlveda, Chile).
- “Pentecostalismo e guerra espiritual” (Bernardo Campos, Peru).
- “Sete décadas de pentecostalismo em Cuba” (Rhode González, Cuba).
- “Pentecostes e libertação” (Daniel Chiquete, México).
- “Pentecostalidade ou identidade evangélica” (Samuel Palma, Chile).
- “História dos pentecostais na Nicarágua” (Verónica Pérez, Nicarágua-Guatemala).
- “Experiência religiosa de mulheres chilenas contemporâneas” (Elizabeth Salazar, Chile-Brasil).
- “Subsídios para uma história dos pentecostais em Concepción” (Luis Orellana, Chile).
- “Identidade dos evangélicos na Bolívia” (Marcelo Vargas, Bolívia).
- “Pentecostalismos no Brasil e diversidade das suas análises” (Yara Monteiro, Brasil).

Este encontro deu por constituída a Rede de teólogos-as e estudiosos-as sociais do pentecostalismo latino-americano e caribenho (RELEP). Além disso, fez uma publicação com os textos apresentados durante a oficina. Por fim, foi eleita uma equipe responsável pela animação da Rede e pela busca de financiamento para suas atividades, integrada por Rhode González, Bernardo Campos, Yara Monteiro e Luis Orellana.³⁹³

1.2.4.3 Balanço do caminhar da teologia pentecostal

O maior logro desse processo durante o período foi a organização de uma rede para a pesquisa interdisciplinar do pentecostalismo. Diferentemente dos demais processos teológicos

³⁹³ Ver *Abya-Yala* n. 8, p. 7, noviembre de 1999. Existe uma memória completa do encontro de Chile, no arquivo de CETELA.

(camponês e afro-americano), a RELEP atingiu uma abrangência mais ampla, que incluiu as três regiões de Abya-Yala, isto é, Mesoamérica, Caribe e América do Sul. Por outro lado, este grupo foi conformado por pesquisadores e pesquisadoras do mundo evangélico-pentecostal. No entanto, suas linhas de participação e pesquisa estavam abertas para pessoas de outras igrejas e movimentos, e em perspectiva ecumênica.

1.2.5 Encontro-oficina de professoras de teologia

Este encontro não foi propriamente de reflexão teológica, mas se inscreve dentro do processo teológico levado adiante pela teologia feminista e de gênero. Aliás, responde à perspectiva traçada em Matanzas, no que tange ao interagir entre teologia e pedagogia. Cabe também esclarecer que este não foi o primeiro encontro deste tipo no caminhar das mulheres; o primeiro foi realizado na Costa Rica, em 1994.

O segundo encontro-oficina aconteceu na Nicarágua, nos dias 22-27 de janeiro de 2000. Foi realizado sob os auspícios da UBL e de CETELA. Participaram 44 professoras de diversas instituições teológicas de 14 países da América Latina e do Caribe. O objetivo geral do encontro buscava “Que as professoras participantes articulem a relação entre pedagogia e gênero no seu próprio campo de especialização e na sua instituição em particular”.³⁹⁴ A temática do encontro foi “pedagogia teológica e gênero”. Esta experiência contou com a assessoria pedagógica da professora Dra. Anaida Pascual Morán, da Universidade de Porto Rico.³⁹⁵

Durante o encontro-oficina se dedicou tempo para a discussão da maneira de incorporar a perspectiva de gênero nos programas educativos, nos materiais pedagógicos, nos colegas homens e nas instituições teológicas. O encontro elaborou uma série de recomendações em três áreas: sobre metodologia, sobre as estratégias ao nível institucional e sobre as estratégias ao nível da sala de aula. Por enquanto, aqui só vamos incluir algumas das recomendações.³⁹⁶

Sobre a metodologia para investigar e criar teologia a partir da perspectiva de gênero, as professoras propõem o princípio metodológico da *desconstrução* e da *reconstrução*. A

³⁹⁴ 9ª assembléia de CETELA, “Informe de la secretaría ejecutiva”, p. 8. In: livro *Actas de Asambleas 1995-2003*.

³⁹⁵ Anaida Pascual apresentou ali uma palestra intitulada “Más allá del género... Visibilizar la sujeción, multivocalizar nuestra subjetividad y -como Artífices- construir pedagogías para reconstruir-nos”. Ver o texto completo em: Arquivo de CETELA, livro *Correspondencia enviada-recibida, informes, encuentro profesoras de teología, 1998-2003*.

³⁹⁶ O texto completo pode ser consultado em: Arquivo de CETELA, livro *Jornadas teológicas memorias 1994-2003*, Sexta jornada teológica, anexo No. 1.

desconstrução utiliza a hermenêutica da suspeita a respeito dos diferentes saberes do mundo religioso e bíblico-teológico, em relação com a realidade das mulheres. Posteriormente, a reconstrução procura uma fundamentação bíblico-teológica e pastoral que leve em conta:

- A corporalidade;
- A interdisciplinaridade;
- O trabalho com mulheres da base, que evite o divórcio entre o âmbito acadêmico e as necessidades das igrejas;
- O resgate dos sentimentos da pesquisa, como categoria válida de análise; e a espiritualidade comprometida com a realidade do cotidiano.

Sobre as estratégias ao nível institucional, elas propõem:

- Promover a formação de todo o corpo docente na análise de gênero: mediante oficinas, palestras, colóquios, sobre gênero em geral, masculinidade, exegese e hermenêutica na perspectiva de gênero.
- Priorizar a educação teológica de mulheres e apoiar sua qualificação como professoras.
- Revisar os currículos e incluir bibliografia de gênero como parte da literatura regular em todas as disciplinas.
- Fomentar que nas atividades cotidianas e em todas as esferas da vida institucional (administrativa, docente, salas de aula, reuniões) se reflitam os valores espirituais da inclusividade e equidade.

Quanto às estratégias no nível da sala de aula, propõem:

- Evitar a caracterização específica da teoria de gênero na sala de aula, procurando que seja conhecida primeiro como prática e depois como teoria (método indutivo). Assim se evita a imposição e diálogos e confrontações rígidas.
- Usar um estilo pedagógico que seja inclusivo e emancipatório, que flexibilize as funções docente-discente para uma aprendizagem em reciprocidade.
- Utilizar tanto a chamada “língua paterna” (análise, pensamento lógico e abstrato), quanto à “língua materna” (sentimentos, criatividade, intuição, ou relacional, através do uso de rituais, psicodramas, parábolas, evocação de experiências, etc.). Isto é, buscando o equilíbrio entre o afetivo e o racional, em busca de um enfoque holístico.
- Não ter medo de “situar-se fora da lei” e da academia, tanto no teórico, como no metodológico, visando descobrir novas fontes de conhecimento.

Parece que as teólogas fizeram um encontro de reflexão teológica em Bogotá, no ano 1999, mas não há registro do mesmo no arquivo de CETELA. Este encontro foi realizado pela

iniciativa das próprias mulheres, o que atesta a sua autonomia e capacidade do seu caminhar teológico.

1.2.6 Reuniões preparatórias da 6ª jornada teológica

Além dos preparativos levados adiante pelos movimentos teológicos, o processo de organização dos aspectos administrativos e metodológicos da 6ª jornada teológica esteve sob o cuidado de duas equipes. Por um lado, o comitê diretivo de CETELA, integrado pelo presidente, tesoureiro e o secretário executivo e, por outro, uma equipe integrada por representantes de ASETT (AL) e CETELA.

O comitê de CETELA dedicou sua reunião de 15 de setembro de 1999, realizada nas dependências do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, de São Bernardo do Campo, para trabalhar nos preparativos da jornada. Durante esta reunião a coordenação dessa instituição manifestou que não tinha condições para acolher a 6ª jornada teológica, conforme o oferecimento feito na assembléia de Matanzas, em 1997. O comitê começou a busca por um novo lugar. De outra parte, com a coordenação de ASETT (AL) foram realizadas duas reuniões para conversar acerca dos preparativos para a 6ª jornada. A primeira foi em setembro de 1998, realizada em Santiago do Chile. E a segunda, um ano depois em Quito. Nesta última reunião, definiu-se a temática da jornada, que ficou definida assim: “Abya-Yala e seus rostos: formação teológica e transversalidade”. Metodologicamente a jornada partirá das colocações das teologias setoriais, incluindo avanços e dificuldades; posteriormente, se dará espaço para reações de assessores, como também para o debate intersetorial. Será uma metodologia dialógica e participativa. Desta vez se decidiu abrir mão das palestras especializadas. Além disso, decidiu-se trabalhar com especial cuidado nas implicações pedagógicas das reflexões teológicas, visando sua implementação na educação teológica. Durante a reunião de Quito se decidiu realizar a 6ª jornada teológica em Quito, levando em consideração sua equidistância regional e seus baixos custos.³⁹⁷

2 CUMBAYÁ: ABYA-YALA E SEUS ROSTOS: FORMAÇÃO TEOLÓGICA E TRANSVERSALIDADE

A 6ª jornada teológica da Comunidade aconteceu os dias 2-6 de julho de 2000. Teve como cenário a cordilheira dos Andes equatorianos. O ponto de encontro foi a casa de retiros

³⁹⁷ Ver *Abya-Yala*, n. 8, p. 6, noviembre de 1999.

San Patricio, pertencente aos religiosos salesianos, no povoado de Cumbayá, localizada a uns 20 quilômetros de Quito, no Equador. Durante a semana que durou a jornada houve sol radiante que dissipou um pouco o tradicional frio andino. Isto permitiu avistar, no horizonte do vale percorrido pela estrada que vai rumo ao sul do país, a majestade do Cotopaxi, um dos nevados tutelares do Equador.

2.1 A ORIGEM DA CONVOCATÓRIA

Como foi dito acima, conforme o roteiro estratégico traçado pela Comunidade, a 6ª jornada visava facilitar o espaço para a partilha do caminhar realizado pelos diversos setores teológicos no período compreendido entre a jornada de Matanzas (junho de 1997) e Cumbayá (julho de 2000). Além disso, segundo o mesmo plano, existia um interesse especial na criação de liames entre a reflexão teológica e a dimensão pedagógica, tendo como alvo a tarefa educativa das instituições teológicas filiadas a CETELA. Assim o exprimem os objetivos traçados para o encontro:

- Compartilhar madurações e problematizações teológicas dos diversos rostos de Abya-Yala.
- Propiciar a discussão transversal a partir das colocações teológicas diferenciadas, visando explorar suas implicações para seguir re-fundamentando metodológica e epistemologicamente o quefazer teológico em Abya-Yala.
- Explorar mecanismos educativos e pedagógicos que permitam plasmar as madurações dos rostos nos programas das instituições dedicadas à formação teológica.³⁹⁸

2.2 LISTA DE PARTICIPANTES

Desta vez participaram 61 pessoas de 16 países diferentes. A lista de participantes encontra-se no Anexo 9, ao final da dissertação. A escolha das pessoas levou em consideração várias recomendações feitas pela assembléia de Matanzas, isto é, que não fosse um grande número de pessoas, visando diminuir os custos; que houvesse representação dos setores teológicos, dos coordenadores dos programas educativos e das instituições filiadas a CETELA, além dos especialistas em pedagogia convidados e os delegados da coordenação de ASETT (AL) e da diretoria de CETELA.

³⁹⁸ ULLOA, Amílcar (Ed.). *Abya-Yala y sus rostros. Formación teológica y transversalidad*. Sexta jornada teológica de CETELA. Bogotá: Kimpres, 2001, p. 20. Este livro constitui a fonte principal da informação utilizada do capítulo 4. Às vezes é citado literalmente e outras de maneira mais livre, mas sempre citando o trecho do livro de onde é tomada a informação.

2.3 DESENVOLVIMENTO DA JORNADA

A jornada teve quatro momentos principais. A primeira parte se chamou “Maturações dos rostos teológicos”; durante esta parte cada “rosto” teológico compartilhou seu caminhar. A segunda parte foi denominada “diálogo teológico transversal”; este leque contou com três momentos: primeiro houve uma retroalimentação em cada grupo para ver as convergências e as divergências e as interpelações perante as apresentações de cada “rosto”; depois houve um painel, no qual um-a representante de cada grupo expôs o trabalho de retroalimentação, e fez perguntas aos demais “rostos”; finalmente, houve uma discussão aberta em plenária.

A terceira parte se chamou “espaço a para interação teologia-pedagogia”. Exploraram-se sensibilidades e pautas pedagógicas derivadas dos “rostos” de Abya-Yala.³⁹⁹ Nesta parte se contou com a assessoria de Anaida Pascual Morán, professora da Universidade de Porto Rico, e de Matthias Preiswerk, professor do ISEAT, na Bolívia. O leque final se denominou “reconfigurações epistemológicas e pedagógicas”. Foram considerados os subsídios produzidos pelo diálogo transversal para o quefazer teológico e para a formação teológica.

Para o desenvolvimento metodológico da jornada se contou com uma equipe permanente. O trabalho desta equipe foi chave para atingir as expectativas traçadas.

³⁹⁹ A idéia de “rostos” tem procedência diversa. No caminhar de CETELA o primeiro a usar essa figura foi o teólogo afro-brasileiro José de Ribamar, durante a jornada teológica de San José, em 1992; ali ele falou do Deus que se identifica com o “rosto” dos pequenos, com o “rosto” dos negros (ver 6.3.4.2.3 do capítulo 2). Em San Jerónimo (1995), Mario Peresson falou dos múltiplos “rostos” de Deus revelados nas diversas religiões e culturas, em face de uma teologia inculturada (ver tópico 4.2.1.3 do capítulo 3). Nesta mesma jornada, a professora Débora García falou dos “rostos” de mulheres, indígenas, negros, para se referir à multiforme experiência espiritual da identidade latino-americana herdeira da TL (ver tópico 4.2.2.1 do capítulo 3). Posteriormente, em Matanzas (1997), E. Dussel utilizou a figura de “rosto” humano considerando as diversas expressões econômicas, sociais, ecológicas, de gênero e de raça, que atravessam a razão transversal do que ele chamou a metateologia das teologias da libertação (ver tópico 7.1.3.2.1 do capítulo 3). Parece-nos que esta idéia de Dussel está relacionada com sua proposta acerca de “Os rostos múltiplos do povo uno”; isto é, os “rostos” protagonistas da história latino-americana posterior ao “choque” cultural de 1492 que ficaram invisibilizados pela modernidade: os índios, os escravos africanos, os mestiços, os crioulos, os camponeses, os operários e os marginais. Ver: DUSSEL, 1993, p. 159-179. Levando em consideração a influência decisiva que tiveram as colocações de Dussel, entre outras, para a definição da temática da jornada teológica de Cumbayá, parece muito evidente que a proposta de “rostos” teológicos também foi tomada do pensamento deste autor. Sem esquecer, é claro, as outras contribuições acima mencionadas. Além disso, parece que falar de “rostos” foi muito comum durante os anos de 1990. Em 1995 o teólogo J. M. Bonino publicava seu livro “*Rostros del protestantismo latinoamericano*”; e W. Mignolo, falando do “pensamento liminar” com toda sua complexidade (geoistórica, sexual, racial, nacional, diaspórica, de exílio etc.), diz que é uma forma de pensamento que emerge como reação às condições de vida criadas pela globalização econômica e pelas *novas faces* da diferença colonial. Ver: MIGNOLO, 2003b, p. 410. A expressão *novas faces* é traduzida na edição castelhana como los *nuevos rostros* de la diferencia colonial. O que se percebe, então, sobre o uso de “rostos” é que responde a uma metáfora que tem por trás a emergência de grupos sociais que afirmam suas alteridades, diante do projeto excludente e homogeneizador da modernidade em seu estágio da globalização econômica. No entanto, uma abordagem mais profunda deve ser feita com a ajuda da antropologia cultural e outras ciências afins.

2.3.1 Primeira parte: “Maturações dos rostos teológicos”

Cada “rosto” teve tempo para se juntar e preparar a sua apresentação. A pauta sugerida foi que cada grupo compartilhasse os avanços conseguidos durante o período, além de dificuldades experimentadas no percurso, e que, no final, representassem este processo através de um símbolo.

2.3.1.1 Rosto negro: teologia afro-americana

Integraram o grupo as seguintes pessoas:

- Silvia Regina de Lima Silva, brasileira, leiga católica, professora da Universidade Bíblica Latino-Americana.
- Sônia Querino Santos e Santos, brasileira, religiosa católica.
- Antonio Aparecido da Silva, brasileiro, sacerdote católico, coordenador do programa de teologia negra de ASETT (AL).
- Romer Portillo, pastor da Unión Evangélica Pentecostal Venezolana; diretor de PACTO.

A apresentação foi realizada por Silvia e Sônia. Elencaram os seguintes traços da teologia afro-americana:⁴⁰⁰

- É uma teologia produzida comunitariamente. Feita por grupos que trabalham interdisciplinarmente, a partir de um pluralismo tanto pela diversidade cultural como pela sua investigação e produção teológica. Trata-se de uma integração da academia e da base que pode ser considerada uma experiência de transversalidade.
- É uma teologia essencialmente narrativa, razão pela qual é categorial e não conceitual.
- Nasce da vivência dos grupos de negros e negras, mas se alimenta da permanente necessidade das mulheres de reunir-se para recontar a história a partir de sua perspectiva.
- Tem uma hermenêutica própria centrada nos seus protagonistas: mulheres e homens negros. Esta teologia é uma contribuição à diversidade de contextos epistemológicos da teologia em geral.
- A teologia das mulheres negras passa primeiro pela aceitação de seus próprios corpos, de seu cabelo, de seu nariz e de todo seu ser. Segundo elas, seu corpo é um lugar teológico; antes foi um corpo ferido pela discriminação e agora passa a ser um lugar de realização.

⁴⁰⁰ ULLOA, 2001, p. 25-29.

- É uma teologia ancestral. O encontro com as religiões africanas lhes tem permitido recriar o cristianismo com a cor negra.
- Relaciona-se com o cotidiano. A cotidianidade é um elemento importante que situa a teologia perante a natureza, mergulhada nos atos simples como tomar banho, o chá compartilhado, etc.
- A comunidade é um referente fundamental da teologia afro. O povo afro não se compreende sem a comunidade; aí está sua força e daí bebe para se relacionar intimamente com Deus.
- Na liturgia encontra o desafio para o resgate das raízes africanas.
- Para a educação teológica enxerga os seguintes desafios:
 - Ver estes povos como um referente que obriga a re-significar as estratégias acadêmicas e os currículos.
 - O objetivo do estudo é servir à igreja e à comunidade.
 - A tarefa educativa não se reduz ao recinto acadêmico, transcende a escola e chega até as comunidades.
 - A opção segue sendo a partir dos mais pobres.

Como símbolo, a teologia afro apresentou um pequeno sociodrama. Representantes de diversos “rostos” teológicos de pé no centro da sala levantaram cartazes com palavras como: consciência, identidade, realidade, alteridade; no meio, sobressaía um que dizia: teologia da libertação. Em seguida começaram a saudar uns aos outros e trocaram de sapatos; depois convidaram as demais pessoas a fazer o mesmo. Em seguida, todas as pessoas tiraram os sapatos e caminharam ao redor dos mesmos como expressão da necessidade de sair dos esquemas fixos. A experiência de se colocar nos sapatos do outro, da outra, produziu diversas reações; algumas pessoas ficaram incomodadas, outras desfrutaram dela, mas foi fundamentalmente questionadora.

2.3.1.2 Rosto camponês: teologia camponesa

Integrantes do grupo:

- Ana de Dios Castro, colombiana, leiga católica, das Comunidades Camponesas Cristãs (CCC).
- Adriano Quintero, colombiano, leigo católico, das CCC.
- Aníbal Cañaveral Orozco, colombiano, leigo católico, das CCC.

A teologia camponesa parte da vida do campo com os desafios que brotam da terra. Considera a terra como um lugar da manifestação de Deus e, portanto, um lugar teológico. A terra tem uma dimensão sagrada, porque nela se gera a vida em abundância. A terra é um ser vivo e daí sua dignidade. Outro referente importante da teologia camponesa é a Bíblia. Esta teologia tem desenvolvido uma hermenêutica própria para a interpretação da Bíblia,⁴⁰¹ praticada nas escolas bíblicas das comunidades camponesas na Colômbia. Segundo esta teologia, a terra espera que possamos nos aproximar dela com ternura e fraternidade, pois, na verdade, a terra não nos pertence, mas nós pertencemos a ela. Isto nos tira da lógica da razão para a lógica do coração. A teologia camponesa tem seu coração na terra, mas uma terra fértil com a vitalidade de Deus.⁴⁰²

Conforme seus representantes, a teologia camponesa se desenvolve em meio à crítica situação de violência que vive o povo colombiano. Além disso, sofre as conseqüências do narcotráfico que destrói o solo e arrebatou aos camponeses os meios de subsistência.

Quanto aos desafios para a educação teológica, expressaram-se assim:

- Reconhecimento nas igrejas e nos espaços acadêmicos desta teologia.
- Diálogo de saberes em condições de igualdade.
- Encontrar e construir a relacionalidade.

No final, seus representantes apresentaram vários símbolos. Fizeram no chão um T com cartilhas do seu caminhar bíblico e teológico e um C formado com produtos da terra: milho, laranjas, tomates, cenouras e bananas. Em seguida, colocaram no aparelho de som um poema intitulado “Himno de lo cotidiano” do novelista e ensaísta colombiano Fernando Soto Aparicio, que é um canto ao milagre da criação. Encerraram o momento simbólico passando um punhado de terra de mão em mão, expressando em oração silente a linguagem da terra.

2.3.1.3 Rosto indígena: teologia indígena

O grupo esteve integrado pelas seguintes pessoas:

- Margarita de la Torre, quíchua equatoriana, evangélica, do CIET.
- Gerónimo Yantalema, quíchua equatoriano, evangélico, do CIET.
- Luciano Hanco, quíchua peruano, evangélico.
- Alfredo Joiner, misquito nicaraguense, evangélico.

⁴⁰¹ Uma mostra da sistematização dessa hermenêutica é: CAÑAVERAL OROZCO, Aníbal. *El escarbar campesino en la Biblia*. Quito: Verbo Divino, 2002. Existe versão em português: CAÑAVERAL OROZCO, Aníbal. *O cavoucar camponês na Bíblia*. Contribuições para uma interpretação camponesa da Bíblia. Tradução Geraldo Korndörfer e Luís M. Sander. São Leopoldo: CEBI, 2007.

⁴⁰² ULLOA, 2002, p. 30.

- Carlos Intipampa, aimara boliviano, evangélico metodista, do ISEAT.
- Humberto Ramos, aimara boliviano, evangélico luterano, do ISEAT.
- Eleazar López Hernández, zapoteco mexicano, sacerdote católico, do Programa de Teologia Índia de ASETT (AL).
- Domingo Yanque, quéchua peruano, sacerdote católico.

Na sua apresentação, os integrantes do grupo que participaram do encontro de teologia indígena evangélica (veja o tópico 1.2.3 deste capítulo) fizeram uma síntese dos eixos temáticos a partir dos quais tentam estruturar sua teologia. Portanto, destacaremos somente alguns aspectos relacionados com a sua cosmovisão. Conforme o grupo, esta se move dentro de parâmetros cosmocêntricos onde é importante a comunidade, a natureza e a divindade. É compreendida como uma totalidade e integralidade, que não faz separações dualistas entre o sagrado e o profano, a diferença da cultura ocidental que fraciona. A pessoa possui valor enquanto se relaciona com a comunidade. Daí a urgência de preservar a natureza. A complementaridade homem-mulher se desenvolve como ocorre com a natureza. O indígena é profundamente religioso. Em qualquer lugar da natureza pode ser encontrada a divindade. Esta responde na medida do comportamento da comunidade, numa relação de retribuição.⁴⁰³

Como expressão simbólica de sua teologia, o grupo utilizou um manto indígena multicolor, tecido com fios de diferentes tramas e texturas. Explicaram que a teologia indígena é como um grande tecido que une e atravessa os fios da vida e as tradições dos ancestrais. Em seguida, ao ritmo de músicas andinas tocadas pelo grupo Misión Andina, convidado para animar as liturgias, dançaram levando o manto segurando-o pelas quatro pontas. Todo o pessoal da sala foi estimulado também para dançar, formando um círculo de festa e alegria ao redor do manto.

2.3.1.4 Rosto pentecostal: teologia pentecostal

Integrantes do grupo:

- Violeta Rocha Áreas, nicaraguense, de tradição evangélica wesleyana; diretora da FEET, que conta com a maioria de estudantes de igrejas pentecostais. Ela está fazendo sua pesquisa doutoral na linha pentecostal.
- Daniel Oliva, pastor pentecostal argentino, radicado no Equador.
- Senia Pilco, equatoriana, da igreja Assembléia de Deus; trabalha com o Departamento de Família, Mulheres e Crianças do CLAI.

⁴⁰³ ULLOA, 2001, p. 35-36.

- Luis Orellana Urtubia, chileno, pastor pentecostal. Trabalha com o Centro de Estudios Teológicos Pentecostales.
- Helana Perfors, pastora da Igreja Reformada da Holanda; no momento (2000) leva adiante uma pesquisa acerca do pentecostalismo no Chile.
- Joan Arelis Figueroa, porto-riquenha, trabalha no CLAI.
- Romer Portillo, pastor da Unión Evangélica Pentecostal Venezolana e diretor de PACTO.

Organizaram sua apresentação em vários momentos, a saber:

2.3.1.4.1 Posicionamento e algumas definições de pentecostalismo

Esta parte foi apresentada por Daniel Oliva, que fez algumas precisões acerca do pentecostalismo e da pertença das pessoas do grupo a este movimento. Conforme ele, o pentecostalismo é um movimento plural. As pessoas que integram o “rosto” pentecostal provêm dos chamados “pentecostalismos crioulos” ou “pentecostalismo clássico”. Além disso, estão engajadas em igrejas que, de uma ou outra forma, se vincularam ao movimento ecumênico nos últimos quarenta anos, através da UNELAM,⁴⁰⁴ dos CLADE⁴⁰⁵ e do CMI. Por outro lado, são pessoas que se abriram à formação teológica ecumênica.

⁴⁰⁴ UNELAM é Unidade Evangélica Latino-Americana. Trata-se de uma comissão provisória criada pela Conferência Evangélica Latino-Americana (CELA) II (realizada em Lima em julho de 1961), tendo em vista melhorar a cooperação entre as igrejas evangélicas da região. UNELAM teve sua assembléia constitutiva em Campinas, Brasil, em setembro de 1965. Esta organização foi integrada por alianças, concílios, conselhos, federações, associações interdenominacionais e inclusive por movimentos ecumênicos. A UNELAM promoveu reflexões sobre: ecumenismo, o papel político da igreja, o estímulo a ações não violentas diante das transformações sociais, a missão da igreja na América Latina, o papel da mulher na igreja e na sociedade, o movimento pentecostal, assim como a luta contra o racismo e a opressão dos povos indígenas. A polarização que ocorria em todo o continente por causa da situação sociopolítica da região, a qual dividiu os evangélicos entre “progressistas” e “conservadores”, foi uma das causas do enfraquecimento da UNELAM. De comum acordo, a organização foi dissolvida para criar um novo organismo eclesial ecumênico: o CLAI. Cf. BASTIAN, Jean-Pierre. *Historia del protestantismo en América Latina*. México: CUPSA, 1990, p. 220-223; MÍGUEZ, Néstor. “Comisión provisoria Pro-Unidad Evangélica Latinoamericana (UNELAM)”. In: NELSON, Wilton M. (Ed.). *Diccionario de historia de la iglesia*. Bogotá: Caribe, 1989, p. 258-259; e SABANES PLOU, Dafne. *Caminhos de unidade*. Itinerário do diálogo ecumênico na América Latina. São Leopoldo: Sinodal, 2002, p. 143-152.

⁴⁰⁵ CLADE é Congresso Latino-Americano de Evangelização. O CLADE I foi realizado em Bogotá, em 1969, em decorrência do Congresso Mundial de Evangelização, efetuado na cidade de Berlim, em 1966, sob o patrocínio da revista *Christianity Today* e pela Associação Evangélica Billy Graham. Este movimento mundial, por sua vez, surgiu como um esforço de articulação dos setores evangélicos, perante o movimento ecumênico promovido pelo CMI. Os CLADE II e III foram realizados em Lima (1979), e em Quito (1992), respectivamente. A história destes congressos reflete um processo interessante de evolução do movimento evangélico latino-americano. Precisamente um dos resultados de CLADE I foi a criação da Fraternidade Teológica Latino-Americana (FTL), a qual tem realizado esforços importantes em busca de uma evangelização mais integral e contextual na região. A FTL se encarregou de organizar os CLADE II e III. Além do mais, a FTL por sua atitude de abertura se tem constituído numa espécie de ponte para facilitar o diálogo entre setores conservadores e progressistas do protestantismo latino-americano. Para ter uma compreensão histórica dos CLADE e da FTL, ver GUTIÉRREZ, Tomás J. “De Panamá a Quito: los

Quanto à identidade pentecostal latino-americana, Oliva elencou as seguintes características. Primeiro, é um movimento que como herdeiro da reforma protestante, é essencialmente cristocêntrico. Trata-se da figura central de Jesus Cristo do querigma e a prática eclesial pentecostal. O lema “Jesus Cristo salva, sara, batiza no Espírito Santo e vem outra vez”, exprime muito bem a sua cristologia. Aí radica uma das principais diferenças entre a cristologia do pentecostalismo e a cristologia do neopentecostalismo. Para os pentecostais o Espírito não é autônomo, ou seja, é soberano nas comunidades pentecostais, mas sempre e quando se sujeite à memória do Cristo que morreu e ressuscitou. Com outras palavras, para os pentecostais não há ressurreição sem cruz.

Em segundo lugar, o ser pentecostal não pode ser entendido senão em comunidade. Porque é na comunidade que o Espírito manifesta os dons divinos; é na comunidade que a Palavra do Senhor se torna viva, que Deus fala e onde o povo fala para Deus, e se dá a conversa entre irmãos. Um terceiro elemento é a espiritualidade. A espiritualidade pentecostal é viva e festiva, além de cotidiana, alegria que se manifesta no culto por meio dos cânticos e das expressões emotivas de júbilo; a cotidianidade se vive desde o raiar do dia, até que o crente vai dormir, tudo o que acontece no dia depende da graça de Deus.

Em quarto lugar, segundo Oliva, a identidade pentecostal é profundamente bibliocêntrica. O apego à Bíblia é bem conhecido. A Palavra de Deus é interpretada através de uma hermenêutica empírica e subjetiva. Acredita-se que o Espírito fala através da Bíblia e fornece a palavra oportuna para a edificação da igreja.

Oliva encerrou suas colocações mencionando alguns aspectos de transversalidade. Primeiro, o assunto da espiritualidade comunitária, já mencionada. Segundo, a questão da ancestralidade; conforme a Bíblia (Hebreus 12,1), os pentecostais se sentem pertencentes a uma igreja invisível, da qual fazem parte os mártires e os seguidores do Cordeiro. Outro aspecto é a espiritualidade, o Espírito Santo, que atravessa todas as distintas formas de espiritualidade de outras teologias. Outro tem a ver com a corporalidade; para os pentecostais o corpo é templo do Espírito Santo e, portanto, é sagrado e belo; mas nem tudo é tão bom, pois esse corpo que é considerado santo, no caso das mulheres às vezes é castrado e ocultado.

congresos evangélicos en América Latina. Iglesia, misión e identidad (1916-1991)”. In: PADILLA, René (compilador). *25 años de teología evangélica latinoamericana*. Colombia: FTL, 1995, p. 31-58. Também: LONGUINI NETO, Luiz. *O novo rosto da missão*. Os movimentos ecumênico e evangélico no protestantismo latino-americano. Viçosa: Ultimato, 2002, p. 152-180.

2.3.1.4.2 Percurso do pentecostalismo de Matanzas a Cumbayá

Luis Orellana lembrou o caminhar da teologia pentecostal desde a jornada de San Jerónimo (1995) até Cumbayá, salientando a conformação da Rede Latino-Americana de Estudos Pentecostais (RELEP).

2.3.1.4.3 O contexto da teologia pentecostal a partir das mulheres

Senia Pilco falou sobre o papel das mulheres nas igrejas pentecostais. Dentro da vida cotidiana as mulheres se apropriam do espaço sagrado, que lhes é limitado aparentemente. Algumas investigações que estão sendo realizadas têm a ver com a participação das mulheres na história da igreja, suas contribuições no eclesiológico, na missão e também no que tem a ver com os dons e carismas. Estas investigações também mostram que as mulheres vivem a transversalidade, porque existem mulheres pentecostais negras, mulheres pentecostais indígenas, mulheres pentecostais camponesas, mestiças e urbanas.

2.3.1.4.4 La prática pentecostal diante da prática acadêmica

A professora Violeta Rocha insistiu na necessidade de promover a formação de mulheres pentecostais nos níveis acadêmicos, como uma forma de ajudar a superar as ambiguidades que se apresentam nas igrejas pentecostais das que falou Senia acima. Falou do paradigma do Espírito Santo. Lembrou que o professor Harvey Cox, alguns anos atrás, quando foi convidado pelo Seminario Bautista de Nicaragua, propôs o paradigma do Espírito Santo. Conforme Rocha, Moltmann, nos seus últimos escritos, também está focalizando a linha dos carismas.

2.3.1.4.5 Os desafios da teologia pentecostal

O professor Romer Portillo compartilhou seis desafios do pentecostalismo. O primeiro, que o pentecostalismo seja visualizado não como um objeto de estudo, mas como um eixo gerador de propostas e de espaços de formação. Segundo ele, tanto a pentecostalidade como os outros rostos evidenciam que existem mundos constituídos. Estas comunidades e estas populações são coletivos que conscientemente têm constituído mundos, com linguagens, símbolos, com experiências, com conteúdos e mundos que podem distinguir-se com facilidade.⁴⁰⁶ Aí está um dos desafios para a educação teológica.

⁴⁰⁶ ULLOA, 2001, p. 54-55.

O segundo desafio tem a ver com a origem comunitária da experiência educativa no pentecostalismo. A necessidade de formação surge no seio da própria comunidade; o interesse não é tanto formar profissionais, mas para cumprir com os serviços para a missão da igreja. O terceiro desafio é que a educação teológica deve estar situada e com opções. Isto é, situada na América Latina, em Abya-Yala, e com opção pelos pobres, pelos mais necessitados da terra. A pobreza no pentecostalismo não é uma categoria de análise; se faz educação teológica a partir da pobreza, da escassez.

Em quarto lugar, a educação teológica para a pentecostalidade não é uma educação residencial; o modelo mais indicado para as comunidades pentecostais é o descentralizado, pois o propósito da formação teológica é fortalecer os ministérios das igrejas. Aliás, o modelo por extensão é muito mais econômico. Em quinto lugar, a formação deve ser integradora; a perspectiva holística de integrar o cotidiano com o acadêmico, o eclesial com o institucional e o comunitário é uma exigência. Por fim, devido ao caráter festivo e participativo da espiritualidade pentecostal, o espaço litúrgico tem de ser considerado como escola, como espaço de formação e de aprendizagem. Isto afasta a idéia de que a educação teológica está só em salas de aula e se valoriza a formação as próprias comunidades.

Para encerrar sua apresentação, o grupo pentecostal convidou todos os participantes a formar um grande círculo. O grupo musical Misión Andina cantou o coro “Santo Espíritu llena mi vida”. A seguir foi lido o seguinte texto bíblico: *Ele lhes disse de novo: “A paz esteja convosco! Como o Pai me enviou, também eu vos envio”*. Dizendo isso, soprou sobre eles e *lhes disse: “Recebei o Espírito Santo”*. (João 20,21-22). Por fim, pediu-se que a seguinte frase fosse dita em todas as línguas presentes: “Vem Espírito Santo, renova nossa reflexão e nossa prática”.

2.3.1.5 Rosto feminino e masculino: teologia feminista e de gênero

Este grupo esteve integrado por mulheres e homens. Fez-se assim por iniciativa das mulheres, as quais desde a jornada de Matanzas insistiram na necessidade de que os homens assumissem seu próprio caminhar teológico a partir da perspectiva de gênero. O grupo de Cumbayá esteve integrado pelas seguintes pessoas:

- Sara Baltodano, evangélica costarricense, professora da UBL.
- Silvia Regina de Lima Silva, católica brasileira, professora da UBL na Costa Rica.
- Aleyda Gómez, religiosa católica colombiana.
- Diego Irrrazaval, sacerdote católico chileno, trabalhando no Peru.

- Débora García, evangélica batista, nicaraguense, reitora do STB.
- José Duque, evangélico metodista, professor da UBL, coordenador de ASETT (AL).
- Anaida Pascual Morán, porto-riquenha, professora da Universidade de Porto Rico.
- Ana Mercedes Pereira, socióloga colombiana, católica, de Dimensión Educativa.
- Marlyn Duarte, evangélica nicaraguense, professora da FEET.
- Juan José Tamayo Acosta, católico espanhol, professor universitário.

2.3.1.5.1 Origem da teologia feminista

Aleyda e Silvia traçaram o percurso do caminhar da teologia feminista.⁴⁰⁷ Conforme elas, esta teologia tem uma origem ancestral. Nasceu naquele momento da história quando as mulheres fizeram valer a sua condição de mulheres por si mesmas, pelas suas lutas. Mas não só na luta por si mesmas, também nas lutas pela vida dos seus, da terra. Quando uma mulher de um bairro se vê ameaçada pelas agressões de seu companheiro ou de seus vizinhos, ou é discriminada pela sociedade e reage colocando-se de pé, ali se está criando teologia feminista. Esta teologia tem muitos rostos. Rostos de mulheres pobres, organizadas. A teologia feminista antes de ser teorizada foi feita práxis de vida ao longo da história; a partir da cozinha, das lavanderias populares, no campo, ou num quarto-e-sala. Só num segundo momento a teologia feminista começa a ter consciência de si mesma, isto é, nasce propriamente como teologia, como consciência de libertação. Esta é a fonte que alimenta a teologia feminista, a vida das mulheres.

Na América Latina, o trabalho teológico das mulheres tem sido acompanhado por ASETT nos últimos vinte anos. O primeiro momento coincide com o florescimento das comunidades eclesiais de base, do trabalho forte dos movimentos populares, por volta da década de 1970. As mulheres se descobrem como parte das lutas dos oprimidos, como as mais pobres entre os pobres, como parte da igreja, como parte do movimento social. Neste momento a identidade feminina é identificada como um serviço para a libertação do povo. Mas com muito pouca reflexão sobre sua identidade, sua própria libertação. A leitura bíblica da época resgatava a vida de mulheres como Débora, Ester, Rute, Noemi, Maria, e como elas souberam o serviço ao povo de Deus. Neste primeiro momento ainda não se fala de teologia feminista. Num segundo momento, na década de 1980, as mulheres estão presentes nas universidades, em institutos de formação teológica. No Brasil, por exemplo, na Universidade Católica de Rio de Janeiro, já havia muitas mulheres inclusive como professoras de teologia.

⁴⁰⁷ ULLOA, 2001, p. 65-68.

Ainda não se fala de teologia feminista; fala-se de teologia a partir da ótica da mulher e tenta-se feminizar a teologia patriarcal. Dizia-se que Deus é Pai, mas também Mãe, que é masculino, mas também feminino. Era uma teologia da convivência e, mesmo com a cadeia no pescoço, se conseguiu dar mais um passo.

Num terceiro momento, houve uma nova emergência do conceito de feminino e masculino. Desta vez ajudaram muito as categorias de gênero. Já o ser feminino não é visto como uma essência, mas como uma construção. Aí houve uma ampliação do universo da discussão e se começou a questionar a sociedade patriarcal. A teologia começou a ser assumida a partir das diferenças. Também se abriram os espaços para a questão das culturas. A situação de opressão e dominação foi re-pensada em termos mais amplos; quer dizer, na estrutura de relação mulher-homem-natureza. Começou-se a falar, então, de teologias feministas de América Latina, também com espaço para o que é teologia negra feminista, a teologia indígena. Há também a questão da pluralidade de rostos de Deus, o tema do diálogo inter-religioso e o ecofeminismo.

2.3.1.5.2 Encontros de professoras de teologia

Esta parte foi apresentada pela professora Sara Baltodano. Esta iniciativa assenta na preocupação por incorporar na educação teológica os avanços da teologia feminista. O primeiro encontro foi realizado na costa Rica, em 1994. O segundo se fez na Nicarágua, em janeiro de 2000 e já foi referenciado no tópico 1.2.5, deste capítulo.

2.3.1.5.3 Resistência da academia contra a teologia feminista

Através de uma paródia, o teólogo e professor Juan José Tamayo Acosta apresentou as dificuldades para que a teologia feminista possa atingir seu estatuto teológico, no mundo acadêmico. Conforme o professor Tamayo Acosta, as principais resistências contra a teologia feminista são as seguintes:

- O magistério eclesiástico masculino. Este organismo se considera o legítimo intérprete da revelação. É um espaço estritamente masculino. Segundo o tom burlesco de Tamayo Acosta, não existe registro de que na Sagrada Congregação para a doutrina da fé exista uma só mulher, nem como secretária! Portanto, segundo esta ordem, não há espaço para que as mulheres tenham acesso à revelação, nem ao estudo da teologia e muito menos ao ensino teológico.

- Dificuldade de acesso à docência. A academia não é só um espaço de transmissão de saberes; é também um espaço de poder. Acredita-se que Deus concedeu este privilégio aos homens. Daí a forte resistência ao acesso das mulheres à docência. Neste campo os varões têm feito uma espécie de pacto, tácito ou expreso, para fechar o acesso das mulheres a este espaço.
- A epistemologia e metodologia patriarcal. A academia como espaço de transmissão de saberes parte de programas que se assentam numa epistemologia patriarcal. O discurso filosófico e teológico considera o varão como destinatário, na medida em que é identificado como gênero elevado à autoconsciência.
- O problema hermenêutico. A teologia feminista utiliza a hermenêutica da suspeita para seu quefazer teológico. O que não tem lugar na teologia, pois segundo a perspectiva do magistério e dos dogmas a teologia tem de ser crédula, não admite hesitação.

2.3.1.5.3 Experiência de masculinidade

O teólogo Diego Irarrazaval compartilhou um depoimento que ele mesmo chamou de “experiência de recriação de sua masculinidade”, no caminhar com a teologia feminista. Ele agradeceu às mulheres e a Deus, pelo fato de ter-lhe ajudado a abrir o coração e a mente para poder renascer e ser regenerado. Conforme suas próprias palavras:

Esta é a minha experiência de masculinidade, ser regenerado, renascer, porque há outras pessoas que me convidam a renascer e que exigem que eu renasça. Eu não decidi fazê-lo, foi convidado e com gosto aceito o convite. [...] Eu acredito que a perspectiva de gênero está absolutamente relacionada com um re-situar-nos. [...] Caminhar em perspectiva de gênero é ação transformadora de estruturas humanas, históricas, sociais, que queremos desconstruir, que queremos subverter. Trata-se por sua vez, da tarefa positiva de criar novas estruturas humanas, relações de gênero e estruturas novas de poder [...] Esta experiência é uma libertação que vale a pena. É uma libertação relacional. É parte de algo que está presente nas teologias da libertação desde seus inícios, mas que não foi trabalhado e ainda não está sendo trabalhado da maneira que o deveríamos fazer [...]⁴⁰⁸

Posteriormente, Irarrazaval ofereceu algumas explicações do que a seu ver constituem barreiras teológicas e eclesiais que impedem o interagir dos homens no caminhar de gênero. Na 6ª jornada teológica este depoimento de Irarrazaval ficou marcado como uma verdadeira experiência de transversalidade.

⁴⁰⁸ ULLOA, 2001, p. 77-78.

A apresentação da teologia feminista e de gênero encerrou passando de mão em mão tecidos com as cores do *tahuantinsuyo*⁴⁰⁹ (negro, azul, amarelo, branco e verde), amarrados pelas pontas. Simbolizando assim, segundo este grupo, a maneira como deve ser feita a teologia, isto é, a partir de diversos caminhos como transversalidade. Enquanto passavam os tecidos, Ana Mercedes Pereira cantou duas canções ao ritmo do violão, as duas compostas por ela: “Cantan las mujeres en medio de la noche” e “Que viva la vida”.

2.3.1.6 Rosto das instituições

A presença de representantes das instituições de educação teológica na jornada revelou uma situação não prevista na organização metodológica da mesma. A divisão de participantes em “rostos” teológicos foi o critério principal utilizado para o trabalho da jornada. Isto era o que estava previsto, conforme os objetivos e os reapontamentos estratégicos traçados após da jornada de Matanzas. Inclusive, algumas pessoas que não necessariamente faziam parte de um “rosto” decidiram, voluntariamente, participar nos grupos de teologia feminista e de gênero, e no “rosto” de teologia pentecostal, por exemplo. Mas outras pessoas não se sentiam à vontade para se integrar a qualquer um dos “rostos”, razão pela qual se viu a necessidade de criar mais um rosto: o “rosto” das instituições teológicas.

Este grupo foi integrado pelas seguintes pessoas:

- Pedro Puentes, chileno, professor da Comunidad Teológica Evangélica de Chile.
- Luiz Carlos Susin, sacerdote católico, brasileiro, representante da SOTER.
- Geoval Jacinto da Silva, evangélico metodista, brasileiro, professor do IEPG-CR.
- James Farris, brasileiro, professor de IEPG-CR.
- Alejandro Ortiz, leigo católico, mexicano, do Centro Antonio de Valdivieso.
- Ediberto López, porto-riquenho, professor do Seminario Evangélico de Puerto Rico.
- Derney Ramos, presbiteriano da Colômbia, professor do STPR-GC.
- Tony Brun, menonita uruguaio, professor do Instituto Metodista Bennett.
- Evaldo Luiz Pauly, brasileiro, professor da Escola Superior de Teologia.
- Manfredo Wachs, brasileiro, professor da Escola Superior de Teologia.
- Isdalia Ortega, menonita colombiana, diretora do Seminario Bíblico Menonita da Colômbia.

⁴⁰⁹ *Tahuantinsuyo* é a palavra castelhanizada para *tawantinsuyu*, que em quéchua significa “as quatro regiões”: *Chinchay Suyu* (ao norte), *Qulla Suyu* (ao sul), *Antisuyu* (ao este) e *Contisuyu* (ao oeste). *Tawantinsuyu* é o nome com que foi conhecido o império incaico, cuja abrangência ia desde o sul de Colômbia até o noroeste da Argentina, passando por Equador, Peru, Bolívia e Chile. Cf. <http://es.wikipedia.org/wiki/Tawantinsuyu> Acesso em 11.11.09..

- Álvaro Pérez, costarricense, bibliotecário da Universidad Bíblica Latinoamericana.
- Amílcar Ulloa, evangélico colombiano, coordenador de PROMESA.

No informe apresentado em plenária, o grupo reconheceu que não sabia por onde começar o trabalho. Num primeiro momento, fez uma crítica à lógica racionalista cartesiana. Reconheceu que ainda impera nas instituições e não ajuda muito, pois fragmenta a realidade e acredita em verdades absolutas, que limita outras verdades. Frente a esta lógica acredita que é necessário contar com uma nova perspectiva, uma nova epistemologia para pensar e fazer teologia. “Esta lógica já não nos ajuda, encontramos limites para a reflexão teológica; isto implica uma mudança de atitude, uma disposição de diálogo que, portanto nos ajude a trabalhar a ênfase do transversal”, expressaram os integrantes do grupo.⁴¹⁰

Posteriormente, refletiram acerca do significado da transversalidade. Houve diversas opiniões. Algumas pessoas achavam que era similar ao interdisciplinar. Outras pessoas, ao contrário disso, disseram que havia que diferenciar entre interdisciplinar e transversal; o último fazia referência aos sujeitos, enquanto a primeira aos temas. O transversal, portanto, tem a ver com um diálogo de hermenêuticas, um diálogo de sujeitos, mais do que temas em si. A discussão foi enriquecida a partir dos diversos usos e experiências do transversal nos diferentes países representados no grupo; foram colocadas noções utilizadas no âmbito acadêmico, até nas políticas públicas. O transversal implica uma metodologia participativa, que parte dos problemas da gente e implica uma nova epistemologia, conforme o grupo. A transversalidade tem a ver com o sistêmico, enquanto as estruturas das instituições ainda são analíticas.

Um integrante do grupo criticou o fato de não ter sido enviado com antecedência um “paper” sobre o tema da transversalidade, e inclusive não ter planejado uma palestra teológica e filosófica sob este conceito. Por outro lado, surgiu a preocupação de como lidar nas instituições com a questão curricular, visando incorporar os “rostos” teológicos como sujeitos que têm uma voz própria; levando em consideração que os currículos das instituições estão construídos sob a lógica cartesiana, segundo a qual se fragmenta o conhecimento para poder assimilá-lo. Perguntaram-se: como não desfigurar os “rostos” fazendo deles uma caricatura? Como fazer um currículo transversal dentro de estruturas institucionais que não são transversais? Confessaram ter problemas pedagógicos para manejar esta situação.

Reconheceram que existe um problema de falta de sintonia entre o que se pretende e o que se faz. A transversalidade deve levar a uma nova cultura acadêmica, mas esta nova

⁴¹⁰ ULLOA, 2001, p. 59-60.

cultura deve levar a novas estruturas. Aí está o problema, pois as novas estruturas mexem com a questão econômica o que tem a ver com a sobrevivência das instituições.

Por fim, o grupo concordou que o transversal é uma forma de ser, uma atitude. Trata-se de construir e desconstruir. Implica uma intencionalidade para manejar uma nova situação, uma nova perspectiva, uma nova epistemologia.

Concluíram sua apresentação apresentando vários símbolos. Primeiro, foi carregado um cartaz grande com o ponto de interrogação, indicando que a temática da transversalidade lhes despertava muitas perguntas. Outro símbolo foi um laço de quatro pontas com um nó grande no centro, agarrado pelas pontas por representantes dos “rostos” teológicos. Mais um símbolo foi um prato de comida com diversos ingredientes para fazer uma sopa; alguém falou que a transversalidade é como um prato de sopa, cujos ingredientes, sendo diferentes, se misturam para dar-lhe sabor.

2.3.1.7 Síntese da primeira parte

Através de um cochicho em grupos conformados espontaneamente e, portanto, misturados, produziu-se uma reação ao trabalho da primeira parte da jornada teológica. Daí saiu uma série de apreciações interessantes (p. 83-84), das quais aqui apresentamos uma síntese:

- As teologias afro-americana, feminista, e indígena não são teologias novas. São mais antigas que as católicas e as protestantes. A teologia feminista existe desde que as mulheres existem sobre a terra, assim como a teologia afro, pois segundo a ciência os negros nasceram primeiro e a África é a mãe da vida. Da mesma forma, a teologia indígena.
- As identidades são identidades tradicionais, identidades de resistência e identidades como projeto. A jornada, portanto, é um processo de construção, de re-significação de identidades.
- O que se observa na prática é que muitas das perguntas sobre o quefazer teológico vêm de sujeitos excluídos na suas subjetividades, nas suas práticas, nas suas culturas. Então, é preciso ir além da proposta curricular, procurando incidir não só nas instituições eclesiais, mas legitimá-las socialmente.
- Transversalidade é equivalente a conversão. Porque a partir do processo de alteridade, de reconhecer-me no outro se produz um esvaziamento; isto é, um “anonadar-me” do outro, de *kenosis*. Quer dizer que a pessoa se reconhece como co-sujeito com o outro.

- Surpreendeu gratamente a apresentação crítica do “rosto” das instituições. Tentam abrir-se a um momento já vivido pela teologia feminista, mas de um jeito avesso. Ou seja, tentam ler os “rostos” desde as instituições e colocar-se a serviço destes, mas sem estar vivendo ainda a transversalidade. Assim se age patriarcalmente, pois por trás das instituições e das igrejas está o poder que define os currículos, as temáticas, os cursos e a metodologia.
- As mudanças nunca provêm das instituições ou daqueles que ostentam o poder. Não é suficiente assumir a linguagem inclusiva da teologia feminista, por exemplo. Estão se propondo mudanças de atitudes que não procedem das instituições e menos ainda das instituições eclesiais.
- Foi proposto o paradigma do Espírito Santo como elemento unificador e de convergência entre todos os “rostos”.
- Caso se houvesse tentado definir a transversalidade desde o início da jornada, aí teria terminado; pois do que se trata é de desconstruir e reconstruir e não partir das definições específicas.

Concluindo esta primeira parte da jornada de Cumbayá, vamos salientar ainda mais algumas coisas. Por uma parte, acerca da idéia colocada pela teologia pentecostal a respeito de que o caminhar dos “rostos” teológicos revela que são “mundos constituídos”. Esta expressão, surgida, ao que parece, do impacto positivo das apresentações dos diferentes grupos teológicos, mostra o crescimento desses setores em termos de unidades de sentido. Que como muito bem foi percebido na síntese do cochicho que encerrou a primeira parte da jornada, refletem identidades marcadas pelo presente, pelo passado e pelo futuro. Pelo presente, porque sua razão de ser é a luta pela reivindicação de direitos que lhes são negados tanto no âmbito social, como eclesial ou religioso; é o caso do racismo, do sexismo, da falta de terra, da exclusão das instituições teológicas (no caso do pentecostalismo) e assim por diante. Pelo passado, porquanto cada “rosto” teológico afirma à sua maneira sua ancestralidade, ou seja, não são lutas que começaram há pouco, mas que possuem memórias e histórias de longa duração; isto é evidente no caso dos povos indígenas e negros. Mas também as mulheres afirmaram isso, assentadas na sua luta pela defesa da vida e contra o patriarcalismo. Inclusive os pentecostais, sendo um movimento aparentemente mais recente, viram a necessidade de afirmar sua ancestralidade desde as origens dos cristianismos primitivos. E pelo futuro, na medida em que suas lutas visam a um horizonte utópico que aponta para uma sociedade inclusiva, respeitosa das distintas alteridades, e justa.

Mas não se pode perder de vista que ainda que estes “rostos” afirmem sua ancestralidade, trata-se de movimentos que, no âmbito teológico latino-americano e caribenho, estão em processo de organização. Este paradoxo deve ser analisado levando em consideração a história dos povos, mas também a história da teologia que, no caso de Abya-Yala, está marcada fortemente pelo peso colonial e pós-colonial. Então, fica claro que estes “rostos” teológicos, com a seriedade com que encararam suas apresentações, revelam que “são mundos constituídos”, mas ainda em processo de maturação, com todas as limitações próprias de setores que lutam contra as inúmeras conseqüências da exclusão. Acerca disto refletiremos em outros espaços desta pesquisa.

Por outra parte, chama a atenção o estágio do relacionamento que há entre os “rostos” teológicos e as instituições teológicas. Revela campos de ação e reflexão diferentes e por vezes contrários. Os “rostos” manifestaram quase unanimemente que se sentem excluídos das instituições e, por seu lado, interessantemente, as instituições expressaram que parece ser que a causa disso é o posicionamento da razão cartesiana, a qual não ajuda. Isto evidenciou uma tensão, mas se viu na transversalidade, compreendida como uma atitude de abertura ao mundo do outro, ou da outra, como uma fonte de esperança.

Por fim, uma palavra sobre as manifestações simbólicas. Embora se tivesse pedido um único símbolo que pudesse representar cada caminhar teológico, cada grupo abundou em expressões simbólicas. O que isto tem a ver com o mundo destes “rostos” teológicos? Tem alguma importância para uma razão transversal?

2.3.2 Segunda parte: diálogo teológico transversal

Esta parte da jornada foi dividida em três partes. Num primeiro momento, cada “rosto” teve oportunidade de refletir acerca da apresentação dos demais “rostos”, levando em consideração *convergências, diferenças, e interpelações*. Noutra momento se fez um painel, no qual cada “rosto” apresentou o trabalho feito em grupo. Também se pediu que cada grupo elaborasse uma pergunta vital para outro “rosto”, além dos temas que considera que outro “rosto” deveria integrar. E no terceiro momento, houve uma discussão aberta em plenária.

2.3.2.1 Painel: Convergências, diferenças e interpelações entre os rostos

A mesa esteve conformada por sete pessoas. Uma pessoa por cada “rosto”, incluindo as instituições e o moderador, Alejandro Ortiz.

2.3.2.1.1 Teologia indígena

Quem expôs foi Eleazar López Hernández.

a) Diferenças

Nesta parte, vamos conservar a fala em primeira pessoa utilizada pelos expositores e as expositoras, procurando desta forma conservar a ênfase de suas colocações.⁴¹¹

- Os sujeitos teológicos que apareceram na jornada têm rostos diferentes. Este é o ponto de partida: “somos diferentes”, frisou Eleazar. As diferenças surgem por causa da origem: os indígenas pela origem milenária, os afros pela origem na África, as mulheres pela sua identidade de gênero, etc.
- As diferenças também surgem do processo histórico de cada grupo. Ou seja, cada grupo tem uma história diferente. No caso indígena, a história antes do encontro com o mundo europeu, a história posterior desse fato, a história dos últimos anos, em fim isto marca diferenças.
- Há também diferenças pela via da cultura. Temos cosmovisões diferentes; ou seja, o jeito de entender as coisas de Deus, as coisas da natureza, a linguagem que utilizamos, a linguagem simbólica, das categorias.
- Também há diferenças pelos contextos sócias em que vive cada sujeito. Sofremos de maneira distinta a opressão, a escravidão e a manipulação.
- Igualmente, há diferenças pelas identidades impostas pela sociedade, pelas igrejas e pelas religiões que têm atingido estes “rostos”. Frente a esta situação cada grupo reage de forma distinta e às vezes as diferenças se tornam irreconciliáveis. Os indígenas, por exemplo, manifestou Eleazar, vivemos uma etapa na qual dizíamos que só o índio era válido; mas quando nos temos aberto aos demais, embora as diferenças persistam, se transformam em possibilidades de diálogo desde a alteridade.
- O grupo teve dificuldades para definir as instituições como um “rosto”. Porque estas têm rosto enquanto há pessoas inseridas nelas, aliás, também as pessoas integrantes do “rosto” indígena se viam dentro das instituições.

b) Convergências

- “Todos os grupos queremos viver. Nisto coincidimos. Queremos uma vida digna, uma vida fraterna, ou como fala a teologia feminina, uma vida sororária”.⁴¹²

⁴¹¹ ULLOA, 2001, p. 87-104.

- “Queremos ser sujeitos, atores, protagonistas da história das igrejas e da sociedade. Não queremos ser simplesmente marginalizados, objetos de estudo, objetos de evangelização, mas sujeitos. Queremos, portanto, que seja escutada a nossa voz, que não se confunda com os subsídios de outros ou com a voz dominante”.⁴¹³
- “Tampouco queremos viver mascarados, nisto coincidimos; não viver como brancos, ou viver como homens, mas viver nosso próprio ser, nisso coincidimos todos. Não queremos identidades impostas desde fora”.⁴¹⁴
- A terra, as culturas, as tradições próprias, são temas comuns em todos os sujeitos.
- Outro elemento comum muito importante é o Espírito. É uma realidade que ninguém pode agarrar, que vai além das categorias e das estruturas, que irrompe na história, que nos empurra a superar as fronteiras. Percebemos, portanto, que estamos num momento *kairótico*.
- Outro elemento de convergência é que todos nós já somos cristãos. Isto nos leva a outro referente comum que é a Bíblia, vista como um espelho para olhar nossa própria identidade.
- Todos somos sujeitos jogados para fora da história e, por isso, sofremos problemas comuns.
- O desejo comum de utilizar a linguagem própria, a linguagem simbólica, gestual, corporal. Descobrir que Deus, que a humanidade, que a vida, é um mistério que não pode ser encerrado com categorias humanas, culturais, filosóficas ou acadêmicas; as categorias são recipientes que não são capazes de conter o mistério.

c) Interpelações

- Há necessidade de um novo modo de conhecer, mais perto do conhecer bíblico, como sabedoria que saboreia a vida, e não tanto como uma ciência fria.
- Há necessidade construir novos vasos acadêmicos. Não assentados nas categorias acadêmicas que tentam aprisionar o mistério de Deus, o mistério humano, o mistério da vida, vasos que permitam a aproximação, que ajudem a valorizar a linguagem total dentro de uma linguagem simbólica.
- A necessidade de superar absolutismos teológicos que nos levem a pensar que temos a verdade plena de Deus.

⁴¹² ULLOA, 2001, p. 89.

⁴¹³ ULLOA, 2001, p. 89.

⁴¹⁴ ULLOA, 2001, p. 89.

- Necessidade de ampliar nossa capacidade de diálogo com outros, com os diferentes para enriquecer-nos, para chegar a mostrar o arco-íris da vida e a sinfonia da humanidade.
- Como construir propostas comuns a partir da diversidade de sujeitos, de alteridade, para o ecumenismo e o diálogo inter-religioso?
- Como tirar o medo que as instituições têm diante destas coisas diversas dos “rostos”?

d) Perguntas e temas

- Como unificar critérios com os outros “rostos”, incluindo as instituições, para lutar juntos pela vida?
- Quando se fala de “rostos” no mundo indígena há que agregar o coração. A partir das diferenças há que chegar até o coração que tem a ver com o mundo de valores e referências.

2.3.2.1.2 Teologia afro-americana

Quem expôs foi Sônia Querino Santos.

a) Diferenças

- Alguns setores estão interessados em definir a transversalidade, enquanto que os indígenas, os afros e as mulheres não têm essa preocupação, pois já estão vivendo a transversalidade.
- Para alguns grupos o bibliocentrismo é um referente. Para outros é a ancestralidade, lembrando que indígenas e negros se apoiam na oralidade.
- O ponto de divergência maior é a distância que existe em relação às instituições acadêmicas.

b) Interpelações

- Pareceu que na teologia indígena se faz um caminho hermenêutico desde a Bíblia rumo à ancestralidade; enquanto o caminho afro é inverso: partimos dos ancestrais para os referentes bíblicos.
- Parece-nos que as instituições vão acolher as experiências partilhadas pelos “rostos” desde um ponto de vista analítico, mantendo seu distanciamento. Terão que mudar seu modo de agir.

c) Convergências

- Confirmamos com a experiência da jornada, que indígenas, mulheres, afros, camponeses e pentecostais, temos muitas coisas convergentes.
- A referência comunitária, a defesa da vida, o gosto pelo sagrado, a espiritualidade, o corpo como espaço sagrado, foram coisas convergentes.

d) Perguntas e temas

- Que significa a conversão no contexto da dupla pertença e do diálogo inter-religioso?
- Até que ponto o que se produz nas instituições leva em conta os diferentes “rostos”?
- Aprofundar o tema da dupla pertença, especialmente no caso de cristãos e afros, cristãos e indígenas.

2.3.2.1.3 Teologia camponesa

Quem expôs foi Adriano Quintero.

a) Diferenças

- Temos um rosto confuso como mestiços. Ficamos desfigurados pela origem tri-étnica (espanhola, indígena, negra), de nossa condição de mestiços. Isto rompeu a ancestralidade e a maneira de relacionarmos com a natureza. Por isto temos uma conflitividade muito grande com nossa cultura, com nossa antropologia, com nossa história, o que nos coloca desafios de longo prazo.
- “Transversalidade” é uma palavra difícil de pronunciar no campo. Nós preferimos falar de “a teia de aranha da vida”. No sentido de que na teia de aranha todo está inter-relacionado. Precisam-se todos os fios para que possa haver vida, e a aranha por meio da rede garante a única coisa que lhe basta para viver.⁴¹⁵
- A corporalidade vai além do corpo humano. Estendem-se aos rios, as montanhas, as árvores, visando sentir nosso lugar no mundo e desfrutar do que significa a verdadeira vida integrada à natureza.
- Não somos cristocêntricos, tampouco bibliocêntricos. A imagem de um Cristo doído e sofredor herdada da conquista e da colonização religiosa, é uma condição que, além de justificar as dores humanas, parece justificar também a destruição da natureza.

⁴¹⁵ ULLOA, 2001, p. 93.

Procuramos, ao contrário disso, a imagem de um Jesus histórico, amante da natureza, conforme a imagem da ressurreição de todas as espécies da criação e do ser humano.

b) Convergências

- Concordamos com um Deus multicolor e polifônico.
- Concordamos também que a ideologia do *marianismo* tem contribuído muito para a submissão da mulher, preservando estruturas machistas de dominação.
- Queremos fazer teologia em harmonia com a natureza. Consideramos que a encruzilhada está na burocracia, na ciência e nas instituições que impedem a linguagem da vida.

c) Perguntas e temas

- É possível o diálogo de lógicas em condições de igualdade?
- Que sensibilidade e ações concretas há em relação com a situação de extermínio do campesinato colombiano, latino-americano e caribenho e da natureza?
- Que condições, atitudes possíveis e concretas há desde o mundo eclesial, institucional e acadêmico para dialogar com as diferenças de nossos “rostos”?

2.3.2.1.4 Teologia feminista e de gênero

Aleida Gómez compartilhou o trabalho do grupo.

a) Divergências

- Falou-se que “as teologias aqui apresentadas ainda não alcançam a maturidade suficiente”. Então, perguntamos: como definir a maturidade teológica? O que temos que esperar para lograr a transversalidade?
- Foi dito também que “devemos encontrar umas bases comuns que possibilitem a transversalidade”. Como dialogar, então, desde a diversidade e desde o pluralismo? Não concordamos com a necessidade de essa unidade fundamental.
- Foi dito também que “o acadêmico é um lugar prioritário para os ‘rostos’”. Nós dizemos que a academia é um lugar importante, mas não fundamental. Nem todas as pessoas podem passar pela academia para fazer uma teologia com rostos diversos.

- Outro ponto de divergência é a afirmação da “necessidade de partir de uma conceituação que nos iguale”. Para nós, o prioritário é o encontro e a definição das nossas opções, não de nossos conceitos.

b) Interpelações

- Uma profunda interpelação que temos é: quais são as implicações políticas da transversalidade? Fazíamos esta pergunta porque às vezes parece que vivemos um idílio. A realidade conflitante que vivemos deve tirar-nos dessa tentação que é produto do encontro prazeroso das diversas teologias. Deve-se visar, então, o fortalecimento de uma espiritualidade da resistência que aqui não vemos muito clara.
- Surpreende-nos que a opção pelos pobres não haja aparecido como um grito nas colocações das diferentes teologias. Consideramos que a opção pelos pobres deve ser o eixo fundamental de convergência, de transversalidade, deve ser a alma de nosso processo.⁴¹⁶
- Afirmamos que esta pluralidade de teologias, de rostos e de opções, deve ser aproveitada como fonte para a evangelização. O gênero não é uma bandeira das mulheres, é uma ferramenta que ajuda a reconstruir a comunidade.
- Encontramos uma grande interpelação com respeito ao Espírito Santo. Sentimos isso, não tanto nas colocações conceituais, quanto nas experiências litúrgicas. Perguntamos como é nossa relação com a dimensão do Espírito? Está ou não nos diferentes rostos? Então, vemos que apropriar-nos da espiritualidade que bebe do Espírito de Deus, a partir de nossas identidades diversas, é fundamental.
- Apontamos também a necessidade de preocupar-nos com a mentalidade, com o espírito da transversalidade, inclusive, antes de preocupar-nos com programas, com currículos, pois se estaria dando um vazio epistemológico. A epistemologia exige uma unidade, uma integralidade entre a prática e a teoria. É possível ter programas formosos desde os rostos, mas sem ter um convencimento profundo.
- Não é só na escola formal que se pode construir a transversalidade. Também desde as instituições se podem legitimar estes espaços, criando contatos, intercâmbios e encontros com movimentos populares alternativos que alimentem a transversalidade.

⁴¹⁶ ULLOA, 2001, p. 97.

c) Convergências

- A comunidade é o referente comum das teologias; não nos entendemos sem a comunidade.
- Não podemos fazer teologia se não partimos da história. Esta história nos remete a nossa ancestralidade. Concordamos que as nossas raízes estão além, em nossos ancestrais. Aliás, descobrimos que a recuperação da história é uma recuperação de nossa autoestima.
- Outro lugar de convergência é a cotidianidade.
- Outro lugar importante é a linguagem simbólica, linguagem comum que recria o encontro.
- O corpo também é um ponto de encontro. No entanto, esta noção nos questiona, pois ainda há mulheres que não são livres para expressar sua sexualidade porque elas têm dono.

d) Perguntas e temas

- Perguntas dirigidas aos varões de todos os “rostos”: como desconstruir o sexismo que os incomoda na busca da transversalidade? Como assumir a tarefa de construir uma teologia de gênero em todo o sentido da palavra?
- Que implicações políticas tem a transversalidade na experiência pentecostal?

2.3.2.1.5 Teologia pentecostal

O trabalho do grupo foi socializado por Daniel Oliva.

a) Convergências

- A cotidianidade como espaço para viver a experiência de Deus.
- Somos parte da periferia social, econômica, política de nossos países. Também somos vistos pela academia como teologias periféricas. Ainda não somos considerados sujeitos em igualdade de direitos para conversar com a academia.
- As nossas teologias estão sendo feitas durante a marcha. Nenhum processo teológico nosso foi fácil, tivemos lutas. Por dentro de nossas próprias comunidades eclesiais, dentro das nossas instituições teológicas, nas quais fomos formados; e até dentro de nós mesmos para superar a baixa autoestima recebida em muitos setores.

- A comunidade como espaço de acolhida, como espaço de cura e como espaço de restauração da identidade. Uma questão que atravessa as teologias compartilhadas é que nenhuma pode ser criada de maneira isolada.
- Estamos tentando sistematizar nossos esforços teológicos. Fazemos isso a partir de nossas especificidades, lutando com nosso cartesianismo, com nosso ocidentalismo. Porém, o fazemos a partir de nossas subjetividades, de nossas linguagens, guiados pela mesma força do Espírito.

b) Interpelações

- Surgem-nos as interpelações de sempre quanto às relações instituições-pentecostalismo. Quando as instituições deixarão de criar cursos sobre o pentecostalismo? Até quando seremos considerados família confessional e não “rostos”? Por que na verdade não somos um “rosto”.
- Interpelação muito séria para nós mesmos. Assumir um compromisso sério de sistematização e divulgação de nossa produção teológica.

c) Divergências

- Em relação às demais teologias apresentadas, nós ficamos na necessidade evidente de resgatar nossa memória histórica. De Atos 2 pulamos ao século XX, fazendo uma brevíssima escala em Wesley. Neste sentido, reconhecemos que estamos em desvantagem com as outras famílias protestantes, pois na verdade o movimento pentecostal constitui uma série de movimentos de reforma na história da igreja.
- Um perigo é que o pentecostalismo acredite que é o único portador da “verdade”. Além de deixar de ser um movimento para se converter numa instituição.

2.3.2.1.7 Grupo das instituições

O professor Pablo Andiñach, de ISEDET, expôs o trabalho do grupo.

a) Divergências

- Nós queremos um marco não polarizado: instituições contra “rostos”. Evitar a identificação das instituições com o negativo e o outro com o Reino de Deus.

- Valoramos muito as teologias expostas. Vemos o perigo de uma fragmentação da reflexão teológica. É importante entender o mundo do negro, do camponês, mas sem chegar à fragmentação.

b) Interpelações

- Deve-se elaborar uma teologia a partir das diferentes realidades setoriais, mas equilibrando o risco de fragmentação.
- Os currículos não devem ser unificados.
- As instituições nem sempre trabalham com os diferentes “rostos”, mas formam pastores e pastoras que terão de ser sensíveis a esta realidade em que estão inseridas as igrejas.

c) Convergências

- Percebemos o “rostos” como a busca de novas categorias sociais para refletir sobre a realidade. Seria uma maneira de definir o oprimido, não só a partir do econômico-social, mas também do cultural, gênero, etc.

d) Perguntas

- Como se entende que os diferentes “rostos” estão ou não presentes nas instituições teológicas?

2.3.2.2 Resposta às perguntas a partir de cada “rostos”

2.3.2.2.1 Teologia indígena

- A teologia indígena não parte da Bíblia para entender a ancestralidade; antes, parte da vida para entender a Bíblia.
- Quanto ao sexismo, existe uma prática machista que se reflete na produção teológica. O número de mulheres indígenas que participam nos encontros teológicos é muito baixo. Inclusive há uma chamada de atenção das irmãs quanto a que não se lhes está dando o lugar que lhes corresponde. No mundo indígena, ocorre que a vivência da comunidade sempre assenta no casal. Para se comunicar dentro da igreja ou nos níveis acadêmicos, já não se mantém esta proporcionalidade. Neste sentido, se reproduz o machismo do mundo teológico. Para superar isto temos que voltar aos nossos mitos, a

nossos textos sagrados, que podem ajudar a combater o sexismo atual. E aí encontramos que Deus também é feminino; é masculino e feminino.

2.3.2.2.2 Teologia afro-americana

- Sobre a questão de gênero, pegamos a noção de matrilinearidade das comunidades negras. Não é o matriarcado em contraposição ao patriarcado. É antes de tudo uma maneira de ser, não tanto uma relação de poder. Isto é algo que estamos tentando recuperar. Segundo esta noção, as mulheres negras são menos dependentes dos homens como ocorre na cultura ocidental. Se uma mulher negra tem que se separar, ela o faz sem muita dificuldade e a vida familiar segue. Aí cumpre uma função importante a liderança das mulheres negras na família.
- Existe a necessidade de descobrir o feminino que está presente em toda pessoa humana. É preciso reconstruir o masculino a partir de descobrir o feminino.
- O desafio agora é ler teologicamente também a masculinidade com a ajuda das categorias de gênero.
- As religiões afro desde suas origens têm uma relação profunda com a natureza. Os orixás se manifestam na natureza. A natureza é o lugar de encontro com Deus.

2.3.2.2.3 Instituições teológicas

- Não se deve generalizar o problema do sexismo nas instituições. Em algumas há presença e um número crescente de mulheres trabalhando em âmbitos acadêmicos.
- As instituições devem fazer um esforço para refletir nos currículos o equilíbrio de gênero.
- A educação teológica deve ser integradora e as estruturas docentes das instituições devem dar espaço às mulheres. A pedagogia também deve facilitar a expressão da voz das mulheres.

2.3.2.2.4 Teologia camponesa

- Temos descoberto que a salvação do ser humano está na recuperação da fertilidade da terra, para que possa voltar a produzir alimentos, ar e água que são indispensáveis.
- Na Colômbia, os grupos paramilitares estão tirando com violência as comunidades negras e indígenas dos seus territórios, porque são os mais ricos em minerais, em biodiversidade e em espécies vegetais para a saúde humana.

- Somos radicalmente contra o uso dos fertilizantes químicos, venenos, maquinarias e demais forças que destroem a natureza.
- As mulheres camponesas são mais suscetíveis a introjetar os antivalores do consumo da vida urbana. A libertação de gênero deve ser feita em parceria entre homens e mulheres e juntos procurar a libertação da natureza.
- O “rosto” camponês não está presente nas instituições, pois tem sido excluído sistematicamente desses espaços. A institucionalidade religiosa do campo está presente na convivência cotidiana com a natureza.

2.3.2.2.5 Teologia feminista e de gênero

- A respeito da inquietação dos camponeses acerca da fertilidade, respondemos o seguinte. O holístico e o ecofeminismo podem ser um importante subsídio para o processo da vida. No ecofeminismo, a mulher tem sido identificada como fonte de vida. Ela também como a terra padece com a submissão por causa do androcentrismo. A partir desta identificação se dá um processo de recuperação das forças da vida na teologia holística. É uma teologia da inclusão, de integração, de encontro contemplativo e espiritual com o cosmo e a natureza. É uma mudança de relação.
- Por outro lado, precisamos ler os textos do Gênesis, não a partir do antropocentrismo, mas de uma teologia holística, na qual homens e mulheres não nos sintamos mais o centro do universo, mas parte do mesmo. Sugerimos a intuição *cosmoteândrica*,⁴¹⁷ muito nova, que se pergunta qual é o verdadeiro centro do cosmos; e sugere muitos centros: o cosmos, o ser humano, Deus, a natureza, todos em relação de alteridade, de integração, de encontro.⁴¹⁸
- Fazemos um chamado para desromantizar a teoria da mãe terra. Consideramos que é importante ter uma consciência crítica a respeito de que a natureza possui forças obscuras e que não é simplesmente pelo fato de ser natureza que ela é harmônica. É só lembrar recentes reações violentas da natureza que têm provocado destruição e morte.

⁴¹⁷ Conforme Juan José Tamayo, a *intuição cosmoteândrica* é proposta por R. Panikkar (ver nota 458). Para ele a realidade está conformada por três dimensões entrelaçadas: o cósmico, o humano e o divino. Não se trata de uma realidade monolítica, como tampouco de três elementos de um sistema pluralista. As três constituem o todo. Entre as três não há concorrência por ocupar o centro do mundo, mas sintonia e pluricentralidade. Tamayo frisa que esta intuição assinala o caminho por onde vai transitar a concepção holística que já começa a aflorar. Ver TAMAYO ACOSTA, Juan José. “Las teologías de Abya-Yala. Valoración desde la teología sistemática”. In: ULLOA, 2004, p. 112.

⁴¹⁸ ULLOA, 2001, p. 122-123.

- Quanto à pergunta dos afros a respeito da conversão, é um assunto mais complexo. Por um lado, acreditamos que a conversão deve expressar uma consciência de identidade; uma reviravolta para procurar as raízes ancestrais e descobrir ali a cultura. A teologia feminista aporta várias noções que ajudam a compreender melhor a questão, a partir da *identidade imposta* e da *identidade escolhida*.⁴¹⁹

2.3.2.2.6 Teologia pentecostal

- Desconstruir o sexismo é uma necessidade grande na pentecostalidade. Pois é bem sabido que em nossas comunidades até o 80% da população é feminina. Estas igrejas funcionam com o trabalho das mulheres, mas este não é reconhecido com igualdade.
- Também temos de batalhar contra a estrutura androcêntrica na leitura e interpretação da Bíblia.
- Sobre as implicações políticas da transversalidade, encontramos experiências múltiplas e diferenciadas. Temos desde as que satanizam a construção de projetos populares, até as que têm um afã desenfreado de participação em projetos políticos, a risco de ser totalmente acríticos e terminar em situações impopulares.
- O tema da dupla pertença nos cria muito conflito, devido à ênfase cristocêntrica do pentecostalismo. Queremos sim entrar em diálogo e apreender, pois a pentecostalidade está presente nos mundos afro e indígena.

2.3.2.3 Discussão aberta em plenária

As discussões que tiveram lugar em Cumbayá foram de uma riqueza enorme. Estas tiveram um caráter aberto à participação. Obviamente as discussões foram geradas a partir das colocações feitas pelos “rostos” teológicos, incluído o “rosto” das instituições, e pela troca de perguntas e de informação produzida entre estes atores. Aqui nos limitaremos a fazer uma breve síntese desses intercâmbios. A discussão foi elencada em dois leques, a saber:

⁴¹⁹ O grupo está-se referindo mais exatamente à idéia de identidade de gênero que Anaida Pascual trabalha a partir da teoria de gênero da mexicana Marcela Lagarde. Cf. “Más allá del género...”, 2000, p. 15-16. Conforme Lagarde, a identidade não é outra coisa que “o conteúdo de nosso ser”, a qual é construída por meio da interação entre a “identidade imposta”, nossa “auto-identidade” e a “identidade escolhida”. A “imposta” é aquela que a sociedade e a cultura impõem a partir de nosso gênero, raça e classe. A “auto-identidade” é aquela que desenvolvemos a partir de nossa própria autoconsciência. E a “identidade escolhida” pressupõe liberdade e vontade.

2.3.2.3.1 Relação “rostos” teológicos e instituições

- A discussão em torno da relação “rostos”-instituições não é nova. Ela está sendo considerada já há pelo menos dez anos. De fato há rostos que já estão fazendo parte das instituições. Por outro lado, aqui não é possível colocar todas as instituições no mesmo saco; há algumas que estão tentando incluir os “rostos” e outras que estão totalmente fechadas.
- A presença física não basta. Podemos cair na trampa de pensar que é suficiente que alguém seja indígena. É preciso debater os conteúdos e os currículos.
- De nada adianta criar falsas disjunções e dicotomias. Trata-se de “rostos” e corações, “rostos” e sabedorias; do contrário ficaria como se os “rostos” colocassem testemunhos e as instituições fizessem a reflexão. Não se deve colocar todo o bom do lado dos “rostos” e o mau do lado das instituições; ou os sentimentos do lado dos “rostos” e o conhecimento e a lógica do lado das instituições.
- O problema principal não é tanto a instituição, mas o desconhecimento que temos das teologias que se estão produzindo.
- Falta uma proposta de produção teológica. Muitos seminários o que fazem é reproduzir teologias e assim fica difícil chegar até os “rostos”.
- O encontro e o diálogo entre “rostos” e instituições necessariamente passa pela confrontação. Por que existe toda uma história de marginalização, de silenciamento, de desconhecimento dos “rostos”. Esta história não pode ser negada, tampouco se pode suavizar. Por isto, não se deve evitar a confrontação, o debate, a autocrítica. Mas não é só isso, deve passar necessariamente também pela via da negociação. O que quer dizer que dialogamos em termos de igualdade.
- A educação teológica está sendo reduzida à instituição, e educação teológica é muito mais do que isso. Em Abya-Yala a educação teológica tem várias características. Apresenta-se como um movimento e também como uma face institucionalizada. Sempre houve tensão entre movimento e instituição. Nos centros que têm uma educação teológica mais descentralizada, a qual vai se adequando às necessidades dos movimentos, é mais fácil incluir em seus programas e currículos os “rostos”. Para outras instituições mais confessionais e residenciais, que são um pouco mais rígidas, fica um pouco mais difícil fazer isso. Ajudaria muito compreender a educação teológica como movimento que acompanhe a comunidades em suas realidades.

- Isto parece ser um nó górdio. O problema do dualismo que herdamos cria absolutos, que toda vez que descobrimos uma chave nova nos leva a descartar as anteriores. O que aqui estamos fazendo é buscar complementaridades. Devemos ir incorporando, mas não mediante absolutos. Estamos vivendo um momento diferente, da complementaridade, de transversalidade, de integrar e reconstruir aquilo que tentamos desconstruir, mas agora com uma visão diferente.

2.3.2.3.2 A dupla pertença

- É difícil encontrar identidades puras. O que se encontra são identidades híbridas. A gente procura a salvação e o bem-estar aqui, acolá, e com diversos pedacinhos de experiências de Deus constrói sua própria experiência. Ocorre o mesmo com a procura da saúde. A gente vai ao médico ocidental, ao bioenergético, ao curandeiro, às divindades. Isto é mais um desafio do que um conflito. A questão é como as igrejas podem assumir este desafio das identidades fragmentadas.
- A dupla pertença é uma das coisas mais discutidas na teologia índia. Por que é um fato cotidiano em nossos povos. Há uma pertença às igrejas, mas ao mesmo tempo uma fidelidade às tradições. Quando as igrejas são abertas, este processo se realiza de maneira também aberta; mas quando as igrejas são fechadas, os processos ocorrem de maneira clandestina. O que temos acordado é que devemos começar a tirar as máscaras. Estamos tentando demonstrar que temos direito à dupla pertença religiosa, sem que seja visto de fora como um problema. Este é um fenômeno que se aplica não só aos mundos afros e indígenas, mas também para a sociedade inteira. Inclusive se aplica à questão política e econômica no mundo globalizado que está engolindo as identidades nacionais. Trata-se, então, de um problema global que necessitamos pensar para encarar a re-elaboração das identidades.⁴²⁰
- A visão de um Deus multiface e de uma visão teológica plural, deve nos levar a questionar a prática de um modelo eclesial único. O problema não é dupla identidade, mas antes a procura de autenticidade. Dever-se-ia falar, então, não de duplas identidades, mas de identidades que estão sendo construídas em função do complementar.
- Em Cumbayá estamos vivendo um diálogo e ecumenismo inter-religioso que nos supera em muitos casos.

⁴²⁰ ULLOA, 2001, p. 126-127.

- o Uma chave de leitura é a questão do Espírito. O Espírito de Jesus vai além das fronteiras religiosas.

2.3.3 Terceira parte: interação teologia-pedagogia

A terceira parte da jornada teológica de Cumbayá teve três momentos. Num primeiro momento, a professora Anaida Pascual Morán e o professor Matthias Preiswerk, convidados para assessorar a jornada na parte pedagógica, reagiram a respeito do acontecido nas duas primeiras partes da jornada. Num segundo momento, houve uma reação, com inquietações e perguntas, de parte dos e das participantes da jornada a partir das colocações pedagógicas de Anaida e de Matthias. Por fim, os assessores pedagógicos responderam às perguntas e inquietações da plenária.

2.3.3.1 Subsídios de Anaida Pascual

A professora Pascual formulou uma série ampla de interrogantes orientados para aspectos concretos do intercâmbio vivenciado no percurso da jornada. Ele o fez, utilizando o texto “Más allá del género... Visibilizar la sujeción, multivocalizar nuestra subjetividad y - como Artífices - construir pedagogías para reconstruir-*nos*”.⁴²¹

Antes de sintetizar algumas das perguntas feitas por Anaida, faremos uma breve resenha do seu texto acima mencionado, por considerá-lo pertinente para a tarefa de articulação entre teologia e pedagogia. O ponto de partida é o desafio-sonho de “ser mais”, conforme a expressão de Paulo Freire, em busca do resgate da “vocação para a humanização”, frente a todas as relações de sujeição, de natureza sexista, racista, classista – tanto no plano interpessoal, institucional ou estrutural –, que mantêm reféns as subjetividades e os espíritos.⁴²² Segundo a autora, os entrejogos entre classe, raça e gênero, além de outras “diferenças” (tais como nacionalidade, orientação sexual, idade, ideologia e crença religiosa), levam a falar não já de gênero, mas de “múltiplas configurações de práticas e relações entre

⁴²¹ Este é o mesmo texto apresentado por Anaida Pascual M. durante o encontro de professoras de teologia realizado na Costa Rica, em janeiro de 2000. Cf. nota 395. A pedido de algumas pessoas, o texto de Anaida foi copiado e entregue a cada participante da jornada. Também se fez cópia de vários documentos adicionais utilizados por Anaida no encontro de Costa Rica; a saber: “Pedagogía ‘teofeminista’. Dando cuenta de la experiencia vivida, buscando la coherencia, compartiendo lo aprendido”, “Propuesta sistematizadora de ‘momentos’ en ‘cinco tiempos’” (esquema de Oscar Jara H.), “Propuesta pedagógica configuradora y articuladora” (adaptación esquema de June Maker), e “Momentos de amalgamar marcos de interpretación y de seleccionar las preguntas-eje”. Estes documentos, conforme Anaida, visam servir de ajuda para a sistematização do quefazer teológico-pedagógico (ULLOA, 2001, p. 138-139). Estes documentos também se conseguem na fonte citada na nota de rodapé 395. No que segue, o texto de Anaida será citado dentro do corpo da dissertação entre parênteses.

⁴²² PASCUAL, 2000, p. 3.

gêneros”. Isto é o que motiva Pascual para falar de *além de gênero*, pois conforme ela, citando o educador e pesquisador australiano Robert O. Connell, as relações de gênero são um componente maior da estrutura social como um todo, e as políticas de gênero se encontram entre as determinantes principais de nosso destino coletivo.⁴²³ Além disso, do ponto de vista histórico, a mudança mais profunda quanto a gênero foi a “exportação” da ordem genérica europeia-norte-americana ao mundo colonizado, a qual se encarna nas versões nacionais de instituições patriarcais ocidentais, tais como corporações, burocracias, os exércitos armados, e os sistemas tecnocráticos de educação de massa.⁴²⁴

Trata-se, então, de uma proposta situada a partir da relacionalidade entre teologia, pedagogia e gênero, e mais exatamente na fronteira entre a teologia da libertação, as teorias de gênero e as pedagogias libertadoras. Esta pedagogia tenta, segundo Pascual, “pedagogizar” e “generizar” a teologia. A autora, portanto, a chama de “pedagogia teofeminista”.⁴²⁵ Para se referir aos diversos atores sociais que participam do desafio de recriar as identidades humanas despedaçadas pelo peso das masculinidades hegemônicas e do patriarcalismo, particularmente no campo da pedagogia teofeminista, Pascual propõe utilizar a palavra *Artífices*.⁴²⁶ Ela o propõe em contraposição ao vocábulo “sujeito”, por causa do seu significado e inclusividade; além disso, para conotar o enorme potencial para a construção histórica e criadora de cada ser humano.⁴²⁷

Pascual Morán organiza a apresentação do seu texto a partir de três aproximações. Na primeira, “Diante uma pedagogia do desalento, gritemos... [como a mulher que está de parto]”, junta testemunhas de vozes, rostos, memórias e experiências que reclamam com urgência perante as culturas de gênero e as pedagogias do desalento, que têm desvalorizado e deformado a vida de homens, mulheres e crianças. Daí emergem gritos e desafios para o quefazer educativo multivocal e intersubjetivo. É o caso, citado pela autora, da chicana, feminista-lésbica e educadora universitária Gloria Anzaldúa (1942-2004); no seu livro *Borderlands/La Frontera. The new mestiza*,⁴²⁸ ela propõe uma “nova consciência mestiça”, uma “consciência de mulher” e uma “consciência das fronteiras”.

⁴²³ PASCUAL, 2000, p. 1.

⁴²⁴ PASCUAL, 2000, p. 2.

⁴²⁵ Cf. Anexo # 4 “Pedagogía ‘teofeminista’, do texto de Anaida Pascual, p. 10.

⁴²⁶ Conforme Anaida Pascual, o uso desta palavra foi proposta por ela no encontro de professoras de teologia realizado na Nicarágua. A proposta foi acolhida por elas de imediato, o que revela o mal-estar comum frente ao jeito de chamarem-se a si mesmas “sujeitos” ou “sujeitas”. Cf. PASCUAL, Anexo # 4 “Pedagogía ‘teofeminista’, p. 10.

⁴²⁷ PASCUAL, 2000, p. 3.

⁴²⁸ ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera. The new mestiza*. Terceira edição, San Francisco: Aunt Lute Books, 2007. W. Mignolo apresenta o caso de Anzaldúa como exemplo do uso de uma linguagem viva (que ele chama de “bilinguagem”), o “espanhol chicano”, como produto do interagir na fronteira entre México

Na segunda aproximação, “Valores de gênero aprendidos, valores por apre(e)nder”, Pascual aborda valores que têm configurado as identidades de gênero.⁴²⁹ Ainda insere outros valores que por meio de pedagogias libertadoras podem ser aprendidos para captar e cultivar identidades diferenciadas, emancipadas e integradas.

Porque em maior ou menor grau, todas – e todos – temos sido educados numa pedagogia “generizada” que temos internalizado como ideologia e a reproduzimos em nossos espaços pessoais e profissionais. Daí que propulsemos condicionamentos diferenciados na criança – e posteriormente os afaçamos como docentes – desde o nível pré-primário até o universitário. Assim, as mulheres – e os homens – aprendemos a entender nossa identidade através de valores transtrocados, que nos marcarão para o resto das nossas vidas.⁴³⁰

A terceira parte tem como nome: “Acentos que se revelam, alentos que se rebelam [como desafios possibilitadores].” Conforme a autora, as pedagogias feministas e de gênero fazem parte das diversas pedagogias que historicamente tem procurado visibilizar relações de sujeição, visando o devir diferenciado do rosto e da voz. Por sua vez estas pedagogias feministas provieram de pedagogias anticoloniais de esperança e libertação. Nos entrejogos dessas propostas e vertentes se misturam hoje (2000) inúmeras pedagogias radicais tais como a pedagogia feminista crítica, a teologia feminista da libertação, as pedagogias de bordas e fronteiras, etc. Os acentos destas pedagogias alentam e rev(b)elam, segundo Pascual, linguagens de possibilidades através das interrogações que suscitam.

Aqui retomaremos algumas dessas interrogações feitas pela autora. Durante sua apresentação, ela fez uma leitura dirigida do documento, levando em consideração o acontecido na jornada de Cumbayá.⁴³¹

e os Estados Unidos. Para conferir isto, ver especialmente o capítulo 5 do livro: “How to tame a wilde tongue” (como domar uma língua rebelde), p. 75-86. Cf. também: MIGNOLO, 2003a, p. 328, 332.

⁴²⁹ Nesta parte a autora utiliza a análise de vários cientistas sociais. Entre outros e outras: Marcela Lagarde, etnóloga mexicana (especialmente seu livro *Género e identidades*, FUNDETEC: Quito, 1994), Robert O. Connell, educador australiano (especialmente seu livro *Masculinities*: University of California Press: Berkeley, Los Angeles, 1995). Por fim, utiliza também subsídios de várias teólogas latino-americanas, caso das brasileiras Ivone Gebara, Nancy Cardoso, Tânia Mara Vieira e Silvia Regina de Lima, no que tange com a crítica da teologia patriarcal e a desconstrução do modelo tradicional de “feminidade” inspirado, sobretudo na figura a-histórica e desumana de Maria.

⁴³⁰ PASCUAL, 2000, p. 10.

⁴³¹ A pedido da comissão organizadora da jornada de Cumbayá, a professora A. Pascual fez uma sistematização e aprofundamento das interrogações e interpelações que apresentou durante a jornada. Ela as organizou ao longo de três “momentos” que percebeu na jornada. Primeiro momento: emergência de desafios transversais teológico-pedagógicos; segundo momento: desafios possibilitadores teológico-pedagógicos; terceiro momento: emergência de incipientes pedagogias-teológicas. Além disso, Anaida faz uma reflexão da experiência metodológica de Cumbayá. Ela conclui que efetivamente entre Matanzas (1997) e Quito (mais exatamente Cumbayá), houve um salto metodológico qualitativamente diferenciado. Conforme ela: “[...] o ganho – tanto no diálogo transversal como no campo metodológico – foi significativo e tangível nesta Sexta Jornada Teológica. Evidenciou-se nas maturações e avanços que emanaram do frutífero intercâmbio entre as

2.3.3.1.1 Para assumir o desafio da transversalidade a partir de uma perspectiva pedagógica

COMO PODERÍAMOS?

- ...Alimentar o espírito da transversalidade tendo em vista uma “conversão” que possibilite uma cultura da transversalidade?
- ...Construir novas pedagogias para reconstruir... para “devir em voz” e multivocalizar a nossa subjetividade?
- ...Superar as violências entretecidas (ou transversalizadas) nas próprias teorias, métodos, políticas e práticas educativas?
- ...Resgatar à luz das novas teorias e investigações sobre a natureza da inteligência e a aprendizagem... a centralidade da “inteligência do espírito” em nossas práticas educativas?
- ...Assumir e viabilizar a sistematização do quefazer teológico-pedagógico, tanto a partir de nossas especificidades e diferenças quanto de nossas afinidades e convergências?

2.3.3.1.2 Para visibilizar as subjetividades

- Como poderíamos contribuir para que os estudantes construam uma percepção multifacetada, multivocal de sua própria identidade, através da qual valorem seus múltiplos talentos, inteligências, potencialidades e linguagens expressivas de suas culturas?
- Como poderíamos fazer-nos presentes, de forma integral, isto é, de corpo, mente e espírito, na tarefa pedagógica investigativa?
- Como articular a alegria, a paixão, o desejo, o olhar, o escutar e a abertura, com o necessário rigor acadêmico e com o macroestrutural?
- Como poderíamos forjar novas linguagens pedagógicas além das fronteiras disciplinares para encontrar-nos com a subjetividade do estudantado em suas próprias margens de mestiçagem e pobreza?

variadas vozes e os diversos rostos. De igual forma, nas *pedagogias-teológicas* que percebemos iam surgindo de nosso *quefazer teológico-pedagógico*. Pedagogias incipientes que constituem, em última instância, os primeiros passos de ‘um mesmo caminhar’”. Ver: PASCUAL MORÁN, Anaida. “Teología y pedagogía en diálogo: Pasos primeros de un mismo y transversal caminar”. Março de 2001. Disponível em: <http://www.cetela.com.br/images/stories/file/pdfs/textos_y_articulos/Anaida_Pascual_Moran.pdf>, p. 7, as cursivas são da autora, acesso em (20.11.09).

- Como poderíamos desconstruir vias epistemológicas do saber fundamentadas em relações de sujeição e criar novas modalidades de ensino e aprendizagem orientadas para a intersubjetividade?
- Como converter a experiência e a memória que cada pessoa carrega consigo, inscritas no seu corpo, numa mediação válida para a aprendizagem?

2.3.3.1.3 Para transformar os modelos curriculares

- Como incorporar construtivamente no currículo e na formação teológica, os conflitos e as tensões, que naturalmente emergem como produto do contraste subjetivo das diferenças?
- Como organizar indutivamente ou inversamente o currículo e o conhecimento, levando em conta as relações de sujeição e exclusão?
- Como assumir pedagogicamente os conhecimentos alternativos em termos de estratégia e prática institucional, mais do que como saberes acadêmicos?
- Como superar a amnésia política das metanarrativas coloniais tão arraigadas nos currículos?
- Como se expressa na tarefa pedagógica o conflito colonial encarnado em incontáveis violências ao nível interpessoal, nacional e global?

2.3.3.2 Subsídios de Matthias Preiswerk

O professor M. Preiswerk⁴³² fez uma reflexão pedagógica do acontecido nos primeiros dos momentos da jornada teológica de Cumbayá.

2.3.3.2.1 Processo metodológico da jornada

Segundo a consideração de Preiswerk, o que aconteceu metodologicamente entre as jornadas teológicas de Matanzas (1997) e Cumbayá (2000) reflete um avanço enorme. A título de exemplo e sem desconhecer a importância de um subsídio como aquele feito por Enrique Dussel, quanto a uma TL1 e uma TL2 (veja o capítulo 3, tópico 6.3.1), Preiswerk diz

⁴³² Matthias Preiswerk é doutor em teologia pela Universidade de Lausanne (Suíça). Desde 1976 está radicado em Bolívia, onde trabalha como docente do ISEAT. Durante vários anos foi assessor de CELADEC nas áreas de educação cristã e educação popular. É autor de numerosos artigos e textos didáticos. Uma de suas obras mais importantes é *Educación popular y teología de la liberación* (San José: DEI, 1994), da qual existe versão em português: *Educação popular e teologia da libertação*. Tradução de Romualdo Dias (Petrópolis: Vozes, 1998). O professor Preiswerk presta serviços de assessoria nas áreas de teologia e pedagogia na América Latina. Ele tem participado como assessor em vários programas de CETELA, inclusive em várias jornadas teológicas.

que o que não lhe pareceu oportuno foi o momento para introduzir este insumo teórico. Aliás, ele afirma que em Matanzas nos apressamos e não nos demos a possibilidade de construir juntos essa teologia da libertação 2 para saber se seriam 13 teses, como propôs Enrique, ou 8 ou 47.⁴³³

Para Preiswerk, o acontecido até aqui – em Cumbayá – teve vários momentos. A primeira parte esteve relacionada com a partilha de uma teologia e pedagogia narrativa, a partir de relatos e testemunhas. Daí se passou ao intercâmbio de saberes, ou seja, cada “rostos” compartilhou uma reflexão elaborada acerca de seus relatos. Posteriormente, se avançou ao diálogo de saberes, onde houve espaço para observações e questionamentos recíprocos, num ambiente respeitoso e criativo. Para não ficar só na conversa simpática, deve-se dar um passo mais, que tem a ver com a negociação cultural, ou seja, a criação conjunta de novas categorias que assumam as categorias do outro e da outra, exprime Preiswerk.⁴³⁴

Essa metodologia foi acertada. Contudo, o professor Preiswerk não está totalmente convencido do uso de uma pedagogia estritamente indutiva. Ele, porém, considera que este caminhar reflete um processo que deu certo no ponto de início e espera que siga acertando nos pontos que estão mais à frente, e que são muitos.⁴³⁵ Quanto a sua crítica ao método indutivo, ele propõe que, no estágio atual⁴³⁶ da jornada, haveria lugar para um momento conhecido pelos pedagogos com o nome de “desequilíbrio conceitual”, podendo ser uma palestra como a referida de Enrique Dussel, de uma pessoa autorizada de qualquer ciência social, que possa cutucar e mexer, visando revisar e reconstruir nossos conceitos.

Por fim, quanto à metodologia, Preiswerk afirmou que, embora não conheça o método de desconstrução e reconstrução proposto pelas mulheres, assume-o, sem esquecer que não se trata de um processo mecânico.

2.3.3.2.2 A produção teológica dos “rostos” como processo pedagógico

Para o professor Preiswerk, a produção teológica feita pelos “rostos” de Abya-Yala é produção de conhecimento:

E, portanto, quer saibamos ou não, quer queiramos ou não, é uma empresa puramente pedagógica. Eu acredito que nós estamos aqui [em Cumbayá] vivendo de maneira muito corporal, existencial, as inter-relações, as interfaces, as transversalidades entre teologia e pedagogia. Eu acredito que

⁴³³ ULLOA, 2001, p. 140.

⁴³⁴ ULLOA, 2001, p. 147.

⁴³⁵ ULLOA, 2001, p. 141.

⁴³⁶ O professor Preiswerk refere-se ao ponto da jornada de Cumbayá marcado pelo fim dos dois primeiros momentos da mesma, isto é, as madurações dos “rostos” teológicos e o diálogo teológico transversal.

nestes dias temos uma matéria básica vivida, como para avançar muito nas inter-relações entre teologia e pedagogia; com grandes possibilidades de levar isso a nossa maneira de pensar, de viver, de praticar a educação teológica no seu sentido amplo, isto é, passando por instituições, movimentos sociais, igrejas, etc.⁴³⁷

Aqui o assessor levantou uma pergunta chave no processo pedagógico: como aprendem os diferentes “rostos” de Abya-Yala? Acaso os afros aprendem da mesma maneira que os indígenas? Acaso existe uma maneira feminina ou masculina de aprender? Acaso há uma forma pentecostal de aprender? Se a resposta é positiva em cada caso, em que consiste? Segundo Preiswerk, aí temos um veio de investigação pedagógica infinita, a fim de conhecer quais são os mecanismos, os ritmos, as etapas, os procedimentos de aprendizagem de cada “rosto”. E a seguir levantou mais uma pergunta que, segundo sua visão, tem uma urgência dramática, a qual está sempre presente nos encontros de CETELA e em muitas das instituições teológicas filiadas a esta organização: que lugar damos em nossas instituições a formas de aprender diferentes das que tradicionalmente a academia teológica está utilizando?⁴³⁸ Além disso, salientou que algum dia CETELA terá que se defrontar com esta pergunta e procurar os meios, que serão longos, custosos e complicados para responder a ela com dedicação.⁴³⁹

A temática de como aprendem os “rostos” cruza e, portanto, é transversal às transversalidades que surgiram do debate entre os “rostos”, ou seja, como se aprende a partir do corpo? Como se aprende a partir da subjetividade? Como se aprende a partir do símbolo? Como se aprende na vida cotidiana? Preiswerk insiste que aí há um processo de investigação que deve ser feito, para esmiuçar isso e traduzi-lo em propostas que sejam negociáveis em diferentes âmbitos de educação teológica.

2.3.3.2.3 Convergências para uma produção coletiva do conhecimento

Segundo Preiswerk, as diferentes convergências mencionadas entre os “rostos” teológicos servem para mostrar uma relação do tipo pedagógico. Em todos os “rostos”

⁴³⁷ ULLOA, 2001, p. 141.

⁴³⁸ ULLOA, 2001, p. 143. O sublinhado é nosso.

⁴³⁹ A urgência de que fala aqui o professor Preiswerk tem a ver com um problema particular que foi colocado através de uma carta de um grupo de docentes de instituições de educação teológica de América do Sul, vinculado à Universidade Bíblica Latino-Americana (UBL), nome que substituiu a partir de maio de 1997 o anterior SBL. A carta foi dirigida à secretaria executiva de CETELA. Segundo este grupo, no seu trabalho docente e teológico, defronta-se com estudantes que têm lógicas de pensamento e aprendizagem diferentes da lógica sobre a qual está concebida a universidade, a teologia e a cultura acadêmica. Reconhece que esta problemática ultrapassa suas possibilidades e capacidades. Pedem, portanto, que CETELA possa refletir sobre uma estratégia para a elaboração de instrumentos de educação teológica que levem em conta esta situação. Ver: carta de 28/08/97, elaborada durante o encontro realizado em Medellín, Colômbia, em: livro *Correspondencia recibida Julio de 1995-diciembre de 1997*.

apareceram os seguintes eixos comuns: o comunitário, a corporeidade, a linguagem simbólica, a cotidianidade, o mistério da vida, colocados todos em chaves teológicas. Mas também se poderia falar dos mesmos em chave pedagógica, para referir-se ao enigma da educação. Todas essas convergências são, para o assessor, casualmente os grandes temas da educação popular na América Latina durante os últimos anos. Isso o leva a afirmar que definitivamente a teologia latino-americana caminha de mãos dadas com a educação popular, embora este fato não seja reconhecido nas instituições. Além disso, conclui Preiswerk, é óbvio que o processo de Cumbayá é um processo de educação teológica, é um processo de educação popular e que as duas são chamadas a caminhar juntas e a enriquecer-se mutuamente, ainda durante muito tempo.

2.3.3.2.4 Ausências nas colocações dos “rostos”

O professor Preiswerk chamou a atenção para um tema que, a seu ver, não apareceu ou não foi suficientemente destacado nas apresentações dos “rostos”. Ele está relacionado com a questão política. Onde ficou o alternativo, o subversivo desses processos? As mulheres falaram da necessidade de reafirmar a opção pelos pobres. Não se trata de voltar à visão política dos anos de 1970, onde todos os sujeitos deviam misturar-se num só sujeito histórico que tinha como alvo a tomada do poder. A opção pelos pobres segue funcionando como um eixo comum que não só cruza os “rostos”, mas que lhes oferece uma proposta comum. Uma palavra que não apareceu nas discussões e que pode ajudar a articular a questão política é o **empoderamento**.⁴⁴⁰ Esta noção vem das feministas e não é um conceito abstrato. Recolhe práticas que apareceram na jornada e que fortalece o processo de cada grupo, ainda que o seu alvo não seja a tomada do poder, mas a ajuda na recuperação da identidade, no diálogo e na negociação com outros grupos e perante os poderes que excluem e marginalizam, concluiu Preiswerk.

2.3.3.2.5 Interação entre assessores e participantes da jornada

Após os subsídios pedagógicos compartilhados por Anaida e Matthias, houve espaço para a troca de impressões com o auditório. Fez-se de uma maneira espontânea e aberta. A seguir fazemos uma síntese das inquietações surgidas:

- o O aporte dos “rostos” é fundamental para a educação teológica. Mas o cruzamento não deve ficar como um subsídio feito só pelos “rostos”. Isto é, como um quefazer

⁴⁴⁰ ULLOA, 2001, p. 146. Grifo do texto.

teológico do “rosto” *para*, mas do “rosto” *com*. Deve ser assumido pelas instituições como um quefazer comum.

- É importante assumir a teologia como um processo de produção, socialização, comunicação e como uma prática educativa. Para isso é necessário que os “rostos” se apropriem dos meios e métodos de produção teológica.
- Parece que com o trabalho dos “rostos” vamos resgatando a vocação para a humanização. Eu grito como mulher, porque nesse ser de mulher está sendo negada minha humanidade; grito como negra porque a partir daí também está sendo negada minha humanidade. Neste espaço da jornada teológica estamos como que ensaiando e treinando para esta nova humanidade de diálogo, de diferenças.⁴⁴¹
- Precisamos informação bibliográfica para saber como é que os nossos estudantes aprendem.

A seguir incluímos uma síntese das reações de Anaida e Matthias:

- O pedido de bibliografia está relacionado com o pedido feito no início da jornada a respeito de definições quanto à transversalidade. No grupo que acompanhou o trabalho metodológico isto ajudou para fazer uma autocrítica. Embora estivesse claro que não se devia definir este tema, sentiu-se a ausência de um liame entre Matanzas e Cumbayá para contextualizar a trajetória da noção de transversalidade.
- Concordância com Matthias que há que harmonizar o indutivo com o dedutivo.
- Assim como se fala de teologias em plural, precisa falar-se de pedagogias também no plural. O importante não é qual pedagogia, mas os critérios dessa pedagogia. Deve ser: participativa, libertadora, crítica, criativa e transformadora.
- Levar em consideração as linguagens e culturas dos educandos e fazer a tradução, não só para a docência, mas também para a investigação.
- A idéia do quefazer comum entre “rostos” e as instituições é interessante, mas não se deve esquecer que está cruzado pelo poder, conflitos, dificuldades, assimetrias, diferenças, etc. Daí a necessidade de uma negociação cultural.
- Um espaço como este (da jornada teológica) é um foro rico e produtivo para a apropriação de novos meios para a produção teológica, diferentemente do debate inter-institucional cruzado por muitas outras coisas que às vezes bloqueiam a possibilidade de negociação.

⁴⁴¹ ULLOA, 2001, p. 152.

2.3.4 Quarta parte: reposicionamentos epistemológicos e metodológicos

A parte final da jornada contou com vários momentos. Primeiro, houve um trabalho em grupos para considerar subsídios surgidos durante a jornada desde os “rostos” para a formação teológica. Segundo, cada “rosto” avaliou o significado da jornada para si. Terceiro, em sessão plenária se traçaram compromissos e propostas para articulações finais. Finalmente, se fez uma avaliação do encontro.

2.3.4.1 Subsídios a partir dos “rostos” para a formação teológica

O trabalho desta parte foi realizado em grupos heterogêneos. Ou seja, foram integrados por representantes dos diversos “rostos”, incluindo as instituições. Procurava-se assim assegurar um trabalho transversal. A pergunta guia que se utilizou para o trabalho foi: Quais são as pistas e propostas que surgem a partir de um diálogo para a formação teológica? Esta última entendida no seu sentido mais amplo, em movimentos, instituições, tanto no nível formal, como não formal e a articulação entre estas.

Segue uma síntese das propostas dos grupos, as quais foram apresentadas em plenária:

2.3.4.1.1 Grupo 1

- Que ao nível local cada instituição faça uma reflexão teológica para ver se está respondendo à pluralidade de “rostos”.
- Que nos próximos diálogos sejam incluídos outros “rostos” ausentes: homossexuais, crianças, jovens, “rosto” urbano, terceira idade.
- Que as instituições se perguntem como estão respondendo aos desafios da vida visando evitar o academicismo.
- Fortalecer a identidade de cada “rosto” antes de continuar o diálogo.

2.3.4.1.2 Grupo 2

- Revisar nossos métodos e práticas pedagógicas para mudar as formas sexistas e hierárquicas de ensino. Procurar a criação de ambientes de aprendizagem em que se relacione o pessoal e o comunitário, o ancestral e o contemporâneo. Que leve em conta a cultura, os contextos e as necessidades, numa práxis interdisciplinar.
- Incluir nos currículos cursos de estudo sobre as diversas cosmovisões.
- A inserção dos diferentes “rostos” deve ser feita através de uma metodologia apropriada, que propicie o apaixonamento pelos diferentes “rostos”. É através do amor

e no tanto de argumentos teóricos, nem por simples curiosidade ou folclore que se conseguirá a inclusão.

- Trabalhar para que haja não só mudança de currículo, mas mudanças de atitudes profundas na relação docente-discente, para gerar congruência entre o pensar, sentir e agir.

2.3.4.1.3 Grupo 3

- Que propostas concretas podem ser feitas para incorporar os “rostos” nos currículos?
- Criar processos pedagógicos que estimulem a resistência perante os elementos desumanos da globalização.
- Como encontrar uma nova vocalização de conceitos, palavras e conteúdos que sejam entendíveis para os saberes acadêmicos e os saberes ancestrais dos nossos povos? Aí temos um grande desafio epistemológico.

2.3.4.1.4 Grupo 4

- Capacitar para o diálogo intercultural. Já não podemos seguir falando de culturas puras, pois todas estão interinfluenciadas.
- Incluir os “rostos” não somente no currículo, mas mudar as formas de construir o conhecimento.
- Presença de movimentos nas instituições.
- Fortalece a experiência pastoral dos docentes.

2.3.4.1.5 Grupo 5

- Reconhecer que há diversidade de saberes.
- Um diálogo sem dualismos, que seja processual e sem interrupções.
- Assumir a pedagogia como uma reflexão da prática educativa, recriada que aponte para novas metodologias e pedagogias.
- Afirmar que as teologias, as pedagogias, as instituições, estão ao serviço da vida, a qual está sendo interrompida de forma programada e violenta dos rostos da terra, dos animais, das plantas e do cosmos.
- A era dos tratados já passou. Estamos desafiados e desafiadas para novas fontes de saber e de conhecimento como fonte da vida.

2.3.4.1.6 Grupo 6

- Vemos a necessidade de um projeto político comum e macro, onde possamos trabalhar especificidades locais.
- Entrar num processo de negociação simétrica sem perder o próprio posicionamento.
- Levar em serio a dimensão política dos “rostos” na transversalidade.
- É mister aprofundar e trabalhar na afirmação das identidades para facilitar o dialogo.
- Convocar grupos de ecologistas para trabalhar o “rosto” da natureza, embora esteja presente nos “rostos” indígena, afro, mulher e camponês.
- Propomos a CETELA até a próxima jornada: trabalhar uma proposta concreta para praticar a negociação entre “rostos”, no nível local e regional.

2.3.4.2 Significado da jornada para cada “rosto” teológico

Cada “rosto” teológico teve oportunidade de avaliar o significado da jornada de Cumbayá para si, a partir das seguintes considerações: primeiro, si a temática da transversalidade havia sido pertinente para os “rostos”. Segundo, que desafios apresentavam para cada “rosto”. E terceiro, que desafios apresentam cada “rosto” para CETELA.

2.3.4.2.1 Para a teologia pentecostal

- O intercâmbio com os demais “rostos” nos ajudou a ampliar os horizontes de nossa reflexão.
- O compromisso de consolidar o funcionamento da rede de estudos pentecostais que já está constituída.
- Pedem apóio das instituições de educação teológica para fornecer dados de docentes e discentes da pentecostalidade, que possam ajudar a fortalecer e ampliar o trabalho da rede.
- Também pedem apóio das instituições teológicas para desenvolver processos de diálogo, visando que o eixo da pentecostalidade perpassse efetivamente as diversas áreas de influência das instituições. Levando em consideração que o pentecostalismo é um eixo que atravessa transversalmente todos os “rostos”.

2.3.4.2.2 Para a teologia indígena

O fizeram a maneira de um poema:

A este encontro de CETELA e de ASETT,

chegamos os de perto e os de longe.
 Temos mostrado um pouco nossos rostos,
 marcados pela dor e a esperança.
 Abrimos um pouco o regaço para mostrar as flores que temos;
 e nos aproximamos para cheirar as variadas e frescas flores dos outros.
 Abrindo o nosso coração temos falado como mulheres e homens verdadeiros;
 Temos-nos reconhecido como irmãs e irmãos
 que têm uma mesma Mãe e um mesmo Pai.
 Quando as nossas palavras entrelaçaram-se
 comprovamos que muitas coisas nos diferenciam
 porem, são muitas mais as que nos irmanam.
 Vimos também que nosso jardim está ameaçado
 pelas agressões diretas das leis do mercado;
 pelo nosso descuido e pelos insumos e uso de ferramentas inadequadas.
 Como Juan Diego, hoje nós seguimos cortando as flores de nossos morros
 e as levamos nas mantas de nossa linguagem mítico-simbólica,
 para oferecê-las às irmãs e irmãos de nossas igrejas
 e assim apaixonar os seus corações para que as recebam e as apreciem
 e unirmos para construir a *teocalzin* ou casa de Deus,
 que é também a casa grande para a família humana,
 onde caibamos com a dignidade de aqueles que têm rosto verdadeiro;
 onde sejam escutados e curados todos os lamentos,
 as misérias, penas e dores das filhas e filhos da Mãe Terra;
 onde Deus Mãe-Pai possa-nos dar
 todo seu amor, compaixão, auxílio e defesa.
 Isto que sonharam nossos antepassados
 e nos legaram em mitos e crenças ancestrais,
 não é possível fazê-lo realidade histórica
 se ficarmos sozinhos e isolados.
 A transversalidade teológica é que harmonizemos nossas diferenças
 e, perante a morte, as transformemos em dinamismo criador de vida,
 assumindo a parte de responsabilidade que corresponde a cada um;
 certamente que um novo sol amanhecerá no horizonte de Abya-Yala,
 após a derrota dos autores da escuridão imposta.
 Esta é a certeza que levamos de regresso aos nossos povos
 e que fará germinar processos concretos de colaboração em parceria,
 em planos e programas de formação teológica latino-americana.
 A rica variedade de nossos belos rostos,
 Será à base do arco-íris da Aliança Nova.⁴⁴²

2.3.4.2.3 Para as instituições teológicas

- Reconhecem limitações de tipo estrutural, sabendo que os processos são complexos.
- Desafio de dar lugar aos distintos “rostos” na experiência educativa das instituições.

⁴⁴² ULLOA, 2001, p. 171-172.

2.3.4.2.4 Para a teologia feminista e de gênero

- A jornada confirmou o vulto do caminhar teológico feminino.
- A jornada também confirmou a necessidade de incorporar as categorias de gênero no que fazer teológico masculino.
- Confirmamos que o caminhar teológico-pedagógico das mulheres é um aporte e um desafio para outros grupos.
- O tema das identidades deve ser mais trabalhado para avançar mais um passo na questão da transversalidade.
- Visibilizar a dimensão política perante a globalização econômica. Gritar bem forte que tudo o que fazemos é desde o mundo dos empobrecidos e as empobrecidas.
- Fica claro o desafio de seguir tecendo a tela de aranha para seguir caminhando como teologias irmãs.

2.3.4.2.5 Para a teologia camponesa

- Que toda nossa aposta teológica, pedagógica, institucional, deve estar ao serviço da vida que está sendo exterminada.

2.3.4.2.6 Para a teologia afro-americana

- O diálogo entre as teologias índia, negra e feminista, faz parte de um processo iniciado há alguns anos contando com o apóio de ASETT.
- Na África profunda, não a colonizada, os homens vêm com olhos de mulher.
- O encontro com a teologia camponesa nos ajuda a lembrar as raízes camponesas de indígenas, negros e outros.
- Foi muito importante a participação dos pentecostais. É um motivo de esperança, pois no continente todo, os maiores adversários das coisas dos indígenas e negros hoje, são as igrejas pentecostais; sempre andam dizendo que coisas de indígenas e negros são coisas do diabo. Há muitas coisas para intercambiar entre pentecostais e negros. O mundo afro lhe pode ajudar a conhecer com maior profundidade suas raízes filosóficas e religiosas.

2.3.4.3 Compromissos e articulações finais

Foram compartilhadas algumas sugestões para dar seguimento ao mandato emanado desta jornada teológica. O mecanismo utilizado para isto foi uma chuva de idéias.

- Que ASETT e CETELA considerem a possibilidade de criar um espaço de formação e investigação, para trabalhar as cosmovisões, metodologias e pedagogias surgidas durante a jornada de Cumbayá.
- Que ASETT e CETELA promovam encontros nos quais se vão criando espaços de negociação entre os diferentes “rostos”. Isto é, para avançar da relação “eu-tu”, de convergência respeitosa entre distintas alteridades, até um “nós” que articule um projeto político comum. Há que pensar, então, numa metodologia que propicie o diálogo e a negociação, onde se possam encontrar os pontos comuns e exista respeito nas divergências.
- É muito importante criar espaços para que as novas gerações de teólogos e teólogas possam-se reunir periodicamente. Poder-se-iam reunir numa rede as teologias feitas na América Latina.
- CETELA poderia propiciar a cooperação de parte das instituições que têm mais recursos e trajetória, visando fortalecer a capacidade docente das instituições mais frágeis, para criar um espaço mais democrático e equitativo para a interação.

3 A ASSEMBLÉIA DE CUMBAYÁ

No mesmo local onde aconteceu a jornada, teve lugar a 9ª assembléia ordinária de CETELA. A data da reunião foi 7 e 8 de julho de 2000. Desta vez foram representadas dezesseis instituições filiadas a CETELA.⁴⁴³ Como membros fraternos participaram: o professor Hugo Santos, convidado especial para representar a ASIT; Evaldo Luiz Pauly da EST (Brasil), e James Farris do IEPG-CR (Brasil). Como representantes de instituições em processo de filiação: Mario Higueros de SEMILLA (Guatemala), Isdalia Ortega do Seminário Bíblico Menonita (Colômbia), Pedro Chinlle, César Moya, e Julián Guamán do CIET (Equador).

3.1 PRINCIPAIS DECISÕES

Entre as principais decisões tomadas pela assembléia de Cumbaya estão:

⁴⁴³ A seguinte é a lista de pessoas acreditadas na assembléia de Cumbayá: Sergio Ulloa C. (CTM), Débora García (STB), Nélio Schneider (CETELA), Violeta Rocha (FEET), Gonzalo Derney Ramos (STPRGC), Pablo Andiñach (ISEDET), Amílcar Ulloa (PROMESA), Jaime Prieto (UBL), Geoval Jacinto da Silva (IEPG-CR), Manfredo Wachs (EST), Rui de Souza Josgrilberg (FTIM), Romer Portillo (PACTO), Marlene Moreira da Silva (ITEBA), Pedro Puentes Reyes (CTECh), Humberto Ramos (ISEAT), Ediberto López (SEPR), Tony Brun (Instituto Metodista Bennett). Fonte: Acta de la 9ª asamblea de CETELA, Cumbayá, Ecuador, 7-8/07/2000, p. 1. In: livro *Actas Asambleas 1995-2003*.

- Aprovação da filiação de três novas instituições, a saber: o Seminário Anabautista Latinoamericano (SEMILLA) da Guatemala, o Seminário Bíblico Menonita de Colombia, e o Centro Indígena de Estudios Teológicos (CIET) do Equador.
- Foram recebidas já com filiação plena a Faculdade de Teologia da Igreja Metodista do Brasil e o Instituto Superior Ecumênico Andino de Teologia da Bolívia.
- Foi acolhido o oferecimento do ISEAT para realizar na Bolívia a próxima jornada teológica, em julho de 2003.
- Criação de um novo programa de psicologia pastoral.
- A nova junta diretiva ficou conformada assim:

Presidenta:	Violeta Rocha (FEET, Nicarágua)
Vice-presidente:	Tony Brun (Instituto Metodista Bennett, Brasil)
Secretário:	Sergio Ulloa (CTM, México)
Tesoureiro:	Manfredo Wachs (EST, Brasil)
Vocal:	Geoval Jacinto da Silva (IPEG-CR, Brasil)
Secretário executivo:	Amílcar Ulloa (PROMESA, Colômbia).

Durante este período (1997-2000), duas instituições deixaram de pertencer à Comunidade devido a sua dissolução, a saber, a CBT e a FTH.

3.2 AVALIAÇÃO DA 6ª JORNADA TEOLÓGICA

Esta avaliação se fez de maneira conjunta entre CETELA e ASETT (AL), por tratar-se de uma convocatória feita em parceria entre as duas organizações. A avaliação incluiu dois aspectos: metodologia e seguimento.

3.2.1 Metodologia

- Houve um ganho grande por quanto os “rostos” se apropriaram do espaço, tal como foi proposto em Matanzas (1997).
- Faltou uma palestra sobre o quefazer epistemológico dos “rostos” de Abya-Yala.
- As igrejas percebem-se um pouco distantes deste processo.

3.2.2 Seguimento

- CETELA e ASETT (AL) devem seguir acompanhando o processo das teologias emergentes. Aliás, com a possibilidade de abrir novos processos de reflexão com grupos que reiteram esta necessidade.

- o Precisar melhor os termos da parceria entre CETELA e ASETT (AL), a propósito da tarefa comum de apóio aos “rostos” teológicos.
- o Procurar maior articulação entre os “rostos” e as instituições teológicas.
- o Fornecer apóio econômico para publicar os avanços teológicos de *Guasá*, a teologia indígena evangélica e os pentecostais.

4 AVALIAÇÃO DO ACONTECIDO EM CUMBAYÁ

4.1 FOI UMA EXPERIÊNCIA INDUTIVA... E DEDUTIVA

Depois de examinar exaustivamente o acontecido durante a jornada teológica de Cumbayá, pode-se afirmar que efetivamente foi uma experiência realmente diferente, no caminhar de CETELA. A metodologia vivenciada marcou a diferença: foi uma vivência indutiva. Desta vez os setores teológicos batizados com o nome de “rostos” de Abya-Yala foram os protagonistas. Foram estes “rostos”, com “coração”, conforme o dizer da teologia indígena - pelo fato de compartilhar seus valores a partir de suas referências de vida - que colocaram a agenda da jornada. Houve uma troca de experiências e de saberes inédita no processo trilhado pela Comunidade. Conforme o parecer de todas as pessoas que participaram, em Cumbayá se viveu de maneira muito clara, uma experiência de transversalidade, na medida em que propiciou o intercâmbio de saberes entre as diversas alteridades e subjetividades ali representadas. No entanto, segundo a visão dos assessores em matéria pedagógica, uma proposta totalmente indutiva não é recomendável. Precisa-se do confronto com um subsídio rigoroso capaz de desequilibrar a convivência indutiva.

Contudo, a nosso ver, o vivido em Cumbayá, entre o compartilhar dos “rostos” teológicos e a reflexão criteriosa colocada pelos dois assessores pedagógicos, refletiu a interação *in situ* desses dois tipos de metodologia, isto é a indutiva e a dedutiva. Por quê? Os subsídios pedagógicos dos assessores na verdade foram duas palestras magistrais; não tanto pelo brilho de suas colocações, que sem dúvida nenhuma tiveram, mas pela profundidade de seus questionamentos. O que permitiu isso foi, entre outras coisas, a presença permanente tanto de A. Pascual como de M. Preiswerk durante toda a jornada teológica; ou seja, os dois estiveram mergulhados no que ali estava acontecendo. Daí a pertinência de suas falas; não foram discursos abstratos, muito pelo contrário, souberam perceber valores, vazios, avanços, hesitações, e assim por diante, da partilha dos “rostos”. Então, a nosso ver, Cumbayá cumpriu, embora sem tê-lo previsto, a interação entre o indutivo e o dedutivo.

4.2 FOI UMA VIVÊNCIA DE TRANSVERSALIDADE ENTRE DIFERENTES RACIONALIDADES

Em que consistiu a transversalidade vivida em Cumbayá? É evidente que foi sobretudo uma vivência de “conversão” recíproca. O que chama a atenção é que foram as próprias instituições que renunciaram a definir a transversalidade em termos racionais. No seu debate interno, como “rosto” institucional, tentando definir a transversalidade, concluíram que esta tem a ver com um diálogo de hermenêuticas entre sujeitos, com uma nova epistemologia que parte dos problemas da gente, com o sistêmico, ao passo que as estruturas das instituições ainda são analíticas. Esta noção significou um avanço importante para propiciar um clima mais tranqüilo, frente à tensão entre “rostos” e instituições ali surgida, e da qual faremos alusão mais adiante. Evidentemente, conforme a percepção comum de Cumbayá, a transversalidade teve a ver com uma atitude de abertura ao intercâmbio entre saberes diferentes. Mas que vai além do intercâmbio de saberes, pois aponta à re-criação das identidades em função da complementaridade. Ou seja, segundo a visão pedagógica de A. Pascual, trata-se de multivocalizar as subjetividades que as múltiplas relações de sujeição mantêm reféns.

Poder-se-ia dizer, como se insistiu em Cumbayá, que equivale a transformar o jeito de produzir o conhecimento e sobremaneira de assumir a tarefa relacionada com a educação teológica, neste caso. Aqui é bom lembrar a origem desta noção no caminhar de CETELA. Ao fazê-lo, é necessário reconhecer que foi um erro não ter incluído no início da jornada de Cumbayá um espaço para contextualizar o uso da transversalidade no âmbito de CETELA. Ou seja, para fazer a “ponte” entre Matanzas e Cumbayá. Em Matanzas,⁴⁴⁴ Enrique Dussel e Heinrich Schäfer foram as duas pessoas que colocaram a questão da *razão transversal*. Dussel, por seu lado, a colocou como critério epistemológico da TL2 para dar conta dos diversos discursos específicos, ou a metateologia da Teologia da Libertação.⁴⁴⁵ Tendo em vista que não percam tanto sua universalidade, quanto suas diferenças. Schäfer, no mesmo sentido de Dussel, acrescentou que a razão é transversal; enquanto pode atravessar os limites de diferentes racionalidades, e pela sua capacidade de se abrir a outras lógicas. Assim, conforme ele, o conceito da *razão transversal*, no marco praxeológico, é muito adequado para

⁴⁴⁴ Embora seja claro que o assunto da razão transversal foi discutido no encontro interdisciplinar de San José, realizado em setembro de 1996, preparatório para a jornada de Matanzas. Em Matanzas ficou como um dos conceitos de novidade ali utilizados, mas que não foram esclarecidos.

⁴⁴⁵ Ver a tese nº 12 de E. Dussel, no tópico 1.3.1 do capítulo 3 desta dissertação.

entender o trabalho que desempenha a razão nos processos que geram solidariedade: entrelaçar as diferentes racionalidades.

Foi esta precisamente a função exercida pela *razão transversal* em Cumbayá. Serviu para entrelaçar as diversas racionalidades, daqueles “mundos constituídos” de que falaram os pentecostais. A teologia camponesa exprimiu esta experiência muito bem, através da figura simbólica da “teia de aranha” da vida, e por outro lado ao falar de “teologias irmãs”.

A nosso ver, aqui temos uma proposta fundamental tanto para o quefazer teológico, como para o quefazer educativo. No fundo, se trata de um jeito diferente de produzir conhecimento. Daí por que a teologia feminista e de gênero, no momento das interpelações, insistiu que a integralidade entre teoria e prática esteja atravessada pela transversalidade. E daí também por que os “rostos” teológicos questionaram e convidaram às instituições teológicas para que mudarem seu modo de agir. E por fim, daí por que em Cumbayá a transversalidade foi definida não a partir de uma noção abstrata, mas da disposição para a troca de conhecimentos e de experiências, alicerçada numa relação de reciprocidade. Essa disposição significou a “abertura do coração como homens e mulheres de verdade”, conforme foi dito pela teologia indígena, para perceber as convergências, as divergências, e inclusive até para questionamentos críticos. Mas tudo isso no meio de um ambiente de muito respeito e reconhecimento das alteridades diferentes, ou seja, levando em consideração a aceitação do outro e da outra. Foi por isto que se falou em Cumbayá da transversalidade como de uma “conversão” em reciprocidade.

Nesse sentido, a transversalidade foi assumida como um instrumento hermenêutico para facilitar o intercâmbio entre diferentes. Ajudou a ter consciência de que efetivamente há diferenças históricas, étnicas, de gênero, religiosas, etc., entre os distintos “rostos”. Mas por outro lado, permitiu perceber também que apesar das diferenças existem muitas coisas comuns entre estes, não só em termos de mediações para a produção de conhecimento, como a cotidianidade, a vida comunitária, a linguagem simbólica, a corporalidade, etc., mas, sobretudo, a partilha de um desafio e sonho comum, que tem a ver com a vocação para a humanização em busca do inédito viável. Além disso, esta convivência de transversalidade demonstrou a necessidade de afirmar dois aspectos considerados fundamentais. Um deles é o elemento político comum entre todos os “rostos” e que, por momentos, pareceu ficar implícito, para não dizer esquecido: a opção pelos pobres. Este poderia ser visto como o liame orgânico entre essas teologias de Abya-Yala e a herança da TL. O segundo aspecto tem a ver com a procura explícita que se evidenciou em Cumbayá, daquilo que em Matanzas se chamou de elemento unificador alternativo, para atenuar a tensão produzida pela transversalidade

entre racionalidades diferentes.⁴⁴⁶ Esse elemento em Cumbayá foi o Espírito Santo. Como era de se esperar, esta provocação proveio do “rostos” pentecostal, mas foi bem recebida por todos os demais “rostos”. A teologia feminista e de gênero expressou que se sentia fortemente interpelada a este respeito, não tanto a partir de colocações conceituais, mas a partir das experiências litúrgicas da jornada. Este elemento não só atravessa todos os “rostos”, incluindo as instituições, mas vai além das categorias comuns, pois tem a ver com o mistério e o alento para a transformação profunda dos seres humanos e da natureza. Assim ficou expresso na declaração final da jornada: “[...] conseguimos fazer da sexta jornada uma profunda experiência de Deus como família, em clima ecumênico, sob o paradigma do Espírito.”⁴⁴⁷

A maneira de parêntese, é bom deixar claro aqui que a vivência da transversalidade não foi inventada em Cumbayá. De uma ou outra forma, cada “rostos” manifestou que já está vivendo a transversalidade, não só nas próprias experiências comunitárias, mas também no quefazer hermenêutico e teológico. Isto é importante para que nenhuma organização, por melhor que pareça, pretenda apropriar-se desse protagonismo. A tarefa de ASETT (AL) e CETELA, neste sentido, é facilitar alguns recursos e espaços para propiciar o intercâmbio.

Outra consequência da transversalidade vivenciada em Cumbayá está relacionada com a manifestação evidente de uma tensão entre “rostos” e instituições teológicas, ou seja, a mesma *razão transversal* permitiu identificar diferenças marcadas com as instituições. Ficou evidente que estes dois mundos utilizam mediações diferentes, embora tenham propósitos semelhantes, no que tange à educação teológica, por exemplo. Ficou claro que esta não é uma tensão nova. É historicamente característica dos processos entre movimentos e instituições. Ficou claro também que não ajuda uma abordagem dualista que coloque os “rostos” como bons e as instituições como a causa do mal, o que não deve minimizar a situação. O que ajudou no meio da tensão, por incrível que pareça, foi a própria transversalidade, pois de fato se reconheceu a presença de “rostos” no seio das instituições, no caso das mulheres, de indígenas e de afros. Além disso, se reconheceu que nem todas as instituições possuem uma prática comum a este respeito; existem algumas mais abertas e que já estão incluindo os “rostos” nas instituições; e há outras totalmente fechadas a estes. O ponto, então, é que o relacionamento com as instituições passa necessariamente pela confrontação respeitosa, visando que estas assumam a razão transversal, ou seja, que se abram à ação deste Espírito

⁴⁴⁶ Embora seja claro que a tensão produto das transversalidades vividas, tanto em Matanzas, como em Cumbayá, foram diferentes. Em Matanzas (1997) esteve marcada pelo trânsito epistemológico entre a TL1 e a TL2, para usar as categorias propostas por E. Dussel. Enquanto em Cumbayá a tensão aberta foi entre “rostos” e instituições teológicas. O que não quer dizer que houvesse ausência de tensão entre os “rostos”.

⁴⁴⁷ ULLOA, 2001, p. 194.

transformador. Tarefa complicada, mas não impossível, que requer um processo educativo, conforme o caminho mostrado pelos assessores pedagógicos da jornada.

4.3 FOI UM *ACONTECIMENTO* TEOLÓGICO-PEDAGÓGICO

Segundo o anteriormente dito, é claro que Cumbayá constitui um grande desafio educativo para CETELA, porquanto foi um acontecimento teológico-pedagógico. Utilizamos aqui a palavra **acontecimento**, levando em consideração toda a carga hermenêutica e heurística que ela tem tanto no âmbito bíblico-teológico, quanto no pedagógico e histórico. E aí é necessário falar do por quê? Em primeiro lugar, os assessores pedagógicos da jornada coincidiram em afirmar que Cumbayá foi uma experiência corpórea, visível e concreta de transversalidade. Além disso, acrescentaram que Cumbayá foi um processo de interação entre educação teológica e educação popular. Estas palavras dos assessores pedagógicos são densas e não temos a pretensão de compreendê-las com todo o rigor pedagógico e teológico que implicam. A nossa intenção aqui, pelo menos nesta pesquisa, é meramente levantar o vulto que uma afirmação deste tipo tem para o trilha teológico-educativo de CETELA. Ficaria, portanto, como uma meta para pesquisar, até que ponto o espaço criado pela Comunidade tem propiciado a interação entre educação teológica e educação popular. A nosso ver, aí radica um pouco a novidade e a riqueza desta experiência, porquanto reflete que é possível quebrar as fronteiras demarcadas entre “saberes populares” e “saberes acadêmicos”, próprios do dualismo racional da modernidade. Esse assunto foi problematizado desde a primeira jornada teológica de Manáguas (1991) e constitui um viés-chave desse processo.

Consequentemente, é importante assinalar que esta experiência de transversalidade chamada Cumbayá, não é tão simples como parece. Embora ela estivesse marcada pela simplicidade de seus protagonistas, está carregada de um caráter polissêmico, porquanto na prática permitiu a troca de saberes entre distintos patamares da educação teológica e de educação popular. Esta troca se dá não só entre os próprios “rostos” teológicos, mas também dentro de cada “rosto” em si mesmo. Daí por que falamos da complexidade desta interação entre a educação teológica e a educação popular. Além do mais, esta troca de saberes, tal como se vivenciou em Cumbayá, não fica estagnada no simples intercâmbio simpático - como o expressou o professor Matthias Preiswerk -, mas que leva à conversão profunda entre racionalidades diversas. E não se trata só de racionalidades diversas, mas também de níveis acadêmicos diversos, bastante heterogêneos.

Para confirmar a importância do que estamos dizendo, vamos citar vários exemplos do ocorrido na mesma jornada. Um é o caso da experiência de masculinidade recriada ou de “homem regenerado” do depoimento feito pelo teólogo Diego Irarrazaval (veja tópico 2.3.1.5.3 do capítulo 4). Este mesmo caso está relacionado com o fato de que em Cumbayá alguns homens aceitaram o convite feito pelas mulheres para integrarem o “rostro” de teologia feminista e de gênero. Este convite foi resultado da convicção das mulheres-teólogas-e-professoras-de-teologia, segundo a qual a recriação das relações homem-mulher e, por sua vez, da teologia, deve ser uma tarefa assumida pelos homens. Pois bem, a apresentação do “rostro” de teologia feminista e de gênero evidenciou que isto se fez realidade em Cumbayá. Este grupo conseguiu multivocalizar suas subjetividades. Pelo menos ficou iniciado este processo (no âmbito de CETELA).

Outro caso tem a ver com a apresentação da teologia pentecostal. Suas colocações causaram impacto em vários teólogos católicos e docentes brasileiros. Eles reconheceram dois pecados diante disso. Por um lado, o fato de não ter convidado representantes do pentecostalismo para um congresso brasileiro sobre a experiência religiosa pentecostal, para que falassem por si mesmos de sua experiência; no seu lugar, decidiu-se convidar representantes das chamadas igrejas históricas. Por outro lado, outro docente afro achou que a abertura demonstrada pelos pentecostais era um sinal de esperança, pois este tipo de igrejas considera que as coisas dos negros são diabólicas. Mais um caso que vale a pena destacar foi o do teólogo espanhol Juan José Tamayo A. Ele reconheceu que a jornada foi uma experiência intensiva de aprendizagem acerca de um tema do qual ele tinha uma ignorância “enciclopédica”. Acrescentou que gostou muitíssimo da metodologia e recomendou que oxalá pudesse ser aplicada nas instituições educativas.

As experiências de transversalidade mencionadas no parágrafo anterior refletem a troca de saberes entre os “rostos” teológicos e o mundo teológico mais “acadêmico”. Estamos cientes do aspecto caricato desta redução, mas o fazemos assim só para destacar a importância deste exercício pedagógico. Aliás, não é de nosso interesse polarizar estes saberes, pois sabemos da sensibilidade e do engajamento dos teólogos “acadêmicos” em referência aos setores populares. O que nos interessa mostrar é que o ambiente de transversalidade vivenciado em Cumbayá, a partir do compartilhar dos “rostos” de Abya-Yala, ajudou a quebrar as fronteiras entre estes dois saberes, os “populares” e os “acadêmicos”. O que de nenhuma maneira significa que seja uma espécie de “fórmula” para a educação teológica. Foi uma experiência importante para o caminhar de CETELA e deve ser compreendida e assimilada no marco desse contexto. A atribuição de sentido que esta

experiência possa ter para outros espaços educativos deve ser vista com extremo cuidado, guardando as proporções contextuais.

Em segundo lugar, falamos do encontro de Cumbayá como um acontecimento teológico-pedagógico, porquanto foi um ponto de chegada, uma espécie de ponto culminante. Ou seja, a partir de um enfoque diacrônico, Cumbayá não foi uma experiência isolada. A nosso ver, representa a concreção de um sonho expresso em forma de mandato, quase que como uma confissão de fé, traçado desde a primeira jornada teológica de Manágua (1991). Esta peregrinação ali iniciada com a tímida aparição dos setores mais excluídos de Abya-Yala (indígenas, negros, mulheres, pentecostais), sempre em relação dialógica entre a reflexão teológica e a educação teológica, teve vários passos ou várias escalas. Aqui nos limitaremos a mencioná-las, pois este assunto é considerado no início e na parte final desta pesquisa. Estes pontos de parada estão marcados pelas jornadas teológicas: Manágua (1991), San José (1992), Tegucigalpa (1994), San Jerónimo (1995), Matanzas (1997) e Cumbayá (2000). Entre uma e outra jornada houve avanços e até retrocessos. Em San José, estes setores emergentes, como foram chamados, tiveram a “palavra” e desafiaram a educação teológica ecumênica a partir de seus processos “incipientes”. Entre Tegucigalpa e Matanzas, houve uma espécie de recuo a fim de “articular” e “empoderar” seus processos num espaço de diálogo com a herança da TL. E finalmente em Cumbayá, estes setores que aparecem como “rostos” disseram a sua “própria palavra”, o que pareceu empoderá-los como “sujeitos” teológicos. É por isto que percebemos Cumbayá como um “ponto de chegada” de um itinerário teológico-educativo.

Em terceiro lugar, falamos do encontro de Cumbayá como um acontecimento teológico-pedagógico, porquanto constitui um ponto de partida. Conforme foi indicado no debate entre teologia e pedagogia durante a jornada, o quefazer teológico dos “rostos” de Abya-Yala é produção de conhecimento; portanto, é em si mesmo um processo claramente pedagógico, razão pela qual se constatou que uma meta de investigação enorme que surgia como consequência era saber como aprendem os “rostos” de Abya-Yala, o que é transversal a todas as transversalidades. Isto foi colocado como um desafio concreto para o futuro imediato. Nos compromissos e articulações finais da jornada, foi solicitado que CETELA (e ASETT-AL) buscassem a criação de um espaço para a investigação e a formação, que tivesse como arcabouço as cosmovisões, metodologias e pedagogias consideradas em Cumbayá. Ficou claro, assim, que este espaço deveria servir para a produção teológica das novas gerações, para seguir afirmando as identidades dos “rostos”, e finalmente para a negociação cultural entre os “rostos” e as instituições. Em suma, trata-se de uma nova maneira de produzir conhecimento transversalizando o quefazer teológico e o quefazer pedagógico.

Este mandato lembra o acordo de Tegucigalpa, em 1994, quando se decidiu a criação de um espaço para apoiar a produção das novas gerações de teólogos e teólogas. O acento daquele acordo privilegiou a produção teológica e aparentemente deixou de lado a educação teológica. Em Cumbayá, pois, temos um novo mandato que, sem descartar o mandato de 1994, o supera e transcende, na medida em que Cumbayá, de maneira inédita, explicita a interação entre a reflexão teológica e a educação teológica. O surpreendente do assunto é que a experiência de Cumbayá revelou que a fonte para o quefazer educativo não teria de ser procurado fora, mas nas entranhas dessa transversalidade teológico-pedagógica ali vivida, a qual teve como protagonistas principais os “rostos”, mas também a participação importante das assessorias pedagógicas e das instituições. Ou seja, um mundo bastante plural e intersubjetivo. Por esta razão, falamos de Cumbayá como um “ponto de partida”, que serve de novo elo referencial para o futuro caminhar de CETELA.

Por fim, para fechar esta reflexão acerca do significado da 6ª jornada teológica, fica evidente que esta experiência foi completamente diferente da sucedida em Matanzas. A metodologia marcou a diferença, mas não se pôde compreender Cumbayá sem passar por Matanzas. Cumbayá é como o rebento do broto que durante nove anos foi cultivado. É o “rosto” com “coração”, um caso de eclosão de uma metanarrativa que aguardava seu momento oportuno. Foi um *kairós* teológico-pedagógico.

4.4 UMA APROXIMAÇÃO A PARTIR DO PENSAMENTO DE B. DE SOUZA SANTOS

Gostaríamos encerrar esta reflexão em torno do acontecimento de Cumbayá, tentando formular uma espécie de interface com algumas das contribuições do cientista social português Boaventura de Souza Santos.⁴⁴⁸ Particularmente no que tange com sua proposta chamada de *ecologia de saberes*, por um lado; e por outro, com o que ele chama a *tradução* como mecanismo de comunicação entre distintos tipos de conhecimento.

⁴⁴⁸ Boaventura de Sousa Santos é professor catedrático da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra e *Distinguished Legal Scholar* da Faculdade de Direito da Universidade de Wisconsin-Madison e *Global Legal Scholar* da Universidade de Warwick. É igualmente Diretor do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, Diretor do Centro de Documentação 25 de Abril da mesma Universidade e Coordenador Científico do Observatório Permanente da Justiça Portuguesa. Tem trabalhos publicados sobre globalização, sociologia do direito, epistemologia, democracia e direitos humanos. Entre suas principais obras estão: *Toward new commo n sense: Law, science and political in the paradigmatic transition* (Nova York, 1995); *Conocer desde el Sur: Para una cultura política emancipatoria* (Perú: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM, 2006); *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência* (São Paulo: Cortez, 2007); *A gramática do tempo: Para uma nova cultura política* (São Paulo: Cortez, 2008); *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho* (Madrid: Editorial Trotta, 2009). Cf. <<http://www.boaventuradesousasantos.pt>> Acesso em (11.11.09).

4.4.1 A polifonia dos “rostos” como uma ecologia de saberes

O que é a ecologia de saberes? Conforme de Souza Santos, é um conjunto de epistemologias que partem da possibilidade da diversidade e da globalização contra-hegemônicas e pretendem contribuir para as credibilizar e fortalecer. Estão assentadas em dois pressupostos. Primeiro, que não há epistemologias neutras e que as que clamam sê-lo são as menos neutras. E segundo, que a reflexão epistemológica deve incidir não nos conhecimentos em abstrato, mas nas práticas de conhecimento e seus impactos noutras práticas sociais. O autor compreende a ecologia de saberes como uma ecologia de práticas de saberes.⁴⁴⁹ Trata-se, portanto de uma ecologia de saberes, porque assenta no reconhecimento da pluralidade de saberes heterogêneos, da autonomia de cada um deles e da articulação sistêmica, dinâmica e horizontal entre eles.

Qual é o ponto de partida da ecologia de saberes? O autor parte de uma percepção crítica perante a modernidade ocidental. Conforme ele, esta se constituiu na base de duas epistemologias que designa como conhecimento-regulação e conhecimento-emancipação.⁴⁵⁰ Para o autor, a preponderância do primeiro sobre o segundo, no desenvolvimento tecnológico do capitalismo, explica a marginalização das epistemologias alternativas assentadas na solidariedade como uma forma de caos. O impulso básico para a emergência da ecologia de saberes decorre de duas constelações. A primeira é que as resistências ao capitalismo global têm vindo a proliferar na periferia do sistema mundial, num conjunto de sociedades onde a crença na ciência moderna é mais tênue; onde, aliás, é mais visível a vinculação da ciência moderna aos desígnios da dominação colonial e imperial, mas também onde outros conhecimentos não científicos e não ocidentais prevalecem nas práticas cotidianas de

⁴⁴⁹ SANTOS, Boaventura de Souza. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008, p. 154.

⁴⁵⁰ Conforme a visão do autor, o paradigma da modernidade comporta duas formas principais de conhecimento: o conhecimento-emancipação e o conhecimento-regulação. O primeiro é uma trajetória entre um estado de ignorância que designa como *colonialismo* e um estado de saber que designa como *solidariedade*. O segundo é uma trajetória entre um estado de ignorância como *caos* e um estado de saber designado como *ordem*. Segundo o parecer da modernidade, estes dois modelos devem articular-se em equilíbrio dinâmico. O que significa que o poder cognitivo da ordem alimenta o poder cognitivo da solidariedade, e vice-versa. Acrescenta o autor, que o equilíbrio desses dois tipos de conhecimento foi confiado a três lógicas de racionalidade: a racionalidade moral-prática, a racionalidade estético-expressiva e a racionalidade cognitivo-instrumental. No entanto, segundo de Souza Santos, nos últimos duzentos anos a racionalidade cognitivo-instrumental da ciência e da tecnologia se foi impondo às demais; com isto o conhecimento-regulação conquistou a primazia sobre o conhecimento-emancipação. Assim, o estado de saber no conhecimento-emancipação passou a estado de ignorância no conhecimento-regulação, e a solidariedade foi codificada como caos; por outro lado, a ignorância no conhecimento-emancipação passou a estado de saber no conhecimento-regulação, de tal forma que o colonialismo foi recodificado como ordem. Ver: SANTOS, Boaventura de Souza. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2007, p. 78-79.

resistência. A segunda é que nunca foi tão grande a discrepância entre a vitalidade das resistências e a incipiência da execução e consolidação das alternativas, estima de Souza Santos.

A seguir o autor elenca sob a forma de teses algumas das idéias da ecologia de saberes, das quais sintetizamos as que consideramos mais pertinentes ao nosso foco de pesquisa. Vamos citar esta parte do texto do autor entre parênteses. O enunciado de cada tese está em cursivas e correspondem ao autor.

a) Não há conhecimento que não seja conhecido por alguém para alguns objetivos. Todos os conhecimentos sustentam práticas e constituem sujeitos. Segundo o autor, todos os conhecimentos são testemunhais porque o que conhecem sobre o real (a sua dimensão ativa) é sempre dobrado pelo que dão a conhecer sobre o sujeito do conhecimento (a sua dimensão subjetiva). E esclarece que é preciso ir além da distinção sujeito/objeto feita pelas ciências da complexidade, que ao problematizar esta relação confiam-no às práticas científicas.⁴⁵¹

b) Todos os conhecimentos têm limites internos e limites externos. O autor considera que é próprio dos conhecimentos hegemônicos só conhecerem os limites internos. Pelo que o uso contra-hegemônico da ciência moderna consiste na exploração paralela dos limites internos e dos limites externos. O uso contra-hegemônico da ciência não se pode limitar à ciência, o que só faz sentido no âmbito de uma ecologia de saberes.

c) A ecologia de saberes tem de ser produzida ecologicamente: com a participação de diferentes saberes e seus sujeitos. Conforme de Souza Santos, há práticas de saber dominantes, assentes na ciência moderna ocidental, e práticas de saber subalternas, assentes em saberes não científicos, ocidentais e não ocidentais. Esta hierarquia produz e reproduz a desigualdade social no mundo. Daí que as práticas de saber dominantes são as que assentam na ciência moderna. Por seu lado, a ecologia de saberes parte da idéia de que a eliminação dessas desigualdades não é possível através da democratização do acesso à produção e consumo da ciência moderna. Devido aos limites intrínsecos da intervenção científica no real. Por isto, segundo o autor, o uso contra-hegemônico da ciência assenta no reconhecimento desses limites e na necessidade de, para superá-los, recorrer a outros conhecimentos.

d) A ecologia de saberes é uma epistemologia simultaneamente construtivista e realista. O autor acredita que a credibilidade da construção cognitiva mede-se pelo tipo de intervenção no mundo que proporciona ajuda ou impede. Assim, ninguém questiona, por exemplo, a capacidade da ciência moderna para transportar homens e mulheres à lua, ainda que se possa

⁴⁵¹ SANTOS, 2008, p. 158.

questionar o valor social de tal empreendimento. Neste domínio, a ciência moderna mostra uma superioridade indiscutível em relação com outras formas de conhecimento. Há, por outro lado, outras formas de intervenção no real para as quais a ciência moderna nada contribuiu, e que são produto de outras formas de conhecimento; é o caso da preservação, por parte das culturas indígenas e camponesas, da biodiversidade, hoje ameaçada. A ecologia de saberes assenta na idéia pragmática de que é preciso fazer uma reavaliação das relações concretas na sociedade e na natureza que os diferentes conhecimentos proporcionam.⁴⁵²

e) A ecologia de saberes centra-se nas relações entre saberes, nas hierarquias e poderes que se geram entre eles. O objetivo de criar relações horizontais entre saberes não é compatível com a existência de hierarquias concretas e fixas no contexto de práticas de saber concretas. A ecologia de saberes não rejeita a existência de hierarquias. Mas combate as hierarquias e poderes universais abstratos, naturalizados pela história e por epistemologias reducionistas. Propõe que as desigualdades e hierarquias entre eles resultem dos objetivos que se pretendem atingir com uma dada prática de saber. É a partir da valoração de uma dada intervenção no real em confronto com outras intervenções alternativas, que devem emergir hierarquias concretas e situadas entre saberes. Assim, considera o autor, entre os diferentes tipos de intervenção pode haver complementaridade ou contradição, mas em qualquer caso, a discussão entre estes se pauta menos por juízos cognitivos do que por juízos ético-políticos.⁴⁵³

f) A centralidade das relações entre saberes, que caracteriza a ecologia de saberes, impele-a para a busca da diversidade de conhecimentos. De Souza Santos considera que essa busca ocorre tanto dentro do conhecimento científico, quanto dentro do não-científico, tanto dentro do ocidental, quanto dentro do conhecimento não ocidental. Aliás, conforme ele,

[...] as práticas de saber não têm de ser linguísticas e incluem outros tipos de expressão e comunicação. A ecologia de saberes convoca a uma epistemologia polifônica e prismática. Polifônica, porque os diferentes saberes são simultaneamente partes e totalidades e, tal como numa peça musical, tem desenvolvimentos autônomos, ainda convergentes. Prismática, porque se cruzam nela múltiplas epistemologias cuja configuração muda consoante a “disposição” dos diferentes saberes numa dada prática de saberes.⁴⁵⁴

g) A questão da incomensurabilidade põe-se também no interior da mesma cultura. O autor considera que um dos temas mais controversos tem sido a demarcação da ciência em relação a outros modos de relacionamento com o mundo, tidos por não científicos ou irracionais, incluindo as artes, as humanidades, a religião, etc. Dentro deste mundo, o saber teológico, em particular, tem a sua própria epistemologia e, com base nela, pode ser considerado como

⁴⁵² SANTOS, 2008, p. 159.

⁴⁵³ SANTOS, 2008, p. 160.

⁴⁵⁴ SANTOS, 2008, p. 161. O sublinhado é nosso.

incomensurável com o saber científico. Conforme o autor, o saber teológico, e o saber religioso, assumem uma grande importância entre saberes, pois muitos movimentos sociais que lutam hoje contra a desigualdade, a exclusão e a opressão assentam a sua militância e a sua ação em saber religioso combinado com vários saberes laicos, incluindo o saber científico.⁴⁵⁵ Como seria o caso evidente dos “rostos” de Abya-Yala.

h) A ecologia de saberes visa ser uma luta não ignorante contra a ignorância. O autor pergunta se somos ignorantes porque não sabemos ou porque o que sabemos não conta como conhecimento? Ele propõe uma terceira categoria entre conhecer e ignorar: conhecer erradamente. Conhecer erradamente é a ignorância não assumida, pois, segundo de Souza Santos, todo o ato de conhecimento contém em si a possibilidade de ser ignorante sem saber. Isso quer dizer que a ignorância nunca é superada totalmente pelo saber. O problema com o saber hegemônico é que impõe a sua ignorância aos restantes conhecimentos. A ecologia de saberes permite ter uma visão mais ampla, tanto do que conhecemos, quanto do que desconhecemos.

i) A ecologia de saberes visa facilitar a constituição de sujeitos individuais e coletivos que combinam a maior sobriedade na análise dos fatos com a intensificação da vontade da luta contra a opressão. Para o autor, a sobriedade advém da multiplicidade de perspectivas cognitivas sobre a realidade de opressão. Não basta uma perspectiva, não basta uma forma de saber por mais convincente ou esclarecedora que seja. A opressão é sempre uma constelação de saberes e de poderes. Também as hierarquias atuam em rede. Por isto, a ecologia de saberes, salienta o autor, não ocorre apenas ao nível do *logos*. Ocorre também ao nível do *mythos*, ao nível dos pressupostos tácitos que tornam possível o horizonte de possibilidades de cada saber e do diálogo entre eles. A idéia de fermento é aqui fundamental.

Uma simples analogia entre esta breve caracterização da “ecologia de saberes” do autor de Souza Santos e o acontecido em Cumbayá revela importantes pontos de convergência. Não é exagerado dizer que o que houve em Cumbayá foi a manifestação de uma autêntica ecologia de saberes. Pois, trata-se de saberes teológicos e religiosos distintos que surgem nas periferias do sistema mundial, inspiradas em práticas contra-hegemônicas; além disso, são portadores de um jeito alternativo de produzir conhecimento, que tenta superar as dicotomias próprias da herança ocidental. Por fim, são saberes que refletem uma preocupação muito grande pelo cuidado da natureza, e procuram criar condições de vida baseadas mais na reciprocidade que no poder hierárquico excludente.

⁴⁵⁵ SANTOS, 2008, p. 162-163.

4.4.2 O vulto da tradução entre diversos saberes

Chama a atenção que tanto Anaida Pascual, quanto Matthias Preiswerk concordaram com a necessidade da tradução para facilitar o processo educativo com estudantes que têm culturas e linguagens diferentes. Esse processo ademais é necessário para a investigação. Esta situação não se limita ao uso de línguas diferentes, como é o caso dos povos originários de Abya-Yala. Inclui também a compreensão entre culturas e saberes diferentes. Em Cumbayá ficou evidenciado que mesmo com múltiplas convergências e afinidades, precisa-se de um processo de tradução tendo em vista a negociação entre os “rostos” para criar novas categorias. Por outro lado, também ficou claro que este processo é ainda mais necessário diante dos componentes acadêmicos das instituições de educação teológica. Aí é preciso levar em consideração que por estatuto CETELA é uma organização que trabalha com instituições que oferecem preparação e títulos de nível universitário. O que de nenhuma maneira descarta o fato de muitas delas oferecerem também programas educativos nos níveis médio e popular.⁴⁵⁶

Se CETELA quer assumir seriamente os desafios teológico-pedagógicos emanados de Cumbayá, em algum momento deverá encarar este assunto, porque, como já foi dito acima, este desafio tem a ver com a razão de ser da Comunidade. De outra forma, seria desperdiçar uma experiência muito valiosa,⁴⁵⁷ produto do mesmo processo gerado e acompanhado pela

⁴⁵⁶ Algumas instituições filiadas a CETELA têm programas de nível médio e popular, visando prestar um serviço formativo para pessoas e organizações das igrejas e comunidades, que não necessariamente aspiram a obter um título de nível universitário (ou “superior”). O que ocorre geralmente é que os programas acadêmicos considerados de nível “superior” reproduzem os mesmos parâmetros curriculares e de conteúdos, embora utilizando uma linguagem mais simples. O que não parece ser suficiente diante da diversidade de saberes, tal como ficou abertamente exposto em Cumbayá. Daí a importância da tradução entre saberes e níveis diferentes. Tradicionalmente, esta relação entre estes diferentes níveis de educação teológica tem sido problemática. Há uma tensão causada pela divisão entre “saberes acadêmicos” e “saberes populares”. Normalmente os primeiros baseados na monocultura da modernidade não consideram os segundos como saberes científicos, e em consequência os excluem do âmbito universitário. Na experiência de CETELA é interessante que desde a jornada teológica de Manágua (1991), já se pedia o reconhecimento destes saberes populares, chamando assim à superação da brecha entre teoria e prática. A experiência de transversalidade vivenciada em Cumbayá (2000), em grande parte permitiu constatar na prática a superação desta brecha; pois, foram os mesmos “rostos” teológicos os que demonstraram com suas colocações a interação integradora entre teoria e prática. Este fato constitui um desafio para CETELA, pois demonstra que é possível conseguir a superação da brecha entre educação teológica/educação popular, e entre reflexão teológica/educação teológica, a partir de uma maneira alternativa de produzir conhecimento.

⁴⁵⁷ A expressão “desperdício da experiência” é fundamental na reflexão sociológica e política de Boaventura de Souza Santos. Conforme ele, a riqueza da experiência social que existe hoje no mundo é muito maior e variada do que a tradição científica e filosófica ocidental (ou a “razão indolente”, como ele também a chama) conhece e considera importante. Precisamente seu livro *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência*, acima citado, da conta desta crítica do paradigma dominante da modernidade, como ele o chama; além disso, a partir do recurso da imaginação utópica faz os primeiros traços de horizontes emancipatórios novos do que ele considera um paradigma emergente (SANTOS, 2007, p. 16). Em outra de suas obras, avançando na reflexão de seu paradigma crítico, Santos confronta a razão indolente baixo o que

Comunidade. O que não quer dizer que não existam já experiências nas quais está acontecendo o processo de tradução. Algumas instituições filiadas à Comunidade, onde a presença intercultural dos atores educativos é importante, tem um caminho importante percorrido. CETELA pode aproveitar estas experiências para potencializar sua abrangência e aprofundamento.

Para levar adiante o trabalho de tradução, pode ser útil ter como referência a proposta de Boaventura de Souza Santos. Para este autor o trabalho de tradução surge diante dos problemas decorrentes da implementação do que ele chama sociologia das ausências e sociologia das emergências (ver nota de rodapé 457 desta dissertação), como parte propositiva perante sua crítica do caráter monocultural da modernidade. Quais são esses problemas? Conforme o autor, a extrema fragmentação o atomização do real, por um lado, e, por outro, a impossibilidade de conferir sentido à transformação social. Segundo o pensamento do autor, estes problemas têm a ver com a inviabilidade de uma teoria geral para compreender o mundo, já que esta pressupõe sempre a monocultura de uma totalidade dada e a homogeneidade de suas partes. E por sua vez, com o sentido das lutas pela emancipação social; ou seja, o que é que legitima ou motiva para lutar pela transformação social?

denomina a *razão metonímica* e a *razão proléptica*. A primeira, segundo ele, se reivindica como a única forma de racionalidade; e a segunda, que não tende a estudar o futuro porque sabe tudo acerca do mesmo e o concebe como uma superação lineal, automática e infinita do presente. A crítica da razão metonímica é uma condição necessária para recuperar a experiência desperdiçada. O que está em questão é a ampliação do mundo através da ampliação do presente. O autor salienta que só através de um novo espaço-tempo será possível identificar e valorizar a riqueza inesgotável do mundo presente. Para a ampliação do mundo e a dilatação do presente propõe o que denomina a *sociologia das ausências*; seu objetivo é transformar objetos impossíveis em possíveis, para assim tornar as ausências em presenças, centrando-se nos fragmentos da experiência social não socializada pela totalidade metonímica. Precisamente a *ecologia de saberes*, da que já fizemos uma sumária descrição acima, da conta do caráter transgressivo do paradigma emergente diante da razão metonímica (no entanto, o autor amplia o leque ao falar também de ecologia de temporalidades, diferenças, escalas e de produções). Por outro lado, a crítica da *razão proléptica* tem como objetivo contrair o futuro; isto é, torná-lo escasso e, como tal, objeto de cuidado. Enquanto a dilatação do presente se consegue através da sociologia das ausências, conforme Santos, a contração do futuro se consegue através da *sociologia das emergências*; seu objetivo é substituir o vazio do futuro segundo o tempo lineal, que pode ser quanto todo como nada, por um futuro de possibilidades plurais e concretas, simultâneas, utópicas e realistas, as quais se vão construindo no presente a partir das atividades de cuidado. A sociologia das emergências expande o campo das experiências sociais possíveis. Para Santos a sociologia das ausências e a sociologia das emergências estão estreitamente associadas. Quanto mais experiências no mundo estiverem disponíveis hoje, maior será a expansão do presente e a contração do futuro. Os campos sociais mais importantes onde a multiplicidade e diversidade se revelarão com maior probabilidade, são as seguintes conforme o autor: experiências de conhecimento; experiências de desenvolvimento, trabalho e produção; experiências de democracia; e experiências de comunicação e informação. A multiplicidade de experiências cria o problema da extrema fragmentação e atomização do real e, em decorrência deste, o problema de conferir sentido à transformação social. Daí por que o autor propõe a necessidade de um trabalho de *tradução*. Cf. SANTOS, Boaventura de Souza. *Conocer desde el Sur*. Para una cultura política emancipatoria. Colección Transformación Global. Perú: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2006, p. 65-90.

Santos propõe como alternativa a uma teoria geral o trabalho de tradução. Conforme ele, a tradução é o procedimento que permite criar inteligibilidade recíproca entre as experiências do mundo, tanto as disponíveis como as possíveis, reveladas pela sociologia das ausências e a sociologia das emergências. As experiências do mundo são tratadas em momentos diferentes do trabalho de tradução como totalidades ou partes e como realidades que não se esgotam nessas totalidades ou partes. Acrescenta o autor que a tradução entre saberes assume a forma de uma *hermenêutica diatópica*.⁴⁵⁸ Esta consiste num trabalho de interpretação entre dois ou mais culturas com o objetivo de identificar preocupações isomórficas e as diferentes reações que proporcionam. A hermenêutica diatópica parte da idéia de que todas as culturas são incompletas e, portanto, podem ser enriquecidas pelo diálogo e pela confrontação com outras culturas. O trabalho de tradução tende a esclarecer o que une e o que separa os diferentes movimentos e as diferentes práticas, visando determinar as possibilidades e os limites de articulação ou agregação entre os mesmos. O que, frisa Santos, exige um gigantesco esforço de tradução. Por fim, segundo Santos:

O objetivo da tradução entre saberes é criar justiça cognitiva a partir da imaginação epistemológica. O objetivo da tradução entre práticas e seus agentes implica criar as condições para uma justiça global a partir da imaginação democrática. O trabalho de tradução cria as condições para emancipações sociais concretas num presente cuja injustiça é legitimada sob a base de um massivo desperdício da experiência.⁴⁵⁹

Um caso concreto de utilização do trabalho de tradução é a chamada Universidade Popular dos Movimentos Sociais (UPMS). Este projeto formado por um grande número de movimentos sociais e organizações não governamentais, ainda em processo de definição, surgiu como uma proposta alternativa a partir do intercâmbio propiciado dentro dos encontros do Fórum Social Mundial. Sem que necessariamente este projeto deva ser assumido integralmente por CETELA, vale a pena considerá-lo, pela afinidade que entre as duas experiências.

Conforme de Souza Santos, o objetivo principal da UPMS,

[...] é contribuir para aprofundar o inter-conhecimento no interior da globalização contra-hegemônica (sic) mediante a criação de uma rede de

⁴⁵⁸ Conforme Josef Estermann, a necessidade de uma ‘hermenêutica diatópica’ para a ‘tradução’ intercultural de conceitos é uma proposta do filósofo, teólogo e escritor espanhol Raimón Panikkar. Esta só pode realizar-se dentro da ‘lógica’ do diálogo intercultural que oscila de um lugar (*topos*) a outro, ou mais precisamente: de uma pessoa (com certa cultura e ‘racionalidade’) a outra pessoa (com outra cultura e ‘racionalidade’). No caso de Estermann, ele utiliza esta categoria hermenêutica para o diálogo entre a tradição ocidental e a sabedoria andina. Cf. ESTERMANN, Josef. *Si el norte fuera el sur*. Chakanas interculturales entre Andes y Occidente. La Paz: ISEAT, 2008, p. 269.

⁴⁵⁹ SANTOS, 2006, p. 105.

interações orientadas para promover o conhecimento e a valorização crítica da enorme diversidade dos saberes e práticas protagonizados pelos diferentes movimentos e organizações.⁴⁶⁰

Em suma, segundo o autor, trata-se de criar no mundo do ativismo progressista, dos movimentos feministas, operários, indígenas, ecológicos, etc., uma consciência internacionalista de tipo novo: intertemática, intercultural, radicalmente democrática.

A justificativa desta proposta tem muito a ver com a problemática que está no fundo do caminhar de CETELA. Isto é, o confronto entre as ecologias de saberes e a monocultura dos centros de saber científico hegemônico. O que não significa, na lógica do argumento de Souza Santos, que nesses lugares seja impossível produzir um saber científico contra-hegemônico. As ecologias de saberes, acrescenta, apelam a saberes contextualizados, situados e úteis, ao serviço de práticas transformadoras. Por conseguinte, só podem florescer em ambientes tão próximos quanto possível dessas práticas e de um modo tal que os protagonistas da ação social sejam reconhecidos como protagonistas da criação de saber, exprime o autor. A UPMS, portanto, visa preencher o hiato entre a teoria e a prática, existente entre os centros de produção teórica e os movimentos sociais.

Dessa forma, o tipo de educação que inspira a UPMS é bidirecional. Visa autoeducar ativistas sociais e dirigentes de organizações sociais. Esta é a novidade deste projeto, conforme de Souza Santos. Por isto,

[...] a UPMS tem de superar nesta abordagem a distinção convencional entre ensinar e aprender, criando contextos e momentos de aprendizagem recíproca. O seu ponto de partida é o reconhecimento da ignorância recíproca. O seu ponto de chegada é a produção partilhada de saberes tão globais e diversos como os próprios processos de globalização.⁴⁶¹

Finalmente, a metodologia proposta para a o trabalho de tradução privilegia os diálogos confrontativos através de processos de ação-reflexão-ação. E esclarece que o trabalho de tradução não consiste em um mero trabalho intelectual. Nele intervêm emoções e afetos (sublinhado nosso) que permitem transformar relações de confiança em decisões de partilhar ações coletivas, que se podem revelar arriscadas. Esclarece que o objetivo final não é alcançar uma inteligibilidade mutua total, ou uma total transparência; tão só é o interconhecimento e a confiança recíproca necessários para empreender ações conjuntas que envolvem riscos e dispêndio de recursos humanos e outros.

⁴⁶⁰ SANTOS, 2008, p. 169.

⁴⁶¹ SANTOS, 2008, p. 170. O sublinhado é nosso.

Insistimos que sem necessidade de casar-nos completamente com um projeto deste tipo, que por demais ainda está em processo de elaboração, vale a pena tê-lo como ponto de referência. Pois, a nosso ver, ele tem muitos aspectos afins com o caminhar de CETELA. Além disso, este referencial é muito importante porquanto nele convergem múltiplos movimentos sociais que lutam contra a proposta hegemônica da globalização neoliberal, e dos quais fazem parte alguns dos setores teológicos que participam do caminhar de CETELA. Em razão disso, a proposta do trabalho de tradução de B. de Souza Santos pode ajudar muitíssimo ao fortalecimento do viés político dos “rostos” teológicos de Abya-Yala, tendo em vista emancipações sociais concretas. Aliás, segundo a avaliação do trabalho dos “rostos” feita em Cumbayá, esta dimensão se revelou como uma das mais fracas do seu quefazer teológico.

CONCLUSÃO

Iniciamos este capítulo indicando que entre Matanzas e Cumbayá houve uma mudança importante. E efetivamente foi assim. Esta mudança teve de ver basicamente com uma metodologia diferente. A diferença consistiu num processo indutivo radical por meio do qual os “rostos” teológicos de Abya-Yala foram os protagonistas principais da 6ª jornada teológica. O que está por trás desta metodologia não é só o esquema organizativo de um encontro teológico. É muito mais do que isso. É outra forma de produzir conhecimento. O que aconteceu em Cumbayá não foi uma obra estagnada num só encontro ocasional; foi obra de um processo que levou três anos, e que vai além desse lapso, pois estas teologias representam processos comunitários mais velhos, como é o caso da teologia feminista; inclusive algumas destas teologias insistiram na ancestralidade de suas cosmovisões, como é o caso da teologia indígena e da teologia afro-americana.

Ainda mais, esta forma de produzir conhecimento transborda a dimensão do tempo, pois tem a ver com outras racionalidades e categorias que refletem as subjetividades próprias de seus protagonistas. As quais estão relacionadas com condições humanas de gênero, etnia, cultura e espiritualidade, dentro de contextos geográficos e sociais específicos. Utilizamos uma expressão própria de Boaventura de Souza Santos para referir-nos a esta experiência plural de conhecimentos como uma ecologia de saberes.

Porém, o mais importante de Cumbayá não foi a “aparição” desses saberes, mas a experiência de transversalidade vivenciada entre estes. Através da troca de saberes foi possível perceber que todos têm muitos aspectos comuns, como também diferenças. Além disso, foi possível constatar que compartilham problemas e necessidades comuns, sendo a principal o fato de serem setores excluídos da sociedade pela lógica neoliberal, mas também de compartilharem o sonho e a luta por uma nova sociedade solidária e inclusiva. A transversalidade vivenciada em Cumbayá foi assumida mais como uma questão *atitudinal*, isto é a disposição para a conversão em reciprocidade. Para isso as diversas teologias reconheceram a necessidade de contar com um princípio unificador; este foi proposto pela teologia pentecostal e aceito consensualmente. Este princípio é o Espírito, que está presente dinamizando todas as teologias e tem a ver com a procura transcendente de vida para todos os seres humanos e para a criação.

As instituições de educação teológica que participaram, não sem tensões, dessa experiência de transversalidade foram desafiadas a mudar do jeito de produzir teologia e os métodos de ensino teológico. O desafio é a possibilidade de transversalizar a reflexão

teológica e a pedagogia teológica, conforme o caminho aberto pelos “rostos” teológicos de Abya-Yala. Além disso, este mesmo desafio ficou aberto para o ministério educativo de CETELA. Daí a importância de contar com a ajuda de um *trabalho de tradução* que possibilite a inteligibilidade entre teologias e instituições, em face de uma cultura de ensino teológico mais inclusiva e democrática, nos termos emancipatórios colocados por de Souza Santos.

CAPÍTULO 5

CONTRIBUIÇÕES E DESAFIOS

PARA A FORMAÇÃO TEOLÓGICA ECUMÊNICA EM ABYA-YALA

INTRODUÇÃO

Este último capítulo está elaborado em termos conclusivos. Tentamos, por uma parte, fazer uma interpretação de conjunto do que a nosso ver significou o caminhar da Comunidade de Educação Teológica Ecumênica Latino-Americana e Caribenha (CETELA), durante o período aqui pesquisado. Esta abordagem é feita a partir de cinco aspectos. Primeiro do ponto de vista histórico, em que propomos uma periodização que permite perceber três grandes momentos deste processo, os quais podem ser tipificados, a grosso modo, assim: FEPETEAL (1980-1988), a Antiga CETELA (1989-1991) e a Nova CETELA (1991-2000). A criação e a recriação desta organização estiveram determinadas pelas circunstâncias sociopolíticas e religiosas da região, da mesma forma que a grande mudança geopolítica acontecida nos últimos vinte anos do século XX no mundo, e que atingiu fortemente a região, determinou também a transformação da Comunidade, através do desdobramento dessa grande mudança em diversos movimentos sociais.

Em segundo lugar, exploramos o significado da estratégia ecumênica desenvolvida por CETELA. Esta registrou um importante deslocamento que parte de uma prática ecumênica marcada por certo pluralismo institucional intraprotestante e ruma para uma convivência muito mais plural, que procura assumir a diversidade étnica, cultural, religiosa, social e de gêneros, da região. O terceiro aspecto mostra precisamente como a interação entre espaço(s), tempo(s) e subjetividades produz este perfil ecumênico, assentado numa dinâmica de produção e formação teológica contextual.

O interagir das três dimensões mencionadas no item anterior constituiu, nesta experiência, o crivo que permitiu a passagem de uma razão e prática monolítica, ancorada nos cânones da modernidade ocidental, para uma razão plural e intercultural. Interessa-nos mostrar como esta razão plural e intercultural surgiu como produto de um processo amplo e aberto de partilha entre atores diferentes. Este processo teve a particularidade de ser decantado através de uma experiência de transversalidade entre seus diferentes atores. Disso trata o aspecto número quatro.

No item final, fazemos algumas considerações acerca das possibilidades e limites que fornece a experiência peculiar de CETELA, tendo em vista a recriação dos espaços institucionais de educação teológica filiados a esta. Junto com W. Mignolo e B. de Souza Santos acreditamos que a criação de espaços de formação emancipatórios, passa necessariamente pela descolonização do mundo acadêmico.

Por fim e conforme dito no item anterior, terminamos esta pesquisa convictos da importância de seu legado para a formação teológica ecumênica em Abya-Yala. É claro, todavia, que não temos a pretensão de que esta pesquisa sirva de receituário para a mesma, mas que seja um referente entre outros para quem almeja uma produção/formação teológica respeitosa das alteridades e inclusiva.

1 VINTE ANOS DE PERCURSO DA FORMAÇÃO TEOLÓGICA ECUMÊNICA: UMA PROPOSTA DE PERIODIZAÇÃO

Do ponto de vista histórico a experiência de CETELA considerada nesta pesquisa abrange um lapso de vinte anos, compreendidos entre 1980 e 2000. Este período pode ser periodizado da seguinte maneira:

1.1 FEPETEAL: 1980-1988

Este período compreende a etapa do Fundo Especial, desde sua criação, em janeiro de 1980 em Cali, Colômbia, até sua dissolução e a criação de CETELA, em outubro de 1998. Esta etapa está marcada particularmente pelos repasses de verbas do Fundo para assistir os sete seminários ecumênicos filiados ao mesmo. Mas, por outro lado, caracteriza-se também por procurar ir além do econômico, visando constituir-se numa comunidade a serviço de uma educação teológica ecumênica na região. Procuramos deixar claro que não por acaso durante a chamada “década perdida” – na qual os países mais endividados da região se converteram em exportadores de capital líquido, por causa das políticas de ajuste estrutural impostas pela banca multilateral, a fim de garantir o cumprimento do pagamento dos juros da dívida –, ocorreram duas coisas no campo da educação teológica ecumênica. Por um lado, se criou o FEPETEAL o qual serviu para garantir a sobrevivência dos assim chamados seminários ecumênicos, e, por outro lado, foram criadas oito instituições de educação teológica com uma orientação ecumênica, duas na América Central e seis na América do Sul.

Estes dois fatos, embora apareçam isolados na época, estão relacionados, pois essas oito instituições chegariam, a partir de julho de 1993, a juntar-se às sete herdeiras do FEPETEAL para conformar o que se chamou a “Nova CETELA”. De sorte que durante a “década perdida” não só houve resistência econômica sob a sombra do apóio dos organismos de cooperação ecumênica internacional, através do agir do FEPETEAL; houve também propostas alternativas para o caso da educação teológica, que poderiam ser consideradas como “expressões comunicativas não positivas utilizadas pelos setores excluídos como alternativa à razão excludente da modernidade”, dito nos termos do teólogo uruguaio Julio de Santa Ana, no seu texto escrito para a 1ª jornada teológica. Ou em palavras do informe apresentado pelo ISEDET na jornada antes mencionada: “Os momentos de crise econômica, como os que se vivem hoje na América Latina, são momentos de grande produção simbólica, como compensação pelas frustrações materiais” (veja-se tópico 4.3.4 do capítulo 2).

Além disso, uma suposição que seria interessante pesquisar acerca destes dois fatos acima mencionados é sua possível relação diacrônica. Pois a nossa suspeita é que entre o surgimento das oito instituições novas e as sete do FEPETEAL existiam relações de apóio mútuo, as quais podiam incluir, entre outras, intercâmbio de programas, de materiais de estudo e inclusive de docentes/discentes.⁴⁶²

Do ponto de vista político, este período está marcado ainda fortemente pelo imaginário da transformação social, herdado das lutas dos anos de 1960 e 1970. Ainda era muito recente o entusiasmo gerado pelo triunfo da revolução nicaragüense, em julho de 1979, onde a participação dos cristãos foi importante⁴⁶³ e empolgou as esperanças de mudança dos setores cristãos progressistas. Este fator se refletiu com força no âmbito teológico e da educação teológica durante o percurso da década de 1980, colocando como desafio a participação na construção e recriação de teologias locais, segundo modelos contextuais. Ou seja, que o povo realmente fosse o sujeito do quefazer teológico; o povo visto não só conforme a categoria

⁴⁶² Assim por exemplo, PROMESA mantém um convênio com o SBL, agora UBL, desde 1983. Conforme este acordo estudantes de PROMESA adiantam parte de seus estudos em ciências bíblicas e em ciências teológicas contando com recursos acadêmicos da UBL, como materiais educativos e pessoal docente para cursos intensivos na Colômbia. Além disso, estudantes colombianos viajam até a Costa Rica, onde está a UBL, para concluir seus programas de estudo. Este tipo de intercâmbio se dá também entre a UBL e outras instituições latino-americanas.

⁴⁶³ Conforme M. Löwy, uma das novidades da revolução sandinista foi a maciça participação de cristãos (tanto leigos como membros do clero). Aliás, segundo Löwy, as áreas onde a luta sandinista foi mais bem organizada e mais eficaz foram justamente onde as CEBs, os Delegados da Palavra e os cristãos radicais tinham estado ativos nos anos anteriores. Setores do protestantismo nicaraguense também apoiaram a revolução. Ver LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses*. Religião e política na América Latina. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 155-167.

socioeconômica herdada da TL, mas levando em consideração os incipientes esforços de reflexão bíblico-teológica desde subjetividades concretas, como é o caso das mulheres.

Durante este período movimentado na questão econômica, mas calmo na questão teológica educativa, não houve, a nosso juízo, mudanças no que tange ao alvo desta pesquisa. Isso não significa desconhecer o importante intercâmbio e a reflexão teológica que se deu no âmbito da CLAET, a qual tinha como preocupação principal a busca por uma teologia contextual e da qual, conforme vimos, o FEPETEAL foi protagonista. No entanto, a proposta de uma reflexão teológica a partir da mulher, assim como sua inclusão no currículo, além de temas como o pentecostalismo e o indigenismo não foram considerados. Isto pode ser conferido com facilidade, mediante uma olhada na lista de participantes dos encontros e das reuniões tanto do FEPETEAL, quanto da CLAET, o que comprova a ausência quase total destes setores. Só a título de exemplo mostraremos no gráfico abaixo o nível de participação de mulheres durante os primeiros encontros do FEPETEAL.

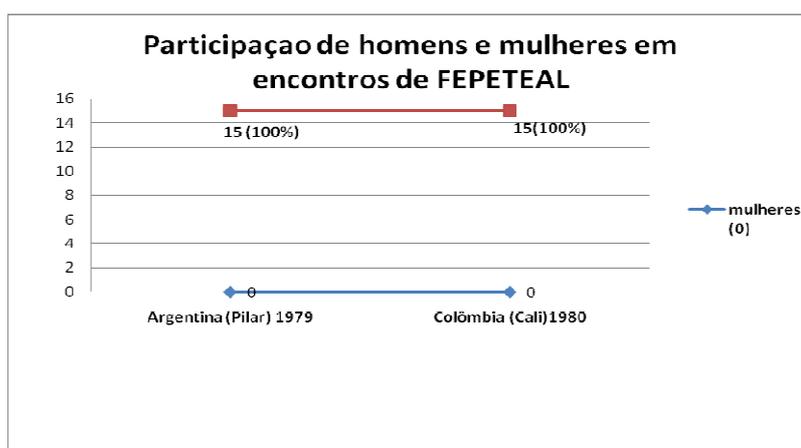


Gráfico nº 1 - Participação de homens e mulheres em encontros do FEPETEAL.

Contudo o grande mérito do FEPETEAL foi estar ciente da necessidade de criar um foro específico propriamente dito para a reflexão da educação teológica ecumênica. Daí a importância que tem o fato de deixar de ser um Fundo Especial para se transformar em uma Comunidade, isto é do FEPETEAL para CETELA.

1.2 DA CRIAÇÃO DE CETELA À “NOVA CETELA”: 1988-1993

Esta etapa vai desde a criação da Comunidade, na assembléia de Indaiatuba, Brasil (outubro de 1988), até a criação da “Nova CETELA”, em julho de 1993. Durante este tempo se percebe que não bastou a mera vontade institucional para se tornar um verdadeiro foro de

reflexão para a educação teológica ecumênica. Vontade havia; isto é o que reflete a preocupação da diretoria da época pela educação teológica contextual, frente a grande mudança histórica ocorrida em 1989 com a queda do mundo socialista. Mas isto não foi suficiente. A organização ainda ficou enrolada com as questões do repasse de verbas. Durante 1989 e 1990 ficou estagnada.

Os anos de 1991 e 1992 foram muito importantes para deslanchar o processo. Durante esses anos foram realizadas as jornadas teológicas de Manágua e San José, respectivamente. Esses dois encontros forneceram o oxigênio e, por sua vez, o combustível para que a Comunidade definisse um projeto latino-americano e ecumênico de educação teológica. O arcabouço deste plano conformou a opção pelos novos atores sociais e teológicos: indígenas, afrodescendentes, mulheres e pentecostais, longamente marginalizados não só do cenário social e eclesial, mas da educação teológica. Nessas duas jornadas teológicas, realizadas no contexto da comemoração dos 500 anos da presença europeia na América, a Comunidade fez uma opção explícita por uma educação teológica em favor da vida dos povos mais sofridos da região, especialmente os que estão marginalizados por razões de cultura, raça, classe e sexo. Ali se decidiu incorporar na educação teológica as contribuições destes setores. A adoção da designação *Abya-Yala* testemunha este compromisso.

Como produto desse ar renovador, a organização experimentou uma nova mudança. Foi dissolvida a “Antiga CETELA” e criada uma “Nova CETELA”, durante a assembléia de Quito, Equador, em julho de 1993. A palavra “antiga”, na verdade, não fazia alusão só ao período recente de CETELA, isto é, entre 1988-1993, mas também a todo o período do FEPETEAL (1980-1988), no qual as sete instituições filiadas funcionaram como uma espécie de clube fechado. A “Nova CETELA” foi ampliada por mais doze instituições, num total de dezenove, o que sem dúvida representava um ganho sem precedentes. Contudo, o principal avanço foi a presença dos novos atores teológicos, os quais chegaram de mãos dadas com as novas instituições aceitas. Este movimento teológico plural constituiu o “espírito” que moldou os novos horizontes ecumênicos da Comunidade.

1.3 DA “NOVA CETELA” ATÉ A JORNADA TEOLÓGICA DE CUMBAYÁ 1993-2000

Este período compreende quatro jornadas teológicas: Monte Carmelo (Honduras, 1994), San Jerónimo (Colômbia, 1995), Matanzas (Cuba, 1997) e Cumbayá (Equador, 2000). Neste período, o projeto principal girou em torno da criação de um espaço para a produção

teológica em Abya-Yala. Esta idéia serviu de liame entre uma jornada e outra, e inclusive entre este período e o período anterior.

A Comunidade surgiu em Quito (1993) com um mandato institucional, mas sem elaboração concreta; dessa forma, ela ratificava sua opção pelos setores excluídos, produto das duas jornadas anteriores. Em Monte Carmelo (1994) foi aprovado um projeto concreto para encaminhar a proposta; um primeiro passo (San Jerónimo e Matanzas, 1995-1997) foi dado em parceria com um importante setor representativo dos criadores da TL, vinculado de uma forma ou de outra ao DEI de Costa Rica. Em San Jerónimo houve um diálogo intergeracional rico e respeitoso, que serviu para o mútuo desafio e reconhecimento, que partiu dos “pais” para os “filhos” e “filhas”, legitimando a validade de um movimento teológico plural de luta pelos seus direitos étnicos, culturais, religiosos e sociais, a partir de suas subjetividades, e que partiu das novas gerações para os “pais”, reconhecendo-os como forjadores de uma reflexão teológica e uma espiritualidade da qual estas beberam e a qual ajudou a fundamentar o seu compromisso. E os dois, “pais” e novas gerações, afirmaram juntos a vontade de seguir lutando sob o lema “por uma sociedade onde caibam todos e todas”, em meio ao rigor excludente e homogeneizante da globalização neoliberal.

Vale a pena ver o nível de participação de mulheres durante as jornadas teológicas deste período para perceber a diferença em relação ao período do FEPETEAL, conforme mostra o gráfico abaixo. A diferença entre estas duas etapas é evidente. Contudo, a proporção de presença de homens e mulheres durante o período de CETELA favorece amplamente aos homens.

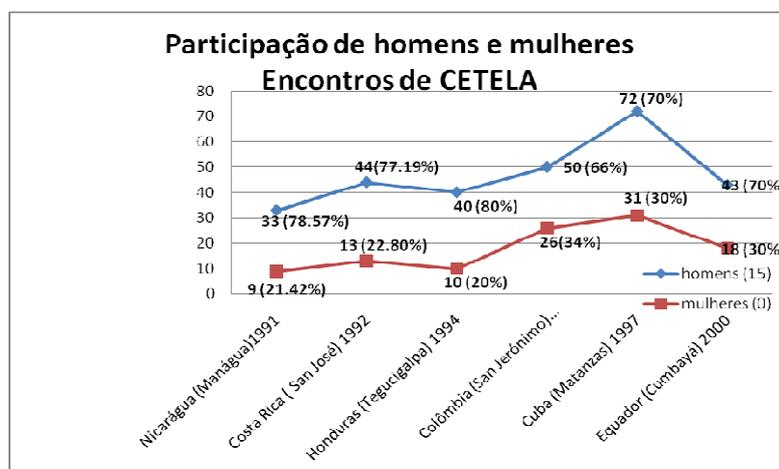


Gráfico nº 2 - Participação de homens e mulheres em encontros de CETELA.

Um segundo passo deste intercâmbio intergeracional aconteceu em Matanzas. Ali as novas gerações, embora sem desprezar os ricos subsídios dos “velhos”, propuseram uma metodologia indutiva para o intercâmbio, visando que as chamadas teologias emergentes fossem realmente protagonistas do quefazer teológico, ou seja, visando garantir a reciprocidade entre os dois momentos históricos da TL, que E. Dussel nomeou como a interface entre TL1 e TL2. Aliás, dentro do escopo de CETELA, este pedido foi vinculado com a necessidade de assumir a centralidade da pedagogia no quefazer teológico; não só no que tange à interface com as instituições de educação teológica, mas também dos processos teológicos enquanto tais.

Esta importante mudança metodológica acontecida em Matanzas reflete o agir de processos teológicos de duração mais longa, como no caso das mulheres e dos indígenas, por exemplo. Mas reflete também o agir dos setores teológicos que estavam em processo incipiente de organização em CETELA, como a teologia negra, a camponesa e a pentecostal.

Por fim, o encontro de Cumbayá (2000) permitiu perceber avanços significativos a partir da experiência de transversalidade, entre as diferentes teologias de Abya-Yala e as instituições teológicas. Neste sentido, Cumbayá foi o ponto de chegada (de um caminhar) e o ponto de partida (referencial para o futuro) para a interface criativa entre uma reflexão teológica contextual e uma educação teológica realmente ecumênica e inclusiva.

Nesta periodização proposta é interessante observar a função escatológica do tempo. Durante o período do FEPETEAL (1980-1988) as consultas em parceria com a CLAET foram realizadas a cada ano, enquanto no período de CETELA (1991-2000) mudaram três vezes; primeiro de um (Manágua 1991-San José 1992) para cada dois anos (San Jerónimo 1995-Matanzas 1997) e posteriormente de cada dois para cada três anos (Cumbayá 2000-La Paz 2003-São Bernardo do Campo 2006-Santiago 2009). A lógica utilizada pela Comunidade foi a de economizar para maximizar os escassos recursos econômicos e, por outro lado, dilatar o tempo para que os movimentos conseguissem aprofundar as suas produções teológicas. Esta lógica quebra a idéia linear do tempo; está estreitamente relacionada com a visão escatológica do Reino de Deus, ou seja, com a tensão entre o presente e futuro, entre a desesperança e a utopia, entre o já e o ainda não.

2 O DESENVOLVIMENTO DE UMA ESTRATÉGIA PARA A EDUCAÇÃO TEOLÓGICA ECUMÊNICA NA REGIÃO

A experiência vivida por CETELA é *sui generis* no âmbito ecumênico latino-americano, pois nasceu (em 1980) como um projeto de perspectiva ecumênica, mas dentro do arcabouço de um âmbito institucional protestante. Desde seu início já se intuía como um espaço aberto a reflexões teológicas novas. No entanto, as circunstâncias de emergência econômica da época obrigaram a que o projeto fosse encaminhado através de um Fundo Especial. O fato de que este Fundo Especial ficasse conformado por sete seminários ecumênicos, remete a circunstâncias históricas relacionadas com a organização da formação teológica de tradição protestante na região.

Não se pode desconhecer que o FEPETEAL nasceu como um espaço plural, limitado ao âmbito protestante. Chama a atenção que fosse integrado desde seus inícios pelas associações de educação teológica regionais – no caso da ASTE (Brasil), ALIET (Mesoamérica e norte da América do Sul) e ASIT (Cone Sul) –, e pelos movimentos ecumênicos (CELADEC, ULAJE, CLAI). Além do PET do CMI como membro *ex officio*. Tampouco se pode desconhecer que, embora houvesse um intercâmbio interessante destes organismos no seio da CLAET, conforme vimos no capítulo 1, como resultado desta experiência ficaram claras duas coisas. Uma delas é que, não obstante a importância da troca de experiências num espaço plural (protestante) e das polarizações entre setores evangélicos progressistas e conservadores, viu-se a necessidade de criar um espaço, à maneira de foro, propriamente ecumênico. Daí nasceu CETELA. E a segunda é que o repasse de verbas durante o período do FEPETEAL, e inclusive nos primeiros anos de CETELA, embaraçou a dinâmica institucional, impedindo o desenvolvimento de seus objetivos ecumênicos.

Com outras palavras, embora CETELA nascesse como fruto da certeza de ter um espaço específico para a reflexão e a educação teológica ecumênica, apesar dos esforços realizados pela diretoria durante seus três primeiros anos (1989-1991), a organização ficou estagnada durante este período. É verdade que os planos elaborados pela diretoria demonstravam sensibilidade e preocupação pela situação da teologia latino-americana, após da queda do socialismo. Mas suas convocatórias não encontravam eco. O ecumenismo intraprotestante encontrava-se desgastado, esgotando os dinheiros do Fundo Especial, e o pior: parecia um organismo sem energia, nem vitalidade perante a crise produzida pelas mudanças históricas ocorridas no fim da década de 1980.

No entanto, a história de CETELA mudou a partir de julho de 1991. A aparição de um movimento teológico-educativo oxigenou e renovou o mandato ecumênico da Comunidade. Neste movimento, o destaque principal recaí na presença de novos atores teológicos, no caso das mulheres, dos indígenas, dos afrodescendentes e dos pentecostais. Este movimento provinha de diversas instituições de educação teológica, além do escopo de CETELA, e de organizações educativas e sociais. Não se pode esquecer que a primeira jornada teológica (Manágua 1991) foi convocada por iniciativa do PET do CMI e que CETELA foi convidada para fazer parte da mesma. Por isso é bom lembrar que o conjunto de organizações que participaram naquela memorável jornada era composto por um movimento que ia muito além do âmbito de CETELA. No entanto, a Comunidade se viu beneficiada pelo mandato dessa jornada, na medida em que foi vista como um espaço com um horizonte educativo ecumênico e latino-americano; no entanto, a recomendação foi que este espaço deveria ser ampliado para acolher outros espaços educativos que não faziam parte do mesmo. O mandato recebido naquela ocasião foi preciso. Foram problematizados os modelos educativos herdados como produto da modernidade ocidental, e se concluiu que todo o quefazer teológico-educativo deveria estar orientado em favor de um projeto de vida no qual os setores humanos marginalizados em razão de sua cultura, raça, classe e sexo, fossem priorizados. Poder-se-ia dizer que este mandato, extensamente abordado na primeira parte do capítulo 2, constituiu o acontecimento fundante de CETELA.

Este movimento plural presente em algumas das “sete” instituições herdeiras do FEPETEAL, mas com maior força nas outras instituições e organizações não pertencentes à CETELA, foi o responsável pela transformação da Comunidade. As mudanças foram grandes e rápidas, mas não isentas de dificuldades.⁴⁶⁴ Nem todas as instituições concordaram com a idéia de fechar a “antiga CETELA” e criar uma “nova CETELA”.⁴⁶⁵ Contudo, a abertura acontecida em julho de 1993, na assembléia de Quito, foi chave para a transformação da Comunidade. A partir daí se quebrou a hegemonia do ecumenismo eclesial (de cunho

⁴⁶⁴ Vejamos a título de exemplo só dois casos que testemunham as dificuldades do trânsito da “antiga CETELA” para a “nova CETELA”. Em 24/03/92, o reitor da CTECh, em carta dirigida ao secretário executivo de então, declara não estar de acordo com a idéia de chamar o continente americano de Abya-Yala, além de não ser um apaixonado defensor do socialismo; estes comentários estão ditos no contexto de uma reclamação da CTECh. Por outro lado, através de fax remetido em 1993 pelo presidente da Comunidade, e também reitor de ISEDET, ao secretário executivo, ele comenta que “Nunca ha sido fácil conseguir aquí que nuestros profesores tomen en serio a CETELA.” In: libro *Correspondencia enviada, recibida, actas, informes, estatutos 1991-1993*.

⁴⁶⁵ Nesse ponto, é necessário fazer um reconhecimento à gestão adiantada por pessoas representantes de algumas das instituições, caso Nelson Kirst (EST), Ofelia Ortega (PTE/ETE), Eugenio Stockwell (ISEDET) e José Duque (SBL). A sensibilidade e a vontade expressa em termos de gestão transformadora, demonstrada por estas pessoas, foi chave para o desenvolvimento ecumênico de CETELA.

intraprotestante) e se abriu o leque para outras perspectivas: religiosas (em Manágua se falou da fé dos povos originários de Abya-Yala e da África), culturais, étnicas e de gênero. Aliás, em San José (1992) esta visão foi reafirmada quando se propôs: “Viver e ampliar o ecumenismo, inclusive na diversidade de Abya-Yala (regiões, etnias, culturas, religiões, gêneros, etc.)”⁴⁶⁶

O desdobramento dessas novas perspectivas, através do desenvolvimento de processos de reflexão teológica, constituiu o foco que definiu o perfil ecumênico da Comunidade. Aliás, tirou a ênfase mantida no intercâmbio de recursos econômicos, técnicos e de pessoal, para focalizar a atenção principalmente, mas não exclusivamente, na busca por uma reflexão teológica e educativa a partir das entranhas desses sujeitos sociais específicos de Abya-Yala. Dessa forma, a Comunidade tentava cumprir com um de seus objetivos principais: *contribuir com o desenvolvimento de uma estratégia ecumênica latino-americana e caribenha com respeito à educação teológica, reconhecendo que no continente há uma grande pluralidade e diversidade regional e nacional.*

Qual foi a estratégia ecumênica utilizada? A mesma herdada do Comitê de Cooperação na América Latina (CCLA), através da CLAET e do FEPETEAL: a criação de um *foro para a discussão* das políticas missionárias, no caso do CCLA. E no caso da CLAET, do FEPETEAL e de CETELA, *um foro para a discussão de políticas educativas e teológicas*. No caso específico de CETELA, essa estratégia de foro tomou a forma de *jornadas teológicas*. Estas se converteram no espaço pedagógico que tem lavrado o perfil institucional de CETELA, a ponto de que não seria possível compreender o processo vivido sem levá-las em consideração. “Elas são um referente epistemológico chave para discernir o rico caminhar teológico-pedagógico particular de CETELA.”⁴⁶⁷

As jornadas teológicas foram um espaço amplo e aberto para a participação. Sempre foi um espaço plural. Cada uma esteve conformada por representantes ligados à educação teológica (ASTE, ASIT, ALIET, CATS), aos movimentos ecumênicos (CELADEC, CLAI, RIBLA, CEHILA), espaços de formação popular e de pesquisa (CESEP, DEI), espaços de reflexão teológica evangélica (FTL) e ecumênica (ASSETT-AL), organismos ecumênicos de cooperação (ETE/CMI, EMW, NCC/USA, Missão de Basileia/Missão 21, IUC, Zending, Igreja Metodista do Reino Unido e outras), e, evidentemente, pelos emergentes movimentos teológicos de Abya-Yala. Isto sem levar em conta as múltiplas organizações eclesiais e

⁴⁶⁶ KINSLER, 2002, p. 13.

⁴⁶⁷ ULLOA, Amílcar (Ed.). “Caminar teológico-pedagógico de CETELA. De Manágua 1991 a La Paz 2003”. In: *Teologías de Abya-Yala y formación teológica: interacciones y desafíos*. 7ª jornada teológica de CETELA. Bogotá: Kimpres, 2004, p. 30, 31.

populares que estão por trás de cada um dos movimentos teológicos, que não cabe mencionar aqui; isto vale também para as instituições de educação teológica não filiadas a CETELA, as quais eram convidadas a participar segundo o país onde ocorria a jornada. Mas baste por enquanto este amplo leque de organismos e movimentos mencionados para se ter uma idéia da riqueza e da pluralidade convidada a participar nestas jornadas teológicas. Nunca é demais dizer que, no caso de muitos desses convites, com exceção, é claro, dos organismos cooperantes, a Comunidade assumia as despesas de viagem.

Vale a pena salientar que este cacho tão plural estava composto por pessoas e organizações das mais diversas orientações teológicas, tanto evangélicas/protestantes, como católicas. Ou seja, foi um processo intracristão, que, no entanto, tinha múltiplas ligações com movimentos populares de reivindicação social, que transbordou os limites formais do cristianismo. Seria pretensioso dizer que o espaço fornecido por CETELA atingiu relações inter-religiosas, pensando nas grandes tradições tradicionalmente reconhecidas. O que não se pode perder de vista é a pluralidade religiosa originária de Abya-Yala, além das múltiplas tradições afro-americanas. Estas foram colocadas no cenário pelos movimentos indígenas e afrodescendentes, ligados a tradições cristãs, majoritariamente de trajetória católica.

Esta sensibilidade e abertura da Comunidade para as religiosidades originárias de Abya-Yala e as afrodescendentes não deve ser sobredimensionada. O fato de CETELA as ter assumido enquanto espaço aberto não significa que sua recepção nas instituições tenha sido igualmente tranquila; há que levar em conta que cada instituição vive processos diferenciados, nos quais o peso da herança teológica protestante eurocêntrica exerce ainda influências determinantes. Em Cumbayá (2000), os “rostos” indígena e afro-americano colocaram o problema da dupla pertença como um direito dessas comunidades, mas também como um problema. Como direito, porquanto historicamente estas comunidades aprenderam a viver sua espiritualidade de uma maneira sincrética entre suas religiosidades ancestrais e a fé cristã imposta. E como problema, devido ao preconceito que existe de parte de algumas igrejas cristãs que consideram suas tradições religiosas como coisas do diabo (ver o tópico 2.3.2.3.2 do capítulo 4).

De qualquer forma, interessa-nos mostrar que o perfil ecumênico vivenciado no caminhar de CETELA tem a ver com o inter-religioso, mas também com as dimensões cultural, étnica e de gênero. O cultural e o étnico fica muito evidente também nos processos das teologias indígena e afro-americana; levando em consideração que estas dimensões fazem parte de suas cosmovisões. A teologia camponesa também comparte com as duas anteriores o problema cultural, mas localizado na encruzilhada entre campo e cidade, própria do fenômeno

de urbanização acontecido a partir da segunda metade do século XX. Por esta mesma razão, esta teologia assume uma relacionalidade afetiva com a mãe terra, a qual por sua vez é crítica da lógica predadora do projeto econômico dominante. Dessa forma, a teologia camponesa reflete uma espiritualidade que integra a dimensão cristã do cuidado e a conseguinte utopia do novo céu e da nova terra, com a dimensão sagrada da mãe terra das religiosidades indígenas e afrodescendentes.

Por outro lado, a questão de gênero tem feito uma contribuição especial neste perfil ecumênico, no que tange à vivência de novas relações, de justiça e equidade entre mulheres e homens, em todos os âmbitos da vida pessoal e social. Esta dimensão teve um processo interessante de evolução, no caminhar de CETELA, mas que vai muito além do mesmo. O que iniciou como uma luta da teologia feminista pelo reconhecimento nos âmbitos acadêmicos das instituições teológicas avançou (1991-1995) para transformar-se num convite aos varões teólogos e docentes, no que se chamou teologia feminista e de gênero (1997-2000), isto é, para que os homens trabalhem na desconstrução e reconstrução de suas próprias masculinidades, e, além disso, façam uma reconstrução de todo o aparato teológico, assumindo a categoria de gênero como eixo transversal. Mas não parou por aí. A partir dos pedidos de apóio para reflexões teológicas das diversas orientações sexuais (Matanzas 1997 e Cumbayá 2000), decidiu-se escancarar o armário para que a teologia a partir da perspectiva da homossexualidade participasse na jornada teológica de La Paz, em julho de 2003. Isto aconteceu não sem algumas dificuldades, as quais parecem persistir, devido aos preconceitos que também estão presentes nas instituições teológicas consideradas ecumênicas. Mas este assunto já extrapola os limites desta pesquisa. Porém, fica como um horizonte que deve ser examinado à luz da coerência ecumênica perfilada por CETELA.⁴⁶⁸

Todas as dimensões antes mencionadas deste perfil ecumênico têm a ver com a questão de identidades de pessoas e de comunidades. Existem mais elementos importantes na

⁴⁶⁸ Na jornada de La Paz (2003) foi incluída dentro dos subsídios epistemológicos e metodológicos para a educação teológica a perspectiva da homossexualidade. Ali André Sidnei Musskopf, brasileiro luterano, então estudante do programa de mestrado da EST, apresentou uma palestra intitulada: “A teologia que sai do armário. Um depoimento teológico”. O texto foi publicado em: ULLOA, 2004, p. 163-195. A apresentação de Musskopf foi muito bem recebida nesta jornada teológica (ver a respeito no mesmo livro antes mencionado, especialmente as páginas 342-366). Sobre a mesa ficou o compromisso da Comunidade de seguir apoiando esta reflexão tão necessária, tendo em vista uma educação teológica mais inclusiva. Outras produções de Musskopf sobre esta perspectiva teológica podem ser consultadas em: MUSSKOPF, André Sidnei. *Uma brecha no armário*. Propostas para uma teologia gay. São Leopoldo: EST, 2002; “Queer: Teoria, hermenêutica e corporeidade”, em: TRASFERETTI, José (Org.). *Teologia e sexualidade*. Um ensaio contra a exclusão moral. Campinas: Átomo, 2004; MUSSKOPF, André Sidnei. *Talar rosa*. Homossexuais e o ministério na igreja. São Leopoldo: Oikos, 2005; “Além do arco-íris. Corpo e corporeidade a partir de 1 Co 12.12-27 com acercamentos do ponto de vista da teologia gay”, in: STRÖHER, Marga J.; DEIFELT, Wanda e MUSSKOPF, André Sidnei (Orgs.). *À flor da pele*. Ensaios sobre gênero e corporeidade. São Leopoldo: EST/CEBI/SINODAL, 2004, p. 139-168.

experiência ecumênica perfilada em CETELA, sem o que as dimensões social, cultural, étnica, religiosa e de gênero, embora muito importantes, ficariam simplesmente como riquezas isoladas de pessoas e grupos sociais. Trata-se da dinâmica de transversalidade que permite o inter-relacionamento crítico e criativo entre estes mundos teológicos. Esta dimensão foi chave no processo de CETELA. A nosso ver aí está a novidade de sua experiência, isto é, a disponibilidade de um espaço de intercâmbio intersubjetivo, interdisciplinar e transversátil (como diria H. Assmann), para a conversão em reciprocidade, ou seja, para tornar realidade o sonho de homens novos, mulheres novas e novas comunidades a partir de uma troca teológica e pedagógica de saberes. Mas não de qualquer tipo de saberes; são sabedorias ancestrais e outras mais novas, que refletem, a partir de suas lutas e de suas próprias racionalidades e categorias, a superação de muitas das dicotomias produzidas pela modernidade ocidental. Neste sentido a experiência de Cumbayá se constitui para CETELA, e para a formação ecumênica latino-americana e caribenha, numa “palavra”-chave que desafia os alcances mais profundos da convivência ecumênica, os quais vão muito além das formalidades institucionais. Trata-se de mudanças profundas que têm a ver com a transformação das identidades (étnicas, culturais, sociais, religiosas e de gênero) pessoais e coletivas.

3 A INTERAÇÃO ESPAÇO-TEMPO-SUBJETIVIDADES PARA A PRODUÇÃO/FORMAÇÃO TEOLÓGICA CONTEXTUAL

Cabe destacar que, a nosso ver, o que está no fundo da experiência de CETELA é a interação, inédita no mundo da educação teológica, entre as dimensões “espaço”, “tempo” e “subjetividades”. A dinâmica hermenêutica crítica, interdisciplinar e intersubjetiva que atravessa esta experiência, isto é a transversalidade, que está por trás da mesma, é a novidade do caminhar propiciado por CETELA. O desenvolvimento desta relação tripartite permite enxergar sua novidade.

Desde o início dos anos de 1980, as três dimensões estão presentes, embora em estágios diferenciados. Ninguém nega que, pelas condições latino-americanas da época, entre a revolução e a desesperança, o espaço e o tempo estavam prontos para a aparição de uma organização que articulasse as instituições de educação teológica ecumênica. Graças aos esforços endógenos (das instituições protestantes de orientação ecumênica) e exógenos (o apóio do PET do CMI e de algumas agências de cooperação ecumênicas, européias e estadunidenses) se criou o FEPETEAL (1980-1988). Durante este período o espaço esteve determinado pelo âmbito das sete instituições integrantes do Fundo Especial. E o tempo

esteve marcado pelas circunstâncias da chamada “década perdida”. A relação “espaço-tempo” neste período, portanto, esteve muito envolvida com o repasse de verbas para garantir a sobrevivência das sete instituições do FEPETEAL.

Além disso, durante este período as subjetividades não estiveram ausentes. Como já vimos desde o início do FEPETEAL se intuía a necessidade de apoiar o ministério das mulheres e a emergência de teologias contextuais. Inclusive ao longo da vida do FEPETEAL se mencionou a necessidade de incorporar nos currículos das instituições teológicas os temas da mulher, do pentecostalismo e do indigenismo. No entanto, estas subjetividades ficaram só como uma preocupação, mas não foram desenvolvidas. Isto por uma razão muito simples: porque essas subjetividades ainda não apareciam nas instituições de educação teológica como “sujeitos”, ou melhor, como artífices teológicos.⁴⁶⁹ Daí por que se percebeu o FEPETEAL como um grupo limitado, uma espécie de clube ecumênico fechado.

Isso seria assim até 1991, a partir da jornada teológica de Manágua, quando a interação entre espaço, tempo e subjetividades assumiria outra dinâmica. Ali começaram a aparecer os setores excluídos por razões religiosas, étnicas, sociais, culturais e de gênero. Nos capítulos 2, 3 e 4 desta pesquisa, tentamos mostrar o caminho percorrido por cinco grupos diferentes: indígenas, mulheres, afrodescendentes, camponeses e pentecostais, como protagonistas de seu próprio quefazer teológico. A articulação destas três dimensões aconteceu num *outro tempo*, marcado pelo triunfalismo do projeto hegemônico ocidental através de dois fatos históricos relacionados: a celebração do quinto centenário da presença europeia na América (1492-1992) e o anúncio do “fim da história” como produto da realidade de um mundo unipolar imposto pela globalização neoliberal a partir de 1989. Esta mesma articulação acontece num *outro espaço*, marcado pelo ressurgimento de movimentos populares de resistência que afirmavam suas identidades culturais, étnicas e de gênero, entre outras. Isto representava um grande paradoxo; pois enquanto o mundo hegemônico proclamava um projeto baseado na homogeneização sociocultural por meio do “mercado

⁴⁶⁹ Assim por exemplo, num informe apresentado pela CTE do Chile ao FEPETEAL, em dezembro de 1993 se fala de uma presença significativa de estudantes de igrejas pentecostais; tanto no programa residencial, quanto no programa de extensão das diferentes zonas do país. Segundo o informe, no programa residencial de bacharelado em teologia a maior parte de estudantes pertencia a igrejas pentecostais. Este fato foi destacado como uma novidade na história da CTE, e por sua vez como uma excelente oportunidade para repensar o quefazer teológico e didático da instituição. Neste caso concreto, através da preocupação por uma teologia mais inserida na realidade dos evangélicos chilenos, procurando a criação de um curso sobre “pentecostalismo” no currículo (tanto de residência como de extensão), cujo conteúdo incluiria tanto uma leitura hermenêutica do fenômeno pentecostal, como uma história da igreja evangélica chilena. Conforme o informe esta experiência se dava no meio da procura de uma teologia mais contextual e de escuta do “clamor do povo”. Ver arquivo de CETELA, livro *FEPETEAL 1979-1986*, “Informe de la Comunidad Teológica Evangélica de Chile correspondiente al año 1983”, p. 8,9. O que se percebe neste caso é o pentecostalismo como objeto de estudo, mas ainda não como sujeito teológico e educativo.

total”, por outro lado setores excluídos da sociedade anunciavam seus direitos longamente marginalizados.

No caso concreto da experiência de CETELA, a articulação destas três dimensões nesta nova conjuntura histórica se deu de maneira concreta por meio da opção pelos setores mais excluídos de *Abya-Yala*. A adoção desta expressão originária dos indígenas Kunas não foi simples folclorismo. Foi representativo de uma conversão profunda e do compromisso da Comunidade com a causa dos povos e setores mais marginalizados da sociedade.

Não por acaso este compromisso ocorria quando, segundo Walter Mignolo, nas fronteiras entre a globalização/mundialização ou da modernidade/colonialidade, surgiam novas formas de conhecimento que revelavam os limites da epistemologia moderna ocidental. Estas formas de conhecimento surgem precisamente, segundo este autor, com o fim da chamada Guerra Fria,⁴⁷⁰ precisamente quando em CETELA começavam a aparecer os “rostos” teológicos de *Abya-Yala*. Por outro lado, seguindo o pensamento de Mignolo, e como já foi dito no capítulo 2, isto revela que a produção de conhecimento é inseparável das sensibilidades dos distintos locais geohistóricos, compreendidos não só como lugares geográficos, mas como lugares com histórias particulares, como precisa Mignolo. Conforme este autor, os saberes subalternos introduziram o nível de ações afetivas como um tipo diferente de racionalidade caracterizada pela proeminência emocional de sensibilidades de origem étnica, nacional, cosmopolitana, sexual, de classe, etc., que ligam o corpo aos diversos lugares. Em San José (1992) se falou da importância de resgatar o valor dos “espaços” na compreensão da história.

Nesse sentido, a conversa vivenciada em San Jerônimo (1995) entre “velhos” representantes da TL e representantes das novas gerações de teólogos e teólogas, evidenciou de maneira inédita a ligação entre tempo-espaço e subjetividades. Ali os *velhos* serviram de inspiração para as novas gerações, enquanto estas foram avalizadas por parte daqueles afirmando o lugar de suas subjetividades no seu quefazer teológico. Mas o ponto mais alto foi atingido em Cumbayá (2000), porquanto ali os diferentes locais geohistóricos dos processos teológicos de mulheres, indígenas, afrodescendentes, camponeses e pentecostais demonstraram que através de uma experiência de transversalidade, isto é, de intersubjetividades, é possível criar novas relações emancipatórias. Como se insistiu no final

⁴⁷⁰ Ver MIGNOLO, Walter D. *Historias locales/diseños globales*. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Traducción de Juan María Madariaga y Cristina Veja Solís. Madrid: Ediciones AKAL, 2003a, p. 385.

do capítulo 4, através de um processo no qual interatuam o quefazer teológico e o quefazer pedagógico.

Por isto é oportuno retomar aqui a sugestão de B. de Souza Santos quanto à expansão do presente para a contração do futuro, mencionado acima. Segundo ele: “Só através de um novo espaço-tempo será possível identificar e valorizar a riqueza inesgotável do mundo e do presente.”⁴⁷¹ Sem dúvida nenhuma. Só que enquanto este autor inclui de maneira implícita a questão das subjetividades – no que ele chama de a sociologia das ausências e a sociologia das emergências –, nós consideramos muito importante explicitá-las por causa da visibilização dos protagonistas diferenciados destes processos.

Não é exagerado dizer que, ao longo da trajetória de CETELA, foi desenvolvida uma proposta para um quefazer teológico/pedagógico contextual. Esta proposta foi construída de maneira coletiva e interdisciplinar. Basta, por exemplo, mencionar o interessante subsídio do teólogo e pedagogo colombiano Mario L. Peresson, produzido para a jornada teológica de San Jerónimo (1995), sob o título “Por una teología de la inculturación, por una teología liberadora e inculturada. Aproximación para la discusión” (ver tópico 4.2.1.3 do capítulo 3). Neste artigo as dimensões “espaço/tempo/subjetividades” aparecem presentes de maneira implícita. Aí Peresson propõe trabalhar o binômio “Libertação-Incuturação” no quefazer pastoral e teológico latino-americano, tanto na sua reflexão, como no seu enfoque e no seu método, visando a que o mundo pluriétnico, pluricultural, plurirreligioso dos povos e dos atores sociais, não seja considerado como objeto, mas principalmente como lugar epistemológico. Do ponto de vista hermenêutico o grande salto vivido na experiência de CETELA tem a ver com isto precisamente, ou seja, que o mundo religioso, étnico, cultural, social e de gênero dos povos e dos diferentes atores é assumido como um lugar epistemológico.

Isto marca a diferença com outras experiências teológicas e formativas contextuais,⁴⁷² as quais podem levar em consideração as dimensões de tempo/espaço e inclusive as subjetividades. Mas estas devem ser inseridas no processo não só como artífices do mesmo, mas também como um campo dinâmico entre intersubjetividades. Então, tempo sim, mas não só o tempo do macrocontexto, mas os tempos e ritmos dos próprios artífices; espaço, sim, mas

⁴⁷¹ SANTOS, 2006, p. 73.

⁴⁷² A nosso ver, a experiência vivida em CETELA consegue ir além das propostas de contextualização/indigenização proposto pelo Fundo de Educação Teológica do CMI, que insistia na urgência de uma mudança teológica atribuindo importância a temáticas relacionadas com a justiça, a libertação e outros, visando responder às diferentes necessidades específicas. Esta visão evoluiria mais adiante, quando em 1983 o CMI assumiria a educação teológica como uma tarefa do povo de Deus vinculada estreitamente com a tarefa do Reino de Deus, nos diferentes contextos políticos, sociais e culturais, em busca de uma nova sociedade. Ver tópico 2 do capítulo 1.

não só o macroespaço latino-americano, mas os espaços geoistóricos concretos dos artífices. E tudo animado pela transversalidade, por meio de uma hermenêutica diatópica e intercultural (ver nota 418).

4 DA RAZÃO MONOLÍTICA À INTERCULTURALIDADE, PASSANDO PELA TRANSVERSALIDADE

Do ponto de vista epistemológico o processo de transformação vivido durante os vinte anos de história aqui considerados foi muito significativo. Reflete o processo de mudança de uma reflexão ancorada no paradigma clássico da TL, baseado na opção pelos pobres (entendidos e assumidos como categoria socioeconômica), para um paradigma plural, que vai além da dimensão socioeconômica dos pobres, ao assumir suas dimensões culturais, étnicas, religiosas e de gênero. Os seguintes trechos de dois documentos de encontros que vão de ponta a ponta, isto é, de Cali (1980) até Cumbayá (2000), refletem o que estamos dizendo. Na “Declaración de Cali”, produzida durante a consulta da CLAET, prévia à criação do FEPETEAL, consta à maneira de confissão o seguinte:

[...] pecamos de certo elitismo que tem criado diversos tipos de privilégios de fatores econômicos, de uma atitude clericalizante ou de exigências academicistas, desconhecendo assim o fato da vocação universal dos fiéis. Muitas vezes temos negado a participação plena do aluno como pessoa, transformando-o num mero receptor de informação, em lugar de considerá-lo como um companheiro criador e ativo no processo educativo e missionário; através da penetração cultural nossas instituições têm consagrado condicionamentos de ordem ideológico-política, social, econômica ou sexista dos estudos teológicos.⁴⁷³

E na “Mensaje final: acuerdo de Cumbayá” se faz a seguinte declaração:

CETELA tem sido um espaço de formação e reflexão teológica para reconhecer as teologias feminista, dos indígenas, das e dos afros, das camponesas e dos camponeses. CETELA tem sido interlocutora e impulsora de desafios ao interior das instituições membros. Ela anima o início de processos nos quais se identificam as vozes e os corpos marginalizados.⁴⁷⁴

A diferença entre estes dois trechos é evidente. Pode ser resumida brevemente como a transformação de uma educação teológica que vê os atores como “objetos”, no primeiro caso, para uma que os vê como “sujeitos/artífices” da educação e da reflexão teológica, no segundo.

No entanto, é bom lembrar que estes documentos foram produzidos por encontros reconhecidos como plurais. Trata-se, no entanto, de pluralidades diferentes em cada caso. No capítulo 1 desta dissertação reconhecemos que o espaço da CLAET, para o caso da

⁴⁷³ Ver “Declaración de Cali”, consulta da CLAET, fevereiro de 1980, p. 2. In: arquivo do FEPETEAL/CETELA, livro 1979-1986.

⁴⁷⁴ Cf. “Mensaje final: acuerdo de Cumbayá”, em: ULLOA, 2001, p. 195.

“Declaración de Cali”, estava conformado por um ambiente plural. Mas uma pluralidade determinada por dois fatores: por um lado, pela diversidade das organizações protestantes de educação teológica e dos movimentos ecumênicos (também de inspiração protestante); e por outro, pelas diversas linhas de pensamento (intraprotestantes), que para a época estavam claramente polarizadas entre conservadores (simpatizantes do Pacto de Lausanne, ver nota 14 do capítulo 1), e o setor ligado à TL (com vínculos com setores abertos do catolicismo). Tratava-se, então, de um pluralismo restrito aos limites históricos, institucionais e teológicos do protestantismo, que, por sua vez, caracterizava-se por ser um projeto sexista (androcêntrico), como reconhece o mesmo trecho da “Declaración de Cali”, acima citado.

Diferentemente disso, o pluralismo desenvolvido no processo de CETELA, entre 1991 e 2000, como já vimos, transbordou as fronteiras do protestantismo, e tentou assumir a diversidade cultural, étnica, religiosa, social e de gênero, dos povos e setores excluídos de Abya-Yala. Os diversos processos teológicos deslanchados constituíram, conforme foi refletido no capítulo 4, uma espécie de ecologia de saberes, seguindo o pensamento de B. de Souza Santos. Isto significou a ampliação dos horizontes e categorias para a produção de novos saberes.

Esses saberes estão relacionados com o que W. Mignolo chama “um pensamento outro”, “gnose liminar”, “pensamento subalterno” ou “um paradigma outro”. O que B. de Souza Santos, por seu lado, chama: “conhecimento-emancipação”, “ecologia de saberes” (ver tópico 4.4.1 do capítulo 4), ou “paradigma emergente”.⁴⁷⁵ Para Mignolo a “gnose liminar” é a razão subalterna lutando para colocar em primeiro plano a força e a criatividade de saberes, subalternizados durante um longo processo de colonização do planeta que foi, simultaneamente, o processo através do qual se construíram a modernidade e a razão moderna.⁴⁷⁶ A partir destas tradições marginalizadas (indígenas, mestiças, afro-americanas,

⁴⁷⁵ Tanto W. Mignolo como B. de Souza Santos concordam nas linhas gerais de pensamento no que tange à crítica do projeto colonialista da modernidade, por um lado; e, por outro, no concernente a uma proposta libertadora/emancipatória a partir dos saberes alternativos que foram excluídos pela razão monolítica da modernidade. Recorremos a esses dois autores porque consideramos que suas perspectivas são complementares. Na visão do sistema-mundo moderno colonial preferimos seguir a perspectiva crítica de Mignolo; mas em termos de uma proposta alternativa seguimos a Souza Santos, pois suas idéias acerca da *ecologia de saberes* e a *tradução* fornecem subsídios importantes para a configuração de um projeto educativo. Não levamos em consideração aqui as divergências entre estes dois autores, no concernente a alguns conceitos decorrentes da abordagem própria de qualquer um deles. Um acercamento a algumas diferenças pode ser consultado em: SANTOS, 2008, p. 25-47. Aliás, Mignolo reconhece que não existe um dono do “paradigma outro”, pois “não há um mestre senão vários e nenhum”, e não há “influências” senão “convergências” entre os múltiplos autores que tanto Souza quanto Mignolo citam. Cf. MIGNOLO, 2003a, p. 44.

⁴⁷⁶ MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais/projetos globais*. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003b, p. 36.

etc.), com suas histórias, memórias, dores e línguas, constituídas em lugares de pensamento, surge o paradigma emergente.

Os autores acima citados coincidem em que este paradigma emergente tem duas faces. Por um lado, a da crítica colonial da modernidade, e, por outro, a do resgate dos saberes marginalizados pela expansão colonial da modernidade. São as duas faces da mesma moeda. Mignolo considera que desde sempre, isto é, desde o século XVI, a modernidade e a colonialidade andam juntas; não há modernidade sem colonialidade.⁴⁷⁷ Para Santos, o colonialismo consiste na ignorância da reciprocidade e na incapacidade de conceber o outro a não ser como objeto.⁴⁷⁸

Esta perspectiva crítica da modernidade/colonialidade é compartilhada pelos atores teológicos que incursionaram no caminhar de CETELA. Desde a jornada teológica de Manágua (1991), esta apareceu de maneira explícita, tanto no discurso dos teólogos, como Julio de Santa Ana (ver o tópico 4.4.1 do capítulo 2, especialmente a sétima tese), quanto nas apresentações das instituições teológicas, sobretudo das mais novas (ver tópico 4.3.3 do capítulo 2). Estas instituições questionaram ali o discurso teológico universalista e hegemônico que desconhece a pluralidade de tradições, contextos, etnias e gêneros. Além disso, reclamaram a necessidade de uma prática educativa, na qual a presença dos setores populares seja mais dinâmica e que reflita uma relação mais orgânica entre teoria e prática. Na declaração final de Manágua, reconheceu-se que os conceitos teológicos das instituições teológicas têm sido muito influenciados pelo pensamento ocidental, e precisavam ser recriados à luz da experiência de fé dos povos originários de Abya-Yala e do continente africano.

Posteriormente, durante a jornada teológica de San José (1992) esta crítica se tornou mais radical, mas também começou a revelar propostas alternativas. Ali representantes dos setores teológicos emergentes (indígenas, afrodescendentes, pentecostais e mulheres) foram convidados para compartilhar seus desafios para a educação teológica. Quem conseguiu exprimir

⁴⁷⁷ MIGNOLO, 2003a, p. 34.

⁴⁷⁸ SANTOS, 2007, p. 81. Para uma crítica radical do ponto de vista histórico e filosófico acerca do caráter eurocêntrico da modernidade, recomendamos a leitura de: DUSSEL, Enrique. *1492 o encobrimento do outro*. (A origem do mito da modernidade). Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993. A versão original está em castelhano: *1492 El encubrimiento del otro*. Hacia el origen del mito de la modernidad. Madrid: Editorial Nueva Utopía, s.d. Neste livro, Dussel mostra que a modernidade é realmente um fato europeu, mas em relação dialética com o não-europeu como conteúdo último de tal fenômeno. Conforme ele, o nascimento da modernidade se deu a partir de 1492, quando a Europa pôde se confrontar com o seu “Outro”, controlá-lo, violentá-lo e vencê-lo. Assim a Europa se define como um “ego” descobridor, conquistador, colonizador da Alteridade constitutiva da própria modernidade. Em consequência, esse outro não foi “descoberto” como Outro, mas foi “en-coberto” como o “si-mesmo” que a Europa já era desde sempre. De maneira que 1492 é o momento do “nascimento” da modernidade como conceito e, ao mesmo tempo, um processo de “en-cobrimento” do não-europeu. Cf. as palavras preliminares do livro, p. 7-11.

ali com maior veemência esta perspectiva crítica foi o professor José de Ribamar de Araújo e Silva, do Seminário Católico de São Luiz de Maranhão, Brasil (ver tópico 6.3.4.2.1, 6.3.4.2.2 e 6.3.4.2.3 do capítulo 2). Ribamar denunciou a tendência a promover uma educação teológica a partir de um unicentrismo europeizante, muito rico em conceitos e pouco fecundo na iluminação necessária da práxis. Mas anunciou, por outro lado, a existência de um movimento teológico diferente, o qual re-descobre um Deus que se expressa em todas as culturas, que é verdade para todos os povos, que fala a língua desses povos, que se identifica com o rosto dos pequenos, com o rosto dos negros e que se revela grandiosamente a partir dos limites culturais. O povo negro descobre este Deus olhando para a mãe-África, através de uma teologia da diáspora, que é uma teologia da periferia que se está gestando no continente americano. Este tipo de teologia favorece a redefinição das identidades dos índios, dos negros e das mulheres. Conforme Ribamar, a grande diferença desta teologia está no método utilizado, que pressupõe um movimento de descolonização que tem grande alcance para a educação teológica.

Nesse mesmo encontro de San José, as representações indígenas e femininas revelaram traços de outros jeitos de produzir conhecimento. No caso dos indígenas, por exemplo, através da relação intersubjetiva entre os seres humanos e a natureza, a qual propicia uma interação de respeito e de cuidado. Outro caso é a pedagogia maia, que privilegia o aprendizado por meio da experiência dos pais e avós. No caso dos subsídios feministas, recebeu destaque o conhecimento emotivo, o “conhecimento do coração”, para enriquecer o quefazer teológico.

Um pouco mais adiante, durante a jornada teológica de San Jerónimo (1995), Richard Shaul questionou se os alcances da ruptura da TL com a teologia européia ou ocidental foi suficiente, pois não conseguiu entrar nas categorias do mundo religioso dos pobres, particularmente em suas diferentes manifestações culturais e sociais dos povos indígenas, afro-americanos e das mulheres (ver tópico 4.2.1.2.2 do capítulo 3). Outro subsídio semelhante durante a mesma jornada foi compartilhado pelo pedagogo Mario Peresson. Segundo ele, em face de uma teologia libertadora e inculturada, requer-se a superação do etnocentrismo ocidental. Dessa forma, diante da racionalidade crítica, científico-técnica, assumida como a única e universal maneira de conhecer a realidade e transformá-la, ele propõe utilizar uma racionalidade plural própria das culturas populares; esta racionalidade é integrada por dimensões tais como: a racionalidade experiencial e sua expressão testemunhal e narrativa, a racionalidade simbólica e a racionalidade sapiencial. Assim, segundo Peresson, a ruptura epistemológica que representa uma teologia inculturada deve aprofundar estas

formas diferentes de perceber e expressar a realidade, próprias do mundo popular porque também elas se convertem em mediações indispensáveis do quefazer teológico (ver tópico 4.2.1.3 do capítulo 3).

E para não alargar o assunto vamos pular para a rica experiência acontecida durante a jornada de Cumbayá (2000). Ali os “rostos” teológicos de Abya-Yala através do intercâmbio de saberes compartilhados, demonstraram a existência de uma verdadeira “ecologia de saberes”. Assim o interpretamos e o refletimos à luz da sociologia das ausências e da sociologia das emergências de B. de Souza Santos (ver tópico 4.4.1 do capítulo 4). A diversidade de categorias utilizadas por estes saberes, naquela oportunidade, como a ancestralidade, a cotidianidade, a comunitariedade, a linguagem simbólica, a corporalidade, a afetividade, a espiritualidade, etc., demonstraram uma ruptura radical com a lógica monolítica da modernidade e seu compromisso com um paradigma plural, interdisciplinar, ecumênico e intersubjetivo.

Aqui nos parece importante destacar os avanços significativos vividos durante a troca de saberes e experiências de Cumbayá, a partir da mediação da transversalidade, isto é, a possibilidade da transformação em reciprocidade, ou intersubjetiva, entre os “rostos” e saberes. Ficou claro que o acontecimento transversal de Cumbayá, entre o indutivo e o dedutivo, permitiu uma troca que foi além do intercâmbio simplesmente entre os “rostos” teológicos; a troca incluiu o “rosto” das instituições teológicas, que não estava previsto, mas que evidentemente não podia ficar de fora desse interagir no âmbito de CETELA e incluiu também os saberes pedagógicos com seu rigor científico. Isto permitiu detectar uma interação inédita no caminhar da Comunidade entre o quefazer teológico e pedagógico, em todas as dimensões antes mencionadas; ou seja, no trabalho teológico realizado pelos “rostos” – o qual é em si mesmo um quefazer pedagógico –, nas instituições e nas assessorias pedagógicas, envolvidas em processos de acompanhamento teológico. Naquela experiência também ficou claro que o intercâmbio entre “rostos” não podia parar aí, mas que requeria seguir sendo desenvolvido tendo em vista a negociação cultural entre estes para a criação de novas categorias teológico-pedagógicas. Esta é uma tarefa que a Comunidade deve avaliar até que ponto, depois de Cumbayá, tem ajudado a desenvolver.

Ademais, em Cumbayá não ficou muito claro qual seria o instrumento teórico e metodológico adequado para facilitar a *tradução* entre os distintos saberes. Pois bem, extrapolando, só a título de informação, os limites temporais desta pesquisa, na jornada teológica de La Paz, em julho de 2003, deu-se mais um importante passo neste sentido, passo que tentaremos resumir brevemente. Por um lado, o caminhar teológico dos chamados

“rostos” de Abya-Yala ratificou a legitimidade e seriedade de sua produção teológica, colocando naquele cenário palestras teológicas de qualidade.⁴⁷⁹ Estas mesmas teologias insistiram na necessidade de falar mais de “corpos” que de “rostos” para se referir aos artífices das teologias de Abya-Yala.⁴⁸⁰ A diferença parece muito simples, mas simbolicamente representa um avanço significativo, na medida em que não são quefazeres teológicos parciais, ou irracionais, conforme as categorias da razão instrumental, mas teologias concretas com seu próprio sistema de produção e organização. Isso significa, segundo as tarefas definidas em Cumbayá, avançar no fortalecimento da identidade de cada “rosto” ou teologia para facilitar o diálogo com outras teologias.

E, por outro lado, em La Paz foi proposto o paradigma da *interculturalidade* como método epistemológico e hermenêutico para facilitar as relações de diálogo e intercâmbio entre saberes diferentes.⁴⁸¹ Conforme a visão de seu proponente, o professor Matthias Preiswerk, este paradigma pode oferecer o marco teórico prático para assentar o diálogo teológico-pedagógico entre diversas expressões religiosas. Depois de apresentar o que é o paradigma intercultural e de compartilhar alguns fundamentos teológicos e pedagógicos do mesmo, Preiswerk sugere algumas indicações para sua viabilidade na educação teológica. Para isto propõe como mediação a *negociação cultural* levando em consideração o legado da educação popular. Conforme ele, a meta principal da educação teológica consiste em aprender uma maneira intercultural de fazer teologia.

Devido aos limites desta pesquisa não há como aprofundar por enquanto a proposta do paradigma intercultural. Aliás, este já foi assumido por CETELA em suas últimas jornadas teológicas.⁴⁸² Baste dizer por agora que assumimos este paradigma como parte do “paradigma

⁴⁷⁹ Nessa oportunidade se pediu ao teólogo J. J. Tamayo Acosta uma valoração das teologias de Abya-Yala do ponto de vista da teologia sistemática. Tamayo Acosta precisou que sua apreciação não partia da teologia sistemática européia, nem da elaboração mais sistemática da TL; mas de um olhar a partir de dentro dessas teologias para explicitar seu caráter sistêmico enquanto reflexão teológica e seu caráter trans-sistêmico enquanto ação profética. Conforme Tamayo Acosta, uma das características que esta reflexão teológica reflete é a revolução da subjetividade. Na sua consideração: “Os que viveram marginalizados do conhecimento teológico e foram mantidos na ‘ignorância religiosa’ se convertem em *sujeitos teológicos* que formulam criativamente a fé, a esperança e a caridade, falam de Deus e a Deus, a partir de suas experiências pessoais e comunitárias de sofrimento e de luta em sua própria linguagem, com suas próprias categorias, em plena sintonia com a Tradição e com suas tradições religiosas e culturais.” Cf. TAMAYO ACOSTA, 2004, p. 114. As cursivas e a maiúscula são do autor.

⁴⁸⁰ Esta proposta foi colocada por Tânia Mara Vieira S. em sua palestra intitulada “Horizontes em discussão na arte de fazer teologia”. In: ULLOA, 2004, p. 199-214.

⁴⁸¹ O paradigma da *interculturalidade* foi proposto pelo professor M. Preiswerk através de uma palestra intitulada: “Hacia una educación teológica intercultural”. In: ULLOA, 2004, p. 55-84. Aí Preiswerk define o que é o paradigma intercultural e alguns fundamentos teológicos e pedagógicos do mesmo.

⁴⁸² Nas jornadas teológicas de São Bernardo do Campo (2006) e na de Santiago de Chile (2009), o tema da interculturalidade esteve presente. Na primeira, sob o tema “Interculturalidade: negociação de saberes e educação teológica”, e, na segunda, como “Experiência Pentecostal e Interculturalidade. Por uma educação teológica encarnada na América Latina e no Caribe”.

outro” ou do “paradigma emergente” que propõem W. Mignolo e B. de Souza Santos. A nosso ver, o paradigma da interculturalidade se inscreve dentro de visão plural e emancipatória enunciada neste item. Parece-nos que esta proposta responde à necessidade de uma *tradução* entre saberes distintos, mas é preciso ter em mente que não existe uma fórmula única e mágica, em termos de mediação teórica e pedagógica, para a negociação intercultural. E por fim uma pergunta: que lugar tem a transversalidade dentro da interculturalidade? Parece evidente que a pressupõe. A interculturalidade precisa da transversalidade para que o intercâmbio entre saberes diferentes não fique só na etapa do simples conhecimento (do multiculturalismo), mas avance rumo a transformações (ou emancipações) mais profundas e necessárias em reciprocidade. Aí a experiência de Cumbayá tem muito que aportar.

5 LIMITES E POSSIBILIDADES DE ESPAÇOS INSTITUCIONAIS EMANCIPATÓRIOS A PARTIR DO MANDATO DE CETELA

A primeira coisa que devemos assinalar nesta parte, embora pareça muito evidente, é que o caminhar de CETELA aqui considerado foi um esforço institucional, ou seja, foi concebido e desenvolvido dentro do marco de uma instituição, com as vantagens e limitações que isto implica. Daí por que, nesta pesquisa, seguimos os passos dos encontros teológicos, mas também das assembleias que serviram de suporte a esse caminhar.

Chama a atenção que a experiência ecumênica acima considerada ainda conserva seu arcabouço protestante. Até 2009 todas as instituições filiadas a CETELA são protestantes. Nesse sentido, este peso institucional se mantém, mas descentrado do espírito ecumênico intraprotestante dos primeiros anos, tal como foi assinalado acima.

Do ponto de vista do número de instituições filiadas o balanço é altamente positivo. Desde a transformação institucional ocorrida em 1993, por meio da criação da “Nova CETELA”, a organização não tem parado de crescer. Em cada assembleia a organização tem recebido a adesão de novas instituições; assim, entre 1993, quando estava integrada pelas sete instituições herdeiras do FEPETEAL, até 2000, a Comunidade triplicou sua membresia e duplicou o número de países atingidos. Como se mostra no seguinte gráfico.

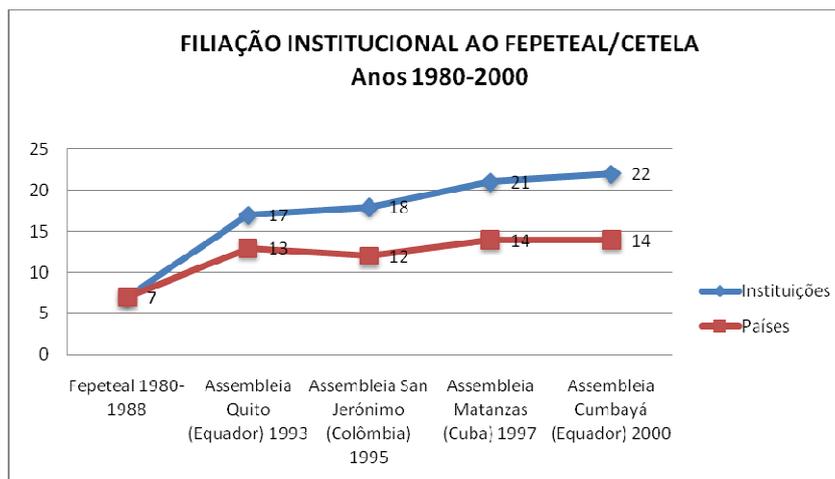


Gráfico nº 3 - Filiação de instituições a FEPETEAL/CETELA entre 1980-2000.

Este processo ainda se mantém. Na última assembléia, realizada em Santiago do Chile, em setembro de 2009, o número de instituições filiadas estava em 25, sem contar as que foram aceitas nesta assembléia. Isto representa um ganho importante para o mundo ecumênico no meio das polarizações e tensões próprias da educação teológica vividas historicamente na região.

No entanto, o que nos interessa mostrar aqui é a dinâmica institucional no percurso do caminhar do espírito ecumênico de CETELA. Isto reflete uma questão complexa, mas interessante. Tem a ver com a relação entre a reflexão teológica desenvolvida na trajetória da Comunidade e a prática educativa das instituições filiadas. A situação pode ser resumida conforme o fez o professor M. Preiswerk na sua apresentação durante a 7ª jornada teológica realizada em La Paz, na Bolívia, em julho de 2003. Segundo ele o exprimiu:

Considero que as jornadas teológicas de CETELA até o momento não têm superado um divórcio (perigoso para uma rede de instituições de educação teológica), entre a exploração teológica aberta aos horizontes mais amplos e significativos e o quefazer cotidiano, tanto pedagógico como teológico, das instâncias que o (sic) conformam.⁴⁸³

Este problema ficou claro e pateticamente evidenciado durante a jornada teológica de Cumbayá (2000). Através da tensão vivida entre os “rostos” teológicos de Abya-Yala e as instituições de educação teológica (ver a reflexão final feita no tópico 4.2 do capítulo 4, a este respeito). A causa também ficou evidente ali. Em resumo, porque enquanto as teologias de Abya-Yala utilizam uma lógica plural e transversal, as instituições (com exceções) utilizam uma lógica monolítica hegemônica, o que desdobrado significa a ausência de uma lógica plural e transversal nos programas educativos das instituições, ademais da ausência física de representantes dos “rostos” teológicos em todas as instâncias da vida institucional. Inclusive

⁴⁸³ PREISWERK, Matthias. “Hacia una educación teológica intercultural”. In: ULLOA, 2004, p. 57.

se dá o fenômeno segundo o qual uma instituição possa ter uma lógica plural, aliás, com presença de representantes dos “rostos” teológicos, mas ainda pode manter uma estrutura hierárquica e excludente. Em Cumbayá esclareceu-se que a abordagem deste assunto não deve ser dualista, colocando os “rostos” como bons e as instituições como a causa do mal. O que não quer dizer que não se leve em consideração o peso decisivo que tem nesta situação a questão do poder. Historicamente, porquanto a herança colonial e neocolonial privilegiou e ainda privilegia o acesso de pessoas brancas, cristãs e varões, às instâncias decisórias. E porque, em termos realistas, a presença de representantes dos “rostos” não garante por si só uma prática institucional alternativa; é preciso assumir seriamente a razão transversal, o que conforme a experiência de Cumbayá significa, sobretudo, uma questão profundamente atitudinal, ou seja, uma conversão animada pelo Espírito como elemento unificador alternativo.

Em consequência, o mandato teológico-pedagógico de Cumbayá abriu um horizonte de futuro para o ministério de CETELA, a partir do qual se deve trabalhar na superação do divórcio entre perspectivas teológicas ecumênicas e a prática institucional cotidiana. Só que aqui é necessário precisar limites e possibilidades dentro do âmbito institucional de CETELA. Então é preciso falar, por um lado, de CETELA enquanto tal e, por outro, das instituições filiadas. Este mandato teológico-pedagógico é obrigatório para CETELA? Sim, ela deve procurar levá-lo a sério em suas políticas institucionais e particularmente através de seus programas educativos (caso dos seminários de liturgia, psicologia pastoral, intercâmbio de docentes/discentes, etc.). Porém, CETELA não é uma instituição que tenha programas curriculares de formação teológica específicos. Aí, portanto, existe uma limitação. Mas para isso existem as instituições teológicas filiadas. Porém, é necessário formular a pergunta: o mandato teológico-pedagógico de CETELA é obrigatório para as instituições filiadas? Aí se deve responder que sim e que não. Sim, porque, conforme o estatuto, CETELA possui o mandato, dado pelas mesmas instituições, de ajudar a desenvolver uma estratégia latino-americana com respeito à educação teológica ecumênica. E não, porque cada instituição filiada é autônoma, e, portanto, livre para aplicar ou não as políticas traçadas por CETELA, ou seja, o que é obrigatório para CETELA enquanto tal, fica como recomendação para as instituições filiadas, para que o façam de livre e espontânea vontade.

As instituições deveriam, então, tentar também superar o divórcio entre as perspectivas teológicas plurais e as práticas cotidianas excludentes? É claro que sim. Inclusive, não só por via do mandato de CETELA, mas também por via dos caminhos próprios de cada instituição, os quais podem enriquecer o espaço amplo de CETELA. Esse

caminho que pode tornar-se ainda mais complicado, pois como vimos existem instituições que não levam a sério as sugestões de CETELA.

Por fim, gostaríamos de examinar a questão dos limites e possibilidades de transformação institucional à luz da perspectiva dos tópicos de emancipação de B. de Souza Santos e de W. Mignolo. Para Mignolo é claro que a cultura acadêmica reflete o peso do poder colonial que se apropriou da e universalizou a epistemologia moderna em nome da razão, subalternizando, em consequência, outras formas de conhecimento.⁴⁸⁴ Neste sentido, conforme este autor, os cânones epistemológicos não se dissociam da organização social e econômica, ou seja, estes refletem o peso do poder colonial, que criou a diferença colonial.⁴⁸⁵ Assim, a questão contundente é transcender a cultura do conhecimento na qual se encaixam estruturas sociais e econômicas de subordinação e dominação. Dessa forma, sem negar o lado mais favorável da modernidade européia, o que é necessário fazer é libertar a produção do conhecimento das formas de reflexão e comunicação bem como dos resquícios da modernidade/racionalidade européia.⁴⁸⁶

B. de Sousa Santos concorda com esta perspectiva em sua proposta acerca da ecologia de saberes. Conforme ele,

[...] a ecologia de saberes aqui propostas não implicam só apenas novos conhecimentos. Implicam, mais do que isso, novos processos de produção de conhecimentos, e estes não podem prosperar nas instituições modernas que ao longo de dois séculos produziram e reproduziram a razão indolente, as monoculturas e o bloqueio das emancipações sociais. A mais importante dessas instituições é a universidade moderna. [...] é necessário criar novas instituições as quais, nas condições presentes, serão simultaneamente universidades e contra-universidades.⁴⁸⁷

É por esta mesma razão que este autor insiste que não pode haver emancipação sem uma tópica de emancipação. Pois, a política epistemológica emancipatória consiste no desenvolvimento de uma tópica de emancipação nas diferentes comunidades interpretativas e nas redes que entre elas se estabelecem. Assim, haverá senso comum emancipatório quando os *topoi* emancipatórios desenvolvidos numa comunidade interpretativa encontrarem tradução adequada nos *topoi* de outras comunidades e se converterem em *topoi* gerais, o que acontecerá, por exemplo, quando a tópica da libertação da mulher, desenvolvida pelos movimentos feministas, tiver tradução adequada não só nas comunidades vinculadas ao

⁴⁸⁴ Cf. MIGNOLO, 2003b, p. 287. Conforme Mignolo, a colonialidade do poder é o lugar epistêmico de enunciação no qual se assenta e se legitima o poder colonial e que produz a diferença colonial. A diferença colonial, por sua vez, consiste em classificar grupos de gentes e populações e identificá-los conforme suas faltas ou excessos, o que marca a diferença e a inferioridade com respeito a quem faz a classificação. Cf. MIGNOLO, 2003a, p. 39.

⁴⁸⁵ Ver MIGNOLO, 2003a, p. 39.

⁴⁸⁶ MIGNOLO, 2003b, p. 289.

⁴⁸⁷ SANTOS, 2008, p. 17.

espaço doméstico, como também nas comunidades vinculadas ao espaço da produção, ao espaço do mercado, ao espaço da cidadania, ao espaço da comunidade, e ao espaço mundial. Isto se aplica para as demais tópicas emancipatórias. Quanto maior for o domínio tópico influenciado pelos *topoi* emancipatórios, maior será o senso comum emancipatório, conclui Santos.⁴⁸⁸

O trecho anterior revela uma afinidade impressionante entre o que Santos chama *tradução adequada entre os diversos topoi emancipatórios* e a transversalidade vivenciada entre os “rostos” teológicos de Abya-Yala. Por isso mesmo, parece-nos justo o pedido dos “rostos” para que as instituições teológicas assumam uma lógica plural, oxalá transversalizada pelos *topoi* dos “rostos” teológicos, em prol de um ambiente institucional emancipatório; isto é, inclusivo e libertador.

⁴⁸⁸ Ver: SANTOS, 2007, p. 110, 111.

CONCLUSÃO

A experiência da Comunidade de Educação Teológica Ecumênica Latino-Americana e Caribenha (CETELA) responde historicamente à necessidade de ter um espaço para a cooperação e a reflexão no âmbito da educação teológica ecumênica na região. No início dos anos de 1980, América Latina e Caribe não contavam com um projeto desse tipo, ainda que já existissem vários movimentos ecumênicos como CELADEC, ULAJE e CLAI, este último em processo de formação na época. Também existiam várias associações de educação teológica regionais, como a ASTE no Brasil, ALIET para a Mesoamérica e o norte da América do Sul, e ASIT para o Cone Sul. Inclusive existia um espaço amplo para propiciar o intercâmbio entre essas associações, sob o nome de Consulta Latino-Americana de Educação Teológica (CLAET).

Essas associações de educação teológica tinham uma abrangência ampla, incluindo instituições teológicas tanto conservadoras como progressistas. Daí que era impossível desenvolver no seu seio uma reflexão teológica ecumênica comprometida com a situação latino-americana, que servisse de fermento profético para a educação teológica oferecida pelas instituições teológicas filiadas a essas associações. É claro que as chamadas instituições ecumênicas também participavam dessas associações. Também é claro que o tipo de ecumenismo praticado pelas instituições de educação teológica ecumênicas era de tipo intraprotestante.

Um espaço de educação teológica ecumênica tentava responder, portanto, aos movimentos teológicos contextuais que começavam a aparecer na época, como a teologia feminista. Além disso, olhava-se a necessidade de uma hermenêutica apropriada em face desses movimentos. Nesse contexto, nasceu a primeira etapa da história de CETELA. As condições socioeconômicas e políticas da chamada “década perdida”, marcada pela incidência da dívida externa, de mãos dadas com os regimes militares, abalaram as condições de vida dos povos e das instituições teológicas ecumênicas. Não por acaso o Cone Sul, e mais exatamente o ISEDET, sediado em Buenos Aires, seria o centro de operações do novo organismo, que foi criado sob a figura de um Fundo Especial para a Educação Teológica na América Latina (FEPETEAL). De sua criação participaram os sete seminários considerados ecumênicos na região, as associações de educação teológica, os movimentos ecumênicos e

algumas agências de cooperação do chamado Primeiro Mundo. Menção especial merece o Fundo para a Educação Teológica (FET) do CMI, pois entre suas políticas de apoio para programas do chamado Terceiro Mundo figurava a criação de associações de educação teológica. Essas ajudas econômicas visavam encaminhar o trabalho das associações conforme os parâmetros teológicos do FET, em busca de uma reflexão/educação teológica que fosse mais contextual e ecumênica, isto é, que mostrasse preocupação solidária com a causa dos pobres e que fomentasse a cooperação intraprotestante inclusive com outros movimentos religiosos.

Aliás, o que se pode intuir do fato de as associações de educação teológica e os movimentos ecumênicos fazerem parte orgânica do FEPETEAL e de este, por sua vez, ser parte da CLAET é que, através desse intercâmbio, a perspectiva ecumênica atingisse as instituições teológicas mais denominacionais; ou seja, as que mantinham programas de formação teológica limitados a uma só igreja protestante. Isto correspondia com as políticas do FET acima mencionadas. O FEPETEAL nasceu, então, marcado por essas políticas, as quais não dependiam das diretrizes do FET exclusivamente. Essas mesmas preocupações e orientações já faziam parte dos movimentos ecumênicos latino-americanos e inclusive das instituições de educação teológica ecumênicas. Não se pode esquecer que, em toda a América Latina, existia naquela época a busca por uma teologia própria, na qual o povo pobre fosse considerado como sujeito do quefazer teológico.

Que fatores forçaram o fechamento do FEPETEAL? Percebemos algumas causas endógenas e outras exógenas. Quanto às causas internas, houve um desgaste institucional propiciado pelo repasse de verbas. O FEPETEAL ficou refém de questões econômicas o tempo todo e não conseguiu desenvolver uma prática educativa coerente com uma perspectiva teológica ecumênica mais ampla. Isso não significa negar a legitimidade histórica de sua existência, na medida em que forneceu um apoio econômico decisivo para que instituições como ISEDET e o SBL, por exemplo, não desaparecessem. Ninguém desconhece o importante papel que essas duas instituições, além de outras, têm cumprido na educação teológica ecumênica na região. Por outro lado, isso tampouco significa ignorar a sensibilidade que o FEPETEAL manteve, o tempo todo, quanto ao desenvolvimento da educação teológica ecumênica. Isto não pode ser ignorado, pois, no fundo, foi essa sensibilidade que animou a criação de CETELA. Em decorrência disso, o FEPETEAL logrou desenvolver inegáveis práticas de cooperação econômica, educativas e de reflexão, na dinâmica do intercâmbio. Prova dessa sensibilidade é o pedido feito em 1984, de incluir nos currículos os temas da *mulher*, do *pentecostalismo* e do *indigenismo*. Claro que com uma grande limitação, que

constituía um grande paradoxo: esses três setores estavam completamente ausentes da vida institucional do FEPETEAL. Se a este fator somamos o fato da retirada dos movimentos ecumênicos tanto da CLAET, quanto do FEPETEAL, a partir de 1984, a consequência não é difícil de intuir; isso equivaleu a tirar o fermento profético que era basicamente a razão de ser desses movimentos. O maior mérito do Fundo Especial, então, foi manter viva a necessidade de uma comunidade de educação teológica ecumênica que fosse além do apóio econômico.

Quanto às causas exógenas, estas têm a ver com as tensões vividas no seio da CLAET. Como demonstramos no capítulo 1, entre CLAET e FEPETEAL existiu certa ambiguidade e até concorrência. Esta foi resultado da “pressão” exercida pelo FEPETEAL no seio da CLAET, porquanto era o Fundo Especial que estabelecia a agenda teológica das consultas da CLAET, a qual privilegiava temáticas relacionadas com a teologia latino-americana e os palestrantes eram também, obviamente, pessoas ligadas às instituições ecumênicas. Além disso, havia uma espécie de ciúme de parte das outras associações para com o FEPETEAL, pois este não só estabelecia a agenda, mas o fazia porque tinha dinheiro suficiente, resultante do Fundo Especial recebido das agências ecumênicas de cooperação. Isso criou tensões que terminaram desgastando o FEPETEAL. Então, a criação de CETELA deve ser vista também como produto dessa rivalidade surgida no seio da CLAET. Por outro lado, a atitude das instituições do FEPETEAL perante o pedido de filiação de outras instituições ecumênicas da região foi de repulsa. Essa prática de “elitismo ecumênico”, que foi denunciada em várias reuniões, converteu o FEPETEAL numa espécie de clube fechado.

Essas tensões levaram o FEPETEAL a convencer-se da impossibilidade de desenvolver uma estratégia ecumênica tanto no seio da CLAET, como no arcabouço do Fundo Especial. Tendo isso em mente, as sete instituições integrantes do Fundo Especial, depois de um longo processo de consultas internas, decidiram por unanimidade dissolver o FEPETEAL e criar CETELA.

No entanto, a nova Comunidade ficou estagnada durante três anos. A partir de fins de 1989, o mundo bipolar sumiu e o capitalismo selvagem celebrava com euforia o “fim da história”. No meio dessa situação, a diretoria da nova organização tentava deslanchar projetos interessantes que chamavam a refletir sobre o papel da educação teológica ecumênica nesse contexto, mas não encontravam eco. O “espírito” do repasse de verbas do FEPETEAL continuava agindo em CETELA.

Foi necessário um vento forte vindo de fora para que CETELA acordasse. Isto aconteceu em outro cenário da região, onde se sentiam com força os clamores da

sobrevivência e as lutas pela justiça: na América Central. Não por acaso aconteceram ali as duas primeiras jornadas teológicas da Comunidade: Manágua, em 1991, e San José, em 1992. Nesses dois encontros, apareceu um movimento amplo e plural, conformado por diversas organizações formais e não formais ligadas à educação teológica, que colocou sobre a mesa um desafio para uma formação teológica ecumênica mais encarnada na diversidade dos povos da região. Esse movimento tinha como núcleo comum o compromisso com setores sociais marginalizados como mulheres, indígenas, afrodescendentes e igrejas pentecostais. Nessas duas jornadas, ocorreu uma “conversão” que se expressou de duas formas: primeiro, através do reconhecimento de que os conceitos utilizados na educação teológica da região haviam sido definidos segundo o pensamento ocidental e precisavam iluminar-se, renovar-se e criticar-se a partir da experiência e da fé dos povos de nosso continente e do continente africano. E, em segundo lugar, aceitando o desafio de ampliar os horizontes ecumênicos, a partir da diversidade regional, étnica, cultural, religiosa e de gêneros de Abya-Yala. CETELA recebeu o mandato de servir de espaço institucional para o desenvolvimento desse desafio, porquanto era uma organização ecumênica e porque tinha abrangência latino-americana.

Dessa maneira, um novo tempo, um novo espaço e novas subjetividades entravam no coração da Comunidade. Isso não por acaso ocorreu em 1992, quando os gritos dos movimentos indígenas e afro-americanos pairavam no espaço, pedindo respeito e reconhecimento de suas tradições e culturas, depois de 500 anos de marginalização violenta. Nesse sentido, a produção teológica desses setores emergentes se inscreve no que W. Mignolo chama de pensamento liminar, porquanto é produzido pelos deserdados da história; surge da dor e da fratura de suas histórias; de suas memórias, de suas subjetividades, de suas biografias, as quais foram subalternizadas pela diferença da colonização européia.

O impacto do compromisso assumido com este movimento foi imediato na vida de CETELA. Abalou completamente as bases da organização, pois se pediu que a organização fosse ampliada para que novas instituições pudessem fazer parte da mesma. A aceitação desse pedido visava reorganizar a Comunidade, tornado-a mais democrática. Esse pedido foi aceito, mas não foi um processo fácil. Ele produziu fortes tensões e atritos entre as “sete” instituições integrantes da Comunidade, mas no final se logrou êxito. Elemento-chave para isso foi a afinidade que houve na diretoria de então, em parceria com o pessoal de outras instituições e a secretária executiva de Educação Teológica Ecumênica do CMI. A transformação almejada se deu na assembléia de Quito, em julho de 1993. Ali foi fechada a “Antiga CETELA” e criada uma “Nova CETELA”. Dez novas instituições, além de seis novos países, foram integradas, o que arejou a Comunidade.

Essa ruptura foi um passo significativo. Representava a segunda grande mudança da organização. A primeira foi a transição do Fundo Especial para uma Comunidade. Agora se tratava de forjar o mandato de uma estratégia para uma educação teológica ecumênica que fosse além da institucionalidade intraprotestante, a partir dos horizontes dos setores emergentes de Abya-Yala. Com a criação de uma “Nova CETELA” o caminho ficou desanuviado para cumprir o mandato. Outra decisão importante da nova CETELA foi acolher a proposta surgida em Manágua e ratificada em San José para que o repasse de verbas do Fundo Especial parasse, isto é, que não fossem aprovadas novas solicitações de apóio econômico para as instituições integrantes; além disso, que os rendimentos econômicos do Fundo tivessem como destino apoiar o trabalho operativo da Comunidade. Esse acordo se mantém ainda vigente (2009). Por outro lado, a nova diretoria de CETELA nomeada em Quito, recebeu o mandato de elaborar um plano para a criação de um “espaço para a produção das novas gerações de teólogos e teólogas de Abya-Yala”.

Este último mandato constitui-se na espinha dorsal do trabalho da Comunidade. O projeto “Apontamentos estratégico-programáticos de CETELA (quinquênio 1995-2000)” respondia a esse mandato. O projeto começou a ser concretizado a partir dos roteiros surgidos das jornadas teológicas de Manágua (1991), San José (1992) e Tegucigalpa (1994). Esse projeto basicamente colocava a necessidade de contextualizar a educação teológica em Abya-Yala a partir das intuições teológicas produzidas pelos sujeitos teológicos emergentes de Abya-Yala. Dessa forma, procurava-se romper com o método de educação teológica da tradição norte-atlântica, que não levou em consideração o sujeito plural de Abya-Yala, reproduzindo assim a visão monocultural da modernidade. Do que se tratava, então, era de dar verdadeira participação e protagonismo a esses sujeitos marginalizados da educação teológica. Propunha-se inclusive que as instituições filiadas a CETELA e CETELA mesma abrissem um espaço para a reflexão pedagógica e transformadora dos sujeitos da educação. O mencionado projeto incluiria uma análise crítica da Teologia Latino-Americana da Libertação e a busca de novos paradigmas que as gerações jovens já estavam elaborando.

Foi necessário que o caminho proposto no roteiro quinquenal começasse justamente por aí, ou seja, por um diálogo com a TL. Seria difícil que houvesse acontecido de outra maneira. As condições da TL na época pareciam confirmá-lo. Parecia que os “velhos” representantes da TL que persistiam na validade dessa visão teológica em meio à imposição do pensamento único da globalização econômica, precisavam do estímulo esperançoso das “novas gerações” de teólogos e teólogas. E que, por sua vez, as “novas gerações” precisavam reafirmar suas buscas sobre as bases teológicas e hermenêuticas colocadas pelos “velhos”.

Precisamente isso foi o que aconteceu durante a Jornada teológica de San Jerónimo, na Colômbia, em julho de 1995. Houve uma troca de saberes intergeracional, crítica e respeitosa de uma grande riqueza e criatividade. Ali os “velhos” reconheceram os limites do paradigma socioeconômico de seu quefazer teológico, ancorado nas margens estreitas da razão monocultural; além disso, afirmavam a necessidade de assumir o mundo religioso dos pobres a partir de suas subjetividades concretas. O que não significava que os “velhos” estivessem presos às categorias de sua época; muito pelo contrário, demonstraram uma incrível capacidade de autocrítica e de abertura para as mudanças em prol de uma teologia versátil que inclusive já assumia em alguma medida as categorias das novas gerações. Assim, entre o passado e o presente, olhando para o futuro, deu-se uma relação de complementaridade, visando a uma produção teológica plural e inclusiva “por um mundo onde caibam todos e todas”.

Após San Jerónimo, vários setores teológicos emergentes ficaram empolgados para se organizar e avançar na produção teológica setorial. É o caso, por exemplo, da teologia camponesa que fez sua estreia naquela jornada. Também foi o caso da teologia afro-americana. Mas, por outro lado, a interface entre teólogos “velhos” e representantes das “novas gerações” seguiu adiante; prova disso foi o encontro interdisciplinar de San José, acontecido em setembro de 1996. As mulheres teólogas e professoras de teologia, por seu lado, seguiam avançando em seu próprio caminhar. Esses encontros tinham como alvo servir de preparativos para mais uma jornada teológica marcada para Matanzas, Cuba, em julho de 1997.

Efetivamente assim aconteceu. Cuba refletiu alguns avanços, embora pequenos, dos processos teológicos setoriais (camponeses e negritudes sobretudo). No entanto, os insumos mais importantes foram colocados pelos “velhos”. Reflexo dessa realidade foi a interessantíssima palestra de Enrique Dussel sobre as “Transformações dos pressupostos epistemológicos da Teologia da Libertação” (As “Treze teses de Matanzas” para serem debatidas), em torno da transição entre o que ele chamou a TL1 e a TL2, ou entre a TL e a metateologia das teologias da libertação. O próprio Dussel propôs, nessa apresentação, a razão transversal como instrumento para facilitar a compreensão e a ligação entre essas diversas teologias. As diversas teologias ali presentes concordaram em princípio. Elas não concordaram com o tipo de metodologia necessária para facilitar o diálogo entre alteridades teológicas diferentes. Daí que se propôs uma importante mudança metodológica. Ou seja, que se passasse de um método dedutivo, ainda dependente das colocações dos teólogos destacados, para um método indutivo. Dessa forma, buscava-se fazer com que as teologias

emergentes fossem realmente o referente do quefazer teológico, o que se chamou ali de articulação entre academia e povo. No fundo, o que se pediu foi uma articulação entre teologia e pedagogia.

Um dos avanços importantes conseguido em Matanzas foi que Associação Teológica Ecumênica do Terceiro Mundo, por meio de seu capítulo latino-americano, decidisse participar na tarefa de acompanhar os processos de produção teológica que estavam sendo encaminhados.

A sexta jornada teológica da Comunidade, realizada em Cumbayá, no Equador (2000), foi preparada com muito cuidado, procurando atingir o mandato traçado em Matanzas. Ali efetivamente as teologias setoriais, sob o nome de “rostos” teológicos de Abya-Yala, estabeleceram a agenda da jornada. O compartilhar de cada teologia revelou avanços importantes tanto na produção teológica, como nos processos organizativos. A teologia camponesa, a teologia afro-americana (o Grupo Guasá) e a teologia pentecostal (o Grupo RELEP) demonstraram avanços significativos. O mesmo fizeram as mulheres, através da produção *teologia de gênero* e da *pedagogia teofeminista*, e a teologia indígena, através do viés evangélico, que recebeu um apóio especial antes de Cumbayá, também mostrou um projeto interessante para desenvolver esta teologia dentro desse âmbito eclesial específico; ela, no entanto, ficou estagnada sem que se saiba o porquê, fato que precisa ser pesquisado. A teologia índia, apoiada por ASETT-AL, também mostrou seus avanços, pois conta com um caminhar próprio.

O compartilhar dessas teologias fez da jornada de Cumbayá um encontro muito rico. Ali se deu uma ecologia de saberes, para usar uma categoria de B. de Souza Santos. Essa riqueza foi propiciada pela metodologia utilizada. A idéia proposta foi a de facilitar o intercâmbio entre os diferentes “rostos” teológicos através da transversalidade. Esta fora apenas enunciada em Matanzas. Além disso, esse compartilhar se realizou, tendo em vista suas implicações para a formação teológica. Também estava previsto que esse compartilhar seria refletido por dois especialistas em pedagogia, convidados para o evento. Pois bem, o resultado do intercâmbio extrapolou as expectativas propostas. Não foi só uma experiência indutiva, mas também dedutiva. O que quer dizer isto? Que a experiência foi uma peça magistral de interação entre o quefazer teológico e o quefazer pedagógico. Ou seja, o compartilhar dos “rostos” teológicos, conforme o demonstraram os assessores pedagógicos, não foi só uma mostra de como estes Artífices fazem teologia, mas, ademais, uma mostra de como fazem pedagogia, pois seu quefazer teológico é simultaneamente uma tarefa pedagógica. Aliás, durante aquela jornada, as mulheres mostraram seus importantes êxitos na interface entre a teologia feminista e de

gênero e a pedagogia, isto é, tendo como alvo sua aplicabilidade nas diferentes dimensões e tarefas da educação teológica.

Dessa forma, Cumbayá foi um encontro fundante para CETELA. Porquanto mostrou um caminho prático e concreto para viabilizar a importante interação entre teologia e pedagogia. Tal como foi proposto desde a opção institucional da Nova CETELA, a partir da perspectiva da diversidade étnica, cultural, religiosa, social e de gêneros dos setores teológicos de Abya-Yala. Cumbayá definiu a transversalidade como uma atitude para a “conversão” em reciprocidade; ou seja, a partir de um diálogo, ou poli-logo, sincero e respeitoso entre diversos saberes, para a profunda transformação das identidades religiosas, culturais, de gêneros e sociais, tendo como alvo final o inédito viável, isto é o novo ser humano emancipado e a nova sociedade emancipada. Esse processo implicou um convite especial para as instituições teológicas, levando em consideração a necessidade de criar novos *topoi* emancipatórios, conforme a visão de Souza Santos, que permitam refletir a convivência das diversas visões teológicas em condições de justiça e solidariedade.

Por fim, o que é o legado de CETELA para a formação teológica ecumênica? Produzir uma reviravolta, um pequeno *pachakuti* (mudança de rumo da terra). Ela logrou deslocar o foco de atenção de uma organização que antes girava em prol de si mesma, para colocá-la a serviço dos marginalizados da história. Ou seja, fazer com que o conhecimento teológico e pedagógico produzido pelos setores excluídos de Abya-Yala fosse o referente principal de uma Comunidade de instituições de formação teológica, a fim de que sirvam de fermento para a recriação das relações assimétricas criadas pela razão indolente.

BIBLIOGRAFIA

1 FONTES PRIMÁRIAS

1.1 Documentos do arquivo de CETELA

Livro *FEPETEAL/CETELA 1979-1986*.

Livro *Actas 1983-1985*.

Livro *Memórias, informes financieros, actas, informes comité ejecutivo 1985-1989*.

Livro *Correspondencia enviada-recibida, actas, estatutos 1990-1997*.

Livro *Actas de asambleas 1995-2003*.

Livro *CETELA secretaría ejecutiva, actas de junta directiva, comité ejecutivo, proyectos, 1994-2003*.

Livro *Ponencias de la 4ª jornada teológica 1995*.

Livro *Correspondencia recibida Julio de 1995-diciembre de 1997*.

Livro *Actas de junta directiva 1994-2003*.

Livro *Jornadas teológicas memórias 1994-2003*.

Livro *Memorias de jornadas teológicas 1994-2003*.

Livro *Comité ejecutivo proyectos/Actas de junta directiva, 1994-2003*.

Livro *Correspondencia enviada-recibida, informes, encuentro profesoras de teología, 1998-2003*.

Livro *Correspondencia enviada y recibida. Memorias encuentros artículos. Teología indígena. 1998-2003*.

Livro *Boletines Abya-Yala 1-10, 1995-2000*.

Pasta PROMESA-CETELA, “Carta-convocatoria” eventos de 21/03/94, em: archivo de PROMESA, Medellín.

Pasta CETELA RECIBIDA, “Informe de la presidência. Julio 1993-julio 1995”, “Acta de la asamblea de CETELA, 14-15/7/95.em: archivo de PROMESA, Medellín.

1.2 Fitas de áudio

EDUCACIÓN TEOLÓGICA en Abya-Yala. San José, 1992. 13 fitas de áudio sem editar (cassete), son.

4ª JORNADA teológica de CETELA. Medellín, julho de 1995, 7 fitas de áudio sem editar (cassete), son.

1.3 Fitas de vídeo

TEOLOGÍA DE Abya-Yala en los albores del siglo XXI. Medellín: CETELA, 1995, 9 fitas de vídeo (VHS), son., color.

1.4 Livros

DUQUE, José (Ed.). *Perfiles teológicos para un nuevo milenio*. Materiales preparatorios para la Quinta Jornada Teológica de CETELA. San José: DEI, 1997.

_____. *Por una sociedad donde quepan todos*. Cuarta jornada teológica de CETELA. San Jerónimo, Medellín, 10-13 de Julio de 1995. San José: DEI-CETELA, 1996.

KINSLER, Ross e DEL CAMPO, Ismael Martin (Eds.). *Educación teológica en situaciones de sobrevivencia*. Una consulta latinoamericana, 14-18 de julio de 1991, Managua, Nicaragua. PET-SBL, s.l., [1991].

KINSLER, Ross (Ed.). *Educación teológica en Abya-Yala*. Una consulta internacional, Julio de 1992, San José, Costa Rica. San José: ETE/SEBILA/CETELA, 1992.

_____. *Viabilidad de la formación ministerial en el mundo de hoy*. Una consulta latinoamericana y caribeña. 20-22 de junio de 1994. Tegucigalpa, Honduras. San José: PET/SBL, [1994].

ULLOA, Amílcar (Ed.). *Abya-Yala y sus rostros. Formación teológica y transversalidad*. Sexta jornada teológica de CETELA. Bogotá: Kimpres, 2001.

_____. *Teologías de Abya-Yala y formación teológica: interacciones y desafíos*. 7ª jornada teológica de CETELA. Bogotá: Kimpres, 2004.

2 FONTES SECUNDÁRIAS

1.5 Livros

AGUDELO GRAJALES, Diego. (Ed.). *Espiritualidad, justicia y esperanza*. Desde las teologías afro-americanas y caribeñas. Cali: Feriva S.A, 2009, p. 180-181.

ÁLVAREZ, Carmelo e LEGGETT, Pablo (Eds.). *Lectura teológica del tiempo latinoamericano*. Ensayos en honor del Dr. Wilton M. Nelson. San José: SEBILA, 1979.

ALVES, Rubem. (org). *De dentro do furacão*. Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação. Coleção Protestantismo e libertação. São Paulo: CEDI, 1985.

ANDREOLA, Balduino Antonio e BUENO RIBEIRO, Mario. *Andarilho da esperança*. Paulo Freire no CMI. São Paulo: ASTE, 2005.

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera. The new mestiza*. Terceira edição, San Francisco: Aunt Lute Books, 2007.

ASSMANN, Hugo. *Critica à lógica da exclusão. Ensaio sobre economia e teologia*. São Paulo: Paulus, 1994.

_____. *Critica à lógica da exclusão*. São Paulo: Paulus, 1994.

ASSMANN, Hugo. E HINKELAMMERT, Franz. *A idolatria do mercado: ensaio sobre economia e teologia*. São Paulo: Vozes, 1989.

ASSMANN, Hugo (Ed.). *René Girard com teólogos da libertação*. Um diálogo sobre ídolos e sacrifícios. Petrópolis: Vozes, 1991.

ASTE. *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo, 2008.

BASTIAN, Jean-Pierre. *Historia del protestantismo en América Latina*. México: CUPSA, 1990.

BUSTELO, Eduardo S. *Políticas de ajuste y grupos más vulnerables de América Latina*. Hacia un enfoque alternativo. Bogotá: UNICEF/Fondo de Cultura Económica, 1987.

CAÑAVERAL OROZCO, Aníbal. *El escarbar campesino en la Biblia*. Quito: Verbo Divino, 2002.

_____. *O cavoucar camponês na Bíblia*. Contribuições para uma interpretação camponesa da Bíblia. Tradução Geraldo Korndörfer e Luís M. Sander. São Leopoldo: CEBI, 2007.

CAMPOS, Bernardo. *De la reforma protestante a la pentecostalidad de la iglesia*. Debate sobre el pentecostalismo en América Latina. Quito: CLAI, 1997.

CCC-CETELA. *Caminar teológico a paso campesino*. Bogotá: Kimpres, 1998.

CEHILA, *Historia general de la iglesia em América Latina*. Tomo VII, Colombia y Venezuela. Salamanca: Sígueme, 1981.

CENAMI. *Teología India. Primer encuentro taller latinoamericano México*. Quito: Abya-Yala, 1992.

DEIROS, Pablo Alberto. *Historia del Cristianismo en América Latina*. Buenos Aires: FTL, 1992.

DEIROS, Pablo Alberto e MIRANDA, Carlos. *Latinoamérica en llamas*. Historia y creencias del movimiento religioso más impresionante de todos los tiempos. Nashville: Caribe, 1994.

DUQUE, José e GUTIÉRREZ, Germán (Eds.). *Itinerarios de la razón crítica*. Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años. San José: DEI, 2001.

ESTERMANN, Josef. *Si el norte fuera el sur*. Chakanas interculturales entre Andes y Occidente. La Paz: ISEAT, 2008. Colecao Teología y filosofía Andinas No. 5.

GALASSO FARIA, Eduardo. *Fé e compromisso. Richard Shaull y a teologia no Brasil*. São Paulo: ASTE, 2002.

GUASÁ. *Teología afroamericana y hermenéutica bíblica*. Raíces y nuevos caminos. Bogotá: Kimpres, 2001.

HINKELAMMERT, Franz. *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*. San José: DEI, 1991.

HINKELAMMERT, Franz (compilador). *El huracán de la globalización*. San José: DEI, 1999.

JÜRGEN PRIEN, Hans. *La Historia del Cristianismo en América Latina*. Sígueme: Salamanca, 1985.

LONGUINI NETO, Luiz. *Educação teológica contextualizada. Análise e interpretação da presença da ASTE no Brasil*. São Paulo: Aste/Ciências da Religião, 1991.

_____. *O novo rosto da missão. Os movimentos ecumênico e evangelical no protestantismo latino-americano*. Viçosa: Ultimato, 2002.

LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses. Religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.

MARICHAL, Carlos. “Los ciclos de la deuda externa en América Latina en el siglo XX”. In: *Historia general de América Latina*, vol. VIII, España: Ediciones UNESCO-Trotta, 2008.

MIGNOLO, Walter D. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Traducido por Juan María Madariaga y Cristina Vega Solís. Madrid: Ediciones Akal, 2003a.

MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais/projetos globais. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003b.

MÍGUEZ BONINO, José. *Rostros del protestantismo latinoamericano. Buenos Aires: Nueva Creación, 1995*.

_____. MÍGUEZ BONINO, José. “El camino del teólogo protestante latinoamericano”. In: LEGGETT, Pablo. *Módulo Introducción a la teología*. San José: SEBILA, 1976.

NELSON, Joan M., (Ed.). *Crisis económica y políticas de ajuste*. Santafe de Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1994.

NELSON, Wilton M. (Ed.). *DICCIONARIO DE HISTORIA DE LA IGLESIA*. Bogotá: Caribe, 1989.

MO SUNG, Jung. *Teologia e economia e Deus numa economia sem coração*. 2ª ed., São Paulo: Paulus, 1994.

OCAÑA FLORES, Martin. *Los banqueros de Dios. Una aproximación a la teología de la prosperidad*. Lima: Ediciones Puma, 2002.

PADILLA, C. René (Ed.). *Nuevas alternativas de educación teológica*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1986.

PIEDRA, Arturo. *Evangelización protestante en América Latina. Análisis de las razones que justificaron y promovieron la expansión protestante 1830-1960*. Tomo 1, Quito: CLAI, 2000.

QUINTERO, Adriano e ULLOA, Amílcar (eds.). *Segundo encuentro de teología campesina*. Memoria. Versalles, Colombia, agosto 6-9 de 1998. Medellín: Confiar Publicidad, 1999.

SABANES PLOU, Dafne. *Caminhos de unidade. Itinerário do diálogo ecumênico na América Latina (1916-2001)*. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

SANTOS, Boaventura de Souza. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez Editora, 2ª edição, 2008,

_____. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. Sexta edição, São Paulo: Cortez Editora, 2007.

_____. *Conocer desde el Sur*. Para una cultura política emancipatoria. Colección Transformación Global. Perú: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2006.

TAMAYO, Juan José e BOSCH, Juan (Eds.). *Panorama de la teología latinoamericana*. Cuando vida y pensamiento son inseparables. Estella: 2001,

TAMEZ, Elsa. *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer*. San José: DEI, 1986.

_____. *Contra toda condena*. La justificación por la fe desde los excluidos. San José: DEI/SEBILA, 1991.

ZWETSCH, Roberto E. *Missão como com-paixão*. Por uma teologia da missão em perspectiva latinoamericana. São Leopoldo: CLAI/sinodal, 2008.

1.6 Teses

RODRÍGUEZ SANÍN, Javier. “Antecedentes y transfondo histórico de la Iglesia Presbiteriana de Colombia”, [capítulo 1 da teses para optar o título de doutorado em ciências da religião no Instituto Metodista de Ensino Superior, Brasil, 1992]

ULLOA ALVARADO, Jorge Amílcar. *Cuando pases por las aguas, ¡yo estaré contigo!* Historia de la Iglesia Evangélica Interamericana de Colombia, 1943-1982. Medellín, 2007. [Monografía de grado -pregrado em História- Universidad de Antioquia]

1.7 Revistas

Catálogo 2003-2005 do programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Universidade Metodista de São Paulo.

Encuentro y diálogo. Buenos Aires, n. 4, 1985.

Ministerial Formation, Geneva, n. 37, March 1987.

Pastoralia, San José, n. 16, julho 1986.

Simpósio, São Paulo, n. 9, p. 31-38, dezembro 1972.

Simpósio, São Paulo, n. 23, p. 171-177, junho 1981.

1.8 Fontes eletrônicas

<http://www.isedet.edu.ar/quienes_somos/quienes_somos.html> acesso em (21.12.08).

<<http://www.oikoumene.org/es/quienes-somos/informacion-de-fondo/historia/asambleas.html>> acesso em (25.07.09)

<<http://www.aste.org.br>> acesso em (27.07.09)

<<http://www.asit.org.ar>> acesso em (27.07.09)

<<http://www.eatwot.org>> acesso em (28-07-09)

<<http://www.funibautista.edu.co/historia.html>> acesso em (29.07.09)

<http://www.claiweb.org/institucional/que_es_clai/queeselclai.html> acesso em (11.08.09)

<<http://nvdesignshome.com/portfolio/ConferenciaPastoral.pdf>> acesso em (18.08.09)

<<http://www.albertomottesi.org/index2.html>> acesso em (18.08.09).

<http://www.cieets.org.ni/index.php?option=com_content&task=view&id=14&Itemid=29> acesso em (06.02.09).

<<http://w.w.w.semilla.org.gt/somos.html>> acesso em (07.02.09).

<<http://www.iteba.org.br/iteba.html>> acesso em (09.02.09).

<http://www.iseatbolivia.org/1_4_historia.php> acesso em (11.02.09).

<<http://es.wikipedia.org/wiki/Tawantisuyu>> acesso em (11.11.09)

<<http://www.boaventuradesousasantos.pt>> acesso em (11.11.09).

ORTIZ, Lucía (Ed.). *Chambacú, la historia la escribes tú*. Ensayos sobre cultura afroamericana. Disponível em:

<www.books.google.com.co/books?id=VlfcbtH9EY4C&pg=PA291&dq=arrullo#v=onepage&q=arrullo&f=false> acesso em (18.11.09).

PASCUAL MORÁN, Anaida. “Teología y pedagogía en diálogo: Pasos primeros de un mismo y transversal caminar”. Março 2001. Disponível em: <http://www.cetela.com.br/images/stories/file/pdfs/textos_y_articulos/Anaida_Pascual_Mora_n.pdf> acesso em (20.11.09).

<<http://www.onic.org.co/minganoticias.shtml?x=35768>> acesso em (10.12.09).

ANEXOS

ANEXO 1

RUMO A UNA COMUNIDADE ECUMÊNICA PARA A EDUCAÇÃO TEOLÓGICA NA AMÉRICA LATINA

Na assembléia do FEPETEAL, reunida em São João de Porto Rico, temos percebido a necessidade de encarar a procura de modelos mais eficazes para o uso dos recursos em nosso ministério de educação teológica ecumênica na América Latina. Reconhecemos que isto implica transformações entre nós y ainda entre os companheiros de ultramar. Advertimos que existem diferenças entre nós, não obstante, procuramos uma unidade em Cristo. Buscamos a autodeterminação, dentro do marco de renovadas relações internacionais e ecumênicas.

Nos últimos anos nos descobrimos os uns aos outros e temos aprendido a colaborar em nossos trabalhos, do qual a CLAET e o FEPETEAL são expressões deste crescimento. Movidos por este intento, sentimos, no entanto, que devemos ir além e conceber uma nova estrutura para a partilha de recursos para a educação teológica. Para isto propomos que as instituições ecumênicas de educação teológica de América Latina, se aboquem à tarefa de desenvolver um modelo tentativo de cooperação entre estas, que abrange todos os aspectos de sua vida institucional, modelo do qual participariam as entidades cooperantes de ultramar, num intento mancomunado de viabilizar a missão de educação e investigação teológica em nosso continente.

É evidente que realizamos a nossa tarefa num marco de grandes limitações econômicas, mas damos graças a Deus pelo que somos e temos, e queremos usá-lo responsavelmente. Temos consciência de que necessitamos dos irmãos de ultramar, porém nossa relação com eles a concebemos dentro do marco da reciprocidade, sabendo que por nossa parte temos uma importante contribuição para oferecer-lhes.

A idéia de uma COMUNIDADE ECUMÊNICA PARA A EDUCAÇÃO TEOLÓGICA NA AMÉRICA LATINA abona à intenção de concretizar novas formas de intercambio y cooperação entre as instituições ecumênicas de educação teológica e as entidades contribuintes, procurando superar o bilateralismo existente, mudando-lo por vínculos de cooperação com características de integralidade e comunitarismo.

Por tudo isso, convidamos fervorosamente às instituições de educação teológica ecumênicas de América Latina, às igrejas que as constituem e às entidades eclesíásticas doadoras, a iniciar a reflexão e o diálogo, sobre esta nova visão, mais acorde com os princípios que surgem do evangelho.

Assembléia do FEPETEAL, São João de Porto Rico, janeiro 26-27 de 1982.

Fonte: Arquivo do FEPETEAL, livro 1979-1986, anexos da ata da assembléia de Porto Rico.

ANEXO 2

CONSULTA EDUCAÇÃO TEOLÓGICA EM SITUAÇÕES DE SOBREVIVÊNCIA
Manágua, Nicarágua, 14-18 de julho de 1991
Lista de participantes

NOME	INSTITUIÇÃO	PAÍS
Julia Batista	Seminario Evangélico de Puerto Rico	Porto Rico
Aurelio García	Seminario Evangélico de Puerto Rico	Porto Rico
Pablo Odén Marichal	Seminario Evangélico de Teología	Cuba
Pedro Triana	Seminario Evangélico de Teología	Cuba
Ismael Martín del Campo	Centro Cultural Mexicano	México
Javier Ulloa Castellanos	Comunidad Teológica de México	México
Mario Higueros	Seminario Anabautista Latinoamericano	Guatemala
Adán Aníbal Ramírez	Comunidad de Autoformación Teológica	Guatemala
Francisco Calles Castillo	Sínodo Luterano Salvadoreño	El Salvador
Pablo Cruz	CIEETS-FEET	Nicarágua
Benjamín Cortés	CIEETS	Nicarágua
Uwe Martini	FEET-CIEETS	Nicarágua
Manuel Silva	CIEETS	Nicarágua
Violeta Rocha	FEET-CIEETS	Nicarágua
Roberto Zub	CIEETS	Nicarágua
Miguel A. García	UPOLI	Nicarágua
Rosa Mercado	Centro Ecuménico Antonio Valdivieso	Nicarágua
Alberto Morales	Centro Ecuménico Antonio Valdivieso	Nicarágua
Rommie Nauta	Seminario Teológico Bautista	Nicarágua
Jerjes Ruiz	Seminario Teológico Bautista	Nicarágua
Róger Zavala	Seminario Teológico Bautista	Nicarágua
Juan Snoek	Seminario Teológico Bautista	Nicarágua
Omar Monterrey Morales	Facultad Evangélica de Estudios Teológicos	Nicarágua
Carmelo Álvarez	DEI	Costa Rica
José Duque	SBL	Costa Rica
Ross Kinsler	SBL	Costa Rica
Elsa Tamez	SBL	Costa Rica
Alicia Winters	Sem. Teol. Presb. y Ref. de la Gran Colombia	Colômbia
Nidia Fonseca	PACTO	Venezuela
Siegfried Hosch	Comunidad Bíblico-Teológica	Peru
Rossana Panizo V.	Comunidad Bíblico-Teológica	Peru
Leif Vaage	Comunidad Bíblico-Teológica	Peru
Nelson Kirst	Escola Superior de Teologia	Brasil
Antônio Gouvêa Mendonça	Inst. Ecum. de Pós-Graduação em Ciências da Religião	Brasil
Djalma Torres	ITEBA	Brasil
Zenobio Cordero	ISETRA	Bolívia
Raúl Cardoso	ISEDET	Argentina
René Krüger	ISEDET	Argentina
Eugenio Stockwell	ISEDET	Argentina
Eugenio Araya	Comunidad Teológica de Chile	Chile
Dagoberto Ramírez	Comunidad Teológica de Chile	Chile
Ofelia Ortega	PET-CMI	Suíça

Quadro # 6. Lista de participantes da jornada teológica de Manágua.

Fonte: KINSLER, Ross e DEL CAMPO, Ismael Martin (Eds.). *Educación teológica en situaciones de sobrevivencia*. Una consulta latinoamericana, 14-18 de julio de 1991, Managua, Nicaragua. San José: PET/SBL, [1991], p. 76-78.

Total de participantes: 42
Homens: 33 = 79%
Mulheres: 9 = 21%

ANEXO 3

CONSULTA EDUCAÇÃO TEOLÓGICA EM ABYA-YALA

San José, Costa Rica, 20-24 de julho de 1992

Lista de participantes

NOME	INSTITUIÇÃO	PAÍS
Julia Esquivel		México
Javier Uribe	Centro Cultural Mexicano	México
Sergio Ulloa C.	Comunidad Teológica de México	México
Miguel A. Duarte R.	Universidad Luterana Salvadoreña	El Salvador
Mario Higueros	Seminario Anabautista Latinoamericano	Guatemala
Benjamin Chaj	Iglesia Presbiteriana	Guatemala
Higgins Miller	Iglesia Morava	Honduras
Miguel Gray	Iglesia Bautista	Nicarágua
Pablo Cruz Cortés	FEET	Nicarágua
Franz Hinkelammert	DEI	Costa Rica
Carmen Hutchinson	NEFTA (Mujer Libre)	Costa Rica
Roger Cabezas	Iglesia Fe y Santidad	Costa Rica
Raquel Rodríguez	DEI	Costa Rica
Ana Ligia Rovira	Escuela Ecuémica de Ciencias de la Religión, U. Nacional.	Costa Rica
Carlos Tamez	ALFALIT INTERNACIONAL	Costa Rica
José Duque	SBL	Costa Rica
Ashton Jacinto Brooks	Iglesia Episcopal	Costa Rica
Carmelo Álvarez	DEI	Costa Rica
Julia Batista	Seminario Evangélico de Puerto Rico	Porto Rico
Howard Gregory	United Theological College Of the West Indians	Jamaica
Edgar Moros	Sem. Teol. Presbiteriano y Reformado de la Gran Colombia	Venezuela
Osmundo Ponce	Sem. Teol. Presbiteriano y Reformado de la Gran Colombia	Colômbia
Nidia Fonseca	PACTO	Venezuela
Rosanna Panizo	Comunidad Bíblico-Teológica	Peru
Zenobio Cordero	ISETRA	Bolívia
Eugenio Stockwell	ISEDET	Argentina
Raúl Cardoso	ISEDET	Argentina
Daniel Oliva	Iglesia de Dios	Argentina
Alberto Guerrero	ASIT	Argentina
Leonor Rojas	ASIT	Argentina
Héctor Hoppe	ASIT	Argentina
Arturo Chacón	Comunidad Teológica de Chile	Chile
Nelson Kirst	EST	Brasil
Jose de Ribamar	Seminário Católico de São Luiz	Brasil
Antônio Gouvêa M.	IEPG-CR	Brasil
Walter Altmann	EST	Brasil
Carlos Villagra	Seminario Teológico Bautista	Nicarágua
João Diaz de Araújo	ITEBA	Brasil
Clory de Trinidad O.	CIEMAL	Brasil
Jaci Maraschin	ASTE	Brasil
Deomar Ross	ASTE	Brasil

Ofelia Ortega	ETE-CMI	Suíça
Sharom Ringe	Wesley Theological Seminary	EUA
José David Rodríguez	Lutheran School of Theology	EUA
Klauspeter Blaser	Faculté de Theologie Université de Lausanne	Suíça
Hans de Wit	Facultad de Teología Universidad Libre de Amsterdam	Holanda
Pierre Goldberger	Facultad de Estudios de la Religión Universidad de McGill	Canadá
Lidia Niguidula	Association of Women in Theology (ANAWIMT)	Filipinas
J. W. Gladstone	Kerala United Theological Seminary	Índia
Jean Samuel Zoe-Obianco	Faculté de Theologie Protestante	Camarões
Duncan Ferguson	Higher Education Office Presbyterian Church	EUA
Fredy Schmidt	The United Methodist Church	Suíça
David Hamid	The Anglican Church of Canada	Canadá
Cristopher Ferguson	The United Church of Canada	Canadá
Ray Whitehead	The United Church of Canada	Canadá
Ekkehard Zipser	Evangelisches Missionswerk	Alemanha
Elena Voula	FINNCHURCH AID	Finlândia

Quadro # 7. Lista de participantes da jornada de San José.

Fonte: Kinsler, Ross (Org). *Educación teológica en Abya-Yala. Una consulta internacional, 20-24 de julio de 1992*. SBL: Costa Rica, 1992, p. 19-21.

Total de participantes: 57

Homens: 44 = 77 %

Mulheres: 13 = 23%

ANEXO 4

CONSULTA VIABILIDADE DA FORMAÇÃO MINISTERIAL NO MUNDO DE HOJE
Tegucigalpa, Honduras. 20-22 de junho de 1994
Lista de participantes

NOME	INSTITUIÇÃO	PAÍS
Aníbal Cid	(1)	Panamá
Máximo García Ruiz		Espanha
Héctor Laporta	Comunidad Bíblico Teológica	Peru
Ofelia Ortega	ETE	Suíça
Carlos Villagra	Seminario Teológico Bautista	Nicarágua
Wilson Boots	Hermanidad (2)	Bolívia
Samuel Trujillo	Seminario Teológico Presbiteriano	México
Manuel Díaz Pineda		Espanha
Rafael Escobar	CEDEPCA	Guatemala
William González	CEPAD	Nicarágua
Débora García	Seminario Teológico Bautista	Nicarágua
Moisés López	Instituto Bíblico Menonita K'ekchí	Guatemala
Amílcar Ulloa	PROMESA	Colômbia
Jorge Pantelís	CETELA	Bolívia
Omar Arboccó		Peru
Washington Brun	SBL	Costa Rica
Eduardo Chinchilla	SBL	Costa Rica
Helga Gewecke	Hermanidad (2)	Costa Rica
Marlene Dell Lindo		Costa Rica
Acir Goulart	Instituto Metodista Bennett	Brasil
Livingston dos Santos Silva	Instituto Metodista Bennett	Brasil
John Pobee	ETE	Suíça
Ross Kinsler	SBL	Costa Rica
Edwin Mora	SBL	Costa Rica
Alicia Chacón	SBL	Costa Rica
Senia Pilco		Equador
Romer Portillo	PACTO	Venezuela
José Duque	CETELA	Costa Rica
Elsa Tamez	SBL	Costa Rica
Pablo Cruz	FEET	Nicarágua
Milton Schwantes	IEPG-CR	Brasil
Javier Rodríguez	STPRGC	Colômbia
René Krüger	ISEDET	Argentina
Mario Higueros	SEMILLA	Guatemala
Alberto Guerrero	ASIT	Argentina
Osmundo Ponce	STPRGC	Colômbia
Abner López		México
Marilyn Méndez		Nicarágua
Tito Llanes		El Salvador
Rober Everard Johnston		Trinidad e Tobago

John Horner		Costa Rica
Roberto Zub		Nicarágua
Julio Sosa		Guatemala
Carlos Mayorga Sánchez		Nicarágua
Janett Macías		Equador
Leonel Blanco	Facultad Teológica Hondureña (3)	Honduras
Manuel Alberto Silva		Nicarágua
Julio López	Facultad Teológica Hondureña	Honduras
José Francisco Peña	Facultad Teológica Hondureña	Honduras
Ana Elsy González	Facultad Teológica Hondureña	Honduras

Quadro # 10. Lista de participantes da jornada teológica de Tegucigalpa. 20-22 de junho de 1994.

Fonte: KINSLER, Ross (Ed.). *Viabilidad de la formación ministerial en el mundo de hoy*. Una consulta latinoamericana y caribeña. 20-22 de junio de 1994. Tegucigalpa, Honduras. San José: SBL/PET, [1994], p. 109-113.

- (1) Os espaços em branco correspondem à ausência de informação institucional sobre essas pessoas.
- (2) Hermandad de Instituciones Teológicas en Abya-Yala. Conformada por instituições educativas vinculadas ao SBL.
- (3) Nesta lista não foram incluídos os nomes de todas as pessoas de Honduras que aparecem na lista de participantes, pois muitas delas faziam parte da equipe de logística do encontro.

Total de participantes: 50
Homens: 40 = 80%
Mulheres: 10 = 20%

ANEXO 5

CONSULTA TEOLOGIA DE ABYA-YALA NOS ALVORES DO SÉCULO XXI
San Jerónimo, Colômbia. 10-13 de julho de 1995
Lista de participantes

NOME	INSTITUIÇÃO	PAÍS
Senia Pilco	CETFAL	Equador
Raquel Suárez	PACTO	Venezuela
Romer Alonso Portillo H.	PACTO	Venezuela
Bernardo Luis Campos M.	Seminario Pentecostal de Teología	Peru
Martín Ocaña Flores	Instituto Bíblico de Lima	Peru
Rosanna Panizo V.	Comunidad Bíblico Teológica	Peru
Héctor Laporte	Comunidad Bíblico Teológica	Peru
César Llano Zavaleta	Comunidad Bíblico Teológica	Peru
Luzmila Quesada	Kairós	Peru
Ruby Catalina Santos	CEHILA	Peru
Claudio Luis Pose	ISEDET	Argentina
Claudia Tron	ISEDET	Argentina
José Míguez Bonino	ISEDET	Argentina
Raúl Cardoso	ISEDET	Argentina
Hellmut Gnadt	Comunidad Teológica	Chile
Tânia Mara Vieira S.	IEPG	Brasil
Walter Altmann	CLAI	Brasil
Hugo Assmann	UNIMEP	Brasil
Mell Assmann	UNIMEP	Brasil
Nélio Schneider	EST	Brasil
Roberto Ervino Zwetsch	EST	Brasil
Lauri E. Wirth	IEPG	Brasil
Acir Goulart	Instituto Metodista Bennett	Brasil
Livingstone dos Santos Silva	Instituto Metodista Bennett	Brasil
Sergio Ulloa Castellanos	Comunidad Teológica	México
Rebeca Montemayor López	Comunidad Teológica	México
Moisés López Socop	Seminario Presbiteriano	Guatemala
Andrew Phillip Bodden	Facultad Teológica Hondureña	Honduras
Jorge Pixley	Seminario Teológico Bautista	Nicarágua
Jerjes Ruiz	UPOLI	Nicarágua
Débora García M.	Seminario Teológico Bautista	Nicarágua
Violeta Rocha Áreas	FEET	Nicarágua
Roberto Zub K.	FEET	Nicarágua
Carlos Camps	Seminario Evangélico de Teología	Cuba
Algernon Mikhail Lewis	Youth-WCC	Bermuda
Miguel Gray Sloan	Comunidad Negra Centroamericana	Costa Rica
Ross Kinsler	SBL	Costa Rica
Elsa Tamez	SBL	Costa Rica
José Duque	SBL	Costa Rica
Franz Hinkelammert	DEI	Costa Rica

Esther Camac	Consejo de Mujeres Indígenas	Costa Rica
Richard Shaull	SBL	Estados Unidos
Gonzalo Castillo C.	Pittsburgh Theological Seminary	Estados Unidos
Michael Gilligan	The Association of Theological Schools	Estados Unidos
Gert Ruppell	CMI	Suíça
Ofelia Ortega	ETE-CMI	Suíça
Aníbal Cañaveral	Comunidades Campesinas Cristianas	Colômbia
Fernando Torres M.	Dimensión Educativa	Colômbia
Mario L. Peresson Tonelli	Dimensión Educativa	Colômbia
Osmundo Ponce	STPRGC	Colômbia
William Murdock P.	STPRGC	Colômbia
Alba Arrieta	STPRGC	Colômbia
Alicia Winters	STPRGC	Colômbia
Eleazar Torreglosa	STPRGC	Colômbia
Elizabeth Soto	Iglesia Menonita	Colômbia
César Moya	Iglesia Menonita	Colômbia
Sixto Ospina	Universidad de Antioquia	Colômbia
Harold Segura	Seminario Bautista	Colômbia
Pablo Moreno P.	CEHILA	Colômbia
Iván Forero	Asamblea Del Pueblo de Dios	Colômbia
Luz María Ramírez	Cebs	Colômbia
Amparo Beltrán Acosta	CEPALC	Colômbia
Marina Valencia	Empleada municipal, Medellín	Colômbia
Fernando Torres P.	Revista Utopías	Colômbia
Jairo Alfredo Roa	Universidad Javeriana	Colômbia
Luis Javier Villegas P.	CEDEBI	Colômbia
Lucelly García	PROMESA	Colômbia
Pedro A. Buitrago	PROMESA	Colômbia
Nohemy Soto	PROMESA	Colômbia
Esther Julia Guerrero	PROMESA	Colômbia
Piedad Présiga	PROMESA	Colômbia
María E. Hernández	PROMESA	Colômbia
Luz Dary Guerrero	PROMESA	Colômbia
Hernán Darío Ramírez	PROMESA	Colômbia
Jorge Amílcar Ulloa	PROMESA	Colômbia

Quadro # 11. Lista de participantes da jornada teológica de San Jerónimo, Colômbia.

Fonte: DUQUE, José (Ed.). *Por una sociedad donde quepan todos*. Cuarta jornada teológica de CETELA. San Jerónimo, Colombia, Julio de 1995. San José: DEI-CETELA, 1996, p. 31-33.

Total de participantes: 76
 Homens: 50 = 66%
 Mulheres: 26 = 34%

ANEXO 6

CONSULTA A ULTIMIDADE DA VIDA
 NUMA SOCIEDADE ONDE CAIBAM TODOS E TODAS
 Matanzas, Cuba, 30 de junho a 3 de julho de 1997
 Lista de participantes

NOME	INSTITUIÇÃO	PAÍS
Maricarmen Laureano	Seminario Evangélico de Puerto Rico	Porto Rico
Ediberto López	Seminario Evangélico de Puerto Rico	Porto Rico
Anaida Pascual	Universidad de Puerto Rico	Porto Rico
Luis Rivera Pagán	Seminario Evangélico de Puerto Rico	Porto Rico
Rebeca Montemayor	Comunidad Teológica de México	México
Benito Juárez Martínez	Comunidad Teológica de México	México
María Arcelia González B.	EMAS/CEMIF	México
Eleazar López Hernández	CENAMI	México
Enrique Dussel	UNAM	México
Rafael Escobar	CEDEPCA	Guatemala
Alba Castillo	CEDEPCA	Guatemala
Mario F. Higueros Fuentes	SEMILLA/ALIET	Guatemala
Boanerges Rosa	Iglesia Anglicana	Honduras
Débora García	Seminario Teológico Bautista	Nicarágua
Angel Marcelino Bassett	Facultad Evangélica de Teología	Nicarágua
Manuel A. Silva Mejía	Facultad Evangélica de Teología	Nicarágua
Jorge Pixley	Seminario Teológico Bautista	Nicarágua
Ruben Pak	Seminario Teológico Bautista	Nicarágua
Rommie Nauta	Seminario Teológico Bautista	Nicarágua/Holanda
Peter Senn	CEPAD	Nicarágua/Suíça
Elsa Tamez	Universidad Bíblica Latinoamericana	Costa Rica
Franz Hinkelammert	DEI	Costa Rica
Álvaro Pérez	RLIT	Costa Rica
José Duque	CETELA	Costa Rica
Henrich Schäfer	UBL	Costa Rica
Julio Murray	Iglesia Episcopal	Panamá
Javier Rodríguez	Seminario Teológico Presbiteriano	Colômbia
Gonzalo Derney Ramos	Seminario Teológico Presbiteriano	Colômbia
Francisco Reyes Archila	Dimensión Educativa	Colômbia
Pablo Moreno Palacios	CEHILA	Colômbia
Helda Castro	Comunidades Campesinas Cristianas	Colômbia
Ana de Dios Castro	Comunidades Campesinas Cristianas	Colômbia
Adriano Quintero	Comunidades Campesinas Cristianas	Colômbia
Luz Dary Guerrero	PROMESA	Colômbia
Claribel Vásquez Ventura	Teología negra	Colômbia
Virgilio Bueno Rubio	Teología negra	Colômbia

Gloria Amparo Henao	PROMESA	Colômbia
Amílcar Ulloa	PROMESA	Colômbia
Romer Portillo	PACTO	Venezuela
José A. Amesty R.	PACTO	Venezuela
Raquel Suárez	PACTO	Venezuela
Gerónimo Yantalema	CIET	Equador
Bernardo Campos	Facultad Pentecostal de Teología	Peru
Diego Irrarázaval	ASETT	Peru
Tomás Gutiérrez	CEHILA	Peru
Luz Mila Quezada	Kairós	Peru
Maribel Eunice Tasayco C.	Comunidad Bíblico Teológica	Peru
Héctor Laporta	Comunidad Bíblico Teológica	Peru
María Chávez Quispe	ISEAT	Bolivia
Matthias Preiswerk	ISEAT	Bolivia
Nelson Kilpp	Escola Superior de Teologia	Brasil
Uwe Wegner	Escola Superior de Teologia	Brasil
Nélio Schneider	Escola Superior de Teologia	Brasil
Paulo Augusto de Souza N.	IEPGCR	Brasil
Antônio Carlos de Melo M.	IEPGCR	Brasil
Sônia Gomes Mota da Silva	ITEBA	Brasil
João Dias de Araújo	ITEBA	Brasil
Paulo Ayres Mato	Igreja Metodista	Brasil
Ana Maria Tepedino	ASETT	Brasil
Yara Nogueira Monteiro	IEPGCR	Brasil
Odair Pedroso Mateus	ASTE	Brasil
Lauri Emilio Wirth	IEPGCR	Brasil
Giselma S. Almeida	Instituto Metodista Bennett	Brasil
Tony Brun	Instituto Metodista Bennett	Brasil
Nancy Bedford	ISEDET	Argentina
Carlos E. Halperin	ISEDET	Argentina
Néstor O. Míguez	ISEDET	Argentina
Raúl Cardoso	ISEDET	Argentina
Emilio Castro	CMI	Uruguay
Jorge Cárdenas	CTECh	Chile
Dagoberto Ramírez Fernández	CTECh	Chile
Arturo Chacón Herrera	ASIT	Chile
Luis Orellana Urtubia	CEEP	
Rommie Nauta	Iglesia Reformada de Holanda	Nicaragua
Juan José Tamayo	Asociación de Teólogos Juan XXIII	Espanha
Ray Whitehead	Iglesia Unida del Canadá	Canadá
Alaind Durand	DIAL	França
Françoise Faure	ETE	Suíça
Albert Rieger	Misión de Basilea	Suíça
Chris Ferguson	Igreja Unida do Canadá	Canadá

Starr Bowen		Estados Unidos
Ofelia Miriam Ortega Suárez	Seminario Evangélico de Teología	Cuba
Carlos Camps	Seminario Evangélico de Teología	Cuba
Francisco Marrero	Iglesia Presbiteriana Reformada	Cuba
Iván González Tasseé	Iglesia Episcopal	Cuba
Adolfo Ham Reyes	Iglesia Presbiteriana Reformada	Cuba
Reinerio Arce Valentín	Seminario Evangélico de Teología	Cuba
Francisco Rodés González	Iglesia Bautista	Cuba
Gisela Pérez Muñiz	Consejo de Iglesias	Cuba
Loida Sardiñas		Cuba
Raúl Suárez Ramos	Centro Martin Luther King, Jr.	Cuba
Rhode González Zorrilla	Iglesia Pentecostal	Cuba
Raimundo García	Centro Cristiano de Reflexión y Diálogo	Cuba
José Conde	Centro Martin Luther King, Jr.	Cuba
Israel Batista	CMI	Cuba/Suíça
Noel Fernández	Fraternidad Iglesias Bautistas	Cuba
Ormara Nolla	Consejo de Iglesias	Cuba
Lourdes Regueiro Bello		Cuba
Alejandro Dausá	Centro Martin Luther King, Jr.	Cuba
Manuel Sevilla Moreno		Cuba
Joel Suárez	Centro Martin Luther King, Jr.	Cuba
Dora Arce Valentín	Iglesia Presbiteriana Reformada	Cuba

Quadro # 15. Lista de participantes da jornada teológica de Matanzas, Cuba. 30 de junho-03 de julho de 1997.

Fonte: Memoria de la 5ª jornada teológica, Matanzas, Cuba, julio de 1997, anexo No. 4. In: Archivo de CETELA, Livro: Memorias de jornadas teológicas 1994-2003.

Total participantes: 103
 Homens: 72 = 70%
 Mulheres: 31 = 30%

ANEXO 7

PARTICIPANTES DO SEGUNDO ENCONTRO DE TEOLOGIA CAMPONESA

Versalles, Colômbia, agosto 6-9 de 1998

NOME	IGREJA/ORGANIZAÇÃO	PAÍS
Luis Sánchez	Consejo de Iglesias de Cuba	Cuba
Adolfo Salazar	Católico	Colômbia
Sandro Gallazzi	Comissão Pastoral da Terra (CPT)	Brasil
Cledes Markus	Igreja Luterana (IECLB)	Brasil
Nélio Schneider	Presidente de CETELA	Brasil
Agripino Lara	Vicaría del Sur	Colômbia
Ana de Dios Castro	CCC	Colômbia
José Serrano	Iglesia Menonita/JUSTAPAZ	Colômbia
Conrado Valencia	CCC	Colômbia
Helda Castro	CCC	Colômbia
Janeth Rojas	COCRI (Com. Cristianas de Costa Rica)	Costa Rica
Juan Domingo Tique	Misión Claretiana	Colômbia
Aníbal Cañaverl Orozco	CCC/CEDEBI	Colômbia
José Reinel Güetío	Indígena Paez	Colômbia
Ferney Capera	Misión Claretiana/CCC	Colômbia
Camilo Ulcué	Indígena Paez	Colômbia
Héctor Guzmán	Misión Claretiana	Colômbia
Guillermo Valero	ASOPRICOR	Colômbia
Hernando Cañaverl	CCC	Colômbia
Adriano Quintero	CCC	Colômbia
Luz Dary Espinoza	Pastoral negritudes	Colômbia
Luz Dary Guerrero	CETELA	Colômbia
Amílcar Ulloa	CETELA	Colômbia

Fonte: QUINTERO, Adriano e ULLOA, Amílcar (eds.). *Segundo encuentro de teología campesina*. Memoria. Medellín: Confiar Publicidad, 1999, p. 5-6.

ANEXO 8

PARTICIPANTES DO ENCONTRO DE TEOLOGÍA INDÍGENA EVANGÉLICA
Guaslán, Ecuador, 26-29 de março de 2000

NOME	IGREJA/ORGANIZAÇÃO	PAÍS
Carlos Intipampa	Iglesia Evangélica Metodista/ISEAT	Bolivia
Humberto Ramos	Iglesia Evangélica Luterana	Bolivia
Luciano Hanco	Asociación Andina Evangélica Kusco Sayarisun	Peru
Segundo Otavalo	Asociación de Indígenas Evangélicos de Imbabura	Ecuador
Julián Guamán	Fundación Indígena para el Desarrollo (FUIDE)	Ecuador
César Moya	Iglesia Menonita/FUIDE	Ecuador
Pedro Chinle	FUIDE	Ecuador
Jerónimo Yantalema	FUIDE	Ecuador
César Yumi	FUIDE	Ecuador
Ana María Guacho	Fundación Guamán Poma	Ecuador
Margarita Pilataxi	Fundación Guamán Poma	Ecuador
Gualberto Lema	Centro de Formación Monseñor Leonidas Proaño	Ecuador
Andrés Pilamunga	Centro de Formación Monseñor Leonidas Proaño	Ecuador
Leonidas Mosquera	Proyecto NASA	Colômbia
Luis O. Mocha	Iglesia Quichua en Colombia	Colômbia
Goyo de la Cruz	Fundación Coordinadora de la Pastoral Aborigen	Costa Rica
Norman Bent	CLAI-PANCTD	Nicarágua
Ofelia Álvarez	Centro Intereclesial de Estudios Teológicos y Sociales	Nicarágua
Amílcar Ulloa	CETELA	Colômbia
Alfredo Joiner	Seminario Teológico Moravo	Nicarágua
Antonio Otzoy	Escuela Superior de Teología Maya	Guatemala
Benjamín Yac Poz	Seminario Evangélico Presbiteriano	Guatemala
Eliseo Herrera Soto	Iglesia Evangélica Nacional Metodista Primitiva	Guatemala
Petul Cut Chab	Diócesis de San Cristóbal y CENAMI	México
Lázaro González	Seminario Bautista	México
José Duque	ASETT-AL	Costa Rica

Fonte: “Memoria primer encuentro de teología indígena”, p. 33, en: Archivo de CETELA, livro Memorias-encuentros-artículos 1998-2003, teología indígena.

ANEXO 9

CONSULTA ABYA-YALA E SEUS ROSTOS
FORMACAO TEOLÓGICA E TRANSVERSALIDADE
Cumbayá, Equador, julho 2-6 de 2000
Lista de participantes

NOME	ORGANIZAÇÃO	PAÍS
Sônia Querino Santos	Grupo Guasá (teologia afro-americana)	Brasil
Antonio A. da Silva	Grupo Guasá (teologia afro-americana)/ASETT	Brasil
Romer Portillo	Grupo Guasá (teologia afro-americana)/PACTO	Venezuela
Alfredo Joiner	Teologia Indígena	Nicarágua
Elezar López Hernández	Teologia Indígena/ASETT	México
Carlos Intipampa Aliago	Teologia Indígena	Bolívia
Domingo Llanque Chana	Teologia Indígena	Peru
Geronimo Yantalema	Teologia Indígena/CIET	Equador
Margarita de la Torre	Teologia Indígena	Equador
Humberto Ramos	Teologia Indígena	Bolívia
Julián Guamán	Teologia Indígena	Equador
Luciano Hanco	Teologia Indígena	Peru
Ana de Dios Castro	Teologia Camponesa	Colômbia
Adriano Quintero	Teologia Camponesa	Colômbia
Aníbal Cañaverl Orozco	Teologia Camponesa	Colômbia
Daniel Oliva	Teologia Pentecostal	Equador
Luis Orellana Urtubia	Teologia Pentecostal	Chile
Helen Perfors	Teologia Pentecostal	Holanda
Violeta Rocha Áreas	Teologia Pentecostal/FEET	Nicarágua
Senia Pilco	Teologia Pentecostal	Equador
Joan Figueroa	Teologia Pentecostal	Equador
Sara Baltodano	Teologia Feminista e de Gênero	Costa Rica
Silvia Regina de Lima S.	Teologia Feminista e de Gênero/Afro-americana	Costa Rica
Aleida Gómez Estrada	Teologia Feminista e de Gênero	Colômbia
José Duque	Teologia Feminista e de Gênero/ASETT	Costa Rica
Ana Mercedes Pereira	Teologia Feminista e de Gênero	Colômbia
Diego Irrarrazaval	Teologia Feminista e de Gênero/ASETT	Peru
Juan José Tamayo Acosta	Teologia Feminista e de Gênero/ASETT	Espanha
Alejandro Ortiz	Centro Antonio de Montesinos	México
Débora García Morales	Seminario Teológico Bautista	Nicarágua
Ediberto López	Seminario Evangélico de Puerto Rico	Porto Rico
Vilma Rodríguez	Seminario Evangélico de Puerto Rico	Porto Rico
Jaime Prieto Valladares	Universidad Bíblica Latinoamericana	Costa Rica
Mario Higueros	Seminario Anabautista Latinoamericano	Guatemala
Marlyn Duarte G.	Facultad Evangélica de Estudios Teológicos	Nicarágua
Sergio Ulloa	Comunidad Teológica de México	México

César Moya	Centro Indígena de Estudios Teológicos	Equador
Evaldo Luiz Pauly	Escola Superior de Teologia	Brasil
Geoval Jacinto da Silva	IEPG-CR	Brasil
Gonzalo Derney Ramos	Corporación Universitaria Reformada	Colômbia
Hugo Santos	ASIT	Argentina
Isdalia Ortega	Seminario Bíblico Menonita de Colombia	Colômbia
James Farris	IEPG-CR	Brasil
Luiz Carlos Susin	Sociedade de Teologia e Ciências da Religião	Brasil
Manfredo Carlos Wachs	Escola Superior de Teologia	Brasil
Marlene Moreira da Silva	ITEBA	Brasil
Pablo Andiñach	ISEDET	Argentina
Pedro Chinlle	Centro Indígena de Estudios Teológicos	Equador
Pedro Puentes	Comunidad Teológica Evangélica de Chile	Chile
Richard García	STPRGC	Venezuela
Rui Josgrilberg	Faculdade de Teologia da Igreja Metodista	Brasil
Tony Brun	Instituto Metodista Bennett/Análise curricular	Brasil
Álvaro Pérez	RLIT	Costa Rica
Matthias Preiswerk	ISEAT/Análise e elaboração de materiais	Bolívia
Edwin Mora	Seminários de Liturgia	Costa Rica
Raúl Cardoso	Viabilidade Econômica	Argentina
Nélio Schneider	CETELA	Brasil
Anaida Pascual Morán	Universidad de Puerto Rico	Porto Rico
Amílcar Ulloa	PROMESA	Colômbia
Antonio Carlos de Meira	Pastoral y Misiones	Equador
Luz Dary Guerrero R.	CETELA	Colômbia

Quadro # 20. Lista de participantes da 6ª jornada teológica, Cumbayá, Equador, 2-6/07/2000. Fonte: ULLOA, Amílcar (Ed.). *Abya-Yala y sus rostros. Formación teológica y transversalidad*. Sexta jornada teológica de CETELA. Bogotá: Kimpres, 2001, p. 199-207.

Total de participantes: 61
Homens: 43 = 70%
Mulheres: 18 = 30%

ANEXO 10

QUARTA JORNADA TEOLÓGICA DE CETELA
San Jerónimo, Colômbia, 10-13 de julho de 1995
Lista de artigos apresentados

#	TÍTULO	AUTOR-A	PAÍS
1	La ausencia del sujeto en el discurso teológico de la modernidad	Romer Portillo H.	Venezuela
2	Los actores sociales en la teología latinoamericana	Raquel Suárez F.	Venezuela
3	La teología paulina y la espiritualidad de la nueva era	William Murdock P.	Colômbia
4	Praxis pastoral con y desde los marginados en perspectiva urbana y mexicana	Sergio Ulloa C.	México
5	Perspectivas centroamericanas de la teología de la mujer	Violeta Rocha Áreas	Nicaragua
6	Memorias desde un rincón de América Latina	Claudio Luis Pose	Argentina
7	Teología caribeña en el siglo XXI	Algernon M. Lewis	Jamaica
8	Un proyecto de vida que ofrece la noviolencia para un Abya-Yala en sobrevivencia	Elizabeth Soto A.	Colômbia
9	La espiritualidad de liberación: una herencia creadora	Débora García M.	Nicaragua
10	Espiritualidad y antropología. Un diálogo con Leonardo Boff	Roberto E. Zwetsch	Brasil
11	Ao que ensina, cumpre fazê-lo com esperança. O conceito paulino da esperança como motivação na ação educativa	Nélio Schneider	Brasil
12	Buenas nuevas de paz para una Abya-Yala en violencia.	César Moya	Colômbia
13	Educación popular y teología de la liberación: juntando caminos	Fernando Torres M.	Colômbia
14	O ministério diaconal na comunidade local. Impulsos da teologia da libertação para uma reformulação do diaconato	Kjell Nordstokke	Brasil
15	El impacto social del protestantismo. La UMEC en el Valle del Cauca, 1908-1930	Pablo Moreno P.	Colombia
16	Teología a paso campesino	Aníbal Cañaveral O.	Colombia
17	El fundamentalismo y los carismas: la reconquista del espacio vital en América Latina	Heinrich Schäfer	Costa Rica
18	Formación ética y formación política: hacia la construcción de la ciudadanía	Elkin Alonso Ospina	Colômbia
19	Teología de Abya-Yala en los albores del siglo XXI: una perspectiva caribeña	Carlos M. Camps	Cuba
20	Una experiencia de trabajo en Chaco, Argentina: anhelos, esperanzas, desafíos	Claudia Tron	Argentina
21	Incertas certezas. Perspectivas bíblicas em contexto de exclusão	Tânia Mara Vieira S.	Brasil
22	Por una teología de la inculturación, por una teología liberadora e inculturada. Aproximación para la discusión	Mario L. Peresson T.	Colômbia
23	Realidad, contribución y desafíos de la teología indígena	Moisés López Socop	Guatemala
24	El Quehacer teológico en el contexto de sobrevivencia de Abya-Yala	Richard Shaul	EUA
25	La autoridad de la Biblia a la luz de la conmemoración de los quinientos años de derrota ante los cristianos	Jorge Pixley	Nicaragua
26	Producción teológica en Abya-Yala al umbral del tercer milenio	José Míguez Bonino	Argentina
27	Universalidad y marginalidad del pentecostalismo visto desde América Latina	Bernardo Campos	Peru
28	Educación cristiana y cultura andina	Bernardo Campos	Peru
29	Presupuestos filosóficos de la teología de la liberación	Jairo Alfredo Roa	Colômbia
30	De si la Biblia es femenina o masculina. Hermenéutica, género y pedagogía	Rebeca Montemayor	México
31	Buscando la paz "con justicia y dignidad": la ética social cristiana y el desarrollo de los pueblos	Gonzalo Castillo C.	Colômbia/EUA
32	Re-encuentro con la madre tierra: una ética para la vida	Esther Camac	Costa Rica
33	Encuentros y desencuentros entre diferentes	Héctor Laporta V.	Peru
34	Investigar... ¿por qué?	Claudia Santos	Peru

35	La misión de la iglesia latinoamericana: una visión de Julio de Santa Ana y Alberto Barrientos	César Llanco Z.	Peru
36	Mudanças históricas: impasses e anseios	Walter Altmann	Brasil
37	Negros: pueblo sufriente, pueblo de esperanza	Andrew Bodden	Honduras
38	Hacia una teología desde la perspectiva de género	Luzmila Quezada B.	Peru
39	Apuntes sobre la teología protestante: un aporte desde Nicaragua	Roberto Zub K.	Nicarágua
40	La teología de la liberación en el contexto económico y social de América Latina: economía y teología o la irracionalidad de lo racionalizado	Franz Hinkelammert	Costa Rica
41	Arquitectónica de la ética de la liberación desde un punto de vista material sacramental.	Enrique Dussel	México
42	Hermenéutica de la liberación (teoría para una lectura comunitaria de la Biblia)	Pablo Richard	Costa Rica
43	Globalización y teología en América Latina	Martín Ocaña	Peru
44	La teología de la liberación como pensamiento latinoamericano	Helio Gallardo	Costa Rica
45	El espíritu protestante en el quehacer de la teología de la liberación	José Duque	Costa Rica
46	Una sociedad en la que todos quepan: de la impotencia de la onnipotencia (1)	Franz Hinkelammert	Costa Rica
47	Teología negra centroamericana	Miguel Gray	Costa Rica
48	Por una sociedad donde quepan todos (1)	Hugo Assmann	Brasil

Quadro # 22. Lista de artigos elaborados para a 4ª jornada teológica de CETELA.

Fonte: DUQUE, José (Ed.). *Por una sociedad donde quepan todos*. Cuarta jornada teológica de CETELA. San Jerónimo, Colombia, Julio de 1995. San José: DEI-CETELA, 1996, p. 35-37. E, "Lista de ponencias" in: libro *Consulta 1995*.

(1) Estes dois textos não aparecem na lista de palestras, mas foram incluídos na edição do livro da consulta, razão pela qual constam na lista.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)