Teologia com consciência, inconclusa e criativa: disposições necessárias para uma intelecção da fé pública e decolonial

Carlos Alberto Motta Cunha¹

RESUMO

O objetivo da nossa reflexão consiste em tratar, de forma introdutória, sobre disposições necessárias para uma teologia pública e decolonial que almeja ser profética, libertadora, acolhendo a alteridade e discernindo os tempos, na contemporaneidade marcada pela diversidade. Defendemos a ideia de que não se faz este tipo de teologia sem habitar a fronteira, quer dizer, uma teologia que se coloca nos espaços fronteiriços capaz de se desinstalar dos seus próprios lugares de enunciação. Assim, a intelecção da fé assume a sua tarefa pública no fazer teológico: a) com consciência da situação de colonização e subalternização dos empobrecidos; b) de forma inconclusa no sentido de inacabamento da intelecção da fé disposta ao diálogo com as diferenças e c) criativo, como uma demanda disposta a se refazer e a se ressignificar.

Palavras-chave: Teologia pública. Decolonial. Fronteira. Consciência. Inconclusa. Criativa.

CONSCIOUS, INCONCLUSIVE AND CREATIVE THEOLOGY: NECESSARY PROVISIONS FOR THE INTELECTION OF A PUBLIC AND DECOLONIAL FAITH

ABSTRACT

Our reflection aims to introduce the necessary provisions for a public and decolonial theology that intends to be prophetic, liberating, open to alterity and discerning times, in a contemporaneity marked by diversity.

¹ Bolsista do Programa Nacional de Pós-Doutorado – CAPES e Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). E-mail para contato: carlosamc04@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6296606573263223>.

We support the idea that this kind of theology cannot be done without inhabiting borders, i.e. it ought to be a theology on border spaces, able to distance itself from its own places of enunciation. Thus, the intellection of faith assumes its public task in theological making: a) being conscious of the situation of colonization and subalternity of the impoverished; b) in an inconclusive manner since the intellection of a faith open to dialoguing with difference is never complete; c) creative, as a demand that is willing to redo and resignify itself

Keywords: Public theology. Decolonial. Border. Conscious. Inconclude. Creative.

Introdução

Os espaços fronteiriços entre as Igrejas, a sociedade e a academia são lugares apropriados para mobilidades abertas ao encontro interfê, pluri-social e transdisciplinar. Diálogos entre todos os credos, identificando preocupações comuns, promovendo a construção de uma comunidade humana mais ampla e intercambiando saberes deveriam ser a postura ideal de quem faz da fronteira um entre-lugares para o despertar humano na construção de outro mundo possível.

Os lugares de fronteira desinstalam os sujeitos dos seus próprios ambientes e os mobilizam a uma consciência mais complexa sobre a vida. Condição indispensável para agentes transformadores. Transitar por espaços diferentes é fundamental para o exercício do acolhimento dos outros, isto é, não há como compreender o mundo do outro, principalmente dos marginalizados, se não acolher as suas percepções na concretude da vida.

O objetivo da nossa reflexão consiste em tratar, de forma introdutória, sobre disposições necessárias para uma teologia pública e decolonial que almeja ser profética, libertadora, acolhendo a alteridade e discernindo os tempos, na contemporaneidade marcada pela diversidade. Ou seja, condições determinantes para uma teologia que se coloca no espaço de fronteira para o seu fazer público a partir da crítica aos movimentos opressores, colonizadores, que insistem em reduzir a realidade aos projetos de uniformização das instâncias detentoras do poder. A teologia

decolonial faz uma opção pelo colonizado e ao mesmo tempo denuncia os desmandos do colonizador. Ninguém é pobre, marginal e subalterno por vontade própria. Povos, culturas e saberes foram empobrecidos, marginalizados e subalternizados por empreendimentos de colonialidade nas instâncias do poder, do conhecimento e do ser.

O caminho proposto para isso acolhe as discussões dos últimos anos sobre a necessidade de se resgatar a tarefa pública da teologia e avança para o seu movimento fronteiro, com consciência, de forma inconclusa e criativa. O fazer teológico com consciência dos seus públicos na modernidade/colonialidade permite à inteligência da fé dar a sua contribuição às ações de empoderamento que vêm acontecendo por todo o mundo.

O fazer teológico também é inconcluso. O inacabamento marca teologias que almejam a se relacionar de forma complementar com o tempo presente. Toda teologia é dotada de linguagem aproximativa, marcada por sua época. Não se espera que a inteligência da fé abarque tudo e tenha uma única compreensão do divino.

E, por fim, o fazer teológico é criativo, isto é, a teologia tem a capacidade de se refazer diante dos desafios da contemporaneidade. Lutando contra toda forma de uniformidade e enquadramento, a teologia criativa se volta para a ressignificação das suas próprias categorias com o intuito de ser compreendida de forma adequada. Este é o movimento interno. Externamente, ela se lança no processo permanente de inculturação de uma fé libertadora.

Os três modos de fazer teologia impulsionam a inteligência de fé para uma perspectiva decolonial capaz de perceber que o pensamento decolonial propõe uma epistemologia crítica às concepções dominantes da modernidade/colonialidade e demanda um fazer libertador das amarras que subalternizaram os saberes da margem, sobretudo do sul global.

A fronteira como espaço do fazer teológico

Para muitos, o conceito de fronteira remete à limitação da liberdade, supressão, muros, lugar de inatividade etc. Onde há

fronteiras, existe guerra, existe conflito. O Muro de Berlin teve essa conotação. A barreira física erguida pela Alemanha Oriental socialista separava-a da Alemanha Ocidental capitalista, reforçando e acentuando as diferenças. Outro exemplo negativo aparece recentemente na política estadunidense do governo Donald Trump. Ao erguer um muro entre os Estados Unidos e o México, Trump adota uma postura de exclusão e divisão diante dos seus vizinhos e testemunha ao mundo um posicionamento fronteiro negativo.

Diferente do sentido acima, a fronteira para nós é algo positivo. O termo sugere a consciência de pelo menos dois ambientes separados e/ou ligados por uma linha fronteira capaz de desinstalar pessoas, mundos e conhecimentos da zona de conforto e os provocar a mudanças. Fronteira é espaço de oportunidades, novas possibilidades e desafios. Ou conforme Homi Bhabha, as regiões fronteiriças são ideais para a construção de identidades porque favorecem a articulação de diferenças culturais num movimento de deslocamento e sobreposição de diferenças. Segundo ele, “esses ‘entre-lugares’ fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação” (BHABHA, 2013, p.20).

O espaço do entre-lugares favorece encontros entre povos, culturas e saberes que provocam a desinstalação do sujeito dos seus próprios ambientes. Sair dos espaços de origem e ousar pisar novos lugares não só permite ver com mais propriedade os limites e as contribuições dos próprios recintos como também possibilita a abertura para horizontes mais amplos. Para que o trânsito entre lugares aconteça não é necessário que o sujeito abra mão da sua própria identidade. Aliás, um movimento entre espaços pressupõe um enraizamento, um senso de pertença aguçado, capaz de manter o ser humano em condições de reconhecer o valor da alteridade e não se perder nos ambientes alheios. O diálogo e encontro que emergem da circulação entre os espaços não é fruto de concordismos e muito menos de relativismos, mas é o resultado da divergência de olhares que se complementam e da crítica madura e responsável.

A teologia cristã que almeja ter o que dizer aos dilemas do mundo atual é interpelada a se desinstalar dos seus próprios ambientes e trilhar novos caminhos. Chamamos de “teologia de fronteira” a inteligência da fé que se atreve a ampliar o seu horizonte de percepção por meio do contato com outras realidades. Nesse nosso tempo, marcado por agudos problemas, sinais de esperança e profundas contradições, a busca por uma teologia consistente se intensifica e percorre caminhos múltiplos. Do espaço fronteiro, novos lugares de enunciação emergem interpelando a fé cristã a proferir a sua própria palavra de modo novo e libertador.²

Parece-nos ser fundamental para uma teologia de fronteira³ a condição de se desinstalar constantemente como esforço teórico/prático necessário para a inteligência da fé que almeja ter clareza da lógica de colonização e empoderar rupturas libertadoras. “Nesta relação na fronteira, os dialogantes encontram estratégias de interação/negociação e de subversão, em que as identidades/centros são revistos, reconstruídos e criticados desde a margem” (SOUZA, 2014, p.111).

Fazer público da teologia

A teologia que almeja um fazer público precisa avançar para além do universo da comunidade de fé e transitar por outros espaços. Isso não significa negar a sua origem eclesial, mas não se pode restringir somente a esse lugar. No mundo plural de hoje, a teologia estritamente fechada, isto é, privada e monoconfessional, está condenada a não ser ouvida e a não ser sequer entendida pela sociedade. Diante da complexidade das culturas contemporâneas, tal teologia se mostra incapaz de dirigir-se a ela. Há uma neces-

² Sobre esse assunto, confira o recente texto de: TAMAYO, Juan José. *Teologías del sur: el giro descolonizador*. Madrid: Editorial Trotta, 2017.

³ Teologias empenhadas em tarefas públicas assumem a fronteira como um espaço próprio para encontros com o “outro”. Teologias da libertação, do diálogo inter-religioso e decoloniais são exemplos de inteligência da fé disposta ao diálogo fecundo com o “diferente”. Marcella Althaus-Reid, Kwok Pui-Lan, Ivone Gebara, Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, José Comblin, Michael Amaladoss, Raimon Panikkar, Claude Geffré são alguns nomes de referência de teólogos e teólogas de fronteira.

cidade de ela avançar para além das suas referências provincianas com o objetivo de dirigir sua palavra ao mundo todo. Caso contrário, “quem quiser se colocar fora desse reconhecimento se automarginaliza, não será atendido, e provavelmente também não será entendido” (VIGIL, 2011, p.26).

Nos últimos anos, o termo “teologia pública” surge nos cenários internacional e nacional com a pretensão de resgatar a tarefa pública da teologia, marcando posição diante dos problemas que envolvem o humano e a criação. Sem ser uniforme, monolítica e de um único significado sobre ela que seja autoritativo, a designação “teologia pública”, beirando a redundância verbal, remete para a necessidade de pensar a natureza do seu conhecimento no esforço de esclarecer a sua importância e legitimar a sua tarefa junto à sociedade civil.

No Brasil, a discussão sobre a legitimidade da teologia na esfera pública está em alta. As contribuições oferecidas por instituições de ensino e pesquisa registram, cada qual com o seu olhar específico, a busca da institucionalização plena da teologia, seja como área de conhecimento, em nível superior, ou como um saber, para além do ambiente acadêmico, aberto a ações culturais libertadoras encabeçadas por movimentos sociais.⁴

A teologia pública tem se mostrado como um discurso teológico aberto ao diálogo transdisciplinar e ao encontro transcultural engajado nos debates que se desenvolvem na esfera pública da sociedade. Ela reconhece a liberdade religiosa das culturas contemporâneas e procura contribuir como parceira crítico-constructiva para o bem comum.

A teologia cristã é teologia pública por força de sua própria reivindicação. A missão dada por Jesus aos seus discípulos não se reduz somente ao discurso público, mas inclui também, e funda-

⁴ No Brasil, a discussão sobre a teologia pública é recente. O modo como se entende o tema está ligado, principalmente, a duas instituições de estudos teológicos: o Instituto Humanitas da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos) e a Escola Superior de Teologia (EST), pioneiros na pesquisa sobre a teologia pública. Isso não significa que o tema esteja restrito a estas instituições. Há pesquisas sobre a teologia pública em ebulição também em vários institutos de ensino superior, assim como em eventos vinculados a esses centros de formação teológica no país.

mentalmente, atos públicos. O Reino de Deus anunciado por Jesus é ato público. “Se a teologia cristã compreender-se como função do Reino de Deus, pelo qual Cristo veio e a própria igreja, afinal de contas está aí, então ela deve desdobrar-se na esfera pública como *theologia publica*”, afirma Jürgen Moltmann (MOLTMANN, 2004, p.75).

A teologia pública é expressão de comunidades cristãs politicamente envolvidas em ações sociais concretas e que almejam serem testemunhas entre todos os povos. As comunidades de fé são instrumentos para essa tarefa no espaço público. Para isso, é necessário que a teologia esteja atualizada e em diálogo com o pensamento crítico, conhecer a dinâmica da transdisciplinaridade e o pensamento complexo. A constatação da necessidade de suprir um pensamento que divide por pensamento que une; substituir a causalidade unilinear e unidimensional pela causalidade cíclica e pluri-referencial; trocar o engessamento da lógica clássica por uma dialógica, capaz de conceber noções ao mesmo tempo complementares e antagônicas, entre outras tarefas, compõem a necessidade do surgimento de um novo referencial capaz de promover ações decoloniais profundas na forma de saber e de ser no mundo.

A tarefa decolonizante da teologia pública colhe os esforços do pensamento complexo e transdisciplinar e avança para além da crítica epistemológica atenta aos mecanismos de colonização das culturas subalternizadas pela inteligência hegemônica. Não se trata de negar o processo científico elaborado no decorrer dos anos, mas de trazer à consciência a capacidade de discernimento entre a razão instrumental – é a razão técnico-científica que faz das ciências e das técnicas um meio de intimidação, medo, terror e desespero – e a razão crítica – analisa e interpreta os limites e os perigos do pensamento instrumental e afirma que as mudanças sociais, políticas e culturais só se realizam mediante a emancipação do gênero humano.

Uma teologia que almeja se envolver com os processos de libertação precisa: primeiro, ser consciente do chão que pisa e do contexto em que está inserida, segundo, ter uma marca de

inconclusividade diante dos dinamismos da vida, sempre aberta a se refazer e, terceiro, saber se posicionar com criatividade na tarefa de correlacionar a fé cristã e a situação existencial. A teologia em perspectiva decolonial pressupõe que ela seja consciente, inconclusa e criativa no seu labor.

Fazer teológico com consciência

O saber contemporâneo anseia por uma referência modelar capaz de reintegrar conhecimentos diversos e frear a prática cientificista que produz cada vez mais especialistas incapazes de fazer conexões com a totalidade do real. Nesse contexto, o pensamento complexo emerge nas últimas décadas apontando para a busca de um esforço epistemológico capaz de reformar o pensamento e superar a lógica da redução-simplificação que domina o conhecimento científico. A busca de uma nova episteme significa o próprio desafio da complexidade. Muito mais do que uma mera substituição de princípios – da simplificação para a complexidade –, o pensamento complexo “procura estabelecer a comunicação entre aquilo que é distinguido: o objeto e o ambiente, a coisa observada e o seu observador. Esforça-se não por sacrificar o todo à parte, a parte ao todo, mas por conceber a difícil problemática da organização” (MORIN, 2008, p.30).

O pesquisador francês Edgar Morin é um dos teóricos sobre o pensamento complexo. Para ele, o ser humano é um ser complexo inserido em um ambiente também marcado pela complexidade. Logo, o conhecimento complexo não está limitado à ciência, pois há em outras dimensões da vida um profundo conhecimento que não pode ser descartado. Apenas estudos de caráter transdisciplinares poderiam produzir análises satisfatórias, inconclusas, do enredamento da pluralidade das sociedades atuais. “O conhecimento é, portanto, um fenômeno multidimensional, de maneira inseparável, simultaneamente físico, biológico, cerebral, mental, psicológico, cultural, social” (MORIN, 2008, p.18).

Para Morin, o pensamento complexo é uma atitude “capaz de respeitar a multidimensionalidade, a riqueza, o mistério do real; e

de saber que as determinações – cerebral, cultural, social, histórica – que se impõem a todo o pensamento codeterminam sempre o objeto de conhecimento” (MORIN, 2001, p.14). Embora abrace a imprecisão e a incerteza como condição de possibilidade, não se fundamenta nelas. A complexidade serve de base para a construção de conceitos e metodologias capazes de articular os saberes; não é a palavra-mestra que vai explicar tudo, mas vai nos levar a explorar tudo. Busca articular o todo com as partes, o global e o particular num ir e vir incessantes tomados por fecundidades.

O pensamento complexo desperta a inteligência da fé ao encontro com outras áreas da realidade na busca pela integração entre os conjuntos dos seus próprios sistemas, permitindo uma visão ampla, não totalizante, mas mais apurada da vida e uma participação efetiva no espaço público. Chamamos esse condicionamento de “teologia com consciência”. O fazer teológico consciente demanda um novo tipo de teólogo e de teóloga com um novo tipo de percepção, uma consciência multidimensional, intercultural capaz de se engajar “nas questões provenientes do mundo, de suas angústias e esperanças, e da difícil tarefa de humanizar a humanidade e trazê-la de novo para seu lar” (O’MURCHU, 2000, p.218).

A teologia é consciente quando reconhece a sua tarefa e os seus públicos. Ao reconhecê-los, se empenha em se fazer relevante para além da confessionalidade porque entende que a teologia tem o que dizer também no espaço público. As teologias progressistas que agem assim trazem para dentro da reflexão teológica as questões sociais emergentes e, ao mesmo tempo, lançam a reflexão da fé para o espaço social e político. O engajamento social da teologia na América Latina fê-la não somente mais visível mundo afora, mas também mais confiável como reflexão socialmente comprometida e academicamente séria. É o caso da teologia da libertação com as suas mediações sócio-analíticas, hermenêuticas, ecológicas etc.

A teologia da libertação lançou os fundamentos de um fazer teológico contextual, especialmente em vista de suas dimensões econômicas, políticas e sociais. Inspirada no projeto de Reino

de Deus, ela vem agregando sucessivamente todos os tipos de temas, assuntos e referências teológicas com o intuito de transformar a sociedade. Da “teologia da libertação” para “teologias da libertação”, a teologia pública libertadora mantém o seu caráter progressista e militante:

Para as quais Deus se revela no sofrimento humano injusto, nas experiências de vida de todas as vítimas de dominação, opressão ou discriminação e nas lutas de resistência que elas promovem. Como consequência, prestar testemunho a este Deus significa denunciar este sofrimento e lutar contra ele. Tanto a revelação quanto a redenção, ou antes, libertação, têm lugar neste mundo, sob a forma de uma luta por outro mundo possível. Aqui reside a possibilidade de ligar o retorno de Deus a um humanismo trans-moderno concreto (SANTOS, 2014, p.112,113).

As teologias progressistas estão social e culturalmente contextualizadas e com a importante missão de aprofundar a consciência crítica de pessoas e grupos sociais concretos, subalternizados por mecanismos imbuídos em reforçar relações injustas e desiguais de poder. Faz-se necessária a participação efetiva das comunidades de fé nutridas por teologias conscientes e engajadas na luta por uma sociedade justa. O senso de responsabilidade aguçado percebe a complexidade da sociedade atual o que acaba por interpelar a teologia a repensar as estruturas do seu próprio conhecimento capacitando-a a participar de discussões críticas sobre os fundamentos da fé e sobre temas e questões que entrelaçam a fé e as experiências da vida (ANJOS, 2011, p.130).

O filósofo e sociólogo Jürgen Habermas nos ajuda na tarefa de se ter consciência do público da teologia. Para ele, o “público” compõe-se de quatro setores: governo, sindicatos, movimentos sociais e opinião pública. Esses setores são os grandes eixos da sociedade civil e sua esfera pública. Quanto mais os processos públicos de discussão estiverem ligados ao mundo da vida, tanto menos esses processos estarão sujeitos a distorções. Para Habermas, o “mundo da vida” é um conjunto de tradições culturais e ordens institucionais criadas por meio de processos

de socialização baseados em uma prática comunicativa cotidiana (HABERMAS, 1990, p.100).

Nas sociedades contemporâneas, as religiões de teologias progressistas, conscientes do seu papel intramundano, devem ser não só aceitas, mas também reconhecidas como instituições que exerçam funções positivas na sociedade. Em um estado liberal, as religiões devem atuar na esfera pública democrática, dando a sua contribuição em prol do benefício de todos. Nesse sentido, o estado não pode restringir a participação dos grupos religiosos no espaço público. A teologia, de linguagem aproximativa e simbólica, deve ser traduzida num processo de comunicação capaz de perceber não só os espaços universais, mas, sobretudo, a riqueza de pequenos locais portadores de grandes culturas, evitando alimentar a intolerância religiosa e o comportamento exclusivista. Entretanto a linguagem religiosa na esfera pública esbarra na limitação do seu húmus de formação, tendo em vista que as verdades religiosas (privadas) não devem influenciar as deliberações institucionais do Estado (público). A teologia com consciência “ancorada no mundo da vida” “seria a forma apropriada para toda teologia que, mobilizada pelo sofrimento das pessoas, deseja contribuir para a expansão dos esforços comunicativos de uma sociedade” (JACOBSEN, 2011, p.68).

Uma teologia consciente dos seus públicos para ações concretas necessita: primeiro, abarcar em seu modo de pensar diferentes confissões de fé e crenças na legitimidade de diálogos ecumênicos e inter-religiosos. Em algumas regiões, o “diálogo inter-religioso” tem sido substituído pelo “diálogo inter-fé” como um encontro entre pessoas de fé viva e não entre o cristianismo e outras religiões. Tal diálogo é mais do que um intercâmbio de crenças e doutrinas, mas uma disposição de sujeitos enraizados em suas próprias tradições dispostos a construir um mundo melhor:

Cada um fala como uma pessoa de fé, a partir de profundo e firme compromisso com sua fé e tradição. Cada um deve vir para o diálogo com abertura e sinceridade, pronto a aprender um do outro, em espírito de mutualidade e reciprocidade. Somente assim o diálogo pode promover a mútua compreensão e ajudar a superar as intolerâncias, as noções pre-

concebidas e os preconceitos. Pessoas de todos os credos têm a responsabilidade comum pelos problemas políticos e sociais de hoje. O diálogo ajuda a identificar as preocupações comuns e promove a construção de uma comunidade humana mais ampla (KWOK, 2015, p.25).

O diálogo inter-fé não deveria ficar confinado somente ao nível acadêmico, mas deveria avançar para todos os níveis da sociedade mobilizando igrejas e lugares de fé a uma formação teológica capaz de acolher pessoas de diferentes confissões empenhadas em causas sociais comuns.

Segundo, a teologia consciente deve ser capaz de participar ativamente com diversos setores sociais, seja no âmbito partidário político, seja em agremiações de movimentos sociais na busca de uma sociedade mais justa e solidária. Soa estranho a formação teológica incapaz de mobilizar o fiel à militância política e social. Comunidades de fé deveriam ser proféticas e não refúgio de massas alienadas e alienantes. A opção pelos empobrecidos feita pelas teologias progressistas sabe que:

Só os oprimidos, como classe social proibida de dizer sua palavra, podem vir a ser utópicos, proféticos e esperançosos, na medida em que seu futuro não é a mera repetição deformada de seu presente. Seu futuro é a concretização de sua libertação, sem a qual não podem ser. Só eles podem denunciar a “ordem” que os esmaga e, na práxis da transformação desta “ordem”, anunciar um mundo novo a ser refeito constantemente [...] Sua esperança é um chamado à “caminhada”, não a uma “caminhada” errante, de quem renuncia ou foge, mas à “caminhada” de quem toma a história nas mãos, fazendo-a e nela refazendo-se. Caminhada que é, em última análise, a sua Travessia necessária, na qual têm de “morrer” enquanto classe oprimida para renascer como homens e mulheres novos (FREIRE, 1981, p.91).

As comunidades de fé não são entidades abstratas, mas constituídas por pessoas historicamente situadas na concretude da realidade humana. Portanto, não há como se manter numa posição de neutralidade diante das demandas políticas, sociais, culturais e outras. Ao assumir o compromisso com os oprimidos, e ser um com eles, essas comunidades testemunham publicamente o espírito contestador da tradição cristã perante os poderes constituídos.

Terceiro, a teologia consciente domina uma linguagem inclusiva, que se faça compreender para além dos seus domínios; dialoga com outras ideias e conceitos, mostrando ao mesmo tempo abertura ao novo sem que para isso precise perder a sua palavra. Resgatar o valor da linguagem simbólica pelas comunidades de fé parece ser crucial no questionamento do absolutismo despótico em que incide, às vezes, a linguagem dogmática.

A teologia precisa praticar outros idiomas que o grego, o hebraico, inglês. A pós-modernidade precisa abrir-se a um “pós-ocidentalismo”, levando em conta a crítica pós-moderna do Iluminismo e dos discursos coloniais que se fundam nele e, ao mesmo tempo, construindo um espaço cultural baseado em intuições locais e orientações vindas do mundo não-ocidental (HIGUET, 2014, p.128).

É preciso ser crítico à linguagem hegemônica que conceitua, classifica e domina. Há outras possibilidades. A diversidade linguística remete a riqueza dos povos, das culturas e abre novos ângulos de percepção. Assumir a linguagem do símbolo no labor teológico possibilita a inteligência da fé ser mais dinâmica na busca por horizontes mais amplos e favoráveis à potencialização das virtudes teológicas: fé, esperança e amor.

E em quarto lugar, a teologia consciente dos seus públicos tem o dever de interpretar o momento atual com lucidez, conjugando a hermenêutica dos textos sagrados com a hermenêutica da vida expressa em um estilo de vida que testemunhe o seguimento de Jesus Cristo. O reconhecimento da bíblia como um livro de tensão entre particularidade histórica, lado humano, e, relevância eterna, parte divina, acolhe possibilidades de leituras orientadas a partir dos subalternizados, que buscam na sagrada escritura respostas para situações de colonização, luta e libertação. Mais do que um interesse pelo “mundo do autor”, a leitura bíblica libertadora foca a situação vivida pelo marginalizado e como a sua realidade ilumina a leitura dos textos fazendo brotar forças mobilizadoras para transformar a sociedade. “Portanto, a interpretação da bíblia não pode ser neutra; precisa deixar surgir o entendimento que só se descobre quando seu texto é lido em

solidariedade com a comunidade dos pobres e oprimidos” (FITZMYER, 1997, p.62).

A práxis é fruto de um compromisso histórico. É por meio dela que as consciências se transformam numa lógica espiral crescente entre prática e teoria. O agir das comunidades de fé reflete o seu labor teológico. Como se faz teologia: dos dados da fé para a realidade contextual ou, ao contrário, da realidade vivida para buscar nos dados revelados a diretriz da práxis cristã? Primeiro, a vida concreta e, só depois, as formulações teóricas. “A reflexão só é verdadeira quando nos remete ao concreto sobre o qual a exercemos” (FREIRE, 1981, p.88.).

Fazer teológico inconcluso

No pensamento complexo, todos os saberes são limitados, provisórios e complementares. Com a teologia não é diferente. É preciso humildade para reconhecer que ela não é a única ciência capaz de descobrir verdades sobre as relações entre a criação, o humano e o divino, mas um saber entre outros saberes. O novo cenário proposto pela complexidade do pensamento permite que a teologia se redescubra como uma disciplina nos limites, inconclusa. Teologia inconclusa assinala para o inacabamento do esforço teológico, porque ela é uma reflexão sobre Deus em relação feita por homens e mulheres itinerantes no caminho da vida. Com resultados sempre provisórios, consequências dos limites dos instrumentos de investigação, a teologia apresenta formulações aproximativas à fé cristã. “Não existe ‘Revelação’ não inculturada, o que faz da teologia um discurso ‘sobre’ o Absoluto e não um discurso absoluto” (BRIGHENTI-²⁰¹¹, p. 87).

O pensamento complexo demanda um caminho transdisciplinar, isto é, a complexidade dos saberes na atualidade abre espaço para uma visão mais ampla da realidade em um mundo dinâmico e de múltiplas relações capaz de possibilitar diálogos para além das disciplinas científicas colhendo os diversos conhecimentos produzidos em todos os lugares. A consciência do todo e das múltiplas possibilidades de análises e reflexões enriquece a vida.

Isto é edificante para qualquer teologia que busca se colocar, de forma atual, diante dos grandes dilemas contemporâneos.

Diante da diversidade de conceitos dados a transdisciplinaridade, muitas vezes equivocados, adotamos aqui o sentido que potencializa a ideia de caminhar, de ultrapassar as fronteiras dos saberes e de ousar transitar por eles. Acolhemos a transdisciplinaridade como propõe o epistemólogo romeno Basarab Nicolescu, em que o prefixo “trans” “diz respeito àquilo que está ao mesmo tempo entre as disciplinas, através das diferentes disciplinas e além de qualquer disciplina” (NICOLESCU, 1999, p. 35), com o objetivo de compreender efetivamente a dinâmica da vida.

A transdisciplinaridade surge como possibilidade para o alargamento da compreensão do real, como renascimento do espírito e de uma nova consciência, de uma nova cultura para enfrentar os perigos e horrores desta época. Instiga a tomar consciência da gravidade do momento e a colocar em conexão os conhecimentos e as capacidades de pensar para transformar a si mesmo e o mundo em que vivemos, levando a termo uma nova práxis. Ser histórico e compreender-se historicamente não significa somente o entendimento de uma lógica cuja razão crítica está na base de explicações conjunturais e econômicas, mas sim e também, reconhecer-se trans-histórico e responsável por um pensamento de si, do contexto e do complexo (RODRIGUES, 2000).

O transdisciplinar multiplica os ângulos de aproximação que complexificam o objeto, religa conhecimentos, problematiza o contexto, articula a ciência à sapiência, fundando uma nova maneira de ser-aí-no-mundo. Para isso é preciso liberdade para transitar entre os saberes e coragem para assegurar a identidade diante do diálogo. Sem pretensões de ser uma ciência da ciência, uma nova filosofia ou uma religião, a transdisciplinaridade conduz a uma atitude dialógica, aberta, sensível às várias esferas da realidade humana. A ética que emerge daí se insere no mundo plural em que o reconhecimento respeitoso pela alteridade funda comportamentos de tolerância em prol de um *ethos* melhor.

A “teologia inconclusa” assume a metodologia transdisciplinar como possibilidade de abertura ao diferente redefinindo o seu papel no diálogo mundial, seja entre as ciências, as sabedorias

e as tradições sociais. O fazer teológico inconcluso é próprio de teologias inacabadas, caminhanças, abertas a mudanças constantes porque, como atividade humana, é falível e não se posiciona de modo exaustivo ou oníabrangente. O mundo muda, as pessoas mudam e a teologia muda também. À medida que surgem novos questionamentos, novas elaborações teológicas se fazem necessárias. “Os resultados da teologia são sempre provisórios, pois são formulações sempre aproximativas da fé cristã” (BRIGHENTI, 2014, p. 173), consequência não só dos limites dos instrumentos de investigação, mas, sobretudo, do próprio sujeito que teologiza.

O inacabamento da teologia permite que ela seja aberta a encontros alimentados por diálogos com as culturas que as circundam. A noção de interculturalidade desses encontros não só reconhece a diversidade cultural, mas se organiza de modo a tolerar as diferenças. A interculturalidade mantém o horizonte das identidades culturais com referências estáveis e não fixas. Ela vai além da tolerância e propõe uma pedagogia do convívio e da partilha solidária. A transculturalidade é mais do que a interculturalidade.

Há quem pensa que a transculturalidade passa de uma cultura a outra, sem identidade própria, formando um produto híbrido, quer dizer, toma elementos de diferentes culturas e faz uma mescla híbrida característica de sujeitos pluridentitários. Essa é uma possibilidade, mas não é o ideal para uma teologia inconclusa que vê a transculturalidade como uma opção para a interação dialética com o outro. Ela fomenta relações dialógicas com o “diferente”, que pressupõe uma transformação comum sem que desapareçam as diferenças. Aí está o desafio: ao mesmo tempo se cercam pelo diálogo intercultural e pela transformação recíproca provocada pelo intercâmbio com o outro. As relações que daí advêm são, pois, um processo histórico aberto em estado permanente de inacabamento.

Alguém já disse que “teologia se escreve a lápis”. Não existe teologia não inculturada, portanto, limitada e falível, dotada de uma linguagem aproximativa e sem a pretensão de esgotar a realidade. A consciência dessa inconclusividade permite que a inteligência da fé, com humildade, ocupe o espaço público da contemporaneidade, dizendo a sua palavra de modo maduro e

pertinente. A teologia se vê hoje numa situação privilegiada, capaz de dialogar com a sociedade plural em que incluí-la de modo “trans”, seja por meio e através das disciplinas, das culturas e das religiões, é ganho para a complexidade do conhecimento.

O “trans” não aponta somente para o “através” e o “além”, mas também e, fundamentalmente, para o “entre”, isto é, o movimento “trans” é reforçado pelo comportamento “entre-através-além” das disciplinas, das culturas e das religiões. Assim, por exemplo, o transreligioso convida a uma postura entre-através-além das religiões que, para o teólogo, pressupõe pertença religiosa indispensável para o diálogo. O diálogo é digno quando exercido pelo sujeito consciente e enraizado em uma tradição religiosa e que tem autoconsciência correspondente (MOLTMANN, 2004, p.28, 29).

A teologia, como discurso da fé, não trata apenas da esfera transcendente, mas estende-se a toda a realidade, a tudo quanto existe. Ela está fundamentada em Deus e, sua práxis, visa o seu reino. Mas ela não deve só falar sobre Deus, também “sobre o mundo como criação de Deus, e mais precisamente, como correlato a seu falar sobre Deus” (PANNENBERG, 2008, p.16). E mais: “O discurso cristão sobre Deus precisa ser um discurso sensível ao tempo, que não só explica e ensina, mas também experimenta e aprende”, diz Johann Baptist Metz (METZ, 2013, p.15).

Para que seja rico e fecundo, o confronto entre fé e vida prática deve, para o teólogo, se dar na vida real antes que na teoria teológica. Isso implica como condição necessária que o teólogo tenha uma vinculação real com a vida concreta e sensível aos problemas do mundo. A formação teológica na atualidade passa por uma reconfiguração interessante devido à participação intensiva de “leigos” e “leigas”. O seu mundo real provoca o conhecimento teológico e, por outro lado, o verifica. Em outras palavras: interroga e reconhece a verdade teológica. Tal percepção é importante no processo de educação teológica para a contemporaneidade.

O desenvolvimento teológico inconcluso assume o movimento “trans” como uma presença que atravessa a homogeneidade do identitário desafiando, desconstruindo e projetando o sujeito para a

elaboração de novos sentidos. “As exigências do contexto exigem uma transformação intercultural e inter-religiosa do fazer teológico em nossas cabeças, nossos hábitos de trabalho, nossos modos de ensinar, nossas instituições etc.” (BETANCOURT, p. 55).

A transformação de um fazer teológico inconcluso demanda alguns esforços. Primeiro, critica a epistemologia tradicional eurocêntrica. O ponto de partida do seu pensamento é reavaliar, sem negar, a hegemonia epistemológica da razão ocidental sobre outros povos e culturas. É preciso abrir-se a uma razão teológica que seja polifônica. Teologia não é só produto intelectual oriundo de textos e reflexões acadêmicos, mas também é o conjunto das manifestações simbólicas através dos quais se expressam diversos tipos de “razão” humana. Desmonopolizar a teologia dos administradores do pensamento e reconhecer outras teologias são tarefas obrigatórias.

Segundo, desmascarar o monoculturismo do Estado, do mercado e das demais instituições sobre a América Latina para avançar rumo a um diálogo inter e transcultural em que os excluídos participem. O movimento “trans”, entre-através-além, acolhe os saberes oriundos dos espaços subalternizados e os legitima. A teologia inter e transcultural, vinculada aos processos sociais, é convertida em processos de libertação. Ao invés de ontologizar as culturas, os povos e as religiões, a teologia denuncia os processos históricos de hegemonização e dominação.

Terceiro, o fazer teológico inconcluso tem um imperativo ético. Ela clama por um mundo liberto da intolerância e da falta de compreensão para com o outro. A ética da libertação aposta no acolhimento da diversidade e reclama uma opção ética pelos empobrecidos. Para a teologia da libertação, “os pobres” são uma categoria que tem conotações morais, bíblicas e religiosas. O próprio Deus é definido como o “Deus dos pobres” pelos teólogos da libertação. É um conceito amplo que inclui “não só as classes exploradas, mas também as raças menosprezadas e as culturas marginalizadas” (LÖWY, 2016, p.131). À medida que processos de exploração vão sendo evidenciados pelas sociedades atuais,

“os pobres” vão assumindo outros rostos como o da mulher, do índio, do homossexual etc., por exemplo.

Quarto, frente ao individualismo dos tempos atuais, a teologia inconclusa trabalha com uma referência antropológica que vê o ser humano como um ser em relação. A autonomia do sujeito na modernidade dá lugar a uma compreensão de que o ser humano é herdeiro de uma língua, de uma tradição, de costumes que compõem a sua estrutura. Qualquer reflexão sobre o humano fora desse contexto gera reducionismos.

Os teólogos de hoje são convocados a repensar uma teologia de forma integral, capaz de dialogar com o tempo presente, levando em consideração a complexidade que envolve o mundo em diversos níveis e o abre para o mistério da vida e da sua polissêmica compreensão. Tocada por essa perspectiva é que a inteligência da fé se vê desafiada ao diálogo com as ciências sociais não como escravas dos imperativos religiosos numa espécie de *ancilla theologiae* (“criada da teologia”), mas como parceiras no processo de discernimento nos instrumentos de dominação e exclusão para uma libertação efetiva. “O uso das ciências sociais com o objetivo de melhor reconhecer a realidade social exige um enorme respeito por seu campo de ação próprio e pela autonomia legítima da política”, afirma Gustavo Gutiérrez (GUTIÉRREZ, 2000, p.193). É evidente que nesse processo dialogal os critérios sociais, éticos e religiosos são determinantes para o tipo de ciência social que será acolhida como mediação sócio-analítica para a teologia cristã.

Fazer teológico criativo

A teologia cristã é engajada em processos de libertação. Além do fazer consciente e inconcluso, ela necessita de uma tensão criativa capaz de se refazer de maneira nova e relevante diante da pluralidade do tempo presente. O fazer teológico criativo se coloca no espaço público seguro da sua especificidade epistemológica e, ao mesmo tempo, aberto à capacidade de inventividade, inteligência e talento em mostrar um novo ângulo da realidade.

Teologia criativa surge de homens e mulheres capazes de avançar “para além do que leem, em direções diferentes, pelas vias da associação, da inventabilidade, da imaginação criadora” (LIBANIO, 2002, p. 129).

A criatividade é um talento em alta nas sociedades tecnocientíficas. As indústrias de bens de consumo pagam fortunas por “mestres da criatividade” capazes de criar produtos de uma funcionalidade atraente. O mundo pós-moderno se caracteriza pelo valor dado à criatividade apesar de ser tão marcado pela uniformidade. É mais fácil e conveniente se submeter ao que já existe do que ousar pensar em algo novo e diferente. São poucos os que ousam pensar de forma criativa. A resistência contra a novidade é forte. O novo e o diferente incomodam as instâncias conservadoras e mumificadas pelo apego acrítico ao tradicionalismo. Com o pretexto de perderem a segurança pelo surgimento da inovação, grupos assim apelam para a violência física e intelectual com o propósito de perpetuarem o enquadramento, a hegemonia. Pessoas, grupos, culturas acabam por perder a sua singularidade, originalidade. Perdem “a própria identidade, que se dilui no grupo coeso. Personalidades fracas se sentem bem, porque descarregam no grupo o peso da própria liberdade. Não precisam decidir, porque o grupo o faz em seu lugar” (LIBANIO, 2002, p.65).

A contemporaneidade é ambígua. Ao mesmo tempo em que ela propicia um ambiente favorável à criatividade, ela resiste aos avanços do próprio pensamento criativo que ajudou a formar. A tendência à uniformidade instalada na sociedade demonstra o quanto a capacidade de inovação esbarra nos limites impostos pelas classes dominantes. A suspeita lançada por Karl Marx e Friedrich Engels na *Ideologia Alemã* de que o pensamento dominante é o da classe dominante ecoa nos nossos dias como uma alerta para os processos de dominação, exploração e subalternização dos mais “fracos”:

Os pensamentos da classe dominante são também, em todas as épocas, os pensamentos dominantes; em outras palavras, a classe que é o poder material dominante numa determinada sociedade é também o poder espiritual dominante. A classe que dispõe dos meios da produção material

dispõe também dos meios da produção intelectual, de tal modo que o pensamento daqueles aos quais são negados os meios de produção intelectual está submetido também à classe dominante. Os pensamentos dominantes nada mais são do que a expressão ideal das relações materiais dominantes; eles são essas relações materiais dominantes consideradas sob forma de ideias, portanto a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante; em outras palavras, são as ideias de sua dominação (MARX; ENGELS, 1998, p. 48).

A teologia criativa tem consciência do pensamento hegemônico e resiste à sua imposição. Não há como elaborar um fazer teológico novo sem discernir, no primeiro momento, as amarras que impossibilitam a novidade. A colonialidade do poder, conceito desenvolvido pelo sociólogo Aníbal Quijano, auxilia nessa tarefa. As formas de dominação não cessaram após o fim das administrações coloniais de expansão geográfica realizadas pelas culturas coloniais. A colonização, pelo contrário, é cada vez mais intensa por um sistema-mundo capitalista moderno/colonial. Por trás daquilo que convencionalmente ficou conhecido como “modernidade”, do discurso da salvação, do progresso, da modernização e do bem comum está a lógica colonial encoberta impondo o controle, a dominação e a exploração (QUIJANO, p.118).

A uniformização e classificação, inimigas da criatividade, fazem parte do processo colonial. A categorização por raça, gênero e por trabalho compõem as três linhas principais que constituem a formação do capitalismo mundial colonial/moderno a partir do século XVI. É nessas três instâncias que as relações de exploração, dominação e conflitos estão ordenadas. Os povos periféricos não-europeus e não-estadunidenses, ainda que não estejam sujeitos a uma administração colonial, vivem numa situação colonial imposta por países e agências que detêm o poder.

Reconhecida a colonialidade, feita a crítica a partir da sua perspectiva, o próximo passo para o fazer teológico criativo consiste em provocar a decolonialidade do ser, do saber e do poder. A teologia deve ser crítica de si mesma para manter o foco nos processos libertadores do mundo todo. Caso contrário, ela só reforça a condição de estar atrelada a um tipo de cristianismo

contido nas cinco ideologias da modernidade/colonialidade. As outras são liberalismo, marxismo, conservadorismo e colonialismo (MIGNOLO, 2007, p.34). É um contrassenso fazer da teologia cristã um instrumento de colonização e reforçar a exclusão para a dominação. A intelecção da fé não pode ser um sistema fechado, mas deve mostrar pontos de conexão dialógica com outros saberes em perspectiva criativa. Ela correlaciona as situações reais da vida cotidiana com a diversidade de saberes, abrindo espaços para largas contextualizações e aplicações.

O princípio da correlação, assumido por filósofos e teólogos no decorrer da história, afirma a necessidade de pensar qualquer realidade juntamente com outra realidade, na medida em que elas se encontram em relação de dependência recíproca. A tarefa do teólogo criativo consiste em participar ativamente da realidade analisando primeiramente a situação humana, utilizando todas as fontes culturais disponíveis na busca de identificar as perguntas existenciais para, num segundo momento, demonstrar que a linguagem polifônica dos símbolos cristãos constitui “respostas” possíveis a tais questões.

A correlação entre a situação existencial do humano e da criação e a mensagem cristã, como evento epistemológico, abriu aos teólogos de hoje novos vocabulários, estabelecendo o diálogo entre os contextos religiosos e culturais em seus mais diversos matizes. Ressignificar categorias cristãs ultrapassadas e carregadas de equívocos passa a ser obrigação de teólogos e teólogas que almejam se posicionar no tempo presente de forma pertinente. Mais do que uma simples mudança de nome, a ressignificação é um esforço em busca de potencializar a força da linguagem religiosa simbólica, manifestando a relevância de sua mensagem libertadora para sujeitos subalternizados.

O teólogo alemão Paul Tillich (1886-1965), por exemplo, antecipou de certo modo o abandono de formas de linguagem e pensamento vinculados aos centros hegemônicos. No fim da sua vida, ele afirmou que a teologia cristã sofria de limitações por não se abrir ao diálogo com a história das religiões. Havia a necessidade de assumir o pós-ocidentalismo, “levando em conta

a crítica pós-moderna do Iluminismo e dos discursos coloniais que se fundem nele e, ao mesmo tempo, construindo um espaço cultural baseado em intuições locais e orientações vindas do mundo não Ocidental” (HIGUET, 2014, p.128).

Tillich deu um novo sentido às categorias teológicas como: “pecado original”, “salvação”, “Jesus Cristo” e “Igreja”, por, respectivamente: “alienação”, “cura”, “Novo Ser” e “Nova Realidade” (TILLICH, 2009, p.268-271). A proposta da ressignificação tillichiana abre possibilidades de novas releituras de temas cristãos despidos das amarras ocidentais totalitárias. Chama a atenção como Tillich trabalha a categoria “Deus”. “Tudo o que a religião afirma sobre Deus, inclusive suas qualidades, ações e manifestações, tem um caráter simbólico” (TILLICH, 2005, p. 305). Portanto, o “Deus acima de Deus” (TILLICH, 1972) (*God above God*) de Tillich é uma superação do Deus do teísmo teológico que reduziu a divindade a:

Um ser ao lado dos outros, isto é, uma parte do conjunto da realidade, submetida à estrutura do real, por mais que seja a parte mais importante do real. Submetido à estrutura sujeito-objeto, ele se torna objeto para nós sujeitos e, enquanto sujeito, faz de nós seus objetos. Deus aparece como o tirano invencível que poda a nossa subjetividade e a nossa liberdade. Encontramos aqui a raiz mais profunda do ateísmo, do desespero existencialista e da angústia do absurdo (HIGUET, 2014, p. 123-124).

O esforço de Tillich em redizer as categorias da fé cristã para a atualidade demonstra o lado existencial da sua teologia de fronteira importante para uma inteligência da fé comprometida em ser crítica de si mesma e libertadora. As categorias cristãs são dotadas de uma linguagem aproximativa que precisam ser ressignificadas criativamente para serem relevantes ao horizonte de significados do sujeito hodierno. Na correlação entre as Igrejas e a cultura, a teologia avança para além das fronteiras da confessionalidade em busca da potencialização de significados inerentes a gramática do “Reino de Deus”.

A ação do teólogo não pode somente se limitar a reproduzir o discurso da fé no interior das confessionalidades. É preciso

ocupar o espaço público assumindo a correlação entre as Igrejas e a cultura de forma inclusiva como um projeto libertador. A correlação no fazer teológico criativo avança para além das limitações de sentido entre símbolos religiosos e aquilo que é simbolizado por eles. A suspeita ideológica a que foram submetidas as categorias cristãs, no decorrer da história, faz sentido quando se tem consciência da colonização sofrida, sobretudo, pelos povos do sul global. Os símbolos da fé entraram em crise de sentido por associações com políticas hegemônicas de dominação. É preciso recuperar a legitimidade da gramática cristã e mostrar o quanto ela tem a oferecer nos processos de emancipação social.

O fazer teológico criativo não tem nada a ver com o crescente número de movimentos de renovação que, ao contrário de uma teologia crítica, reforçam modelos hegemônicos neoliberais e expansionistas dotados de uma postura evangelística agressiva e conversionista. Teologia digna emerge do compromisso com a criação e com os seres humanos. O seu momento teológico, reflexivo, brota como ato segundo, posterior ao momento pré-teológico, isto é, como resposta aos dilemas por um mundo mais humano, justo e fraterno. Ela trata de assuntos relacionados à fé, relacionados às “questões últimas”, intuindo sentidos de profundidade para a vida e abrindo-se ao diálogo com a contemporaneidade nos espaços de escuta desta realidade em seus clamores mais profundos e esperanças mais significativas. O seu fazer criativo não tem preocupações proselitistas, não se perde em idealizações ingênuas e nem em moralismos inúteis. O seu foco é a salvação/libertação/humanizado do mundo e do humano e isto basta.

Considerações finais

Tal como um grão de mostarda, menor de todas as sementes, e faz-se como uma grande árvore, morada para muitas aves, as teologias progressistas, libertadoras, vão crescendo e estabelecendo relações com outras iniciativas envolvidas com as causas do humano e do mundo, principalmente com o universo dos empobrecidos. Assim são os estudos pós-coloniais e decoloniais ao

propor uma epistemologia crítica às concepções dominantes da modernidade/colonialidade na busca de novos lugares de enunciação.

Não se almeja tais espaços sem as disposições vistas nesse texto. Ou seja, a teologia para ser decolonial tem como tarefa primeira ocupar o espaço de fronteira, o lugar do subalternizado, na tarefa pública da teologia de modo a ser: consciente, inconclusa e criativa. Sem esta abertura dificilmente a inteligência da fé reconhece as minorias e, com elas, faz o processo da decolonização.

Bibliografia

ANJOS, Márcio Fabri dos. Teologia como profissão: da confessionalidade à esfera pública. In: SOARES, Afonso Maria; PASSOS, João Décio. (Orgs.). **Teologia pública**: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica. São Paulo: Paulinas, 2011.

BETANCOURT, Raúl Forner. La interculturalidad a prueba. This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. 2.ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013.

BRIGHENTI, Agenor. Natureza, lugar e função da teologia: inovações da teologia latino-americana. In: PANASIEWICS, Roberlei; VITÓRIO, Jaldemir (Orgs.). **Espiritualidade e dinâmicas sociais**: memória – perspectivas. São Paulo: Paulinas/SOTER, 2014.

_____. Teologia e pluralismo religioso: questões metodológicas. In: VIGIL, José Maria (Org.). **Por uma teologia planetária** São Paulo: Paulinas, 2011.

FITZMYER, Joseph. **A Bíblia na Igreja**. São Paulo: Loyola, 1997.

FREIRE, Paulo. **Ação cultural para a liberdade**. 5ª ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HIGUET, Etienne. Além do teísmo. A partir da teologia de Paul Tillich. In: *VOICES of South Theological Journal of EATWOT*, Volume XXXVII, Number 2014/4, October-December 2014.

JACOBSEN, Eneida. Modelos de teologia pública. In: SINER, Rudolf von; CAVALCANTE, Ronaldo. (Orgs.) **Teologia pública em debate**. v.1. São Leopoldo: Sinodal, 2011.

KWOK, Pui-Lan. **Globalização, gênero e construção da paz**: o futuro do diálogo interfé. São Paulo: Paulus, 2015.

LÖWY, Michael. **O que é cristianismo da libertação?** Religião e política na América Latina. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo: Expressão Popular, 2016. GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da libertação**: perspectivas. São Paulo: Loyola, 2000. LIBANIO, João Batista. **Introdução à vida intelectual**. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2002. _____. **A arte de formar-se**. 5.ed. São Paulo: Loyola, 2002.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

METZ, Johann Baptist. **Mística de olhos abertos**. São Paulo: Paulus, 2013.

MIGNOLO, Walter. **La idea de América Latina**. La herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa, 2007.

MOLTMANN, Jürgen. **Experiências de reflexão teológica**: caminhos e formas da teologia cristã. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

MORIN, Edgar. **Ciência com consciência**. 12.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

_____. **O método 2**: a vida da vida. Porto Alegre: Sulina, 2001.

_____. **O método 3**: o conhecimento do conhecimento. 4.ed. Porto Alegre: Sulina, 2008.

NICOLESCU, Basarab. **O Manifesto da Transdisciplinaridade**. São Paulo: TRIOM, 1999.

O'MURCHU, Diarmuid. **Religion in Exile**: A Spiritual Homecoming. New York: Crossroad, 2000.

PANNENBERG, Wolfhart. **Filosofia e teologia**: tensões e convergências em uma busca comum. São Paulo: Paulinas, 2008.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf>. Acesso em: 29 de jun. de 2017.

RODRIGUES, Maria Lucia. Caminhos da transdisciplinaridade: fugindo a injunções lineares. Nemess Complex. São Paulo: PUC-SP. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/nemess/links/artigos/marialucia3.htm>>. Acesso em 1 jun. 2017.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos**. 2.ed. São Paulo: Cortez, 2014.

SOUZA, Daniel. Por trilhas e rumos ecumênicos: alguns caminhos para o diálogo inter-religioso. In: _____. PEREIRA, Nancy Cardoso. **Ecumenismo**: um grão de salvação escondido nas coisas do mundo. São Paulo: Fonte Editorial, 2014. p.111.

TAMAYO, Juan José. **Teologías del sur**: el giro descolonizador. Madrid: Editorial Trotta, 2017.

TILLICH, Paul. **A coragem de ser**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

_____. **Teologia da cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

_____. **Teologia sistemática**. 5.ed. rev. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

VIGIL, José Maria. (Org.). **Por uma teologia planetária**. São Paulo: Paulinas, 2011.