



**Suzana Regina Moreira**

**O corpo é o que nos une:  
uma antropologia teológica integral  
a partir da teologia da libertação latino-americana**

**Dissertação de Mestrado**

Dissertação de Mestrado apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestra em Teologia Sistemático-Pastoral pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia da PUC-Rio.

Orientadora: Maria Clara Lucchetti Bingemer

Rio de Janeiro  
março de 2021



**Suzana Regina Moreira**

**O corpo é o que nos une: uma antropologia  
teológica integral a partir da teologia da  
libertação latino-americana**

Dissertação apresentada como requisito parcial para  
obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-  
Graduação em Teologia da PUC-Rio. Aprovada pela  
Comissão Examinadora abaixo.

**Profa. Maria Clara Lucchetti Bingemer**  
Orientadora e presidente  
PUC-Rio

**Profa. Francilaide de Queiroz Ronsi**  
PUC-Rio

**Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade**  
PUC-Rio

**Profa. Emilce Cuda**  
UCA

Rio de Janeiro, 8 de abril de 2021

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, do trabalho é proibida sem autorização da universidade, da autora e da orientadora.

## Suzana Regina Moreira

Possui mestrado em Teologia Sistemático-Pastoral pela PUC-Rio, realizado com fomento CAPES/PROSUC. Integrante do Movimento Católico Global pelo Clima e da rede TeoMulher de teólogas e cientistas da religião feministas. Pesquisa e trabalha com questões de teologia do corpo, teologia latino-americana, teologia feminista e ecoteologia. Graduiu-se em Teologia pela PUC-Rio e é tradutora e intérprete de português, inglês e espanhol. Foi bolsista de Iniciação Científica do CNPq, com a pesquisa sobre Gn 1,1-3,24 e a Teologia do Corpo. Coursou parte do Ensino Médio no Brasil, nos Estados Unidos e na Argentina onde formou-se em 2011 pela Asociación Escuelas Lincoln, com diploma polimodal argentino e americano.

### Ficha Catalográfica

Moreira, Suzana Regina

O corpo é o que nos une: uma antropologia teológica integral a partir da teologia da libertação latino-americana / Suzana Regina Moreira; orientadora: Maria Clara Lucchetti Bingemer. – 2021.  
152 f.; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2021.

Inclui bibliografia

1. Teologia - Teses. 2. Teologia do corpo. 3. Antropologia teológica. 4. Teologia latino-americana. 5. Teologia da libertação. 6. Integralidade. I. Bingemer, Maria Clara Lucchetti, 1949-. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

Para Priscilla, Clara e Maria Teresa, que também sejam tocadas pela Divina Ruah libertadora.

E para Anderson Bezerra, sonhador acordado, cria da Rocinha, que sofre pelas limitações que lhe são injustamente impostas devido a seu contexto socioeconômico, mas que nunca deixa de enxergar o Bem nas pessoas e a Beleza no mundo.

## Agradecimentos

À Divina Ruah, me incitando e incomodando para uma fé mais crítica e encarnada e à comunhão das santas e santos que me inspiram e acompanham.

À minha família, Maria Teresa, Valdison, Priscilla, Caetano, Lola, Marcos, Vivi, Clara, Tyler, Rebekah, Gisele, e Martha Elza, por me sustentarem em oração e amor mesmo morando longe.

Ao meu namorado, Anderson Bezerra, por acreditar em mim e por me apoiar na reta final da escrita desta dissertação.

À minha orientadora, Maria Clara Bingemer, pela paciência, carinho, acompanhamento e constante motivação nesta caminhada.

Ao meu psicólogo, Glenio Maciel, pelo acompanhamento fundamental desde o início de meu ingresso no mestrado e por me ajudar aprender a lidar com as crises e conviver com a ansiedade.

Às amigas e aos amigos de caminhada na Teologia da PUC-Rio e no Serviço Franciscano de Solidariedade, por me ajudarem a manter a positividade e o foco no trabalho pelo Reino de Amor-Justiça.

Às professoras, aos professores e à equipe do Departamento de Teologia e da Pastoral da PUC-Rio, pelo companheirismo e carinho em minha jornada teológica.

Ao Movimento Católico Global pelo Clima por me proporcionar um caminho de concretização da prática do Amor-Justiça cuidando da Criação.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

## Resumo

Regina Moreira, Suzana; Bingemer, Maria Clara Lucchetti. **O corpo é o que nos une: uma antropologia teológica integral a partir da teologia da libertação latino-americana**, 2021. 150p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta pesquisa busca apresentar um panorama geral da maneira como o corpo está presente e é refletido na teologia da libertação latino-americana. Partimos da antropologia teológica desenvolvida neste continente, com o marco referencial metodológico da opção preferencial pelos pobres a partir da análise de conteúdo bibliográfico pertinente ao assunto. Para desenvolver o panorama deste tema, empreendemos numa jornada de contextualização da gênese desta teologia latino-americana desde a colonização, passando pelo Concílio Vaticano II, e chegando às formulações próprias da TdL, apontando para a presença do corpo e a luta pela justiça e dignidade. Em seguida, embarcamos num mergulho pelas ramificações consequentes desta TdL, demonstrando como o corpo é o fio condutor que diferencia estas teologias periféricas e é também o que justifica suas militâncias políticas e sociais, trazendo um enfoque especial sobre a teologia feminista que, com a presença do corpo da mulher na teologia, traz grandes contribuições para a teologia, a Igreja e a sociedade como um todo. Por último, fazendo uma colheita de toda esta caminhada, demonstramos a intrínseca relação entre corpo e espírito, pela chave de leitura da cristologia e da espiritualidade na TdL. Não esgotamos o assunto daquilo que poderia ser uma teologia do corpo latino-americana, mas esperamos com esta pesquisa apontar para o corpo como a espinha dorsal de nossa TdL que, ao se preocupar com a realidade concreta dos pobres, oprimidos, vulneráveis e injustiçados está, na verdade, se preocupando justamente com seus corpos que sofrem a pobreza, a opressão, a violência e as injustiças.

## Palavras-chave

Teologia do corpo; antropologia teológica; teologia latino-americana; teologia da libertação; integralidade; espiritualidade.

## Abstract

Regina Moreira, Suzana; Bingemer, Maria Clara Lucchetti. **The body is what unites us: an integral theological anthropology from Latin American liberation theology**, 2021. 150p. Master's thesis – Theology Department, Pontifical Catholic University of Rio de Janeiro.

This research seeks to present an overview of the way the body is present and reflected in Latin American liberation theology. We set from the theological anthropology developed on this continent, with the methodological reference of the preferential option for the poor based on the analysis of the bibliographic content relevant to the subject. To develop the overview of this theme, we have embarked on a journey of contextualization of the genesis of this Latin American theology since colonization, through the Second Vatican Council, and arriving at the formulations specific to Latin-American liberation theology, pointing to the presence of the body and struggle for justice and dignity. Then, we dive into the consequent ramifications of this liberation theology, demonstrating how the body is the guiding thread that differentiates these peripheral theologies and what justifies their political and social activism, bringing a special focus to feminist theology that, with women's body presence in theology, brings great contributions to theology, the Church and society as a whole. Finally, harvesting this entire journey, we demonstrate the intrinsic relationship between body and spirit, through the interpretation of Christology and spirituality in liberation theology. We have not exhausted the subject of what could be a Latin American theology of the body, but we hope to present the body as the backbone of our liberation theology which, when concerned with the concrete reality of the poor, oppressed, vulnerable and wronged people, is in fact worrying precisely about their bodies that suffer poverty, oppression, violence, and injustices.

## Keywords

Theology of the body; theological anthropology; Latin American theology; liberation theology; integrality; spirituality.

## Sumário

1. Introdução	10
2. O corpo é sujeito	17
2.1. Antropologia teológica na América Latina	17
2.1.1. Contexto histórico da teologia na América Latina	19
2.1.2. A virada antropológica a partir do Concílio Vaticano II	28
2.2. Antropologia teológica da libertação latino-americana	35
2.2.1. A opção preferencial pelos pobres	37
2.2.2. A opção preferencial pelos corpos	42
3. O corpo é político	52
3.1. Relação fé e política	53
3.1.1. As teologias periféricas, ramificações da teologia latino-americana	56
3.1.2. O corpo como distintivo das teologias periféricas	63
3.2. Teologia feminista em destaque	71
3.2.1. Injustiça e opressão dos corpos	72
3.2.2. A vulnerabilidade como lugar teológico	83
4. O corpo é espírito	92
4.1. E o Verbo Divino se fez/faz corpo e habita entre nós	92
4.1.1. A Encarnação segundo a teologia da libertação latino-americana	95
4.1.2. A dimensão antropológica da espiritualidade	102
4.2. E vemos a Sua glória	109
4.2.1. Teologia do testemunho	111
4.2.2. Corpo como caminho e território do sagrado	117
5. Reflexões finais	123
6. Referências bibliográficas	133
6.1 Referências do magistério da Igreja	133
6.2 Referências de teólogas da América Latina	136
6.3 Referências de teólogos da América Latina	143
6.4 Demais referências	150

*CORPUS CHRISTI*

Corpo,  
que se faz meu  
que se faz seu  
que se faz nosso.

Corpo,  
encarnado  
dilacerado  
transpassado.

Corpo,  
que se faz presente  
que é presente  
dádiva do viver.

Corpo,  
que sua  
que sangra  
que sente tesão  
a ponto de entregar-se  
nu  
a sós  
para que haja vida  
em nós.

*Suzana Regina Moreira*

# 1 Introdução

“E o Verbo divino se fez carne” (Jo 1,14). A centralidade do corpo no Cristianismo se dá pelo fato da Encarnação da Segunda Pessoa da Santíssima Trindade. Este versículo do Evangelho segundo João deveria bastar para a refutação de qualquer desprezo sobre o corpo. Contudo, é forte o dualismo na história da Igreja que distintivamente colocou o corpo em contraposição à alma e ao espírito. Ao longo dos séculos, a tensão em se tratar sobre o corpo na reflexão teológica e na práxis cristã evidenciou-se cada vez mais, ferindo, portanto, a própria essência da fé no Deus encarnado.

Felizmente, com a preocupação da Igreja Católica em voltar a dialogar com o mundo contemporâneo a partir do Concílio Vaticano II (CVII), veio também a preocupação em se repensar a pessoa humana, sua dignidade e sua integralidade. De modo particular, as repercussões do CVII na América Latina se frutificaram em uma teologia contextual, encarnada, a partir da realidade própria deste continente, do chão em que se pisa, em que se sofre. O referencial metodológico da opção preferencial pelos pobres teve implicações diretas no desenvolvimento da teologia antropológica e a compreensão do ser humano enquanto sujeito.

O presente trabalho pretende traçar uma reflexão sobre o corpo enquanto sujeito, político e espírito, segundo a teologia da libertação (TdL) latino-americana. A visão do mundo e do ser humano que a realidade latino-americana desperta implica em novas maneiras de se refletir sobre a antropologia teológica e, portanto, sobre o corpo no pensamento cristão. Não se limita a discussões morais e éticas sobre o corpo e a sexualidade, mas é anterior e ultrapassa estes discursos pois tem como cerne a preocupação com a integralidade relacional da pessoa humana, e o corpo como constituinte de sua capacidade relacional, seja com Deus, com o próximo, com o cosmos, seja consigo mesmo. Veremos como a opção preferencial pelos pobres abriu um novo horizonte de compreensão sobre a relacionalidade e a humanidade integral, trazendo assim uma mística distintivamente relacional e encarnada na realidade contemporânea. Esta mística revela um novo horizonte para se pensar o corpo enquanto espírito, não por serem categorias iguais, mas por estarem de tal forma entranhadas e implicadas uma à outra que devem ser entendidas em chave integral de correspondência do ser pessoa humana.

O objeto formal da pesquisa é a antropologia teológica sobre o corpo, trabalhando com o material da antropologia teológica desenvolvida na América Latina, de modo especial a partir do CVII, das Conferências Episcopais Latino-Americanas e dos frutos e repercussões na TdL latino-americana.

Optamos por uma apropriação da metodologia do Cardeal Josef-Léon Cardijn de ver, julgar e agir.<sup>1</sup> No primeiro capítulo, intitulado “O corpo é sujeito”, veremos como se desenvolve a antropologia teológica no contexto da América Latina e com a positiva influência do CVII. Em seguida, no capítulo “O corpo é político”, discerniremos sobre as TdL latino-americanas como fruto da antropologia teológica identificada no capítulo anterior. Por último, em “O corpo é espírito”, expressaremos como a partir desse discernimento o agir se identifica como vivência concreta da espiritualidade encarnada que luta pela construção do Reino de Amor-Justiça.

Veremos de que forma a antropologia teológica, a partir da opção preferencial pelos pobres, repercute em uma cosmovisão integral da realidade humana e como essa contextualização possibilita a compreensão do corpo enquanto sujeito livre e responsável por si e pelo próximo. Trataremos sobre as implicações políticas do pensamento teológico na América Latina e suas consequências diretas à compreensão do corpo, de modo especial presente nas teologias periféricas decorrentes do desenvolvimento da TdL latino-americana. Assim será possível afirmar que o corpo é espírito, partindo da espiritualidade e mística da libertação latino-americana e seu auxílio para uma compreensão contemporânea da Encarnação de Cristo.

Esperamos com este estudo poder ajudar a tirar as escamas de nossos olhos cansados e viciados em uma antropologia teológica dualista, hegemônica, androcêntrica sobre o corpo, todavia influenciada pelos paradigmas eurocêntricos, apresentando novos horizontes através da exposição da antropologia teológica latino-americana, das particularidades do fazer teológico latino-americano da libertação e algumas de suas vertentes e ramificações. Deste modo tratamos de trazer um panorama geral da maneira como o corpo está presente e é refletido na teologia latino-americana.

---

<sup>1</sup> Esta metodologia foi adotada pela Ação Católica Francesa e posteriormente pela TdL. A Ação Católica foi um movimento internacional, organizado a partir da iniciativa do Papa Pio XI, que representava uma maior participação do laicato junto à missão da Igreja no mundo. Teve grande repercussão no Brasil com a Ação Católica Brasileira e a criação de movimentos da Juventude Católica.

A pesquisa trata de ressaltar como a preocupação da TdL com os pobres é uma preocupação com os corpos que sofrem as injustiças, violências e opressões. Deste modo, entendemos a TdL como uma antropologia teológica em si, tendo como espinha dorsal o corpo. Nossa intenção é demonstrar através de uma visão panorâmica da TdL latino-americana como o corpo é a espinha dorsal para toda a sua reflexão teológica sobre o ser humano, por isso a abordagem a partir da antropologia teológica. Propomos, portanto, um percurso pela teologia na América Latina para que posteriormente outra pesquisa possa ser feita sobre um aprofundamento propriamente conceitual de uma teologia do corpo latino-americana.

Não buscamos fazer um aprofundamento conceitual do corpo na teologia latino-americana, porque em nossa pesquisa não foi encontrada nenhuma sistematização de uma teologia do corpo latino-americana. Apesar de não haver uma explicitação do corpo como uma teologia de fundo na TdL, foi possível identificar o corpo como objeto de estudo em diversas obras, além de encontrar reflexões das ramificações da TdL latino-americana especialmente preocupadas com a manipulação dos corpos. O corpo está sempre presente, pois a preocupação da TdL é com os corpos dos oprimidos.

No intuito de superar a hegemonia do reducionismo do conhecimento técnico-científico tão dominante hoje em dia, faz parte da metodologia deste trabalho a licença poética como sensibilização da pesquisa. Buscamos assim refletir o próprio conteúdo desenvolvido ao longo dos capítulos, onde se reforça a noção de viver uma teologia encarnada, sentida e experimentada pelo corpo. Trazemos poemas não para serem analisados por seus conteúdos e estruturas metodológicas, mas para serem sentidos e assim fazer o corpo presente no texto através da sensibilização.<sup>2</sup>

A pesquisa é bibliográfica e delimitada a partir da contextualização histórica do surgimento da teologia segundo o referencial latino-americano. Optamos por teólogos/as e obras historicamente conhecidas como referenciais no desenvolvimento da TdL latino-americana, de modo especial no Brasil por ser literalmente o nosso *locus* teológico. No entanto, não deixamos de mencionar e utilizar, conforme

---

<sup>2</sup> Esta abordagem de sensibilização da teologia através da aproximação poética se encontra também em BOAS; BINGEMER, *Teopoética*, 2020; BINGEMER, *Teologia e Literatura*, 2015; BUARQUE; MORI (Orgs.), *Escritas do crer no corpo*, 2018; MENDONÇA, *Um Deus que dança*, 2016, PALUMBO; SAFA, *Letra y espíritu*, 2003.

necessário, alguns paralelos e referenciais de obras e teólogos/as de outros países latino-americanos imprescindíveis para o desenvolvimento da TdL.

No primeiro capítulo, utilizamos de modo especial documentos magisteriais do CVII e das conferências do CELAM que abriram o caminho para o desenvolvimento da TdL latino-americana, e tomamos como referência de modo especial o pensamento teológico de Gustavo Gutiérrez, José Comblin, Jon Sobrino, Alfonso Garcia Rubio, José Batista Libânio, Rubem Alves e Leonardo Boff. No segundo capítulo, usamos como referência a obra *Latin American Theology* de Maria Clara Bingemer,<sup>3</sup> *Introdução às teologias-latino-americanas* de Regina Fernandes Sanchez, *Descolonizar o saber teológico* de Nicolás Panotto e *Encontros decoloniais entre o Bem Viver e o Reino de Deus* de Carlos Alberto Motta Cunha, para contextualizar as ramificações da TdL e, em seguida, destacamos pontos-chaves de algumas destas ramificações a partir de Ronilso Pacheco, Maricel Mena López, Ivone Gebara, Leonardo Boff, Marcella Althaus-Reid e a obra *O Rosto índio de Deus* junto a reflexões das teólogas aimaras Sofía Chipana Quispe e Vicenta Mamani Bernabé, para, por fim, destacar especialmente a teologia feminista, especialmente através dos escritos de Ana Maria Tepedino, Ivone Gebara, Maria Clara Bingemer, Maricel Mena López, Elsa Tamez, e Nancy Cardoso. O terceiro capítulo é desenvolvido a partir de um recolhimento de todas estas obras e autoras/es.

Cabe ressaltar que a especificidade do fazer teológico da teologia latino-americana não se limita ao contexto católico.<sup>4</sup> Há uma gestação especificamente vinculada ao desenvolvimento da Igreja Católica, como veremos no primeiro capítulo, pelo fato do cristianismo ter chegado ao continente latino-americano através desta. Contudo, o sopro do Espírito libertador veio sobre toda a família cristã, e não só na América Latina. Vemos nos EUA a TdL negra e na América Latina a TdL evangélica e protestante, e a teologia da Missão Integral, que começam a ser desenvolvidas na mesma época e contexto histórico que a TdL católica. Estes desenvolvimentos

<sup>3</sup> Optamos pelo uso da obra em inglês por ter sido originalmente publicada nos Estados Unidos, mas no Brasil foi publicada com nossa tradução pela editora Vozes, *Teologia Latino-Americana*, 2017.

<sup>4</sup> Luiz Fernando Medeiros Rodrigues comenta sobre a falta de uma historiografia ecumênica do cristianismo na América Latina RODRIGUES, *História do cristianismo na América Latina*, n. 1. De fato, em nosso levantamento bibliográfico sobre a teologia latino-americana, a contextualização histórica costuma ser feita a partir da história da Igreja Católica ou das vertentes evangélicas e protestantes, com algumas exceções como BINGEMER, *Latin American Theology*, e SANCHES, *Introdução às teologias latino-americanas*, em que há o reconhecimento do contexto da teologia cristã na América Latina para além da Igreja Católica, porém ainda sem uma chave de leitura histórica ecumênica integral.

não são isolados, muito pelo contrário, os avanços teológicos nas diversas TdL se implicam e se influenciam, ajudando a resgatar a fé no Deus libertador nos mais diversos contextos socioculturais.

No que concerne uma teologia propriamente sobre o corpo, é um campo ainda incipiente na teologia latino-americana. Há certa confusão no meio católico ao se utilizar a expressão “teologia do corpo”, devido à relação direta com as catequeses de João Paulo II.<sup>5</sup> Para quem não se encontra familiarizado com a amplitude do universo da teologia, pode ser difícil enxergar uma teologia do corpo para além dos ensinamentos deste Papa. Nas últimas duas décadas, as catequeses de João Paulo II sobre o corpo e a sexualidade humana têm se tornado mais conhecidas no Brasil.<sup>6</sup> O tema desperta cada vez mais o interesse de fiéis católicos, devido à sua contribuição para entender os ensinamentos da Igreja Católica sobre a sexualidade diante das dificuldades e desafios do mundo atual em sua relação com o corpo. O conteúdo de tais catequeses, que o próprio João Paulo II veio a intitular de Teologia do Corpo, se fundamenta em noções ontológicas e antropológicas cristãs. Contudo, sua argumentação teológica se constrói a partir de uma visão eurocêntrica e essencialista do mundo.<sup>7</sup> O foco no pensamento de João Paulo II por parte daqueles que ensinam sua Teologia do Corpo no Brasil, evidencia a falta de conhecimento e reconhecimento da teologia latino-americana. É preciso pensar o corpo teologicamente a partir da América Latina e tornar este conhecimento acessível.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> As catequeses foram realizadas desde setembro de 1979 a novembro de 1984, sobre o plano divino para o amor humano, e chegando ao final de suas exposições o próprio São João Paulo II denominou esse conjunto de catequeses como “teologia do corpo”. Há uma excelente publicação completa destas catequeses em inglês que contém comentários e contextualizações do pensamento de João Paulo II, intitulada *Man and Woman He Created Them*, 2006. Em português há uma versão publicada pela editora Ecclesiae de 2019, *Teologia do Corpo: o Amor Humano no Plano Divino*.

<sup>6</sup> Além de algumas iniciativas por parte de novas comunidades, como a Comunidade Shalom e a Canção Nova, a Teologia do Corpo de João Paulo II tem sido especialmente difundida pelo pe. Paulo Ricardo em retiros e nos conteúdos de seu site e canal do YouTube. A relação deste padre com determinadas figuras políticas contrárias aos valores do Evangelho e seu posicionamento transparente em favor do porte de armas geram preocupação sobre a ideologia e manipulação que pode haver por detrás de suas pregações sobre a Teologia do Corpo de João Paulo II. Sobre esta sua estranha relação com a política, ver PY, *Padre Paulo Ricardo: cavaleiro de batina do apocalipse pandêmico*, 2021.

<sup>7</sup> Tratamos sobre as limitações das premissas teológicas de João Paulo II no desenvolvimento de sua teologia do corpo em MOREIRA, *Decolonizar a Teologia do Corpo de João Paulo II*, 2019.

<sup>8</sup> Sobre o corpo na teologia latino-americana, destacam-se as obras de Comblin, *Antropologia cristã*; Alfonso García Rubio, *Unidade na Pluralidade*; Rubem Alves, *Eu creio na ressurreição do corpo*; Ivone Gebara, *Teologia urbana*; Nancy Cardoso, *Palavras... se feitas de carne*; Marcella Althaus-Reid, *The Queer God*; Henrique Mata de Vasconcelos e Gibran Gonçalves Leandro, *Humanos, criação e corporeidade*; e a obra *Religião, corporeidade e direitos reprodutivos*, organizada por Angelica Tostes e Cláudio de Oliveira Ribeiro. Existem também obras publicadas como frutos de eventos acadêmicos, como *Corporeidade e Teologia*, da SOTER, e *Corpo-encarnação*, organizado

Além desta relevância para a Igreja latino-americana, a pesquisa também se apresenta como pertinente ao momento histórico em que vivemos. Ao trazermos uma reflexão a partir da virada antropológica, fruto do CVII, reconhecemos aquilo que já fora identificado naquele então: estamos diante de uma mudança de época num mundo que sofre diversas crises. Hoje podemos identificar estas crises a nível social, político, ambiental, econômico, sexual, espiritual. Conseqüentemente, os referenciais teológicos necessitam de atualização para manter a pertinência mesmo diante de tantos processos de desconstrução do saber desenvolvido nos últimos séculos. Há cada vez mais uma busca por epistemologias e hermenêuticas que respeitem e prezem pela diversidade e pluralidade humana. Para ser uma Igreja em saída, como nos propõe o Papa Francisco<sup>9</sup>, é preciso sair também de nossas zonas de conforto teológico e fazer parte da revolução cultural inserindo a construção do Reino de Amor-Justiça como diferencial para o desenvolvimento humano.

A Igreja Católica e o cristianismo de modo geral ainda são vistos como contrários ao corpo. O peso histórico do dualismo cristão causou uma ferida não só no desenvolvimento da teologia, mas em toda a humanidade.<sup>10</sup> Resgatar o corpo para o centro do saber e do fazer teológico é voltar às fontes da fé na Encarnação. Pensar e viver junto às dores dos corpos pobres é pensar e viver segundo o Corpo de Cristo.<sup>11</sup> É preciso superar a suspeita sobre o corpo para comunicar o Evangelho de forma que possa atingir o coração humano.<sup>12</sup> Acreditamos que, justamente por ser uma teologia tão encarnada na realidade corporal e histórica, a TdL foi mal-recebida e mal interpretada por cristãos que tinham/têm dificuldade em reconhecer o corpo como dom de Deus em toda sua integralidade.

Podemos observar uma revalorização do corpo exacerbada, tanto na sociedade hedonista e consumista, quanto nos meios cristãos dualistas. Enquanto por um

---

por Geraldo Mori e Virgínia Buarque a partir de um colóquio da FAJE. Há também uma edição da Revista Eclesiástica Brasileira com dossiê sobre Corpo e Religião, 2017. Sendo o enfoque de nossa pesquisa especificamente a antropologia teológica e as ramificações da TdL, faremos uso apenas das obras mais pertinentes à delimitação do trabalho.

<sup>9</sup> FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, n. 55, e *Veritatis Gaudium*, n. 3.

<sup>10</sup> Este tema estará presente diversas vezes ao longo de nosso trabalho. Ver notas de rodapé 159, 276, 445.

<sup>11</sup> Veremos isto de forma especial no ponto 2.2.2. A aproximação entre o sofrimento dos pobres com o sofrimento de Cristo como compromisso cristão é tema repetidamente abordado em GUTIERREZ, *Teologia da libertação*, 2000.

<sup>12</sup> “A palavra humana se torna palavra divina quando toca o núcleo, o coração, o que há de mais profundo no humano. E este mais profundo refere-se à história pessoal e coletiva do ser humano. Refere-se àquilo que de fato permite a todos os seres o direito à vida e o respeito por ela.” (BINGEMER; GEBARA, *Maria, mãe de Deus e mãe dos pobres*, p. 27).

lado se idolatra o corpo como objeto a ser aprimorado e manipulado segundo os padrões que geram mais lucro para o mercado capitalista e neoliberal com suas lógicas de consumismo e custo-benefício, por outro se idolatram as práticas rituais antigas que dão importância ao corpo no sentido negativo, crendo ser necessário voltar a cobri-lo, reprimi-lo, negá-lo de suas vontades e necessidades.<sup>13</sup> Ambas as posições são perigosas, pois privam a pessoa humana de se reconhecer como ser integral, de corpo e alma sem oposição nem ordem de valorização. Mais do que nunca é necessária uma compreensão integral do corpo como lugar teológico.

A Divina Ruah vem motivando esta pesquisa desde 2010, quando meu interesse por cursar Teologia surgiu em grande parte pela descoberta da teologia do corpo de João Paulo II. Ao pesquisar mais sobre o tema durante a graduação na Iniciação Científica (PIBIC), foi possível identificar algumas limitações no desenvolvimento teológico deste Papa, devido a suas premissas exclusivamente morais e metafísicas. Junto ao aprofundamento sobre a TdL, logo surgiu a preocupação em ajudar a tornar visível as reflexões teológicas sobre o corpo para além de João Paulo II. A pesquisa tomou outras proporções com a experiência vivida morando na favela do Parque da Cidade, com a chegada da pandemia da COVID-19, servindo como voluntária no Serviço Franciscano de Solidariedade para acolher e alimentar pessoas em situação de rua no centro do Rio de Janeiro, com meu envolvimento junto à rede TeoMulher e diante do descaso político no país pela vida dos mais vulneráveis. Seria contraditório apresentar aqui a necessidade de uma teologia encarnada pela opção preferencial pelos corpos pobres e injustiçados se essa encarnação não houvesse sido experimentada em minha própria vida. Este trabalho é, portanto, para além de uma exposição da pesquisa acadêmica, um testemunho da teologia vivida.

Trazemos, porém, este tesouro em vasos de argila, para que esse incomparável poder seja de Deus e não de nós. Somos atribulados por todos os lados, mas não esmagados; postos em extrema dificuldade, mas não vencidos pelos impasses; perseguidos, mas não abandonados; prostrados por terra, mas não aniquilados. Incessantemente e por toda parte trazemos em nosso corpo a agonia de Jesus, a fim de que a vida de Jesus seja também manifestada em nosso corpo. Com efeito, nós, embora vivamos, somos sempre entregues à morte por causa de Jesus, a fim de que também a vida de Jesus seja manifestada em nossa carne mortal. Assim a morte trabalha em nós; a vida, porém, em vós. (2 Cor 4, 7-12)

---

<sup>13</sup> Ver nota de rodapé n. 54.

## 2 O corpo é sujeito

todo corpo é um território de saudades  
há nele um descampado triste  
meu pai levantava cedo para ir à roça  
embora levasse a lavoura dentro  
há nele uma grota ascendente  
todo corpo é um território de ausências  
já a mãe fazia o café  
enquanto as irmãs costuravam o tempo  
todo corpo é um mapa insondável  
há nele um oceano de ventos  
as irmãs comiam as beiradas do tempo  
escutando a vó pentear o riso  
há nele uma tenda de lágrimas  
todo corpo é um território de brejos  
eu sentado no batente da vida  
acostumava os olhos às miudezas  
todo corpo é uma fronteira  
há nele um idioma inconjugável.

*Sândrio Cândido*<sup>14</sup>

### 2.1

#### **Antropologia teológica na América Latina**

Pensar o ser humano através e a partir dos contextos socioculturais e históricos das últimas décadas é uma tarefa de extrema importância e urgência quanto mais a realidade se apresenta multifacetada e complexa, trazendo novas dinâmicas de relação e interação humana. Vivemos num período de mudança de época, em que paradigmas de outrora já não são suficientes para responder às questões da humanidade. Os referenciais culturais, sociais, políticos e econômicos se encontram em processo contínuo de movimento, de desconstrução e reconstrução, exigindo de qualquer abordagem antropológica a capacidade de rever suas premissas e recolocar a pergunta pelo ser humano diante das novas realidades que se apresentam.

Diante de tal complexidade, como identificar uma teologia propriamente latino-americana? E mais, uma antropologia teológica latino-americana?

---

<sup>14</sup> CÂNDIDO, *Anotações*, 2020.

Devemos contextualizar a teologia e o fazer teológico para buscar caminhos que possamos percorrer nesta busca. É uma questão que não pode ter uma resposta pronta e fechada, mas que com o tempo se revela e desvela, conforme também a própria teologia vai se desenvolvendo e refazendo no continente. Lançamos tais perguntas, portanto, com o intuito de despertar o espírito indagador mais do que propriamente responder à problematização e, deste modo, empreender na caminhada teológica de descobertas, intuições e inspirações sobre o rico solo em pisamos, convivemos e amamos.

A crise antropológica nesta mudança de época em que vivemos evidencia-se de modo peculiar no continente latino-americano.<sup>15</sup> Suas consequências repercutem com intensidade neste território historicamente marcado pela exploração da terra e do povo. Desde a chegada dos europeus ao nosso solo, nossa história é marcada pelas divergências sociais, jogos de poder, manipulação religiosa, ganância e injustiça, onde a dignidade do ser humano parece sempre ser colocada em xeque. Todos estes aspectos influenciam o modo de *ser* humano na América Latina e o modo de *pensar* o humano na América Latina. A Teologia, por sua vez, ganha neste continente uma dimensão ainda mais profunda para dizer algo sobre e para a humanidade.

Na antropologia teológica cristã, o ser humano (objeto material) é estudado à luz da palavra da revelação bíblico-cristã interpretada na comunidade eclesial com o seu dinamismo histórico (objeto formal). A fidelidade – com o rigor crítico e sistemático que lhe é próprio – a este objeto formal é indispensável para que a teologia seja, de fato, *pertinente*. Com outras palavras, é pertinente na medida em que a reflexão teológica obedece às leis próprias do pensar teológico. E será *relevante* na medida em que estiver aberta ao momento sócio-histórico e for capaz de assumir tematicamente os problemas que esse momento suscita.<sup>16</sup>

Para manter, portanto, a pertinência e relevância deste nosso trabalho, será necessário partir do momento sócio-histórico em que a teologia latino-americana se realiza. Manteremos o ser humano como principal preocupação e fator determinante para a interpretação de nossa teologia e seu desenvolvimento. A intenção ao contextualizar a teologia na América Latina é de caráter introdutório e panorâmico para que possamos aprofundar nos pontos e capítulos subsequentes as implicações específicas à TdL latino-americana. Portanto, não será feita uma teologia da história sobre esta contextualização, mas apenas apresentaremos alguns pontos históricos chaves.

<sup>15</sup> Sobre a complexidade das crises durante esta mudança de época, ver RUBIO, *Unidade na Pluralidade*, p. 24-86

<sup>16</sup> RUBIO, *Unidade na Pluralidade*, p. 84.

### 2.1.1

#### Contexto histórico da teologia na América Latina

Quando falamos de uma teologia latino-americana, costuma-se pensar de imediato nas teologias contextuais que começaram a se desenvolver em nosso território no final da década de 60 e especialmente a partir da década de 70.<sup>17</sup> Contudo, foi com a chegada dos jesuítas e a criação de suas instituições de ensino que a América Latina começou a estudar e pensar a teologia cristã.<sup>18</sup> Além da distância significativa do tempo, há também uma distinção extrema entre o fazer teológico que começa a ser feito em nosso continente junto ao processo de colonização e aquele que começa a ser feito junto aos processos de renovação do saber a partir dos anos 60.

A motivação das navegações colonizadoras desde o princípio foi imbuída de uma teologia europeia.<sup>19</sup> Havia um senso comum de missão e dever em descobrir o novo mundo e salvá-lo, instruindo-o de acordo com a cosmovisão cristã desta teologia proveniente ainda dos tempos da Idade Média.<sup>20</sup> Faltava uma visão sobre o ser humano por si mesmo como receptor e interlocutor na história da salvação e, por esta razão, a noção de evangelização se distorcia pela prática de um proselitismo e não de um testemunho e convite à dinâmica de escuta do Deus da Revelação. Partindo do pressuposto de que esta visão do mundo era a “correta”, ao se depararem com o diferente - os povos originários e indígenas - os colonizadores ligados à coroa (portuguesa ou espanhola) e, conseqüentemente, ligados à Igreja Católica, dentro dessa lógica de superioridade assumiam a função de dominação destes seres que não cabiam dentro da compreensão da época do que era uma pessoa humana.<sup>21</sup>

---

<sup>17</sup> BINGEMER, *Latin American Theology*, p.1-4; SANCHES, *Introdução às teologias latino-americanas*, p. 13.

<sup>18</sup> DUSSEL, *Hipóteses para uma história da teologia na América Latina*, p. 169.

<sup>19</sup> DUSSEL, *Hipóteses para uma história da teologia na América Latina*, p. 166.

<sup>20</sup> DUSSEL, *Hipóteses para uma história da teologia na América Latina*, p. 166-167.

<sup>21</sup> DUSSEL, *Hipóteses para uma história da teologia na América Latina*, p. 166-167.

De certa forma, a dominação dos povos originários foi melhor do que a dos povos negros, por ao menos serem considerados como sujeitos a serem evangelizados.<sup>22</sup> As pessoas que eram abduzidas do continente africano e trazidas escravizadas ao nosso continente sequer eram reconhecidas como pessoas humanas.<sup>23</sup> Acreditava-se que as pessoas do continente africano não tinham alma. Sendo assim, a raça negra era automaticamente submetida ao serviço dos povos brancos que se entendiam como superiores, civilizados, racionais e salvos.<sup>24</sup>

Fundamental para essa colonização cristã das Américas por parte de Portugal e Espanha foi o protagonismo das ordens religiosas. Evangelizar, contudo, era catequizar segundo a doutrina católica pautada pela teologia daquela época. Infelizmente, o projeto de evangelização estava intimamente ligado ao projeto de dominação e submissão dos povos originários.<sup>25</sup> Não havia distância entre teologia, magistério e colonização. Poder e religião se confundiam profundamente, algo característico da Idade Média, período que recém acabava e os novos horizontes da Idade Moderna ainda se abriam.

Fazer teologia no período da colonização era fazer teologia na Europa.<sup>26</sup> Não havia a intenção de pensar em fazer teologia nas terras “descobertas” pela falta de “civilização” e instituições ainda incipientes. À medida que mais europeus vinham para o novo continente, as ordens religiosas começaram a abrir seus institutos para manter os missionários.<sup>27</sup> Deste modo passaram a existir os institutos teológicos que replicavam a teologia europeia e magisterial no território colonizado com objetivo único de formação eclesiástica.

Para além desta contextualização do fazer teológico na América Latina com a chegada dos europeus, devemos recordar também o fazer teológico prático e profético na América Latina antes mesmo da existência de institutos teológicos em

<sup>22</sup> A bula *Sublimus Dei* do Papa Paulo III, de 1537, foi justamente contra a escravização dos índios e a favor do reconhecimento de sua liberdade.

<sup>23</sup> “Os escravos que chegavam às Américas já eram escravos na África. Havia escravos na Europa naquele tempo, a instituição era parte da cultura entre os europeus como entre os árabes. Era mais difícil lutar contra uma instituição de séculos do que lutar contra uma forma nova de opressão como foi o caso dos índios.” (COMBLIN, *Antropologia cristã*, p.72).

<sup>24</sup> A bula *Dum diversas* do Papa Nicolau V, de 1452 concedia o direito à coroa portuguesa de invadir, capturar e subjugar os povos africanos, vendo-os como “incrédulos e inimigos de Cristo”; ver CANDIDO, *O limite tênue entre liberdade e escravidão em Benguela durante a era do comércio transatlântico*, p. 251.

<sup>25</sup> DUSSEL, *Hipóteses para uma história da teologia na América Latina*, p. 166.

<sup>26</sup> DUSSEL, *Hipóteses para uma história da teologia na América Latina*, p. 170-178.

<sup>27</sup> DUSSEL, *Hipóteses para uma história da teologia na América Latina*, p. 169-171.

nosso continente. Nossa intenção não é realizar uma análise minuciosa da história da práxis teológica na América Latina, mas apresentar elementos que, desde os primórdios do cristianismo latino-americano, já apontavam para a realidade latino-americana como campo fértil para a sensibilidade aos mais pobres e oprimidos.

Apesar do horizonte limitado da teologia da missão e evangelização na América Latina pela teologia europeia vigente da época, houve diversas vozes proféticas na colonização.<sup>28</sup> Proféticas por resgatarem uma prática missionária fiel à evangelização proclamada no Novo Testamento. Religiosos sensibilizados pela proximidade de Deus com os oprimidos na história bíblica da Salvação.

A evangelização das Américas foi orientada por uma plêiade de missionários de envergadura excepcional, sobretudo durante o primeiro século. Para citar apenas os nomes lembrados pelo Documento de Puebla (7.8), basta lembrar Antônio de Montesinos, Bartolomé de las Casas, Juan de Zumárraga, Vasco de Quiroga, Jual del Valle, Julián Garcés, José de Anchieta, Manuel da Nóbrega, Antônio Valdivieso, Toríbio de Mogrovejo. Foram centenas e milhares de nomes ilustres, sobretudo dominicanos, franciscanos e jesuítas sem excluir as outras Ordens.<sup>29</sup>

São figuras emblemáticas na defesa das vidas indígenas diante da coroa espanhola e portuguesa, pessoas que buscavam conviver e conhecer a cultura indígena para trabalhar por uma inculturação e não imposição da fé cristã. Exemplos concretos de práxis profética em meio à história injusta de opressão e proselitismo no continente latino-americano.<sup>30</sup>

Enquanto a teologia que chega junto aos europeus perpetua-se nos institutos teológicos ao longo da história da América Latina, reforçando a teologia europeia como a única teologia reconhecida e legitimada, a renovação da teologia passou a pautar-se justamente por uma descentralização da Europa, entendendo a experiência de Deus e sua revelação a partir do próprio referencial latino-americano.

Os primeiros sinais de uma teologia contextual latino-americana começam a surgir paralelamente aos avanços da década de 60 a nível global. A nível eclesial na Igreja Católica, foi nesse período quando o caminho para a renovação da Igreja começou a ser trilhado e seria concretizado com o CVII, que abordaremos em seguida. A nível global de forma geral, foi nesse período em que uma conscientização

<sup>28</sup> DUSSEL, *Hipóteses para uma história da teologia na América Latina*, p. 168-170.

<sup>29</sup> COMBLIN, *Antropologia cristã*, p. 31. Ver também GUTIERREZ, *En busca de los pobres de Jesucristo: el pensamiento de Bartolomé de las Casas*, 2002.

<sup>30</sup> Ver BINGEMER, *Latin American theology*, p. 2; 14; SANCHES, *Introdução às teologias latino-americanas*, p. 41-45.

da pluralidade das crises da humanidade trouxe consigo o desenvolvimento de novas formas de pensar o mundo e de lutar pela justiça.<sup>31</sup> A busca por um mundo mais justo junto ao processo de globalização que trouxe o contato e a visibilização da diversidade e pluralidade humana levou a uma sensibilização e mobilização pela garantia de direitos dos povos originários e indígenas, das raças, de modo especial pelas vidas negras que sempre foram escravizadas, das mulheres, das pessoas LGBTQ+ e do meio ambiente.

A influência estadunidense se destaca presente nesse movimento de mobilização e lutas de libertação das estruturas injustas predominantes nas décadas anteriores. O mundo pós Segunda Guerra Mundial concretizou de maneira ainda mais forte a posição de poder e domínio dos EUA, seja em termos políticos seja em termos econômicos.<sup>32</sup> Os principais movimentos de libertação da mulher, das pessoas negras, das pessoas LGBTQ+, e do meio ambiente surgem nessa nação conhecida pelo discurso da liberdade desde sua independência.<sup>33</sup>

Durante os anos de 1900 até a Segunda Guerra Mundial, a repartição da pobreza foi relativamente distribuída em todo o mundo.<sup>34</sup> O medo do comunismo, o foco casuístico no desenvolvimento, a distribuição líquida desigual de capital e a Guerra Fria em curso privaram os agora chamados países de Terceiro Mundo do desenvolvimento acelerado que os países do Primeiro e Segundo Mundo foram capazes de empreender. Os rótulos “Primeiro Mundo”, “Segundo Mundo”, “Terceiro Mundo” surgiram justamente nesse período, quando os países do “Primeiro Mundo” se reconheceram como heróis catalisadores da História, lutando contra o comunismo e, assim, infamando os países dessa ideologia de “Segundo Mundo” e rotulando os países que não tinham poder para se defenderem economicamente como “Terceiro Mundo”.<sup>35</sup>

Apesar de que na maioria das discussões acadêmicas hoje esses termos parecem ter sido superados e substituídos por “países desenvolvidos” e “países em de-

<sup>31</sup> RUBIO, *Unidade na pluralidade*, p. 24-53.

<sup>32</sup> ANDRADE, *A Igreja dos Pobres e Dom Helder Camara*, p. 107-109; CUNHA, *Encontros decoloniais entre o Bem Viver e o Reino de Deus*, p. 126.

<sup>33</sup> Ver BINGEMER, *Latin American theology*, p. 74-76; MARINGOLI, *Teoambientologia*, p. 23-52; PACHECO, *Teologia negra*, p. 43-138; SANCHES, *Introdução às teologias latino-americanas*, p. 33-35; MUSSKOPOF, *Teologias gay/queer*, p.114-142.

<sup>34</sup> ANDRADE, *A Igreja dos Pobres e Dom Helder Camara*, p. 108.

<sup>35</sup> ANDRADE, *A Igreja dos Pobres e Dom Helder Camara*, p. 108; SANCHES, *Introdução às teologias latino-americanas*, p. 24-25.

envolvimento” ou “Norte global” e “Sul global”, a visão geral de um estado desigual da questão no mundo permanece e ainda causa injustiça àqueles considerados inferiores ou menos capazes.<sup>36</sup>

É neste contexto que o Cardeal Giacomo Lercaro surge com novas abordagens do pensamento cristão. Apesar de ser europeu e fazer parte de um país desenvolvido, ele percebeu a necessidade de novas categorias na Teologia para falar sobre a injustiça da realidade para os oprimidos por ideologias econômicas ou políticas. Conhecido por sua postura política em sua arquidiocese de Bolonha, Lercaro logo percebeu a importância do pensamento marxista para a filosofia e a teologia.<sup>37</sup> Ele sabia que o próprio marxismo era uma ideologia que não podia ser aceita pelo cristianismo em sua totalidade, mas também sabia que historicamente nunca foi efetivamente implementado em qualquer governo, por causa das maneiras como o marxismo foi readaptado e distorcido em sistemas opressores.<sup>38</sup>

No entanto, ele também foi capaz de perceber as maneiras pelas quais o marxismo trouxe uma mudança positiva para as teorias do conhecimento. O que ele reconheceu como marxismo positivo foi o fato de que, pela primeira vez na história, a pobreza era reconhecida como um problema humano universal e, a partir dessa consciência, uma estrutura filosófica pretendia criar categorias para se refletir e lidar com o problema da pobreza.

Embora o marxismo esteja intrinsecamente ligado a uma postura ateísta e quase anti-religiosa, Lercaro vê o ateísmo marxista como um ateísmo positivo, uma rejeição da rejeição de Deus, afastando-se de uma ideologia proselitista e em direção a um ateísmo positivo e criativo que retoma a responsabilidade de construir a justiça e, portanto, do ponto de vista cristão, de construir o Reino, compreendendo a responsabilidade, a liberdade e o dom que os seres humanos têm para participar na história da salvação.<sup>39</sup> Desse modo, Lercaro achava necessário que a Teologia se apropriasse das categorias marxistas para que a Igreja pudesse finalmente responder teologicamente à própria essência da eclesiologia: se Cristo era pobre, a

<sup>36</sup> SANCHES, *Introdução às teologias latino-americanas*, p. 24-25.

<sup>37</sup> Paulo Fernando de Andrade apresenta a relação do cardeal Lercaro com a gênese da opção pelos pobres no contexto do Concílio Vaticano II em *A Igreja dos Pobres e Dom Helder Camara*, p. 109-115. Ver também LIBANIO, *A redescoberta do Reino na teologia*, p. 197-198.

<sup>38</sup> A importância do Cardeal Lercaro para o grupo Igreja dos Pobres e a influência deste grupo sobre a teologia latino-americana são temas abordados em PEREIRA, *O legado da “Igreja dos Pobres” para a Igreja na América Latina*, 2018.

<sup>39</sup> Estas reflexões de Lercaro podem ser encontradas no seu livro *Per la forza dello Spirito*, de modo especial no capítulo *Povertà nella chiesa*, p.121-149.

Igreja deve ser Igreja dos pobres, para os pobres e pobre em si. Ele deixou isso claro em seu discurso aos Padres do CVII em 6 de dezembro de 1962:

We won't do justice to our task when we do not make the mystery of Christ in the poor and the evangelization of the poor the center, the soul of the doctrinal and legislative work of this Council. It mustn't be one topic among others but is to become the central question. The topic of this Council is the church, especially in so far as it is a church of the poor.<sup>40</sup>

Sendo um acadêmico bíblico, Lercaro expôs seus pensamentos baseados nas Sagradas Escrituras. Ele mostrou como os fundamentos para a fé doutrinária católica sobre a presença de Cristo na Eucaristia, baseada em passagens bíblicas, corresponde à presença de Cristo nos pobres e necessitados (Mateus 25,34-45). É o que leva Lercaro à formulação de que os pobres são sacramento de Cristo. Se os pobres são sacramento de Cristo, podemos dizer que os países em desenvolvimento são o tabernáculo do mundo pós-moderno, porque é onde a pobreza atual está concentrada. Trataremos sobre esta questão mais adiante na exposição sobre a opção preferencial pelos pobres na América Latina.

Enquanto sucediam as sessões do CVII, apenas dois anos após sua primeira inauguração, surgiu também a ditadura militar no Brasil, com duração de 20 anos de opressão. Dom Helder Camara teve um papel bastante preponderante tanto como denunciador daquele governo quanto como participante do Concílio, participando nas quatro sessões, reunindo pessoas que partilhavam as mesmas preocupações para a discussão das injustiças no mundo contemporâneo e dando importantes contribuições para a *Gaudium et Spes*.<sup>41</sup> Ele fazia parte do grupo denominado “Igreja dos Pobres”, que se preocupava com a lacuna existente entre a Igreja e os pobres, e procurava colocar o tema da pobreza mundial nas discussões do Concílio.<sup>42</sup> O grupo era formado por vários membros e posteriormente também convidou Lercaro a participar, que enviou seu assessor teológico, padre Dossetti, para representá-lo nas reuniões.<sup>43</sup> A Igreja dos Pobres incluiu diferentes bispos de diferentes regiões e, conseqüentemente, diferentes pontos de vista sobre o assunto. Para Dom Helder, era claro que a pobreza era fruto da injustiça, por isso a Igreja devia caminhar ao lado dos pobres na luta pela libertação.

Quando se encerrou o CVII, 40 bispos se reuniram nas Catacumbas de Domitila, fora de Roma, para celebrar a missa e se comprometer com os princípios de

<sup>40</sup> BLEYER, *The poor as Christ's Sacrament*, 2019.

<sup>41</sup> ANDRADE, *A Igreja dos Pobres e Dom Helder Camara*, p. 113.

<sup>42</sup> ANDRADE, *A Igreja dos Pobres e Dom Helder Camara*, p. 109-111.

<sup>43</sup> ANDRADE, *A Igreja dos Pobres e Dom Helder Camara*, p. 109-111.

uma vida dedicada aos pobres.<sup>44</sup> O Pacto foi assinado por aqueles que prometeram uma vida de pobreza evangélica. Dom Helder liderou esse movimento, que se tornou um raio de esperança e inspiração para outros por muitos anos,<sup>45</sup> como para Santo Oscar Romero, que se tornou um mártir por seu compromisso contra a injustiça social. Dom Romero logo se tornou conhecido por suas posições políticas polêmicas na problemática realidade de El Salvador. O traço de ser incompreendido parece acompanhar todos aqueles que optam por viver de acordo com a opção preferencial pelos pobres e suas implicações nos envoltimentos e discussões sociopolíticas. A célebre frase de Dom Helder resume bem essa problemática: “Quando dou comida aos pobres, me chamam de santo. Quando pergunto por que eles são pobres, chamam-me de comunista”.

O paradigma de uma práxis cristã que preza pela dignidade do ser humano em situação de injustiça marca o percurso do saber teológico em nosso continente, especialmente a partir da renovação da teologia com o CVII. Tendo a pessoa humana como sujeito de fé, livre e capaz de responder ao chamado divino, a antropologia teológica passa a se desenvolver com enfoque especial sobre a experiência humana de Deus, tendo a Cristo como a revelação suprema do ser humano a si mesmo.

Essa renovação a partir do CVII, que comentaremos no próximo ponto, foi extremamente importante para o desenvolvimento das conferências do Conselho Episcopal Latino-americano (CELAM). Já existiam encontros episcopais latino-americanos antes da criação do CELAM, inclusive concílios provinciais durante o tempo colonial, onde a preocupação era com a formação eclesial. De modo similar, a criação do CELAM após o encontro de 1955 no Rio de Janeiro ainda foi pautada dentro da lógica eclesial-episcopal com uma maior preocupação pela escassez de clero e os avanços do protestantismo que colocavam em perigo a predominância católica desejada por alguns clérigos da época.<sup>46</sup> A renovação a partir do

<sup>44</sup> Para um aprofundamento sobre o Pacto das Catacumbas e seu contexto, assim como o texto assinado pelos padres conciliares, ver BEOZZO, *Pacto das Catacumbas*, 2015.

<sup>45</sup> Inclusive no contexto do Sínodo Pan-Amazônico em 2019 foi criado o Pacto das Catacumbas pela Casa Comum: Por uma Igreja com rosto amazônico, pobre e servidora, profética e samaritana, assinado pelos participantes do sínodo nas Catacumbas de Domitila após uma celebração de missa presidida pelo Cardeal Dom Cláudio Hummes, e posteriormente assinada por diversas pessoas ao redor do mundo em apoio e solidariedade ao Sínodo Pan-Amazônico. O texto na íntegra se encontra disponível em <<https://repam.org.br/wp-content/uploads/2019/11/pacto-das-catacumbas.pdf>>.

<sup>46</sup> ARENAS, *Conferencias del Consejo Episcopal Latinoamericano*, n. 1.1; 1.2; 2.1.1.

CVII ajudou a deslocar o foco do “monopólio” católico às questões pastorais e sociais da América Latina, tema que também será retomado no próximo ponto.

Desde a primeira conferência do CELAM em 1955 até a última realizada em 2007, a Igreja na América Latina deparou-se com momentos históricos diversos e complexos. Acompanhamos e testemunhamos a terrível transição entre a democracia e os regimes militares, a retomada da democracia, o surgimento de uma nova ordem mundial e a força do neoliberalismo. E à medida em que a teologia passava a desenvolver-se cada vez mais a partir do referencial latino-americano, como uma teologia contextual e encarnada na realidade sociopolítica deste continente, também surgiam e se fortaleciam os movimentos das bases que ajudavam nas lutas sociais e no aprofundamento da fé.<sup>47</sup> Para dar alguns exemplos específicos no Brasil, estes movimentos se davam desde as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e o Conselho Indigenista Missionário (criado em 1972 no auge da ditadura militar), até a ligação da Pastoral da Terra com o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST)<sup>48</sup> e a ajuda na fundação do Partido dos Trabalhadores (PT).

Ao longo desse desenvolvimento começa a surgir, então, aquilo que veio a ser conhecido como TdL. Uma teologia centrada na opção preferencial pelos pobres, termo chave para seu surgimento, e que com o passar dos anos se expandiu para além de uma teologia social, política e pública. Hoje com as diversas linhas teológicas que surgiram a partir da TdL, como a teologia feminista latino-americana sobre a qual aprofundaremos no segundo capítulo, seria mais adequado falar de teologias da libertação.<sup>49</sup> Enquanto em seu surgimento a teologia ainda era feita predominantemente por homens cis-hétero-brancos, com o tempo a pluralidade foi conquistando mais espaço, dando lugar à teologia indígena<sup>50</sup>, teologia negra<sup>51</sup>, teologia queer<sup>52</sup>, ecoteologia<sup>53</sup>, e teopoética<sup>54</sup>, para nomear algumas.

<sup>47</sup> DUSSEL, *Hipóteses para uma história da teologia na América Latina*, p. 180-188.

<sup>48</sup> Sobre a ligação do MST e a questão agrária com a Igreja no Brasil, ver cap. 4 e 5 de MOREIRA, *O dom da terra*, p.79-140.

<sup>49</sup> Nesta perspectiva se destacam os livros BARROS, *Teologias da libertação para os nossos dias*, 2019; e SANCHES, *Introdução às teologias latino-americanas*, 2019.

<sup>50</sup> Ver nota de rodapé n. 187, também TOMICHÁ, *Espiritualidades ameríndias relacionales*, 2017.

<sup>51</sup> Ver ANDRADE, *Teologia em perspectiva afrodiáspórica e antirracista*, 2020; LOPEZ, *Teología negra de la liberación*, 2014; PACHECO, *Teologia negra*, 2019;

<sup>52</sup> Ver nota de rodapé n. 218.

<sup>53</sup> Ver BOFF, *Ecologia*, 2015; FRANCISCO, *Laudato Si'*, 2015; GEBARA, *Teologia ecofeminista*, 2008; MARINGOLI, *Teoambientologia*, 2019; MATOS, *Ecologia e animais*, 2015.

<sup>54</sup> Ver nota de rodapé n. 2, também TOSTES, *A teologia sem corpo*, 2018.

Os processos de descolonização, em que os territórios previamente dominados por imposição do poder político e violento das nações europeias conseguem a independência política, e os processos de decolonização, em que os territórios descolonizados tratam de desconstruir as influências estruturais e ideológicas remanescentes da colonização, repercutem em todas as áreas do saber trazendo a necessidade de repensar a cosmovisão do mundo e, conseqüentemente, do ser humano.<sup>55</sup> São processos de desconstrução e reconstrução que parecem repetir-se ao longo da história para que o saber humano não fique estagnado e possa continuar sendo pertinente à medida que a humanidade e a própria história se desenvolvem.

Estes movimentos de desconstrução e reconstrução contínua revelam a tensão presente na história da Igreja entre o magistério e a teologia, entre aquilo que é legitimado como teologia tradicional e o que é vivido como teologia vigente, o que é ensinado como teologia acadêmica e o que é vivido como teologia encarnada.<sup>56</sup> Ao longo da história essa tensão é sentida e vivida como conflito dentro da Igreja, que pode ser entendido como algo positivo ou negativo.<sup>57</sup> Discutiremos de modo especial sobre a compreensão de conflito mais adiante ao apresentar a opção preferencial pelos pobres – fator determinante para a TdL latino-americana e que historicamente foi e é mal compreendida.

Se a teologia latino-americana tem como referencial uma teologia contextual com reflexão crítica da práxis, devemos sempre fazer memória do contexto e da práxis teológico-pastoral desde a chegada do cristianismo neste território. Esquecer de nossos e nossas profetisas, profetas e mártires que dedicaram suas vidas por defender os mais vulneráveis e a terra vulnerável é também esquecer de nossa teologia. Assim como recordávamos aqueles que viviam uma teologia encarnada de opção preferencial pelos mais vulneráveis no período da colonização, recordaremos no último capítulo aqueles e aquelas que também encarnaram essa teologia nos últimos anos.

---

<sup>55</sup> Ver CUNHA, *Encontros decoloniais entre o Bem Viver e o Reino de Deus*, p. 40-54; AN-DRADE, *Teologia em perspectiva afrodiáspórica e antirracista*, 2020.

<sup>56</sup> DUSSEL, *Hipóteses para uma história da teologia na América Latina*, p. 169; PACHECO, *Teologia negra*, p. 37.

<sup>57</sup> SOBRINO, *Espiritualidade da libertação*, p.168-178.

### 2.1.2

#### A virada antropológica a partir do Concílio Vaticano II

Falar de antropologia teológica necessariamente é também falar de cristologia, partindo do referencial d’Aquele que nos revelou o paradigma de *ser* humano e inaugurou o caminho para a nova humanidade graças à sua redenção. Este enfoque antropológico sobre a revelação cristã distinguiu-se como um dos caminhos concretos da nova teologia surgida em meados da década de 60 com a realização e repercussões do CVII. É neste contexto que surgem as primeiras conferências do CELAM, com a preocupação pelo contexto particular em que vivemos, de extremo paradoxo entre o que é pregado como justiça do Reino e o que é vivido pelo continente mais cristão, porém mais desigual do mundo.

O CVII marca, diante dos sucessivos séculos de falha na autocompreensão da Igreja, uma reviravolta na história da Igreja, tratando de voltar às fontes – a própria Palavra de Deus e os Padres da Igreja. Resgata-se a eclesiologia do Povo de Deus e é assumida a atitude de diálogo com o mundo e o reconhecimento de sua missão de serviço ao mundo, renovando a escuta e a pregação da Palavra, superando o eclesiocentrismo, abrindo espaço também para o diálogo ecumênico e inter-religioso, reivindicando o papel dos leigos, e superando o dualismo principalmente no âmbito teológico, incluindo também uma renovação na área litúrgica. A práxis volta a ser o ponto de partida para a reflexão e surge novamente a preocupação com o indivíduo, inserido na pastoral do conjunto, e um verdadeiro esforço de dialogar com o mundo em seu contexto atual, o que possibilitou o surgimento de ministérios leigos e do respeito e relação com as ciências.<sup>58</sup>

Para tratarmos sobre a virada antropológica a partir do CVII, é preciso reconhecer o núcleo da teologia conciliar presente nos quatro pilares que são as Constituições Dogmáticas *Lumen Gentium* (LG) e *Dei Verbum* (DV), e as Constituições Pastorais *Gaudium et Spes* (GS) e *Sacrosanctum Concilium* (SC). Apresentaremos apenas alguns pontos-chaves destes documentos para poder chegar na repercussão que esta teologia conciliar teve na América Latina.<sup>59</sup>

<sup>58</sup> SCHICKENDANTZ, *La recepción del Vaticano II en América Latina y el Caribe*, Introducción.

<sup>59</sup> A virada antropológica não é um fenômeno específico do campo da teologia, mas é uma das características principais dos tempos modernos, de modo especial do pensamento filosófico sistemático moderno. Na teologia, Karl Rahner, teólogo alemão jesuíta, é considerado o pai da virada antropológica e teve forte influência sobre a teologia conciliar. Em sua teologia transcendental,

O primeiro documento a ser promulgado e sem muitas dificuldades foi a SC em dezembro de 1963. Sua centralidade na preocupação litúrgica remete ao movimento anterior ao CVII que já vinha refletindo sobre a necessária renovação da liturgia na Igreja Católica. O estudo das fontes da liturgia, o resgate do estudo dos Padres da Igreja e a *Nouvelle Théologie*<sup>60</sup> que surgia na França e Alemanha foram precedentes de extrema importância para o desenvolvimento do CVII. Todo este movimento de volta às fontes e renovação teológica “fez com que a liturgia deixasse de ser entendida como mero centro da piedade cristã individualista e fosse compreendida como dinâmica de renovação espiritual da sociedade como um todo.”<sup>61</sup> Um dos aspectos principais resgatados pela SC é a compreensão da liturgia como obra do povo, alimentada pela noção teológica de Povo de Deus central para teologia conciliar. A obra do povo “é simultaneamente a meta para a qual se encaminha a ação da Igreja e a fonte de onde promana toda a sua força.”<sup>62</sup> Há, portanto, uma sacramentalidade humana que foi esquecida pela práxis litúrgica da Igreja e que agora voltava ao centro da vida eclesial e pastoral.

Após a SC, em novembro de 1964 a LG é promulgada. Nesta Constituição são consolidadas as noções teológicas conciliares sobre a eclesiologia a partir da auto-compreensão da Igreja diante dos sinais dos tempos em que vive. Uma eclesiologia cristocêntrica, consciente de sua índole missionária<sup>63</sup> por ser corpo místico de Cristo<sup>64</sup> e continuidade de sua vida e missão pela construção do Reino de Deus. A Igreja não é mediadora da salvação, mas sim “Cristo, mediador único, estabelece e continuamente sustenta sobre a terra, como um todo visível, a Sua santa Igreja”<sup>65</sup> que como sinal da presença de Cristo no mundo tem o dever de ser “comunidade de fé, esperança e amor, por meio da qual [Cristo] difunde em todos a verdade e a

---

reconhecia a centralidade do “ouvinte da Palavra”, ajudando a tornar a teologia católica uma teologia crítica, e não metafísica ou neoescolástica como era até então.

<sup>60</sup> Movimento de renovação teológica que buscava superar a dominância da teologia escolástica por uma síntese teológica que respondesse mais adequadamente às legítimas necessidades e aspirações humanas, defendendo uma articulação entre Bíblia, eclesiologia, liturgia e Padres da Igreja (BARROS, *Concílio Ecumênico Vaticano II*, n. 1.2). Alguns teólogos renomados da *Nouvelle Théologie* são Henri de Lubac, Pierre Teilhard de Chardin, Hans Urs von Balthasar, Edward Schillebeeckx, Karl Rahner, Yves Congar e inclusive Joseph Ratzinger.

<sup>61</sup> BARROS, *Concílio Ecumênico Vaticano II*, n. 1.2.

<sup>62</sup> SC 10.

<sup>63</sup> LG n. 9-17. O teólogo francês dominicano, Yves Congar, teve papel fundamental para o desenvolvimento da teologia conciliar sobre a Igreja e sua índole missionária, estreitamente ligada à pneumatologia. Ele reforçava a ideia de que mesmo que a Igreja existe em si mesma, não existe para si mesma, mas para Deus e para levar o mundo a Deus.

<sup>64</sup> LG n. 7.

<sup>65</sup> LG 8.

graça”.<sup>66</sup> A compreensão de Igreja como Povo de Deus é desenvolvida com profundidade no capítulo II deste documento, demonstrando que enquanto comunidade cristã a Igreja deve ser reflexo da Santíssima Trindade, inserida na história da humanidade, composta por diversos membros onde todos têm vocação e importância para o todo (cf. 1 Cor 12). Desta forma o CVII tratava de desconstruir a ultravalorização da hierarquia da Igreja, dando o devido reconhecimento aos demais membros da Igreja.<sup>67</sup>

Em novembro de 1965, a DV é a seguinte Constituição a ser promulgada. Esta afirma claramente que a plenitude da Revelação se deu em Jesus Cristo, algo que é retomado novamente na GS. Através da revelação de Deus a Abraão e Moisés e dos ensinamentos dos patriarcas e dos profetas, foi se concretizando a compreensão do povo de Israel como povo de Deus e o reconhecimento do Deus único e verdadeiro. Somente a partir deste contexto o Verbo encarnado é capaz de entrar na realidade humana e ser compreendido como a plenitude da Revelação. Deus sempre se insere na história da humanidade, demonstrando que a história da salvação é a mesma história da humanidade, e o ápice se encontra em Jesus Cristo.

A transmissão da divina revelação se encontra inserida na história, aos testemunhos e escritos dos apóstolos e seus sucessores, e aos ensinamentos da Igreja conforme esta vai se constituindo e se estabelecendo através dos anos. Por esta razão existe uma relação mútua e intrínseca entre a Escritura e a Tradição, que sempre estarão baseadas naquilo que foi e é revelado. Ambas provêm da mesma fonte divina, que é a palavra de Deus. A Sagrada Escritura redigida enquanto inspirada pelo Espírito Santo, e a Sagrada Tradição transmitida pela pregação dos Apóstolos e todos seus sucessores. Neste relacionamento mútuo e com a moção do Espírito Santo a Igreja é capaz de interpretar e renovar sua interpretação da Escritura e também da Tradição.<sup>68</sup> Por sua vez, isto também tem implicações diretas para o desenvolvimento da teologia e sua fidelidade à Igreja e ao Evangelho.<sup>69</sup>

---

<sup>66</sup> LG 8.

<sup>67</sup> De modo especial, o CVII trabalha sobre a importância da missão e vocação dos leigos e leigas, tema desenvolvido no decreto *Apostolicam Actuositatem*. Ver também pela perspectiva da TdL ARNS, *Viver é participar*, 1973.

<sup>68</sup> DV n. 9-10.

<sup>69</sup> Tema desenvolvido na DV n. 24.

A última Constituição conciliar a ser promulgada, com bastante embate até sua conclusão, foi a GS em dezembro de 1965. No documento conciliar GS, o Magistério da Igreja trata de modo particular a compreensão do ser humano como criatura diante de Deus e suas implicações sociais e teológicas. As palavras que abrem alas para esta Constituição Pastoral ecoam até hoje por sua força evangélica:

As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens (sic) de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos (sic) de Cristo (...) a Igreja sente-se real e intimamente ligada ao gênero humano e à sua história.<sup>70</sup>

Assim como Cristo encarnou-se na história humana, a Igreja deve encarnar-se no momento da história em que se encontra. Isto tem implicações diretas sobre a maneira como a Igreja passa a enxergar sua missão, o mundo e a pessoa humana. Este é o documento fundamental para compreender a antropologia teológica do CVII, trazendo as categorias de dignidade humana, liberdade humana e responsabilidade de forma renovada.

Os padres conciliares do CVII resgataram a compreensão integral do ser humano para o aprofundamento teológico e pastoral da Igreja Católica. Sobre esta teologia contemporânea, Garcia Rubio afirma que

Sem dúvida, as importantes contribuições dos estudos exegético-bíblicos, patrísticos e históricos, em geral, aliadas a uma nova atitude de escuta e de diálogo, em face à civilização do mundo moderno, influenciaram decisivamente na renovação da reflexão teológica, presente nos documentos emanados do Concílio Vaticano II, especialmente na GS, pelo que se refere à fé em Deus criador e no ser humano criado à sua imagem mediante Jesus Cristo.<sup>71</sup>

A antropologia teológica desenvolvida pelo CVII seguirá este movimento de renovação, tendo como forte impulso a volta personalista sobre a abordagem do ser humano enquanto pessoa criada à imagem e semelhança de Deus.<sup>72</sup> Por esta razão, já no início no documento é afirmado que “O homem (sic) será o fulcro de toda a nossa exposição: o homem (sic) na sua unidade e integridade: corpo e alma, coração e consciência, inteligência e vontade.”<sup>73</sup> Além daquilo que caracteriza a subjetividade do ser humano, a constituição também expõe sobre o dom sincero de si como condição necessária para entender-se e entregar-se ao próximo.<sup>74</sup> A abordagem personalista da GS faz uso inovador e equilibrado das categorias de “pessoa” e “dignidade”, ressaltando a importância da pessoa e seus atos ao invés de uma abordagem

<sup>70</sup> GS 1.

<sup>71</sup> Rubio, *Unidade na Pluralidade*, p. 267

<sup>72</sup> RUBIO, *Unidade na Pluralidade*, p. 486.

<sup>73</sup> GS 3.

<sup>74</sup> GS 24.

jurídica-institucional. A subjetividade humana, portanto, só é possível através da coletividade humana. Este caminho resgata a visão integral do corpo no pensamento cristão, pois leva em conta as relações sociais.

Enquanto ser criado por Deus à sua imagem, o documento conciliar ressalta a importância e significado de sua relacionalidade e integralidade. O ser humano é o único “capaz de conhecer e amar seu Criador, que o constitui senhor de todas as coisas terrenas para que dominasse e usasse, glorificando a Deus”.<sup>75</sup> Isto é o princípio do qual decorre a sua capacidade de se relacionar e o que fundamenta sua subjetividade, possibilidade também para a sua experiência com o divino através do próximo. O ser humano não é criado solitário, mas desde o início é criado homem e mulher, sendo esta a primeira forma de comunhão de pessoas. Pela sua própria natureza, o ser humano é um ser social, condição para que possa viver e se desenvolver como pessoa.

Condição para esta comunhão relacional é a integralidade do ser humano. Somente entendendo-se uno e integral, a pessoa é capaz de entregar-se como dom para o próximo.<sup>76</sup> Esta unicidade se encontra em sua própria condição corporal, que “sintetiza em si os elementos do mundo material”,<sup>77</sup> sendo corpo e alma sem divisão. O CVII, portanto, combate o dualismo através da valorização da dualidade que compõe o ser humano em sua unicidade, alertando para o erro de se desprezar a vida corporal.<sup>78</sup> Sabe-se que devido ao pecado, o ser humano vive em constante tensão entre o corpo e a alma, porém isto não deve ser visto negativamente, mas deve ser inserido na dinâmica relacional e em reconhecimento de sua estima e honra por ter sido criado por Deus nesta dualidade.<sup>79</sup>

Visando o crescimento no compromisso autêntico com a Boa Nova e, portanto, uma maior abertura de diálogo com o mundo e sua realidade plural, a princípio formulado como parte do documento sobre Ecumenismo, após diversas discussões e aprimoramentos pelos Padres Conciliares, *Dignitatis Humanae* (DH) é promulgada como um documento independente sobre a liberdade religiosa. Curiosa-

---

<sup>75</sup> GS 12.

<sup>76</sup> GS 24.

<sup>77</sup> GS 14.

<sup>78</sup> RUBIO, *Unidade na Pluralidade*, p. 340; GS 14.

<sup>79</sup> GS 14.

mente, foi assinada pelo Papa Paulo VI na mesma data que a GS. Destacamos brevemente esta declaração devido à temática da liberdade e sua repercussão para além da liberdade religiosa.

O discurso desenvolvido por este documento parte de dois princípios fundamentais: a liberdade responsável e a Revelação divina. A liberdade responsável é aquela que visa os bens da alma humana, tendo consciência do dever diante dos outros e de si mesmo. Este dever consiste em procurar a verdade, devido à força da própria verdade que afeta e dinamiza a humanidade e desafia a razão e livre-arbítrio a chegarem a todo seu potencial. Uma vez encontrada a verdade, o ser humano é capaz e deve aderir e consentir a ela, que o dignifica. O direito à liberdade religiosa está enraizado na dignidade humana, como sinal de reconhecimento e prática concreta da capacidade da razão do ser humano. Além disso, a prática religiosa concerne primeiramente a “atos internos voluntários e livres, pelos quais o homem (sic) se ordena diretamente para Deus”.<sup>80</sup>

Consequentemente, o direito à liberdade religiosa é de todo cidadão, todo grupo social, da Igreja, e de qualquer poder civil. Se o poder civil busca exercer um verdadeiro serviço à disposição do povo, priorizando sua segurança e liberdade pelo bem comum, não pode incluir a coação na sociedade civil. De modo parecido, é dever e responsabilidade, uma vez reconhecida a importância de cultivar a liberdade religiosa, que toda família organize livremente sua vida religiosa. Sendo a instituição base para toda e qualquer sociedade, é fundamental que a família honre seu papel de corroborar com esta liberdade. Assim, exorta-se que todos sejam educados para o uso da liberdade, desde dentro da família até os meios acadêmicos e civis.

A Revelação, por sua vez, manifesta o caminho certo para a verdade e felicidade: Jesus Cristo. Ele foi o exemplo supremo da verdadeira liberdade humana exercida concretamente em sua vida humana. É na pessoa de Jesus Cristo que o ser humano encontra o sentido e fundamento de sua dignidade, que é possibilidade para que a liberdade exista. A conduta de Jesus e, posteriormente, de seus apóstolos, é a base da qual todo cristão deve se espelhar. É importante recordar que toda a vida de Jesus era enraizada na vontade do Pai, respeitando as autoridades civis da época, mas prezando pela supremacia do bem e da dignidade das pessoas. Portanto, se

---

<sup>80</sup> DH 3.

houvesse algum aspecto do poder público que fosse em contra à vontade de Deus, Jesus se manifestava para salvaguardar a verdadeira dignidade e liberdade humana.

De modo particular a DH já revela a necessidade do despojamento da Igreja, renunciando aos resquícios da ideia de uma Guerra Santa. “A declaração *Dignitatis Humanae* reconheceu o direito de errar e deixou de reconhecer somente direitos aos que defendem a verdade (oficial).”<sup>81</sup> Esta atitude aponta para a possibilidade do diálogo e reconhecimento das divergências políticas, não apenas religiosas. Este tema será retomado no segundo capítulo.

Com o CVII, a Igreja resgata a compreensão do contexto histórico em que se vive como algo passageiro e, portanto, não determinante para a essência da fé cristã, mas sim como catalizador para reapropriações e ressignificação do Evangelho encarnado em cada contexto distinto. Ressalta-se a comunhão da Igreja, que é uma mesmo com a diversidade de seus membros, e é enriquecida por ela; ressalta-se também a compreensão da Igreja como sacramento de uma salvação universal, mas que não restringe o sacrifício de Cristo em si mesma, e a compreensão de que a Igreja universal está presente na Igreja local, devido à unidade da fé. A compreensão da Igreja como Povo de Deus e em serviço ao Reino de Deus no mundo também são aspectos fundamentais da reflexão conciliar.

Apenas três anos após a conclusão do CVII, a Igreja local da América Latina realizou sua segunda conferência do CELAM em Medellín, Colômbia. Diferente da primeira conferência no Rio de Janeiro, esta foi convocada pelo próprio episcopado latino-americano, com a intenção de buscar caminhos concretos para uma pastoral que atendesse às necessidades específicas da América Latina com toda sua diversidade sociocultural. A Conferência de Medellín pode ser vista como um divisor de águas da teologia na América Latina. É nela que a opção preferencial pelos pobres é assumida como pressuposto da teologia e pastoral latino-americana. Em seus desenvolvimentos é possível identificar o fervor da renovação trazida pelo CVII à Igreja, inclusive por ter sido realizada ainda durante o pontificado de Paulo VI, quem presidiu as sessões conciliares após o falecimento de João XXIII que convocou o Concílio. Já as conferências de Puebla e Santo Domingo, realizadas durante o pontificado de João Paulo II, foram menos efervescentes e sofreram com as dificuldades deste Papa com a TdL latino-americana. Em Aparecida, a conferência

---

<sup>81</sup> COMBLIN, *Antropologia cristã*, p. 27; DH 2.

mais recente que ocorreu durante o pontificado de Bento XVI, é possível ver novamente alguns frutos da teologia conciliar junto à teologia latino-americana mais fortalecida e consolidada.

A virada antropológica do CVII resgata a visão do ser humano em sua integralidade, assumindo o corpo como intrínseco ao ser (*esse*) humano. Se é preciso assumir o corpo para superar o dualismo historicamente presente no cristianismo, na teologia da América Latina onde se parte do referencial da experiência dos corpos sofridos, a possibilidade de superar o dualismo apresenta-se como realidade possível. Por esta razão, a recepção do CVII pode ser identificada na maneira como a antropologia teológica começa a ser desenvolvida a partir do referencial latino-americano.

## 2.2

### Antropologia teológica da libertação latino-americana

A teologia pré-conciliar “não forjou as categorias necessárias para traduzir essa opção que procura situar-se de forma criativa diante das novas exigências do Evangelho e do povo espoliado e oprimido deste subcontinente.”<sup>82</sup> A Igreja em pleno século XXI ainda encontra dificuldades de dialogar com o mundo. Apesar das intenções do CVII, as mudanças de época que a modernidade trouxe e continua provocando são rápidas e contínuas, dificultando a atualização pastoral eclesiológica. Agrega-se a isto as divergências dentro da própria Igreja sobre sua identidade e missão.

Poderíamos resumir a influência do CVII sobre o desenvolvimento da teologia e pastoral latino-americana nos seguintes pontos: perscrutar os sinais dos tempos reconhecendo a realidade da Igreja inserida na história, renovação litúrgica fortalecendo um caminho de inculturação do Evangelho, e volta às fontes resgatando a capacidade e missão de todos os fiéis em interpretar e encarnar a Palavra de Deus. O método ver-julgar-agir passa a ser adotado como uma das principais metodolo-

---

<sup>82</sup> GUTIERREZ, *Teologia da libertação*, p. 260.

gias devido à preocupação de se desenvolver a teologia a partir da experiência humana na América Latina.<sup>83</sup> Além disso, a leitura popular da Bíblia traz novas dimensões para a evangelização<sup>84</sup>, propiciando o empoderamento dos leigos e leigas e uma teologia e Igreja mais dispostas a escutar ao invés de levantar a voz para doutrinar.

Entender a profundidade da evangelização é, em última instância, entender a própria identidade da Igreja que existe para ser missão encarnada da vida de Cristo. Se o início da evangelização na América Latina ocorreu como parte da estrutura de poder político e da lógica de dominação do “novo continente”, a identidade eclesial cristã encontrava-se distante do próprio Cristo que viveu denunciando as estruturas de poder e empoderando as pessoas para sua libertação. Com o decorrer dos séculos e a chegada da modernidade e dos processos de secularização, essa evangelização e identidade eclesial proselitista afetou profundamente a capacidade da Igreja de manter sua relevância para com o mundo.

Apesar do processo de descolonização política, economicamente não houve descolonização nos países latino-americanos. Estes continuam subjugados pelo domínio de outras nações através do monopólio econômico e jogo de poder capital.<sup>85</sup> Isto afetou diretamente o fazer teológico neste continente, como é bem observado no documento final de Puebla:

Vemos, a la luz de la fe, como un escándalo y una contradicción con el ser cristiano, la creciente brecha entre ricos y pobres. El lujo de unos pocos se convierte en insulto contra la miseria de las grandes masas. Esto es contrario al plan del Creador y al honor que se le debe. En esta angustia y dolor, la Iglesia discierne una situación de pecado social, de gravedad tanto mayor por darse en países que se llaman católicos y que tienen la capacidad de cambiar.<sup>86</sup>

<sup>83</sup> SCHICKENDANTZ, *La recepción del Vaticano II en América Latina y el Caribe*, n. 1-2.

<sup>84</sup> SCHICKENDANTZ, *La recepción del Vaticano II en América Latina y el Caribe*, n. 4. Considerado o criador do método dos Círculos Bíblicos que gerou a leitura popular da Bíblia, Carlos Mesters, biblista holandês franciscano, acompanhava as CEBs e a partir da convivência com o povo brasileiro refletia sobre métodos pastorais para uma maior aproximação do povo à Palavra de Deus. Sobre este método criado por ele, ver CAVALCANTI, *A leitura popular da Bíblia e a V Conferência do CELAM*, 2007.

<sup>85</sup> “Tanto a teorização de Quijano quanto a de Dussel e de tantos outros pensadores se mostram fundamentais para a compreensão da configuração social diante dos mecanismos de opressão do sistema neoliberal, isto é, um sistema econômico injusto oposto à humanidade, visando lucro de poucos e coisificando as relações humanas para atender à lei do mercado capitalista. O sistema assume o papel de colonizador administrado por países do norte e grandes grupos econômicos visando o lucro. Já o colonizado, o sul global, mesmo sofrendo o dano das imposições coloniais, vai lutando por sua libertação e independência. Não se trata de um conflito entre Norte e Sul e nem Oriente contra o Ocidente, mas de sistemas políticos, econômicos, sociais e de conhecimento que se impõem em detrimento da fragilidade de outros” CUNHA, *Encontros decoloniais entre o Bem Viver e o Reino de Deus*, p. 46. Outros aspectos da reflexão decolonial também serão destacados no capítulo 2.

<sup>86</sup> CELAM, *Documento Conclusivo de Puebla*, n. 28.

A partir desta sensibilização, a antropologia teológica na América Latina começa a ser desenvolvida segundo a opção preferencial pelos pobres, categoria teológica particular da TdL.

### 2.2.1

#### A opção preferencial pelos pobres

Ao professarmos a fé em Jesus Cristo, quando reconhecemos a sua *kenosis*, podemos identificá-la em dois níveis: em nível de despojar-se da condição divina para assumir a condição humana (cf. Fl 2,6-7) e em nível de optar por uma realidade social longe de qualquer posição de poder ou soberania em sua época, frustrando as expectativas messiânicas judaicas. Este fato da Encarnação aponta para a parcialidade da Boa Nova. Jon Sobrino expressa que “Jesus se rebaixou duplamente: em sua encarnação transcendente e em sua encarnação histórica no mundo dos pobres”<sup>87</sup>. Sendo assim, Deus, sendo parcial em sua escolha de encarnar-se como homem pobre, deixa como paradigma do processo de encarnação do Reino de Deus o caminho com os pobres, para os pobres e a partir dos pobres. Contudo, essa parcialidade e centralidade dos pobres na história salvífica nem sempre foi compreendida com clareza na história de nossa Igreja, e por vezes ainda não é bem aceita. Consequentemente, esta falta de compreensão e aceitação gera tensões e conflitos.

Conflito pode ser entendido dentro de uma chave negativa ou positiva, dependendo do que é que se valoriza para a análise.<sup>88</sup> A partir da chave positiva, o conflito pode ser compreendido como consequência inevitável e necessária dentro da realidade plural e diversificada que é a Igreja. Contudo, esta interpretação somente é possível embasada na compreensão eclesiológica e na realidade eclesial desenvolvidas a partir do CVII e da Conferência de Medellín de modo especial, sobre o que corresponde como verdadeiramente característico da Igreja. Igreja é entendida como povo de Deus, onde a comunhão dos fiéis e a complementaridade (diferente de reciprocidade) dos carismas e funções são valorizados; e a compreensão da identidade da Igreja parte sempre da missão, de uma vida de serviço ao

<sup>87</sup> SOBRINO, *Espiritualidade da libertação*, p. 163.

<sup>88</sup> Tema ao qual se dedica todo o capítulo 9 de SOBRINO, *Espiritualidade da libertação*, p.168-178.

mundo como serviço ao Reino. Os conflitos, portanto, não se dão apenas pela dificuldade recorrente de se entender a parcialidade da Boa Nova, mas também pela própria realidade da Igreja que cresce e vai se modificando ao longo do tempo, conforme acolhe pessoas diversas e se espalha em diversos contextos sociais, culturais, geográficos e históricos.

A opção preferencial pelos pobres e suas consequências para a Doutrina Social da Igreja não são marxistas, ao contrário, as categorias de pensamento marxistas são semelhantes aos valores cristãos. Como linha de pensamento, sendo o primeiro a propor o problema da pobreza como reflexão e nova síntese filosófica, o marxismo foi a única forma de o pensamento cristão formular categorias sobre a pobreza, fiéis à essência original e à vida de Cristo, para poder se expressar teologicamente também.<sup>89</sup> As consequências disso são uma nova compreensão da Criação, visto que a categoria de “pobres” é muito mais profunda do que apenas uma realidade econômica ou qualquer interpretação espiritualizada que possa ser feita para evitar posicionamentos politizados. O próprio Deus escolheu ser pobre e por isso devemos compreender que, além de ser uma opção entre outras pela Encarnação, foi realmente a melhor forma que encontrou para se revelar a nós, também para revelar a verdadeira humanidade. Sua autoidentificação com os pobres é a única opção que mais se aproxima da natureza de Seu Amor e Reino.

Caminhar com os pobres e desenvolver a práxis e o pensamento da Igreja nesse sentido, leva o Papa Francisco a afirmar que “para a Igreja, a opção pelos pobres é mais uma categoria teológica que cultural, sociológica, política ou filosófica.”<sup>90</sup> Através desta hermenêutica teológica em conjunção com a volta às fontes para a interpretação bíblica, resgatou-se a compreensão da experiência do povo de Israel com o Deus libertador, trazendo o referencial da libertação para o contexto de opressão e exílio existencial dos povos vulneráveis da América Latina.

A TdL se diferencia por este fazer teológico crítico da práxis, ao mesmo tempo que espiritual. Os pobres são compreendidos como *locus theologicus*, não só pela parcialidade da Boa Nova, mas também pelo protagonismo dos pobres em toda

<sup>89</sup> Ver DUSSEL, *Teología de la liberación y marxismo*, em ELLACURIÁ; SOBRINO (org.), *Mysterium Liberationis*, p.115-144.

<sup>90</sup> FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, n. 198. É importante distinguir que, para nosso Papa argentino, a preocupação com a opção preferencial pelos pobres surgiu graças à *teología del pueblo*, uma vertente da teologia feita a partir do referencial latino-americano na Argentina que, assim como a TdL, tem um caráter social e pastoral, ver SCANNONE, *La teología del pueblo*, 2017.

a história salvífica revelada na Palavra de Deus. Sendo protagonistas da história da salvação, eles mesmo são sujeitos desta história e protagonistas de sua própria libertação. Pois o Deus da Revelação que se autocomunica através e ao longo da história lhes convoca e incita à vida em abundância. A missão da teologia diante desta realidade, portanto, é ouvir as necessidades e o caminho de libertação que os pobres desejam trilhar para alcançar esta construção do Reino em suas próprias vidas. Uma teologia fiel à missão da Igreja não será capaz de caminhar junto aos pobres e ajudá-los no processo de libertação tentando impor suas observações externas à realidade vivida. Apenas aqueles que sofrem as injustiças sabem o que Deus lhes comunica em meio ao sofrimento e como o Espírito de Amor-Justiça lhes inspira novos caminhos de libertação e dignidade.

Esta compreensão leva a “pensar a fé em Cristo no contexto dos povos crucificados.”<sup>91</sup> A intuição da necessidade de descer da cruz os pobres aparece como consequência lógica da opção preferencial. O escândalo da cruz de Cristo que se fez pobre é ainda hoje o escândalo dos sofrimentos (as cruces) dos pobres que são desumanizados pela sociedade que os descarta e os priva de viver com dignidade. Por esta razão, a TdL não se distingue apenas pelo referencial da opção preferencial pelos pobres a nível metodológico, mas também a nível de vivência e convivência. Fazer teologia na América Latina passa a ser viver uma vida comprometida com o clamor das vítimas das injustiças neste continente, que crucificadas pelo nosso des-caso clamam pela misericórdia do Pai. É preciso estar próximo e sensível às dores humanas, assim como ser dócil ao Espírito Santo para que oriente as reflexões e ações para combater as injustiças.

Pensar a fé em Jesus Cristo deve ser pensar nos pobres. É através deles que Deus se revela presente e que somos convocados a agir em solidariedade fraterna para a construção do Reino. Nisto não só as bem-aventuranças são retomadas na hermenêutica libertadora, mas também Mt 25, 35-45 onde evidencia-se através das palavras colocadas na boca de Jesus a sua identificação com os pobres: “Pois tive fome e me destes de comer... cada vez que o fizestes a um desses meus irmãos mais pequeninos, a mim o fizestes.” Deste modo, “al identificarse con los pobres del

---

<sup>91</sup> BOFF, *Descer da cruz os pobres*, p. 9.

mundo el Señor esconde de alguna manera en ellos su rostro y su actuar; nos recuerda de este modo que la marginación del pobre es negación del Reino y ausencia de El mismo.”<sup>92</sup>

A centralidade dos pobres é, conseqüentemente, uma questão de coerência evangélica. Isto demonstra que a TdL não propõe uma nova reflexão, mas uma nova maneira de fazer teologia. É uma teologia encarnada na história e, por esta razão, é também uma reflexão crítica da práxis histórica em busca da transformação histórica da humanidade. Busca através do aprofundamento teológico a partir da opção preferencial pelos pobres uma maior fidelidade ao amor de Deus que liberta, tratando de ajudar “na construção de uma nova sociedade, justa e fraterna – ao dom do Reino de Deus.”<sup>93</sup> É uma teologia, portanto, que faz parte do processo libertador da história salvífica, como continuidade da missão de Cristo e busca por fidelidade à plenitude da vida revelada por Ele.

A Encarnação, Vida, Paixão, Morte e Ressurreição de Jesus Cristo revelam a vontade de Deus Pai por uma humanidade em comunhão de amor e solidariedade. A libertação é uma concretização do Reino de Deus revelada pelas ações de Jesus em sua vida pública. Contrário às tendências de dominação político-religiosas de sua época, Jesus agia olhando para a pessoa humana, colocando-a no centro, convocando-a para manifestar a sua necessidade (cf. “Que queres que eu te faça?”). Mesmo diante das discórdias e condenações à sua vida, Jesus não desiste do compromisso à não-violência e à denúncia da desumanização.

A missão da Igreja e dos fiéis, retomando o caráter missionário que foi resgatado pela teologia conciliar do CVII, é ser fiel ao processo de humanização da humanidade redimida por Cristo.<sup>94</sup> É Ele quem inaugura de uma vez por todas o Reino de Deus, Reino de Amor-Justiça presente já em nossas vidas, mas que só experimentaremos em plenitude na vida eterna. Traçar os caminhos de libertação como fidelidade à humanização que Cristo nos revelou como concretização do Reino é cumprir com a vontade de Deus Pai. Qualquer tentativa de invocar ou encontrar Deus separado do compromisso de construção de seu Reino de Amor-Justiça “es fabricar un ídolo, adorar un dios diferente al Dios de Jesucristo.”<sup>95</sup>

<sup>92</sup> GUTIERREZ, *La verdad los hará libres*, p. 224.

<sup>93</sup> GUTIERREZ, *La verdad los hará libres*, p. 74.

<sup>94</sup> Rubem Alves, em *Por Uma Teologia da Libertação*, dedica de modo particular na seção I e II do capítulo III o enfoque sobre a humanização como concretização do Reino de Deus.

<sup>95</sup> GUTIERREZ, *La verdad los hará libres*, p. 223.

Com esta compreensão do compromisso com a construção do Reino de Amor-Justiça, a importância dos pobres se trata tanto do comprometimento com a sua libertação quanto com o reconhecimento da revelação de Deus através deles. As pessoas em situação de pobreza são destinatárias privilegiadas da mensagem do Reino, da promessa de vida em abundância, com a certeza da plenitude do Amor e Justiça que virão. Porém não são os destinatários exclusivos da Revelação, “los pobres son también sus portadores.”<sup>96</sup> Suas vidas revelam a ação de Deus na história e por isso têm algo a dizer sobre a salvação para toda a humanidade. Por isto os pobres podem ser compreendidos como sacramento de Cristo ainda hoje, não só pela Encarnação de Cristo como homem pobre, mas pela sua revelação contínua na história. “Os pobres e as vítimas são sacramento de Deus e presença de Jesus em nosso meio.”<sup>97</sup> Sendo fiel aos pobres, sacramento de Cristo, a Igreja é capaz de verdadeiramente viver sua identidade missionária de sacramento histórico de salvação, pois não há como preocupar-se pela salvação transhistórica sem antes preocupar-se com a salvação histórica.<sup>98</sup> E se a América Latina é um dos lugares onde mais se concentra a pobreza no mundo, ela é tabernáculo de Cristo. Assim a Igreja dos pobres torna-se também sacramento de libertação.

Não podemos, contudo, cair no extremo da valorização da pobreza.<sup>99</sup> A opção preferencial pelos pobres e o reconhecimento de seu protagonismo na história da salvação não significam uma aceitação da condição da pobreza por si mesma.<sup>100</sup> Seria uma valorização materialista tão grave quanto a valorização da riqueza. Implicaria no perigo da afirmação de que a pobreza é uma necessidade e que, portanto, não deveria ser erradicada. Ou poderia levar a uma compreensão de que basta fazer-se pobre para salvar-se. A chave para o equilíbrio entre estes extremos é a disposição para a comunhão e a solidariedade. Esta postura preza pelo ser humano em primeiro lugar, tendo como preocupação central o bem-comum e a garantia do direito a uma vida digna. Sem o olhar para o bem da pessoa humana, a opção preferencial pelos pobres deixa de ser fidelidade à vida de Cristo e passa a ser apenas uma teoria crítica.

<sup>96</sup> GUTIERREZ, *La verdad los hará libres*, p. 216.

<sup>97</sup> BOMBONATTO, *O compromisso de descer da cruz os pobres*, p. 41.

<sup>98</sup> ELLACURÍA, *La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación*, p. 135.

<sup>99</sup> Ver SUSIN, *O privilégio e o perigo do “lugar teológico” dos pobres na Igreja*, 2007.

<sup>100</sup> COMBLIN, *Antropologia cristã*, p. 51.

Por esta razão a vulnerabilidade dos corpos pobres desperta a consciência da interdependência comunitária dos seres humanos. A necessidade dos corpos, como a fome e a sede, faz com que o olhar da pessoa se volte para fora. E ao olhar para fora de si em busca de sua própria sobrevivência, depara-se com outros também em necessidade. Sua fraqueza torna-se pressuposto para sua relacionalidade na comunidade do sofrimento.

O termo ‘sarx’ indica o ser humano, precisamente em sua condição de fraqueza, caducidade e mortalidade. E assim é proclamada a desconcertante novidade: o ‘Logos’, o próprio Deus, se faz limitação e fraqueza humanas! No homem de Jesus de Nazaré, homem fraco e limitado (em tudo como nós, exceto no pecado: Hb 4,15), encontramos a palavra de Deus, a autocomunicação de Deus, ou seja, o próprio Deus.<sup>101</sup>

Viver a opção preferencial pelos pobres, “longe de ser um sinal de particularismo ou de sectarismo, manifesta a universalidade do ser e da missão da Igreja. Tal opção não é exclusiva nem excludente”<sup>102</sup>, pelo contrário, é uma opção que liberta a Igreja das teologias exclusivistas e excludentes.

## 2.2.2

### A opção preferencial pelos corpos

A TdL identifica como pobres “as grandes maiorias que não chegam a satisfazer as suas necessidades básicas de alimentação, saúde, moradia, instrução, emprego.”<sup>103</sup> Falar de uma libertação das injustiças e lutar pelas condições dignas para os corpos sobreviverem é falar da fome, da falta de moradia, dos direitos da terra, da violência e opressão política, da aporofobia, da misoginia, do racismo, da homofobia, do abuso sexual... é longa a lista das injustiças humanas. Ou seja, falar da libertação é falar da condição dos corpos injustiçados. Grande parte da família humana vive em condições de injustiça e pobreza, por serem raças desprezadas, classes exploradas, culturas marginalizadas e mulheres discriminadas.<sup>104</sup> Por esta razão, necessariamente, falar da opção preferencial pelos pobres é falar da opção preferencial pelos corpos.<sup>105</sup>

<sup>101</sup> RUBIO, *O encontro com Jesus Cristo vivo*, p. 139.

<sup>102</sup> CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Libertatis Conscientia*, n.8

<sup>103</sup> COMBLIN, *Antropologia cristã*, p. 50.

<sup>104</sup> GUTIERREZ, *La verdad los hará libres*, p. 245

<sup>105</sup> Há uma tese defendida em 2016, por Rainerson Israel Estevam de Luiz, cujo título é justamente *Opção preferencial pelo corpo: a contribuição de Rubem Alves à Teologia da Libertação*. Apesar de não a citarmos em nosso trabalho, a tese fez parte do levantamento bibliográfico e nos ajudou a

É precisamente o corpo que “recorda e impõe sua existência quando precisa comer (...) Para os pobres, a libertação da humanidade é a libertação dos corpos sofridos, esmagados, humilhados.”<sup>106</sup> Torna-se difícil compreender o drama do sofrimento humano sem experimentá-lo na pele. Do mesmo modo, por exemplo, é difícil para pessoas brancas e financeiramente estáveis compreenderem o drama do racismo estrutural. A pele branca não padece dos mesmos sofrimentos que a pele negra.

O perigo jaz no comodismo de uma vida sem contato com as dores humanas e os corpos sofridos. Um estilo de vida sem grandes obstáculos oferece também uma perspectiva de vida sem grandes horizontes. A pessoa humana que não vive ou desvia os olhos da realidade sofridora dos corpos injustiçados corre o risco de desumanizar-se. Seu comodismo vira combustível para o individualismo segregador, ferida profunda no plano divino do Criador que desejou sua criatura humana em comunhão com todos seus semelhantes e com toda a Criação. Contudo, “o ser humano, por mais acomodado que esteja, possui orientação para a Transcendência”<sup>107</sup> e por esta razão a Igreja e suas teologias não podem desistir da missão de humanizar o mundo.

Um dos caminhos para esta humanização a partir da opção preferencial pelos corpos, é reconhecendo o dom da pluralidade dos corpos. Nesta direção já apontavam as conferências do CELAM ao desenvolverem reflexões a partir do reconhecimento dos diversos rostos da humanidade. A compreensão da pessoa humana por detrás das reflexões da conferência, parte do princípio de que “o ser pessoa é uma possibilidade que lhe é oferecida. Ele tem que nascer como pessoa. Ora, esse nascimento não se faz senão na comunicação entre pessoas, na reciprocidade entre pessoa e pessoa.”<sup>108</sup> Isto se dá pela relacionalidade dos corpos, como afirma o documento final de Puebla: “Dios nos da la existencia en un cuerpo por el que podemos comunicarnos con los demás y ennoblecer el mundo.”<sup>109</sup>

---

pensar sobre como apresentar a dimensão poética do corpo a partir do pensamento de Rubem Alves, que apresentaremos ainda neste capítulo.

<sup>106</sup> COMBLIN, *Antropologia cristã*, p. 18.

<sup>107</sup> LIBÂNIO, *Para onde vai a juventude?*, p. 22.

<sup>108</sup> COMBLIN, *Antropologia cristã*, p. 69. O autor ainda comenta sobre como esta compreensão teológica da pessoa humana tem influência de Martin Buber e Emmanuel Lévinas, p. 66-70.

<sup>109</sup> CELAM, *Documento conclusivo de Puebla*, n. 336.

A opção preferencial pelos corpos dos pobres se apresenta por diversas vezes nos documentos conclusivos das conferências do CELAM, mesmo que não apresentada como uma opção preferencial pelo corpo. O documento final de Medellín já no início recorda a centralidade do corpo na história da salvação, pela vontade de Deus que quer salvar o ser humano inteiro, alma e corpo e, por isto, a ressurreição em que cremos é a ressurreição dos corpos.<sup>110</sup> Em Puebla ao tratar sobre os diversos rostos das minorias e a feição dos pobres como sinal do sofrimento do Senhor<sup>111</sup>, é o corpo que está sendo valorizado e apresentado como categoria teológica para a compreensão da opção preferencial pelos pobres. Em Santo Domingo, citando a carta de Tiago (Cf. Tg 2, 14-17. 26) como justificativa para a necessidade das obras concretas como tradução da fé em Jesus Cristo, é o corpo que precisa ser nutrido e provido de suas necessidades para agirmos de acordo com o mandamento de amor ao próximo.<sup>112</sup> Do mesmo modo, em Aparecida ao tratar sobre os novos rostos pobres que surgem na sociedade, é o corpo dos pobres sendo reconhecido como sacramento de Cristo, aquele que é rosto humano de Deus e rosto divino do ser humano.<sup>113</sup>

A importância do corpo também se apresenta como pano de fundo das conferências do CELAM na reflexão sobre as liturgias inculturadas. As práticas litúrgicas anteriores ao CVII sofriam com a rejeição do corpo e sua repressão. Como fruto do dualismo, não havia uma preocupação com a presença positiva do corpo no rito. Pelo contrário, era necessário silenciar o corpo, cobri-lo, paralisá-lo. Em contraposição, ao reconhecerem a importância da inculturação das práticas litúrgicas, o corpo passa a ser feito presente no rito.

<sup>110</sup> CELAM, *Documento conclusivo de Medellín*, n. 5.

<sup>111</sup> CELAM, *Documento conclusivo de Puebla*, n. 31-39; 79.

<sup>112</sup> CELAM, *Documento conclusivo de Santo Domingo*, n. 159.

<sup>113</sup> CELAM, *Documento conclusivo de Aparecida*, n. 7; 22; 32; 65; 107; 257; de modo especial todo o capítulo 8 que trata sobre o Reino de Deus e a promoção da dignidade humana, repetidamente utilizando o termo “rosto” para se referir aos pobres e marginalizados aos quais os discípulos missionários são chamados a viver em comunhão e missão, destaque para n. 402 que trata especificamente sobre os novos rostos pobres que são “los nuevos excluidos: los migrantes, las víctimas de la violencia, desplazados y refugiados, víctimas del tráfico de personas y secuestros, desaparecidos, enfermos de HIV y de enfermedades endémicas, tóxicodependientes, adultos mayores, niños y niñas que son víctimas de la prostitución, pornografía y violencia o del trabajo infantil, mujeres maltratadas, víctimas de la exclusión y del tráfico para la explotación sexual, personas con capacidades diferentes, grandes grupos de desempleados/as, los excluidos por el analfabetismo tecnológico, las personas que viven en la calle de las grandes urbes, los indígenas y afroamericanos, campesinos sin tierra y los mineros.”

A Igreja latino-americana volta a compreender que “desde que Deus se fez homem, humanidade, cada homem (sic), a história, é o templo vivo de Deus vivo. O ‘profano’, o que está fora do templo, não existe mais.”<sup>114</sup> As diversas culturas e a pluralidade dos corpos latino-americanas devem, portanto, integrar a liturgia da Igreja. Pela valorização cultural na liturgia se valoriza também a corporeidade. Isto reafirma aquilo que João Paulo II dizia:

O cristianismo não rejeita a matéria; pelo contrário, a corporeidade é valorizada plenamente no ato litúrgico, onde o corpo humano mostra sua íntima natureza de templo do Espírito Santo e chega a unir-se a Jesus Senhor, feito também Ele corpo para a salvação do mundo.<sup>115</sup>

Pensar a fé em Jesus Cristo a partir dos pobres corpos crucificados pelas injustiças da sociedade é o que leva à experiência do *intellectus amoris*.<sup>116</sup> Como foi afirmado no documento final de Santo Domingo: “Hombre y mujer son llamados al amor en la totalidad de su cuerpo y espíritu.”<sup>117</sup> A inteligência cristã do saber teológico necessariamente deve partir e mover-se pela dinâmica do amor e compaixão para com o próximo. E é condição para a abordagem integral do ser humano, especialmente os mais desprezados e negligenciados. Por sua vez, esta inteligência do amor também revela as diversas dimensões do corpo para poder entendê-lo e vivê-lo de forma mais integral.

Partindo desta visão amorosa sobre a realidade corporal humana, podemos refletir sobre suas diversas dimensões existenciais. Destacaremos quatro dimensões do corpo, a saber: a dimensão social, a dimensão psicológica, a dimensão ecológica, e a dimensão poética. Estas quatro dimensões destacadas são desenvolvidas de maneira especial pelas teólogas latino-americanas, também como fruto da TdL.<sup>118</sup>

Alguns aspectos do pensamento teológico de João Batista Libânio nos auxiliam para pensar sobre a dimensão social do corpo. Libânio entende o ser humano “concreto, consciente de seu autovalor, de sua liberdade, de sua autonomia” como lugar de reflexão. Dotado de liberdade e autonomia concedida pelo Criador, o ser humano é criado para um intersubjetividade aberta e “se sente violentado por im-

<sup>114</sup> GUTIERREZ, *Teologia da libertação*, p. 247.

<sup>115</sup> JOÃO PAULO II, *Oriente Lumen*, n. 8.

<sup>116</sup> Sobre a teologia da libertação como *intellectus amoris*, ver SOBRINO, *Teología en un mundo sufriente*, 1988.

<sup>117</sup> CELAM, *Documento conclusivo de Santo Domingo*, n. 211.

<sup>118</sup> Estas quatro dimensões reaparecem com mais força a partir dos desenvolvimentos da teologia feminista, como poderá ser observado no capítulo 2.

posições de verdades extrínsecas e vindas de fora, em nome de alguma autoridade”.<sup>119</sup> A relacionalidade é primordial para sua compreensão de si e possibilidade para responder ao convite de diálogo com o Deus que se autocomunica. Esta relacionalidade só é possível através do corpo. Assim é possível distinguir a dimensão social do corpo, criado e querido por Deus como dom da comunhão humana, dom da capacidade relacional humana. O corpo humano não é simplesmente um meio para a relacionalidade, mas é relacional em si mesmo, pois a pessoa humana é relacional.

Estas reflexões antropológicas de Libânio em seu desenvolvimento sobre a Teologia Fundamental, campo ao qual se dedicou de maneira especial durante sua vida, o levaram a formulações teológico-pastorais sobre os jovens que também são pertinentes para nossa compreensão da opção preferencial pelo corpo. Compreendendo a dimensão social do corpo, integral à pessoa humana, Libânio propõe um caminho de pedagogia do desejo e pedagogia do prazer. Lidando com o delicado processo de amadurecimento da juventude nos tempos atuais, ele reconhece que a pessoa humana deve ser convidada a reconhecer Deus no mais cotidiano de sua vida corporal, e não ser repreendida como repetidamente é feito nas catequeses e pastorais juvenis. Sua proposta seria uma pedagogia do desejo que “consiste em oferecer aos jovens ocasiões em que eles consigam vivenciar desejos profundos e refletir sobre o vazio de outros desejos”<sup>120</sup>. Isto é válido para todos os seres humanos, não apenas os jovens. No caso de uma pedagogia do prazer, através do aspecto lúdico, estético e religioso, a pessoa humana seria capaz de enxergar o prazer corporal para além da sexualidade.<sup>121</sup> São caminhos que, na perspectiva transcendente teológica, resgatam a busca do ser humano pelo sentido, sinal de sua sede de Deus. Na prática desta conscientização corporal à luz da fé cristã, a pessoa humana torna-se capaz de reconhecer a “presença deste Sentido radical nos pequenos sentidos da vida como instância última de juízo, de crítica, de motivação.”<sup>122</sup>

Esta reflexão teológica sobre a dimensão social do corpo abre o caminho para a exposição da dimensão psicológica. Alfonso García Rubio, reconhecido por sua

<sup>119</sup> LIBÂNIO, *Teologia da revelação a partir da modernidade*, p. 82.

<sup>120</sup> LIBÂNIO, *Para onde vai a juventude?*, p. 37.

<sup>121</sup> LIBÂNIO, *Para onde vai a juventude?*, p. 70.

<sup>122</sup> LIBÂNIO, *Para onde vai a juventude?*, p. 39.

antropologia teológica a partir do referencial latino-americano, realiza aproximações entre a teologia e a psicanálise que revelam esta dimensão.<sup>123</sup> A dimensão psicológica diz respeito à interioridade do corpo, dentro da compreensão da pessoa humana integral. A intrínseca conexão entre o corpo e o estado mental evidencia-se pela capacidade do mal-estar interior gerar o mal-estar do corpo, a ponto inclusive de causar doenças psicossomáticas. Falar de uma dualidade (realidade dupla da natureza humana, que não pode ser confundida com um dualismo de oposição de dois lados) a partir da dimensão psicológica também nos remete à dualidade da imanência e transcendência humana.<sup>124</sup>

Aparentemente duas realidades opostas, na antropologia cristã a imanência e a transcendência podem ser compreendidas como duas faces de uma mesma natureza humana, dinamizada pela graça. O autor afirma que “cada pessoa autopercebe-se como sujeito único das ações tanto corporais quanto espirituais.”<sup>125</sup> Isto implica na necessária superação do dualismo antropológico, que exige a superação da culpabilização e do medo, estratégica pastoral historicamente presente na Igreja e vinculada à rejeição do corpo e da sexualidade.<sup>126</sup> Com isto, Garcia busca rejeitar o sentimento da culpa que sempre acompanhou o ser humano, mas resgatar o aspecto sadio da culpabilidade, a nível psíquico como sinal da consciência humana que se arrepende com o mal causado ao próximo, e apropriação de sua responsabilidade e autodomínio.<sup>127</sup> A perspectiva cristã integral sobre a culpa deve ser sinal da libertação pela fé no Deus salvador-libertador. Libertação da culpa imposta sobre o corpo devido à antropologia teológica dualista que dominou por tantos anos a pastoral da Igreja.

Em sua reflexão teológica sobre a pessoa humana integrada a partir da psicanálise, Garcia Rubio apresenta também o aspecto da comunicação pela sensibilidade. O corpo se faz presente através das relações de afetividade, da capacidade humana para o prazer e para a dor, inserido na comunidade com a qual convive.<sup>128</sup>

<sup>123</sup> RUBIO, *Superação do infantilismo religioso*, p. 304-307. Em nosso levantamento bibliográfico encontramos duas dissertações que desenvolvem especificamente sobre o corpo no pensamento de Alfonso Garcia Rubio: VIEIRA, *Corporeidade em Alfonso Garcia Rubio e Adolphé Gesché*, 2016, e ALBUQUERQUE, *O Pentecostalismo integrado?*, 2014.

<sup>124</sup> RUBIO, *Unidade na pluralidade*, p. 342-353.

<sup>125</sup> RUBIO, *Unidade na pluralidade*, p. 343.

<sup>126</sup> Sobre a pastoral do medo e a culpabilização, RUBIO, *Prioridade do perdão sobre a culpa*, p. 250-255.

<sup>127</sup> RUBIO, *Prioridade do perdão sobre a culpa*, p. 258.

<sup>128</sup> RUBIO, *O desafio do mal-violência e a experiência cristã comunitária*, p.301-309.

Para comunicar-se na fé comunitária é preciso que a pessoa humana alcance a maturidade psicológica, através do exercício do olhar sobre si mesmo e para o próximo.<sup>129</sup> É um exercício básico para uma vida humana integral, consciente de sua ligação e dependência da comunidade humana e de toda a realidade criada.<sup>130</sup> Esta ligação e dependência remete às compreensões ecoteológicas sobre a qual trataremos agora.

Leonardo Boff é uma das grandes referências para o pensar teológico sobre a dimensão ecológica do corpo. Esta dimensão, apesar de remeter aos aspectos biológicos e físicos do corpo, não surge na teologia como um desenvolvimento cientificista e naturalista, mas pelas reflexões ecoteológicas em que é reconhecida a integralidade do cosmos e a pessoa humana integral como parte das redes de interligação e interdependência neste cosmos criado por Deus.<sup>131</sup> Trataremos com mais detalhes sobre a interligação do corpo no segundo capítulo, ao tratarmos sobre a ecoteologia junto à teologia ecofeminista.

Em um congresso da SOTER, cujo tema foi Corporeidade e Teologia<sup>132</sup>, ele afirma:

Numa perspectiva ecológica integral, o corpo comparece como momento de um processo cósmico, altamente dinâmico, que se autoconstrói permanentemente, se auto-organiza, se auto-reproduz e se auto-refere. O corpo é expressão do universo, da vida e da consciência e é coextensivo a essas realidades.<sup>133</sup>

Boff destaca ainda o amor como fenômeno biológico<sup>134</sup>, devido à existência de interações humanas sem razões de sobrevivência, mas pelo “puro prazer, no fluir de seu viver. Trata-se de encaixes dinâmicos e recíprocos entre os seres vivos e os sistemas orgânicos.”<sup>135</sup> Isto demonstra que a corporeidade humana faz parte do diferencial relacional humano em comparação às demais criaturas. Sua capacidade para o amor o torna capaz de conscientizar-se da necessidade do cuidado com o próximo e com o cosmos. O ser humano é criado enquanto corpo e alma para a

<sup>129</sup> RUBIO, *Superação do infantilismo religioso*, p. 303-328.

<sup>130</sup> RUBIO, *Unidade na pluralidade*, p. 344.

<sup>131</sup> BOFF, *Ecologia*, p. 74; BOFF, *O corpo dos pobres*, p.125; 128.

<sup>132</sup> Damos destaque a este congresso pela importância de um evento cujo tema principal foi justamente o corpo na teologia. Ainda assim, como já foi mencionado na introdução, apesar das diversas abordagens sobre o corpo a partir da teologia e outras ciências humanas neste congresso, não há uma sistematização do corpo que pudéssemos reconhecer como sinal de uma teologia do corpo latino-americana propriamente dita. Estas abordagens sobre o corpo se encontram em SOTER (Org.), *Corporeidade e Teologia*, 2005.

<sup>133</sup> BOFF, *O corpo dos pobres: uma visão ecológica*, p. 123.

<sup>134</sup> BOFF, *Saber cuidar*, p. 125-128.

<sup>135</sup> BOFF, *Saber cuidar*, p. 125; BOFF, *O corpo dos pobres*, p.125.

dinâmica de convívio, comunhão, interdependência cósmica pela dependência no Amor criador.

O ser humano é criado por Deus dentro de um plano maior que é o cosmos. Devido a este plano maior em que se encontra, as virtudes humanas, sejam intelectivas sejam morais, pela fé cristã devem se basear no exemplo concreto de Jesus Cristo. Conseqüentemente, as ações humanas a partir destas virtudes, que colocam o corpo em dinâmica relacional de amor, são realização da prática da justiça, encarnando assim a própria missão de Cristo. Viver nesta dinâmica, buscando o bem comum como fidelidade ao Reino, significa “o acesso justo de todos aos bens básicos como alimentação, saúde, moradia, energia, segurança e comunicação”<sup>136</sup>, ou seja, a garantia do bem-estar e dignidade dos corpos. Estes bens básicos para os corpos dependem diretamente do bem da Terra. O desenvolvimento da sociedade, seja no âmbito econômico e político, seja no âmbito social e cultural, não pode prescindir do cuidado com a natureza, sua biodiversidade, e sua vulnerabilidade às modificações humanas. Construir a consciência ecológica não é tarefa fácil, e requer um processo longo e árduo de reeducação. Com efeito, “para cuidar do planeta precisamos todos passar por uma alfabetização ecológica e rever nossos hábitos de consumo. Importa desenvolver uma ética do cuidado”.<sup>137</sup>

Em sintonia com a preocupação pelo cotidiano na dimensão social apresentada a partir de Libânio, chegamos agora a Rubem Alves que nos ajuda a refletir sobre a dimensão poética do corpo. Em sua obra intitulada *Teologia do Cotidiano*, o autor escreve:

Não só de pão viverão os homens e as mulheres... Um povo precisa comer beleza para querer viver. Povo, para existir, há de se sentir bonito. Há de ter sonhos, dizia Santo Agostinho. Há de marchar com a banda, dizia Chico. Há de seguir a canção, dizia Vandré.<sup>138</sup>

A linguagem do corpo é capaz de dizer algo mais sobre a linguagem da libertação, através dos gestos que realiza, assim como a poesia sempre comunica mais do que as próprias palavras escritas. Refletir sobre o corpo a partir da poesia na teologia traz uma luz diferente sobre as necessidades corporais e espirituais. Foge da lógica de categorizar e sistematizar tudo que diz respeito à realidade corporal humana e ajuda a fundar uma nova linguagem da libertação.<sup>139</sup> A dimensão poética

<sup>136</sup> BOFF, *Ética e Moral*, p.65; ver também a discussão sobre o bem comum em FRANCISCO, *Laudato Si'*, n. 156-158.

<sup>137</sup> BOFF, *Saber Cuidar*, p. 155.

<sup>138</sup> ALVES, *Teologia do cotidiano*, p. 61.

<sup>139</sup> ALVES, *Por uma teologia da libertação*, p. 127-132, 232-233.

do corpo remete à sua integralidade de imanência e transcendência, sinal da dualidade (e não dualismo) que o ser humano é. A compreensão da própria Encarnação e Salvação de Jesus Cristo pode ser compreendida de novas maneiras com esta sensibilização poética do corpo.

Enquanto pensamos sobre a opção preferencial pelos corpos a partir das necessidades básicas de sobrevivência, há de se pensar sobre as necessidades básicas dos desejos do corpo.<sup>140</sup> Nutrir o corpo de poesia e beleza é tão importante quanto nutri-lo de alimentos. É assim que o corpo tem em si a sabedoria, não do saber, mas do sabor – o corpo saboreia a vida.<sup>141</sup> Isto transparece nas parábolas de Jesus. Enquanto era esperado que o Messias falasse de Deus e agisse como soberano, Ele fala sobre as coisas humanas, sobre as belezas da natureza criada pelo Pai, age sensível aos sofrimentos humanos e celebra festivo as celebrações comunitárias.<sup>142</sup> Saber Deus é saboreá-lo na vida encarnada. O corpo foi feito para ser vivido muito mais do que pensado.

Reconhecer o reflexo de Cristo no rosto dos pobres e dos novos pobres que surgem em tempos de injustiças diversas é enxergar a pluralidade da vida e a inextinguível força vital pelo viver, não só sobreviver. Os corpos sofridos nos remetem ao corpo de Cristo crucificado, mas também nos remetem ao corpo de Cristo que comungava com as pessoas mais rejeitadas de sua época, que bebia e conversava. Esta dinâmica crística hoje nos dá o dom de sonhar a vida eterna a partir da relationalidade corporal. Os corpos, e de modo especial os corpos dos pobres, são sacramento de Deus. E assim como os sacramentos litúrgicos são continuidade da ação salvífica de Deus na história, também os corpos são sinais visíveis da pessoa viva de Cristo, vivificados pela Divina Ruah, que apontam para a plenitude da vida eterna.

Nossa concretização do Reino de Amor-Justiça se dá pelas ações concretas/corporais de libertação dos corpos, para que sobrevivam e para que vivam. A Igreja deve estar sempre aberta, portanto, para a renovação de sua linguagem e atuação a partir da experiência destes corpos aos quais é chamada a cuidar e conduzir

---

<sup>140</sup> ALVES, *Creio na ressurreição do Corpo*, p. 31, 39.

<sup>141</sup> Nesta perspectiva sobre saborear a vida, ver a dissertação sobre a perspectiva crítica e poética de Rubem Alves: REBLIN, *Teologia: outros cheiros, outros sabores...*, 2007.

<sup>142</sup> ALVES, *Creio na ressurreição do Corpo*, p. 29.

a Cristo. Esta abertura à renovação salva a Igreja e a teologia de se enrijecerem em estruturas conceituais de um referencial passado.

Diante dos males ou dos problemas da Igreja é inútil procurar soluções em conservadorismos e fundamentalismos, na restauração de condutas e formas superadas que nem sequer culturalmente têm a capacidade de ser significativas. A doutrina cristã não é um sistema fechado incapaz de gerar perguntas, dúvidas, interrogações, mas é viva, sabe inquietar, animar. Tem uma face não rígida, um corpo que se move e se desenvolve, tem a carne macia: a doutrina cristã chama-se Jesus Cristo.<sup>143</sup>

---

<sup>143</sup> FRANCISCO, *Encontro com os participantes do V Congresso da Igreja Italiana*, 2015.

### 3

## O corpo é político

meu corpo é meu lugar de fala  
meu corpo é  
meu lugar  
de fala

embora  
a voz seja  
apenas  
um resto  
arranhando a garganta.

meu corpo é  
meu lugar  
de fala

e eu falo  
com meus cabelos e  
meus olhos e  
meu nariz.

meu corpo é  
meu lugar  
de fala

e eu falo  
com minha raça.

meu corpo  
eu nomearia  
território  
se pudesse  
inventar  
um idioma próprio.

meu corpo é  
meu lugar  
de fala,

meu corpo é  
meu território:

um caminho  
sempre  
insuficiente

construído  
a partir de  
escombros

moldado por  
violências

tantas vezes invadido.

meu corpo é  
meu território:

a fronteira  
guarda o limite

um vazio  
no lugar do  
estômago.

meu corpo é  
meu lugar  
de fala

embora  
a voz seja  
apenas

um resto  
arranhando a garganta.

meu corpo  
eu nomearia  
território

se pudesse  
inventar  
um idioma  
próprio.

meu corpo  
conta

por si só  
histórias  
além de mim.

*Lubi Prates*<sup>144</sup>

<sup>144</sup> PRATES, *um corpo negro*, p. 63.

### 3.1

#### Relação fé e política

A partir da compreensão da pessoa humana em sua relacionalidade, como sujeito-corpo integral, e em condições de injustiça e opressão na América Latina, é possível aos poucos identificarmos a intrínseca relação entre fé e política. Nossa fé no Deus da Revelação, que se autocomunica livremente por amor na história humana, libertando o povo de Israel do cativeiro no Egito e inaugurando seu Reino de Amor-Justiça de uma vez por todas através da vida, morte e ressurreição de seu Filho amado, nos aponta para o papel central da práxis histórica.<sup>145</sup> O crer em Deus, Pai, Filho e Espírito Santo, é crer na dinâmica da libertação na revelação divina, e assumir a missão de dar continuidade a esta dinâmica libertadora. Assim podemos afirmar que a celebração da nossa fé é um dar de comer ao faminto e de beber ao sedento, é construir sistemas históricos de justiça e fraternidade/sororidade para que não haja mais dominadores e dominados, opressores e oprimidos.<sup>146</sup>

Esta dinâmica de libertação, como práxis do Reino de Amor-Justiça, necessariamente deve estar aberta ao futuro para manter sua fidelidade e legitimidade. Esta dimensão escatológica, deste modo, é o que pode salvar a TdL do perigo de cair num materialismo teológico, preocupada apenas com a dimensão social-material dos pobres.<sup>147</sup> A práxis histórica deve ser entendida como chamado à construção para o futuro da plenitude deste Reino em que cremos e, conseqüentemente, “como que-fazer político; construindo [a história humana], o homem (sic) orienta-se e abre-se ao dom que dá sentido último à história: o encontro definitivo e pleno com o Senhor e com os demais.”<sup>148</sup>

<sup>145</sup> COMBLIN, *Antropologia cristã*, p.66.; SANCHES, *Introdução às teologias latino-americanas*, p. 260; PACHECO, *Teologia negra*, p. 23.

<sup>146</sup> DUSSEL, *Filosofia Ética Latinoamericana*, p.95. Ver também sobre as obras de misericórdia como culto que mais agrada ao Senhor, FRANCISCO, *Gaudete et exultate*, n. 104-109; também explanado em BINGEMER, *Santidade chamado à humanidade*, 2019.

<sup>147</sup> DENTZ; FERREIRA, *Corpo e vulnerabilidade*, p. 53; COMBLIN, *Antropologia cristã*, p.66; CALDEIRA, *Teologia e nihilismo na pós-modernidade*, p. 818.

<sup>148</sup> COMBLIN, *Antropologia cristã*, p.66. O autor dá continuidade a esta reflexão a partir do conceito de ortopráxis. Não trataremos especificamente deste conceito aqui para manter a objetividade do trabalho. Comblin, assim como outros teólogos da libertação, apesar de afirmar a necessidade do que-fazer político e práticas de justiça na TdL, não utilizam a linguagem inclusiva de gênero (algo que corrigimos em todas as citações diretas em nosso trabalho indicando *sic* quando utilizam “homem” como referência ao gênero humano). Esta falha linguística é também uma problemática do corpo. Retomaremos esta reflexão na exposição sobre a teologia feminista e as conseqüências do corpo da mulher inserido na teologia.

Recordar o significado da expressão “Reino de Deus” pode também auxiliar nesta compreensão da práxis histórica e, à vista disso, na compreensão da relação entre fé e política. O termo original em grego é *Basileia tou Theou*, se referindo assim ao governo divino como justiça distinta e superior à humana.<sup>149</sup> Regina Sanches reflete sobre esta particularidade do termo:

Esse é o sentido teológico que mais bem caracteriza o reinado de Deus no mundo, todavia, o fato de ser um termo proveniente do meio político e social vincula-o também a esses significados. Não é possível tratar de Reino de Deus exclusivamente em referência ao âmbito eclesial, confessional ou religioso, sob o risco de redução da sua compreensão. Ao mesmo tempo, incorreria no risco de se compreender o mundo como caminhando em rumo próprio, sem Deus, o que se caracterizaria como uma forma de Deísmo.<sup>150</sup>

A linguagem humana será sempre limitada, porém é através do uso deste termo político da época de Israel que os autores bíblicos reconhecem a melhor aproximação a tudo que fora revelado pelas ações e palavras de Jesus Cristo.<sup>151</sup> Falar da fé em Deus e em seu Reino, deve ser falar do mundo atual visando ao mundo futuro; da realidade política atual visando à realidade futura em que cremos; de mediações sócio-históricas para a antecipação e aproximação da utopia escatológica.<sup>152</sup>

É deste modo que a opção preferencial pelos pobres distingue a TdL não só como um novo fazer teológico partir deste novo *locus*, mas também por tirar a teologia do espaço privado e exclusivamente eclesial, levando-a ao espaço público, assumindo a dimensão política e socioeconômica da realidade vivida e sofrida pelos pobres.<sup>153</sup> Os processos de libertação como concretização das práxis histórica fornecem “um conceito a partir do qual se pode elaborar uma visão ampla e abrangente do mistério cristão, como mistério de libertação do homem (sic) e do mundo.”<sup>154</sup> São processos de libertação *dos* cativos do mundo atual *para* a liberdade da dignidade humana, do mesmo modo como somos salvos por Cristo *da* situação de pecado *para* a comunhão de amor.<sup>155</sup>

Desta maneira, a TdL pressupõe da teóloga ou do teólogo uma definição e consciência clara de seu lugar social que possa ser uma teologia de opção e decisão

<sup>149</sup> SANCHES, *Introdução às teologias latino-americanas*, p. 260.

<sup>150</sup> SANCHES, *Introdução às teologias latino-americanas*, p. 260.

<sup>151</sup> Ver LIBÂNIO, *A redescoberta do Reino na teologia*, p. 189-198.

<sup>152</sup> BOFF, C; BOFF, L, *Da libertação*, p.46. Há também uma provocação interessante sobre a necessidade de uma crítica escatológica frente à desigualdade que é gestada com violência pelo Estado no seu caráter sacralizado em PACHECO, *Profetismo*, p.34.

<sup>153</sup> BOFF, C; BOFF, L, *Da libertação*, p.47; SANCHES, *Introdução às teologias latino-americanas*, p. 254, em referência a LIBÂNIO, *A religião no início do milênio*, São Paulo: Loyola, 2002.

<sup>154</sup> BOFF, C; BOFF, L, *Da libertação*, p.47.

<sup>155</sup> BOFF, C; BOFF, L, *Da libertação*, p.47.

política, ética e evangélica.<sup>156</sup> É uma decisão política, pois situa a teóloga ou teólogo como um agente social ao lado dos pobres e oprimidos; ao mesmo tempo é uma opção ética porque não aceita a situação escandalosa da pobreza e da exploração, e porque a partir desta comoção entende que é preciso uma mudança estrutural da realidade histórico-social; e é evangélica, pois os pobres são os primeiros destinatários da Boa Nova de Jesus Cristo e “constituem o critério escatológico mediante o qual se define a salvação ou perdição de cada homem (sic) (Mt 25,35-46).”<sup>157</sup>

Dentro desta chave de leitura, a política pode, então, ser entendida como prática da fé, pois se destina a “transformar estruturalmente a sociedade na direção do reino de Deus, na qual se faça justiça às maiorias pobres e oprimidas e em que estas encontrem vida e salvação histórica.”<sup>158</sup> Assim é possível resgatar também a compreensão do *intellectus amoris* em relação à política, que nos convoca a uma *metanoia* para ver a realidade do mundo a partir das entranhas da misericórdia, assumindo nossa responsabilidade como construtores e construtoras do Reino.<sup>159</sup> Se a TdL se resumisse a uma teologia política e pública pura e simplesmente, seria como uma patologização da militância e não implicaria na experiência e convivência dos sujeitos-corpos – a dimensão do amor político é, portanto, fundamental.<sup>160</sup> Não estamos falando de teologia política, mas dos corpos que sofrem as injustiças e exigem proteção para sobreviver e viver. O amor político mantém o foco no serviço pela justiça, solidariedade e luta por equidade.<sup>161</sup> Na perspectiva da fé cristã, ter vocação política é ter vocação de amor pela humanidade.<sup>162</sup>

<sup>156</sup> BOFF, C; BOFF, L, *Da libertação*, p.50.

<sup>157</sup> BOFF, C; BOFF, L, *Da libertação*, p.50.

<sup>158</sup> SOBRINO, *Espiritualidade da libertação*, p.97.

<sup>159</sup> Jon Sobrino trabalha sobre a santidade política a partir destas noções de metanoia e entranhas de misericórdia em *Espiritualidade da libertação*, p.97-105.

<sup>160</sup> CARVALHO, *Teologia política, espiritualidade militante*, p. 87. A ideia de amor político também é refletida por Jon Sobrino em *Espiritualidade da libertação*, p.97-105; Papa Francisco em FRANCISCO, *Laudato Si'*, n. 231 e *Fratelli Tutti*, n. 180-182; Papa Bento XVI em *Caritas in Veritate* 2 e 7; Papa João Paulo II na mensagem para o XXXVIII Dia Mundial da Paz n.12. Vale citar as palavras do Papa Francisco: “Um bom católico participa na política oferecendo o melhor de si para que o governante possa governar” (FRANCISCO, *O poder do dinheiro*, 2013).

<sup>161</sup> Tema desenvolvido a partir da noção de amor político em Frei Betto comentada em CARVALHO, *Teologia política, espiritualidade militante*, p. 87.

<sup>162</sup> Nos parece propício mencionar aqui alguns movimentos existentes que demonstram a prática da relação entre fé e política: Centro Nacional de Fé e Política Dom Helder Camara, Comissão Brasileira Justiça e Paz, Grupo Fé e Política pe. João Cribbin, Justiça, Paz e Integridade da Criação (JPIC), Ministério Fé e Política da Renovação Carismática Católica, Frente Evangélica pelo Estado de Direito, Cristãos Contra o Fascismo, Grupo Fé e Política: Reflexões, ONG Rio de Paz, Fé no Clima, Movimento Católico Global pelo Clima. Também destacamos o pedido de impeachment de Jair Bolsonaro feito em conjunto por pessoas católicas e evangélicas no dia 27 de janeiro de 2021 devido ao descaso com a falta de oxigênio na Amazônia.

A partir desta vocação de amor, os desenvolvimentos e progressos da TdL surgem e se ramificam junto às diversas faces da realidade humana. Veremos neste capítulo algumas destas ramificações, com profunda influência do pensamento decolonial, e a rica contribuição específica da teologia feminista para a compreensão política do corpo.

### 3.1.1

#### As teologias periféricas, ramificações da teologia latino-americana

A TdL sofreu bastante durante a década de 80 devido ao pontificado de São João Paulo II.<sup>163</sup> Com a sua luta pela derrota do comunismo na Europa, este papa não soube compreender como era possível uma teologia que utilizasse as categorias marxistas.<sup>164</sup> Esta falta de aceitação por parte do Vaticano, as novas nomeações episcopais que começaram diminuir o fervor da TdL na América Latina, e a crise de 1989 fizeram com que a TdL começasse a ampliar seus horizontes, dando mais atenção a outros tópicos, como gênero, raça e ecologia.<sup>165</sup>

Soma-se a este cenário os traços da teologia pós-moderna que surge no final do século XX, “como um arco-íris de experiências e de linguagens que buscam balbuciar o Mistério divino” para que correspondam “à diversidade de subjetividades que vivenciam a presença amorosa e inovadora de Deus em suas micro-histórias.”<sup>166</sup> Em meio a este movimento também foi se fortalecendo o giro decolonial que “resume sua crítica às dinâmicas sócio-políticas coloniais ainda presentes no mundo globalizado colocando em evidência a existência da seguinte tríade: colonialidade do ser, colonialidade do poder e colonialidade do saber.”<sup>167</sup> Deste modo,

<sup>163</sup> BINGEMER, *Latin American theology*, p. 26-29.

<sup>164</sup> BINGEMER, *Latin American theology*, p. 26-27.

<sup>165</sup> BINGEMER, *Latin American theology*, p. 110. Sobre a crise de 1989, refere-se à queda do muro de Berlim simbolizando o fim da Guerra Fria e o contexto de econômico global. Mais sobre a discussão da crise da TdL na década de 80, devido à falta de aceitação por parte do Vaticano sob o pontificado de São João Paulo II e sua luta contra o comunismo que vivenciou na Polônia, em BINGEMER, *Latin American theology*, p. 26-32.

<sup>166</sup> MENDOZA, *O Deus escondido da pós-modernidade*, p. 304. Ver também BARROS, *Teologias da libertação para os nossos dias*, 2019.

<sup>167</sup> PANOTTO, *Descolonizar o saber teológico na América Latina*, p. 42. A tríade aqui mencionada é fruto da reflexão decolonial de Aníbal Quijano, para maior aprofundamento ver QUIJANO, *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, 2014.

ao mesmo tempo em que aumentam os reconhecimentos de que os processos coloniais não se encontram no passado, aumentam também os desejos das subjetividades coletivas de serem reconhecidas, respeitadas e promovidas.<sup>168</sup>

A conscientização sobre a dependência remanescente dos países latino-americanos à lógica colonial revela aspectos presentes ainda hoje. O próprio termo utilizado para a nomeação deste solo em que vivemos foi decidido pela Europa, devido à referência dos países na América com línguas e culturas latinas trazidas por seus colonizadores. Chamar nossa terra de América Latina exclui “as populações indígenas com suas línguas e culturas próprias.”<sup>169</sup> Algumas tentativas hoje de superar esta imposição linguística que desvalorizou os povos indígenas e os negros que foram escravizados e trazidos violentamente aqui, são de chamar nosso continente como Ameríndia, Améfrica Ladina, Afromérica, Abya Yala, e Nossa América.<sup>170</sup>

Um grande desafio deste complexo contexto, é a herança do modelo hegemônico do saber na modernidade. Este modelo hegemônico determinou, inclusive, a estrutura acadêmica contemporânea, onde as universidades “continuam sendo espaços de reprodução de um olhar hegemônico do mundo.”<sup>171</sup> Isto se deve ao fato de que a mentalidade moderna se auto-atribuiu uma superioridade a partir do racionalismo ilustrado e do positivismo científico, desprezando qualquer saber feito de outra forma.<sup>172</sup> Como explica Nicolás Panotto:

Toda epistemologia não-racionalista ou construtivista ligada a outros campos da sensibilidade humana – a arte, o estético, o oral, a narrativa, etc. – são compreendidos como modos primitivos ou secundários pelos quais estão longe de serem estimados como possíveis mediações epistêmicas e formas de intervir na realidade. Isto inclui, além disso, a exclusão de toda proposta epistêmica alternativa que não responda aos cânones da racionalidade, dedutividade e positivismo modernos.<sup>173</sup>

Esta lógica hegemônica afeta e tem consequências nas diversas áreas da realidade humana, até mesmo na construção de cidades e modelos econômicos.<sup>174</sup> “O neoliberalismo é assim. A sua uniformidade proposta é regida por um nexos econômico e político anti-humano, porque aliena o indivíduo da sua humanidade plena,”

<sup>168</sup> MENDOZA, *O Deus escondido da pós-modernidade*, p. 304; PANOTTO, *Descolonizar o saber teológico na América Latina*, p. 42.

<sup>169</sup> SANCHES, *Introdução às teologias latino-americanas*, p. 257-258.

<sup>170</sup> A busca por outros nomes para a “América Latina” vem em grande parte de Lélia González, mulher negra, feminista e brasileira; ver CORREAL, *Améfrica Ladina, Abya Yala, y Nuestra América*, 2019.

<sup>171</sup> PANOTTO, *Descolonizar o saber teológico na América Latina*, p. 62.

<sup>172</sup> PANOTTO, *Descolonizar o saber teológico na América Latina*, p. 45.

<sup>173</sup> PANOTTO, *Descolonizar o saber teológico na América Latina*, p. 45

<sup>174</sup> CUNHA, *Encontros decoloniais entre o Bem Viver e o Reino de Deus*, p. 85. Referência a LIBÂNIO, *As lógicas da cidade*, 2002.

pois determinada o valor da vida humana segundo suas posses e segrega aqueles que lutam pelo básico para sobreviver.<sup>175</sup>

Já as consequências para o desenvolvimento da teologia foram a fixação em uma metafísica bem enquadrada e definida, junto a uma visão de mundo e do ser humano que privilegiava uma parte do mundo em detrimento de outra, um gênero em detrimento de outros, determinadas partes e dimensões do corpo em detrimento de outras.<sup>176</sup> Este tipo de postura leva a uma antropologia idealista e unidimensional com graves consequências na história, pois geram, “dominação de minorias que acreditam destinadas pelos céus a cumprirem uma tarefa de condução da história” e ao mesmo tempo “uma espécie de conformismo das massas majoritárias, convencidas da dificuldade de mudar os caminhos ‘pré-traçados.’”<sup>177</sup> É preciso deixar a visão de mundo idealista e unidimensional para chegar a uma antropologia realista e pluridimensional, que saiba afirmar a realidade humana tal qual ela nos aparece e assim superar as formas de rigidez moral, fruto do idealismo essencialista.<sup>178</sup>

Isto só é possível mediante dinâmicas de processos. Perdemos a noção de que o próprio conhecimento é processo que se constrói ao longo do tempo, através das percepções, das experiências vividas e refletidas.<sup>179</sup> “Éste es un proceso continuo y en constante movimiento, como las piezas siempre en movimiento de un caleidoscopio”<sup>180</sup> ao qual sempre é possível agregar novas peças e ver novos ângulos.

Na busca pela descolonização, estes novos ângulos são possíveis através da transdisciplinariedade e da transculturalidade.<sup>181</sup> Assim é possível desenvolver o saber e o conhecimento a partir da experiência concreta e a partir da margem “como local geográfico e epistemológico” que contribui para a superação do pensamento hegemônico, conforme vai-se percebendo “as realizações e revelando as condições da geopolítica do conhecimento no mundo moderno/colonial.”<sup>182</sup> A epistemologia passa a ser contextual e capaz de prezar tanto pelo caráter regionalista quanto pelo

<sup>175</sup> CUNHA, *Encontros decoloniais entre o Bem Viver e o Reino de Deus*, p. 85.

<sup>176</sup> GEBARA, *Intuiciones ecofeministas*, p. 79.

<sup>177</sup> BINGEMER; GEBARA, *Maria, mãe de Deus e dos pobres*, p. 17.

<sup>178</sup> BINGEMER; GEBARA, *Maria, mãe de Deus e dos pobres*, p. 20. Nesta obra as autoras desenvolvem mais sobre a antropologia idealista e unidimensional em contraposição à antropologia realista e pluridimensional nas páginas 17-22.

<sup>179</sup> GEBARA, *Intuiciones ecofeministas*, p. 77.

<sup>180</sup> GEBARA, *Intuiciones ecofeministas*, p. 77.

<sup>181</sup> PANOTTO, *Descolonizar o saber teológico na América Latina*, p. 63.

<sup>182</sup> CUNHA, *Encontros decoloniais entre o Bem Viver e o Reino de Deus*, p. 51.

caráter universalista do conhecimento humano.<sup>183</sup> Isto se dá pelo princípio básico de que todo conhecimento sempre é *a partir de*, e é essa regionalização ou localização espaço-temporal que expande o conhecimento à universalidade.<sup>184</sup> “La universalidad no significa la validez de un conocimiento concreto para todos los grupos humanos, sino la regionalidad universal de todo el conocimiento.”<sup>185</sup>

Dada esta contextualização da descolonização do conhecimento, podemos começar a apresentar alguns pontos-chaves das teologias periféricas. O primeiro ponto é – seguindo a mesma intuição presente no CVII – voltar às fontes; em primeiro lugar a Palavra de Deus. A própria TdL já percebeu em seu início a necessidade de retomar e reapropriar a hermenêutica bíblica a partir do povo sofrido da América Latina, porém, graças às suas ramificações, novas hermenêuticas começam a ser feitas pelas subjetividades coletivas que vão amadurecendo; a hermenêutica feminista e a hermenêutica negra se destacam especialmente por perceberem nitidamente a urgente necessidade de rever as estruturas hegemônicas, androcênticas e patriarcais presentes nos textos bíblicos.<sup>186</sup> Abordaremos a hermenêutica feminista mais detalhadamente na segunda parte deste capítulo.

Sobre o segundo ponto-chave, para assumir distintas hermenêuticas como possibilidade de aproximação à Bíblia e à própria teologia, é interessante refletir sobre como ambas nasceram com o povo de Israel caminhando no deserto.<sup>187</sup> Ambas começam a se tornar realidade a partir da experiência dos ex-cativos que são feitos agora peregrinos pelo ato de libertação de seu Deus.<sup>188</sup> É pela vivência da peregrinação pela fé no Deus libertador que este povo aprende a se relacionar entre si, como povo heterogêneo, e com o Deus em que creem.<sup>189</sup> Com esta linha de pensamento Ronilso Pacheco afirma: “A teologia que nasce no deserto é a teologia

<sup>183</sup> GEBARA, *Intuiciones ecofeministas*, p. 85. Dentro desta compreensão podemos compreender, por exemplo, a convocação e realização do Sínodo Pan-Amazônico pelo Papa Francisco, dentro de sua proposta eclesial de sinodalidade. O caráter regionalista eclesial da Amazônia serve para o caráter universalista de toda a Igreja Católica.

<sup>184</sup> GEBARA, *Intuiciones ecofeministas*, p. 85.

<sup>185</sup> GEBARA, *Intuiciones ecofeministas*, p. 85.

<sup>186</sup> Ver GEBARA, *Hermenéutica bíblica feminista*, 1998; e LOPEZ, *Teologia Afro e Hermenêutica Bíblica*, 2004.

<sup>187</sup> A reflexão teológica da libertação a partir da experiência do povo oprimido no Egito e a ação de Deus pelo Êxodo é fruto de James Cone, pai da teologia negra estado-unidense, ver ANDRADE, *Teologia em perspectiva afrodiáspórica e antirracista*, p. 117-123.

<sup>188</sup> PACHECO, *Teologia negra*, p. 23. Ver também a reflexão a partir da experiência do Êxodo em GUTIERREZ, *Beber no próprio poço*, p. 91-96; 208-214.

<sup>189</sup> PACHECO, *Teologia negra*, p. 23.

dos marginais, ou dos marginalizados.”<sup>190</sup> Contudo, a teologia já começa a enrijecer-se com a conquista da terra, mas nunca deixa de ter um referencial de combate e conflito, denúncia profética, com uma utopia forjada na experiência do início e que não se cala mesmo diante dos limites que possam ser dados.<sup>191</sup> Pelo testemunho desta regionalidade, se assim podemos dizer, deste povo simples que experimentou a fé e o mistério, nasce o discurso sobre Deus; foi esta a “teologia primeira.”<sup>192</sup> Porém, ao deixar de peregrinar, estagnando-se, assentando-se na comodidade, “os poderosos e as autoridades vieram sequestrar a teologia e o seu sentido, e a teologia deixou de ser popular.”<sup>193</sup>

Quando tratamos hoje de hermenêuticas e epistemologias diversas na teologia, parece haver tensão e disputa, pois remete a esta lógica heterogênea e popular da teologia que foi calada ao longo da história.<sup>194</sup> Dentro da lógica hegemônica, essencialista e metafísica da teologia que prevaleceu por tanto tempo, por exemplo, um dos tratados teológicos principais desenvolveu-se a partir de uma concepção dualista do mundo e do ser humano: “A Trindade foi ensinada como sendo o Absoluto, o Totalmente Diferente de nós, o Superior, o Independente.”<sup>195</sup> Qualquer tentativa de rerepresentar a pluralidade trinitária acaba sendo mal recebida nesta concepção – tudo se resume à linguagem. Da mesma forma, “o Evangelho, a mensagem de Jesus, será sempre linguagem em disputa,”<sup>196</sup> servindo como ferramenta de dominação para os que buscam manter as estruturas eclesiais e sociais ou como ferramenta de libertação para os que buscam vivenciar a Palavra em suas próprias vidas.<sup>197</sup>

<sup>190</sup> PACHECO, *Teologia negra*, p. 23.

<sup>191</sup> PACHECO, *Teologia negra*, p. 25.

<sup>192</sup> PACHECO, *Teologia negra*, p. 37.

<sup>193</sup> PACHECO, *Teologia negra*, p. 37. Para uma volta da teologia ao seu aspecto popular hoje, ver CARIAS, *Teologia para todos*, 2003.

<sup>194</sup> PACHECO, *Teologia negra*, p. 37.

<sup>195</sup> GEBARA, *Trindade*, p. 33; sobre a influência do dualismo sobre a doutrina da graça em GEBARA, *Corporeidade e gênero*, p.116-118.

<sup>196</sup> PACHECO, *Profetismo*, p. 26, ver também a reflexão sobre linguagem como ferramenta na luta pela sobrevivência em MARIANI, *A espiritualidade como experiência do corpo*, p. 43-47. A noção de uma linguagem em disputa nos remete à reflexão decolonial sobre as construções de epistemologias. Ver a discussão sobre o processo de construção de conhecimento como *locus* de operação sociopolítica em PANOTTO, *Descolonizar o saber teológico na América Latina*, p. 42-46.

<sup>197</sup> PACHECO, *Profetismo*, p.26. A noção de uma linguagem em disputa nos remete à reflexão decolonial sobre as construções de epistemologias. Ver a discussão sobre o processo de construção de conhecimento como *locus* de operação sociopolítica em PANOTTO, *Descolonizar o saber teológico na América Latina*, p. 42-46.

Infelizmente, a TdL em seu surgimento foi influenciada em alguma medida por essa tendência epistêmica hegemônica, faltando-lhe uma crítica pós-colonial.<sup>198</sup> A ecologia ajudou-a a sair de sua zona de conforto, percebendo a leitura antropocêntrica do livro de Gênesis e a necessidade de pensar na criação como um todo dentro de sua busca pelos processos e dinâmicas de libertação.<sup>199</sup> Porém a preocupação ecológica não é suficiente por si mesma para despertar a consciências sobre a diversidade e pluralidade humana, e para lutar por estruturas de solidariedade e equidade.<sup>200</sup> Daí vem o terceiro ponto-chave.

São as próprias pessoas, enquanto sujeitos e atores de novas hermenêuticas por suas experiências de vida diversas, que conseguem fazer com que a TdL dê o passo de “disputar a teologia,”<sup>201</sup> aproximando-a mais daquilo que “se pode entender como a expressão ‘multiforme sabedoria de Deus’. Um Deus de sabedoria múltipla não diria tudo de uma única vez em um único verso (universo).”<sup>202</sup> Por isso as ramificações que surgem a partir da TdL podem ser entendidas não apenas como um fenômeno decorrente de seu fundamento como uma teologia contextual latino-americana, mas também como dom de Deus que se revela através da história e das diversas experiências humanas.

É preciso uma teologia indígena, uma teologia negra, uma teologia feminista, uma teologia ecológica, uma teologia queer, uma teologia de libertação. É fundamental uma teologia pós e de-colonial, uma teologia ecumênica e inter-religiosa, uma teologia que quebre as linhas antitóque (as linhas imaginárias de hostilidade que impedem o contato, o diálogo, a aproximação e fomentam o isolamento autocentrado e autossuficiente), e mata o diálogo e a construção de caminhadas comuns.<sup>203</sup>

Algo característico destas ramificações da TdL é a riqueza que aportam para a antropologia teológica e para o resgate daquela “teologia primeira”, popular e que se faz pública. Numa perspectiva antropológica indígena, por exemplo, a pessoa madura se dá pela sua capacidade relacional com a comunidade, sendo assim a comunidade em si reconhecida como sagrada.<sup>204</sup> Enquanto a sociedade “civilizada”

<sup>198</sup> ALTHAUS-REID, *De la teología de la liberación feminista a la teología torcida*, p.65.

<sup>199</sup> BINGEMER, *Latin American theology*, p. 31-32.

<sup>200</sup> Cabe mencionar aqui o princípio pluralista, reflito a partir da integralidade entre a ecoteologia feminista de Ivone Gebara, a teologia queer de Marcella Althaus-Reid e André Musskopf, e a teopoiética de Rubem Alves, desenvolvida no artigo RIBEIRO, *O princípio pluralista, corporeidade e sexualidade*, 2020.

<sup>201</sup> PACHECO, *Teologia negra*, p. 39.

<sup>202</sup> PACHECO, *Teologia negra*, p. 39.

<sup>203</sup> PACHECO, *Teologia negra*, p. 39.

<sup>204</sup> MARZAL, *A religião quéchua sul-andina peruana*, p. 249-253; BERNABÉ, *El buen convivir desde la cosmovisión aymara como alternativa frente a la descolonización*, p. 45-54.

superou os povos indígenas em termos de elaboração conceitual, abstrações e tecnologia, “eles nos superam em seu sistema simbólico [...] no concreto da vida [...] em humanismo.”<sup>205</sup> Este humanismo, ou processo de humanização, é sinal concreto da realização do Reino anunciado por Jesus Cristo. A presença do Deus vivo na experiência indígena não busca ser determinada através de conceitos, mas “sim os valores e atitudes que gera. A ortopraxis é um critério mais radical do que a ortodoxia de uma determinada formulação.”<sup>206</sup> Atualmente, aos poucos, estamos voltando nosso olhar para estes saberes ancestrais, especialmente com a conscientização da crise ecológica e com o contexto da pandemia em que os povos indígenas perdem não só as vidas daqueles que morrem devido ao vírus, mas também toda a sabedoria e herança que cada uma dessas vidas carregava.<sup>207</sup>

A falta de reconhecimento e compromisso com as diversas hermenêuticas que surgem e se fortalecem na América Latina se deve à falta de reconhecimento das estruturas de injustiça. Como expõe Ivone Gebara: “As exclusões não são coletivizadas. As feridas não são consideradas chagas de nosso corpo comum. A democracia é apenas formalmente para todos.”<sup>208</sup> Enquanto seguir assim, com uma compartimentalização da justiça e da cidadania segundo o conformismo imposto pelas minorias favorecidas, o caminho das ramificações da TdL continuará sendo uma necessidade desafiadora e resiliente.<sup>209</sup> A utopia escatológica de justiça e paz que buscamos construir concretamente agora necessita ser desenvolvida com especial atenção aos direitos humanos, que sintetizam de modo prático as vulnerabilidades de determinadas partes da humanidade.

Como bem nos recorda a GS, a conquista da paz é um processo contínuo que deve sempre prezar e priorizar o bem comum.<sup>210</sup> Falar de direitos humanos no âmbito cristão deve ser também falar de não violência, único caminho possível para a salvaguarda da dignidade de sermos filhos de Deus. Apesar disso, nos tempos em que vivemos se apresenta o desafio dos fundamentalismos cristãos junto a um po-

<sup>205</sup> ROBLES, *Os rarámuri-pagótuame*, p. 111.

<sup>206</sup> MARZAL, *A religião quéchua sul-andina peruana*, p. 279

<sup>207</sup> Ver KRENAK, *O amanhã não está à venda*, 2020, e *Ideias para adiar o fim do mundo*, 2019.

<sup>208</sup> GEBARA, *Teologia Urbana*, p. 53.

<sup>209</sup> GEBARA, *Teologia Urbana*, p. 54. Ver também suas provocações em *Teología cristiana de la Madre Tierra*, 2021.

<sup>210</sup> GS 78.

sicionamento político “pró-vida”, vindo especialmente de distorções dos movimentos carismáticos e pentecostais.<sup>211</sup> Nessas interpretações, o “pró-vida” é enganador, pois não considera todas as vidas, apenas as que lhes parecem relevantes. Quanto mais o ódio é difundido por pessoas cristãs em nome da defesa da fé, mais se justifica a violência contra o próximo – caminho de desumanização e, logo, de afastamento do núcleo da fé na pessoa de Jesus Cristo.

Neste cenário a teologia feminista se encontra, se desenvolve, e ajuda a resgatar a própria vida como chave de leitura da história da salvação.<sup>212</sup> Uma teologia que não busca saciar as necessidades apenas do gênero que foi oprimido pela sociedade e de modo especial pelo cristianismo, mas que ao buscar sua própria libertação busca também a das demais pessoas.”<sup>213</sup> É uma teologia “mistagógica, afetiva e efetiva, que brota de uma experiência de escuta amorosa e atenta, e ajuda a fazê-la e se traduz numa práxis tão efetiva quanto carinhosa.” Veremos mais adiante neste capítulo como as teólogas latino-americanas demonstram com clareza que o teologizar não tem “a racionalidade como única mediadora, mas que brota do coração e das entranhas, restaurando o espiritual, o poético, o sapiencial e o simbólico como gêneros literários privilegiados para exprimir seu pensar e seu sentir.”<sup>214</sup>

### 3.1.2

#### O corpo como distintivo das teologias periféricas

Antes de tratar especificamente sobre a teologia feminista e sua relação com a dimensão política, é importante observar como o corpo aparece nas teologias periféricas de modo geral. Na teologia negra, veremos como é a partir do corpo que surgem as hermenêuticas que buscam a libertação das violências e opressões impostas ao longo da história, usando como referência o pensamento de Ronilso Pacheco e Maricel Mena Lopez. Na teologia indígena, veremos como o corpo é reconhecido fazendo parte integral da cosmovisão do mundo enquanto sagrado, usando como referência a obra *O rosto índio de Deus*, da coleção Teologia & Libertação, e reflexões de duas teólogas aimaras, Vicenta Mamani Bernabé e Sofía Chipana

<sup>211</sup> Ver RED TEPALI, *Las teologias feministas frente al fundamentalismo religioso*, 2020. Ver também a relação do fundamentalismo evangélico com atual desgoverno brasileiro, DOS ANJOS; MOURA, *Contágio infernal: o apocalipse bolsonarista-evangélico*, 2019.

<sup>212</sup> PACHECO, *Teologia negra*, p. 40.

<sup>213</sup> BINGEMER, *Latin American theology*, p. 70; TEPEDINO, *La mujer y la teología en América Latina*, p. 21; 37

<sup>214</sup> BINGEMER, *O segredo feminino do mistério*, p. 81.

Quispe. Na teologia ecofeminista e na ecoteologia, a partir de Ivone Gebara e Leonardo Boff, veremos como o corpo é compreendido como parte das redes de interligação e interdependência cósmicas, buscando processos de libertação para os corpos violados e oprimidos para que a terra também seja liberta. Na teologia queer, veremos como ela desmascara a ausência do reconhecimento do corpo e da sexualidade nas teologias hegemônicas, e como a partir dos corpos diversos e plurais é capaz de fazer novas formulações sobre Deus, segundo o pensamento de Marcella Althaus-Reid. Nossa intenção é de apenas trazer à luz a importância do corpo nestas diversas ramificações da TdL, reservando um aprofundamento maior para a teologia feminista que será abordada no próximo ponto.

Partindo da reflexão da “teologia primeira” que nasce no deserto, Ronilso Pacheco reivindica a teologia que nasce dos marginalizados e dos pobres. Esta pobreza não necessariamente diz respeito a um povo pobre economicamente, mas um povo desprovido “das riquezas que custam a vida e a consciência, que escravizam o corpo e a memória.”<sup>215</sup> Deste modo, assim como esta “teologia primeira” se dava através da prática da memória e da partilha do maná para que todos pudessem sobreviver, a teologia negra também faz memória de sua ancestralidade, e denuncia as estruturas da sociedade que impossibilitam a solidariedade e equidade para com as pessoas negras.<sup>216</sup>

A sensibilidade da teologia negra com a questão do corpo não surge como momento secundário de seu desenvolvimento, mas justamente por observar as estatísticas de violência para com os corpos negros como constitutivo das estruturas de injustiça da sociedade, já nasce em si mesma preocupada com estes corpos.<sup>217</sup> Em um de seus livros, Pacheco faz memória de um grupo de 400 evangélicos em junho de 2017 (em sua maioria igrejas pentecostais) fazendo uma caminhada no Complexo do Alemão clamando pelo fim da violência que vivem todos os dias: “Fizeram memória de tantas crianças vítimas do que pode ser bala perdida, mas que, embora perdidas, acham sempre os mesmos corpos nos mesmos lugares.”<sup>218</sup> Observa-se com angústia e dor o sofrimento deste povo que, como se não bastasse

<sup>215</sup> PACHECO, *Teologia negra*, p. 28.

<sup>216</sup> PACHECO, *Teologia negra*, p. 28.

<sup>217</sup> PACHECO, *Teologia negra*, p.43-89; *Profetismo*, p.23; LOPEZ, *Teología negra de la liberación*, p. 88-95.

<sup>218</sup> PACHECO, *Profetismo*, p.23.

seu passado desumanizado pela escravização, ainda padece pela violência do cotidiano.

Por esta razão é tão importante questionar o lugar da colonização e a herança que ainda temos dela. “Devemos constantemente nos perguntar: até que ponto ela mudou a nossa razão, e, evidentemente, afetou a nossa afetividade?”<sup>219</sup> Pois a sociedade construída segundo a hermenêutica homogênea, eurocêntrica, branca, desumanizou-se ao não se compadecer com a violência e morte dos corpos negros. Se Deus se fez corpo, se com a Encarnação o corpo foi assumido por Deus, deste modo assumindo também todos os corpos pela Redenção, “a igreja deveria assumir cada corpo que o racismo e a violência interdita.”<sup>220</sup>

Em contraposição a esta falta de compaixão devido à hermenêutica homogênea, as pessoas negras que vivem incessantemente buscando sobreviver não caem na tentação do desprezo do corpo. Muito pelo contrário, enquanto a sociedade ocidental se caracteriza pela separação do superior ao inferior, do divino-espiritual contra o humano-corporal, “las afro-americanas y afro-americanos en las ceremonias se expresan con todo el cuerpo, superando esos dualismos. Así sus culturas son como realidades de lucha y resistencia popular.”<sup>221</sup> O corpo é assumido como parte integral da comunidade negra, por ser espaço onde se convergem as alegrias, angústias, medos, fé e esperança.<sup>222</sup>

Maricel Mena Lopez demonstra como isto é ainda mais particular a partir das mulheres negras. Durante anos o corpo da mulher negra foi visto como pecado, explorado sexualmente e velado socialmente.<sup>223</sup> Devido às condições desumanas que lhe são injustamente impostas, a mulher negra experimenta o mundo de uma forma especial e a partir de sua reivindicação da dignidade de sua existência corpórea, é justamente a partir de seu corpo que surgem novos espaços onde acontece a

<sup>219</sup> PACHECO, *Profetismo*, p. 19.

<sup>220</sup> PACHECO, *Profetismo*, p. 41. É importante reconhecer os caminhos proféticos que já existem na Igreja Católica nesta direção: “a Comissão Pastoral da Terra, a partir de sua motivação fundamental, faz um grande esforço para que todos os casos de violência sejam registrados, de forma que o nome, o local e as circunstâncias da agressão ou da morte do mais humilde peão sejam documentados e não acabem na vala comum do esquecimento.” (MOREIRA, *O dom da terra*, p. 41). Fazer memória dos corpos violentados é passo essencial para o processo de superação da dessensibilização presente em nossa sociedade.

<sup>221</sup> LOPEZ, *Nuestro cuerpo es lugar de revelación*, p. 3.

<sup>222</sup> LOPEZ, *Nuestro cuerpo es lugar de revelación*, p. 5.

<sup>223</sup> LOPEZ, *Nuestro cuerpo es lugar de revelación*, p. 5. Para uma perspectiva sociológica, ver a tese de PACHECO, A, “*Branças para casar, mulata para f..., negra para trabalhar*”, 2008.

salvação.<sup>224</sup> “Las mujeres negras reivindican sus cuerpos como espacios sagrados de revelación,”<sup>225</sup> unidas pela experiência do sofrimento e fortalecidas pela sua resistente celebração da vida.

De modo similar, as experiências indígenas também reconhecem o corpo como parte integral da realidade vivida. Os rituais e as convivências dos povos indígenas, desde aimaras, guaranis, até rarámuri-pagótuames e os tseltal, o corpo é vivido e reconhecido como parte da interrelação da humanidade com a natureza e o Divino, formando todos um só corpo maior.<sup>226</sup> Como explica Vicenta Mamani Barnabé: “La vivencia de la fe con el transcendente, reconocidos con diferentes nombres y formas, se interrelaciona con la humanidad, con la naturaleza y con Dios. Estos tres sujetos forman como un solo cuerpo para engendrar y criar la vida”<sup>227</sup>

Esta integralidade do corpo revela-se especialmente nos rituais e celebrações indígenas. O corpo sempre está presente e se faz presente para que a celebração seja possível, fazendo com que seja uma festa de aspecto sagrado pela sua presença através da dança, da partilha da comida e do trabalho.<sup>228</sup> As ações simbólicas do corpo “expressam a verdade de sua colaboração com Deus para construir a utopia do reinado. Sem festa e dança o mundo não teria sentido, desabaria.”<sup>229</sup> A festa é uma “metáfora concreta de uma economia de reciprocidade vivida religiosamente”<sup>230</sup> que a cada nova celebração vai “criando comunidade e solidariedade” e assim ajuda a todos da comunidade “se relacionar melhor com o ambiente natural e social em que se desenrola sua existência diária.”<sup>231</sup>

Um aspecto central para esta compreensão integral do corpo é a convivência em harmonia consigo, com a família e com toda a natureza, aquilo que é conhecido

<sup>224</sup> LOPEZ, *Nuestro cuerpo es lugar de revelación*, p. 5.

<sup>225</sup> LOPEZ, *Nuestro cuerpo es lugar de revelación*, p. 5.

<sup>226</sup> BERNABÉ, *El buen convivir desde la cosmovisión aymara como alternativa frente a la descolonización*, p. 45-54; QUISPE, *Vida digna y plena para las nuevas generaciones*, 2018; MARZAL, (et. al.), *O rosto índio de Deus*, 1989.

<sup>227</sup> BERNABÉ, *El buen convivir desde la cosmovisión aymara como alternativa frente a la descolonización*, p. 46.

<sup>228</sup> ROBLES, *Os rarámuri-pagótuame*, p. 87-88; MAURER, *O cristianismo tseltal*, p. 138-140; MARZAL, *A religião quéchua sul-andina peruana*, p. 251-257; MELIÁ, *A experiência religiosa guarani*, p. 320-321.

<sup>229</sup> ROBLES, *Os rarámuri-pagótuame*, p. 88.

<sup>230</sup> MELIÁ, *A experiência religiosa guarani*, p. 321.

<sup>231</sup> ALBÓ, *Experiência religiosa aimara*, p. 257.

como Bem Viver.<sup>232</sup> Na tradição guarani, fala-se também da busca por esta harmonia em plenitude naquilo que chamam de terra-sem-males.<sup>233</sup> Em ambas as concepções, a consciência indígena os leva a não só celebrar a vida e a natureza, mas a lutar para que a vida e a natureza prosperem. Deste modo, as celebrações e lutas indígenas também são políticas, enquanto parte integral da realidade humana comunitária e territorial.<sup>234</sup> Encarnando de maneira espiritual, política, comunitária e territorial as dores e sofrimentos dos povos indígenas, eles se solidarizam com seus irmãos e irmãs, tratando de mostrar através das lutas de libertação sua “fuerza, [su] indignación y la exigencia de Libertad a los presos y presas políticos, búsqueda inmediata de las y los desaparecidos, no más control ni persecución a la sociedad civil organizada y a las comunidades.”<sup>235</sup>

A compreensão da integralidade do corpo enquanto parte de um corpo maior – a terra em que habita – está presente também na teologia ecofeminista. É uma compreensão que surge das experiências vividas junto às mulheres latino-americanas, no caso da teologia ecofeminista que se consolida a partir da TdL com a atuação cotidiana nos meios populares.<sup>236</sup> Seu desenvolvimento parte da questão epistemológica como uma questão prática, pelo reconhecimento de que tratar sobre a opressão da mulher é também tratar sobre a opressão da natureza – ambas são desprezadas pela mesma raiz do mal que é o patriarcalismo e androcentrismo com os quais a sociedade ocidental foi construída.<sup>237</sup> Todo o desenvolvimento e avanços tecnológicos das últimas décadas, com os diversos produtos “em favor do mundo doméstico”<sup>238</sup>, não só reforçam a opressão das mulheres pela submissão que lhes é imposta, mas também contribuem para a destruição da biodiversidade.<sup>239</sup>

Foi tão profundamente desconectada qualquer possibilidade de cosmovisão integral, que “o antropocentrismo deu-nos a ilusão de pensarmos que nós, seres humanos, nascemos mais ou menos com a mesma forma que temos hoje.”<sup>240</sup> Por esta razão o ponto central para a epistemologia ecofeminista é a “interdependência

<sup>232</sup> CUNHA, *Encontros decoloniais entre o Bem Viver e o Reino de Deus*, p. 137-206.

<sup>233</sup> MELIÁ, *A experiência religiosa guarani*, p. 335.

<sup>234</sup> QUISPE, *Vida digna y plena para las nuevas generaciones*, 2018.

<sup>235</sup> QUISPE, *Vida digna y plena para las nuevas generaciones*, 2018.

<sup>236</sup> GEBARA, *Intuiciones ecofeministas*, p. 39.

<sup>237</sup> GEBARA, *Corporeidade e gênero*, p. 100-108.

<sup>238</sup> GEBARA, *Corporeidade e gênero*, p. 104.

<sup>239</sup> GEBARA, *Corporeidade e gênero*, p. 105.

<sup>240</sup> GEBARA, *Corporeidade e gênero*, p. 109.

entre todos los elementos que tocan el mundo humano.”<sup>241</sup> E para aprofundar a compreensão dessa interdependência, é necessário olhar para a própria experiência e história de cada um.<sup>242</sup> Ivone Gebara coloca isto da seguinte forma:

Minha história pessoal tem a ver com meus ancestrais familiares, mas igualmente com a evolução dos ecossistemas dos quais dependiam e dos quais dependo. Mais uma vez, a cosmologia e a antropologia se unem-se como para expressar a complexidade dos sistemas de vida e nossa responsabilidade de cuidarmos da vida para além das fronteiras chamadas humanas. O amor a si e ao próximo, tão caro à ética cristã, abre-se num amor inclusivo de todas as formas de vida.<sup>243</sup>

Dentro dessa hermenêutica ecofeminista, o corpo é entendido não tanto como um “cogitar” mas como um “compreender” que o torna capaz de dizer algo por si mesmo.<sup>244</sup> O corpo diz que somos uma mistura extraordinária de “razón, y emoción, sentimiento, y pasión, y seducción.”<sup>245</sup> Através desta compreensão o erotismo é resgatado como parte da fundamental do aspecto simbólico e material da vida e, por isso, “a leitura bíblica libertadora tem diante de si o desafio de assumir as possibilidades, as contradições e os limites das vivências eróticas e amorosas nas construções de modos de vida e de sociedade.”<sup>246</sup> Veremos um pouco mais adiante como isto também é retomado pela teologia queer.

Em sintonia com a compreensão da interdependência cósmica na teologia ecofeminista, a ecoteologia, que tem sido especialmente refletida por Leonardo Boff, também aparece a partir da noção de interligação. Todos os seres, por estarem interligados estão “sempre re-ligados entre si; um precisa do outro para existir. Em razão desse fato há uma solidariedade cósmica de base. Mas cada um goza de autonomia relativa e possui sentido e valor em si mesmo.”<sup>247</sup> Ao desenvolver uma reflexão sobre o tema da re-ligação, Boff também comenta sobre a era do corpo, em que os seres humanos se deram conta de sua própria força, desconstruindo a antiga centralidade exclusiva ao espírito, porém causando a chegada do androcen-trismo e a era do antropoceno.<sup>248</sup> Esta era do corpo tirou o equilíbrio da dinâmica

<sup>241</sup> GEBARA, *Intuiciones ecofeministas*, p. 74.

<sup>242</sup> É necessário fazer memória do corpo, pois, como coloca o Papa Francisco: “Esquecemo-nos de que nós mesmos somos terra (cf. Gn 2,7). O nosso corpo é constituído pelos elementos do planeta; o seu ar permite-nos respirar, e a sua água vivifica-nos e restaura-nos” (FRANCISCO, *Laudato Si'*, n. 2).

<sup>243</sup> GEBARA, *Corporeidade e gênero*, p. 112.

<sup>244</sup> CARDOSO, *Palavras se feitas carne*, p. 41. Ver também GEBARA, *Teología cristiana de la Madre Tierra*, 2021.

<sup>245</sup> GEBARA, *Intuiciones ecofeministas*, p. 87.

<sup>246</sup> CARDOSO, *Palavras se feitas de carne*, p. 52-53.

<sup>247</sup> BOFF, *Ecologia*, p. 74

<sup>248</sup> BOFF, *Ecologia*, p. 155-172.

de interligação e re-ligação. Neste sentido, a ecoteologia ajuda a recolocar a compreensão do corpo, não como força violenta que busca dominar a natureza, mas como dependente dela.<sup>249</sup>

O corpo deixa de ser entendido como objeto de poder nem como inferior à realidade da pessoa humana, mas passa a ser compreendido como “simplesmente, o ser humano concreto.”<sup>250</sup> E esta concretude do corpo em interligação cósmica lhe dá diversos sentidos: a pessoa-corpo é cósmica, habitante da Via-Láctea, animal do ramo dos vertebrados, dotado de sexualidade, da classe dos mamíferos, do gênero e espécie *homo sapiens/demens*, constituído dos mesmos aminoácidos e bases fosfatadas que todos os demais seres vivos, com consciência e liberdade, e “portador de *psiqué*, de interioridade, com a mesma ancestralidade do corpo, que lhe permite ser sujeito autoconsciente, *psiqué* estruturada ao redor do desejo, de arquétipos primordiais e de todo tipo de emoções.”<sup>251</sup>

Diante desta rica e diversa unicidade do corpo, retomamos o tema do erotismo, agora a partir da teologia queer de Marcella Althaus-Reid. Tratando de demonstrar até que ponto o dualismo feriu a compreensão teológica do ser humano sobre si mesmo, Althaus-Reid nos recorda que “Não somos leitores/as imparciais; somos pessoas com corpos, cor, sexo, idade; corpo que trabalha, que sofre e que goza,”<sup>252</sup> e esta é razão pela qual as diversas hermenêuticas são tão necessárias. Se somos parciais em nossas leituras, toda hermenêutica também é e, conseqüentemente, apenas no reconhecimento e diálogo das diversas hermenêuticas podemos alcançar um conhecimento mais integral.<sup>253</sup> A partir deste pressuposto, o grande passo dado por esta teóloga foi de reconhecer a necessidade de “torcer”<sup>254</sup> a teologia, que “significa dar un paso más allá del discurso de género, reconociendo que

<sup>249</sup> “É preciso reconhecer que o nosso corpo nos põe em relação direta com o meio ambiente e com os outros seres vivos. A aceitação do próprio corpo como dom de Deus é necessária para acolher e aceitar o mundo inteiro como dom do Pai e casa comum; pelo contrário, uma lógica de domínio sobre o próprio corpo transforma-se numa lógica, por vezes subtil, de domínio sobre a criação. Aprender a aceitar o próprio corpo, a cuidar dele e a respeitar os seus significados é essencial para uma verdadeira ecologia humana.” (FRANCISCO, *Laudato Si*, n. 151).

<sup>250</sup> BOFF, *O corpo dos pobres*, p. 125.

<sup>251</sup> BOFF, *O corpo dos pobres*, p. 124-125.

<sup>252</sup> CARDOSO, *Editorial*, p. 6.

<sup>253</sup> PACHECO, *Teologia negra*, p. 39; PACHECO, *Profetismo*, p.26; PANOTTO, *Descolonizar o saber teológico na América Latina*, p. 42-46.

<sup>254</sup> Este é um jogo de palavras a partir do termo em inglês “queer” que significa “estranho” – é como as pessoas LGBT+ costumam ser julgadas, estranhas ou distorcidas em seus desejos e práticas sexuais. Papa Francisco também trata sobre corpos estranhos à sociedade em sua encíclica sobre a fraternidade e a amizade social, porém especificamente sobre outras comunidades que costumam ser esquecidas: “Quero lembrar estes ‘exilados ocultos’, que são tratados como corpos estranhos à

ninguna teología ha sido o es, sexualmente neutra.”<sup>255</sup> Ela resume a questão da seguinte forma:

Toda teología es siempre una teología sexual: basada en un entendimiento dualista del mundo y de las relaciones humanas y con el medio ambiente; jerarquizada, y especialmente organizada económicamente alrededor de una economía heterosexual. No sólo que toda teología es un acto sexual, por su visión del mundo, su metodología y hasta por su temática (la narrativa cristiana está basada en los amores de Dios con María, un primer embarazo y un nacimiento), sino que toda teología es un acto de pensamiento heterosexual.<sup>256</sup>

Portanto, as teologias queer, também conhecidas como teologias torcidas ou sexuais, denunciam a heteronormatividade do pensar teológico que influencia e limita a compreensão sobre as três pessoas da Santíssima Trindade, sobre a Encarnação e a Salvação, e sobre a estrutura eclesial.<sup>257</sup> “O sea, es una teología que incluye todas las sospechas hermenéuticas. Una teología política, cultural, con sospecha racial, pero fundamentalmente, sexual.”<sup>258</sup>

Traçado este percorrido sobre a concepção do corpo em diversas ramificações da TdL, é possível perceber como o corpo se apresenta como fio condutor para suas reflexões e desenvolvimentos. Através da observação dos corpos oprimidos, da experiência de opressão dos corpos, da sensibilidade aos corpos massacrados, a TdL vai expandindo seus horizontes e ganhando novas vertentes, sendo enriquecida pelas hermenêuticas destas suas ramificações. A violência contida nas mais diversas formas de preconceito e presunção da hermenêutica homogênea encontra-se entranhada na sociedade em que vivemos<sup>259</sup> e, conseqüentemente, “está sistematicamente executando, eliminando corpos e mentes cheios de sonhos, desejos, projetos e ávidos por vida em abundância.”<sup>260</sup> Essa violência não deixa a equidade chegar

---

sociedade. Muitas pessoas com deficiência ‘sentem que vivem sem pertença nem participação’. Ainda há tanto ‘que as impede de beneficiar da plena cidadania’. O objetivo não é apenas cuidar delas, mas ‘acompanhá-las e ‘ungi-las’ de dignidade para uma participação ativa na comunidade civil e eclesial. Trata-se de um caminho exigente e também cansativo, que contribuirá cada vez mais para a formação de consciências capazes de reconhecer cada um como pessoa única e irrepetível’. Penso igualmente nos ‘idosos, que, inclusive por causa da sua deficiência, são por vezes sentidos como um peso’. Mas todos podem dar ‘uma contribuição singular para o bem comum através de sua biografia original’. Permite que insista: ‘Tende a coragem de dar voz àqueles que são discriminados por causa de sua condição de deficiência, porque infelizmente, em certas nações, ainda hoje é difícil reconhecê-los como pessoas de igual dignidade.’” (FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, n. 98).

<sup>255</sup> ALTHAUS-REID, *De la teología de la liberación feminista a la teología torcida*, p. 68.

<sup>256</sup> ALTHAUS-REID, *De la teología de la liberación feminista a la teología torcida*, p. 67.

<sup>257</sup> ALTHAUS-REID, *De la teología de la liberación feminista a la teología torcida*, p. 67. Para maior aprofundamento sobre a teologia queer, ver ALTHAUS-REID, *Indecent theology*, 2000, ALTHAUS-REID, *Queer God*, 2003; MUSSKOPOF, *Teologias gay/queer*, p.114-142.

<sup>258</sup> ALTHAUS-REID, *De la teología de la liberación feminista a la teología torcida*, p. 67. Para maior aprofundamento sobre a teologia queer, ver ALTHAUS-REID, *Indecent theology*, 2000, e ALTHAUS-REID, *Queer God*, 2003.

<sup>259</sup> BINGEMER; MILLEN, *Corporeidade e violência*, p. 208-224

<sup>260</sup> PACHECO, *Profetismo*, p.41-42.

aos corpos diversos e subversivos, tornando-se assim sinal concreto da desumanização e obstáculo para a construção do Reino de Amor-Justiça.<sup>261</sup>

Para voltarmos à humanização para com o corpo-pessoa, devemos lembrar que não “temos” um corpo, mas SOMOS “un cuerpo que se extiende para contener otro, fomenta el deseo de salir de su propia piel para sentir-con, para sufrir-con, para sentir con-pasión.”<sup>262</sup> Com esta base, podemos agora partir para o enfoque na teologia feminista.

### 3.2

#### Teologia feminista em destaque

A teologia feminista latino-americana surge a partir do berço da opção preferencial pelos pobres.<sup>263</sup> Apesar de já existirem teologias feministas na América do Norte, as teólogas latino-americanas reconheceram desde o início a distinção significativa de que o combustível motivador principal para o surgimento da teologia feminista na América Latina era construir um discurso enraizado nas diversas experiências femininas e na perspectiva da mulher, e não primeiramente a luta por igualdade de gênero contra o sexismo.<sup>264</sup> São pautas que fazem parte da teologia feminista em nosso continente como consequência lógica da centralidade nas experiências concretas das mulheres latino-americanas.

Tendo surgido a partir da opção preferencial pelos pobres, a voz das mulheres só começou a ser ouvida na Igreja da América Latina há menos de cinco décadas.<sup>265</sup> Contudo, até a II Conferência do CELAM em Puebla, México, a preocupação em promover as mulheres era feita partindo de uma abordagem em que a mulher é refletida apenas enquanto objeto de atenção, por fazerem parte da Igreja.<sup>266</sup> O grande passo da teologia feminista foi fazer deixar o lugar de objeto para assumir o lugar de sujeito, as mulheres são então agentes e sujeitos da reflexão teológica.<sup>267</sup> De

<sup>261</sup> PACHECO, *Profetismo*, p.41-42.

<sup>262</sup> TEPEDINO, *La mujer y la teología en América Latina*, p. 21.

<sup>263</sup> BINGEMER, *Latin American theology*, p. 70-73; TEPEDINO, *As discípulas de Jesus*, p. 13.

<sup>264</sup> BINGEMER, *Latin American theology*, p. 74.

<sup>265</sup> BINGEMER, *Latin American theology*, p. 69; TAMEZ, *Hermenéutica feminista latinoamericana*, p. 59.

<sup>266</sup> TEPEDINO, *La mujer y la teología en América Latina*, p. 14.

<sup>267</sup> TEPEDINO, *La mujer y la teología en América Latina*, p. 14.

dentro do clamor dos pobres “emerge a voz da mulher tentando se fazer ouvir, para poder ser considerada como pessoa e ser participante na sociedade.”<sup>268</sup>

Conforme as mulheres latino-americanas foram se despertando para sua própria voz, começaram a se conscientizar dos lugares de opressão que sofriam. Perceberam que a sexualidade foi feita ferramenta de poder e autoridade pelos homens que exigem a submissão das mulheres.<sup>269</sup> Esta conscientização também fez com que enxergassem melhor as questões de autoridade da própria Igreja e de sua legislação canônica com leis formuladas sem sequer ouvir os clamores das mulheres, levantando assim a suspeita sobre as verdades imutáveis que lhes eram impostas.<sup>270</sup> “Era como se as leis e os princípios obedecessem a uma realidade imaginária perfeita longe das lágrimas, do suor e do sangue de nossa vida cotidiana.”<sup>271</sup> Por conseguinte, as mulheres perceberam que a teologia mantida e legitimada pela Igreja Católica é também política “que favoriza às elites bem-nascidas e particularmente aos homens.”<sup>272</sup>

Este processo de conscientização foi se desenvolvendo ao longo das últimas décadas e continua sendo construído. Ana Maria Tepedino e Elsa Tamez sintetizam bem esse processo enquanto movimento histórico junto a marcos da trajetória eclesial no livro *Entre la indignación y la esperanza*.<sup>273</sup> A década de setenta foi o início da consciência feminista no âmbito da teologia, quando a partir de Medellín a mulher assume duplamente o *locus theologicus* dos pobres: pela sua classe social e pelo seu gênero.<sup>274</sup> Na década de oitenta, acontecem as condenações à TdL e, no campo evangélico, surgem as organizações CLAI (Conselho Latino-americano de Igrejas) representando as igrejas ecumênicas, e CONELA (Confraternidad Evangelica Latinoamericana) representando as igrejas protestantes conservadoras e fundamentalistas.<sup>275</sup> As teólogas, por sua vez, se destacam pelo ecumenismo e sororidade

<sup>268</sup> TEPEDINO, *La mujer y la teología en América Latina*, p. 13.

<sup>269</sup> GEBARA, *Mulheres, religião e poder*, p. 81.

<sup>270</sup> GEBARA, *Mulheres, religião e poder*, p. 81; GEBARA, *Intuiciones ecofeministas*, p. 82.

<sup>271</sup> GEBARA, *Mulheres, religião e poder*, p. 81.

<sup>272</sup> GEBARA, *Mulheres, religião e poder*, p. 82.

<sup>273</sup> TAMEZ, *Hermenéutica feminista latinoamericana*, p. 42-58; TEPEDINO, *La mujer y la teología en América Latina*, p. 13-36.

<sup>274</sup> TAMEZ, *Hermenéutica feminista latinoamericana*, p. 44-47.

<sup>275</sup> TAMEZ, *Hermenéutica feminista latinoamericana*, p. 48. Para uma contextualização da teologia latino-americana pentecostal da Missão Integral, ver a descrição sobre os CLADEs como fruto do Congresso de Lausanne em SANCHES, *Introdução às teologias latino-americanas*, p.287-290. Foram igualmente um marco para o processo de conscientização das teólogas pentecostais preocupadas com a realidade socioeconômica de nosso continente.

evangélica, por reconhecerem uma mesma estrutura patriarcal opressora nas diversas igrejas.<sup>276</sup> Isto, junto aos diálogos da teologia feminista com irmãs de diversas denominações e com teólogas feministas da América do Norte e Europa, deu início à hermenêutica na ótica da mulher pela experiência conjunta do discurso teológico androcêntrico.<sup>277</sup> Na década de noventa, diante do cenário global com a queda dos países do Oriente, a guerra no golfo Pérsico, o massacre em El Salvador, a invasão das forças armadas estado-unidenses no Panamá, a perda das eleições da Frente Sandinista na Nicarágua, e a expansão do neoliberalismo, tanto a TdL quanto a teologia feminista tiveram que expandir suas reflexões.<sup>278</sup> A teologia feminista percebe que já não é suficiente falar na ótica da mulher, mas é necessário trabalhar as teorias de gênero, os valores impostos como femininos, desestigmatizar o termo feminista e buscar uma linguagem mais inclusiva.<sup>279</sup>

Ao longo desse processo, foram realizados diversos encontros sobre a teologia a partir da mulher, especialmente com o incentivo da ASETT (Asociación Ecu-  
ménica de Teólogos/as del Tercer Mundo).<sup>280</sup> Porém, somente na década de noventa houve um número mais significativo de mulheres com formação em teologia, como relata Ana Maria Tepedino após o Segundo Encontro de Teólogas Latino-americanas no Rio de Janeiro: “constatamos con alegría que, mientras en el [primer] encuentro de Buenos Aires [1986] sólo teníamos la licenciatura en teología, ahora 12 tienen su doctorado en teología, 6 la licenciatura y otras están preparando sus tesis de licenciatura.”<sup>281</sup> Em 1990, surge a Associação de Teólogas e Pastoras da América Latina e Caribe, simbolizando um marco importante de concretização desse processo de desenvolvimento da teologia feminista latino-americana.<sup>282</sup>

<sup>276</sup> TEPEDINO, *La mujer y la teología en América Latina*, p. 16-36.

<sup>277</sup> BINGEMER, *Latin American theology*, p. 74; TAMEZ, *Hermenéutica feminista latinoamericana*, p. 44-57. Também destacamos aqui a obra publicada pela rede Teologanda, onde é apresentado o pensamento de diversas importantes teólogas feministas latino-americanas, estado-unidenses e europeias: AZCUY, V. (et.al.), *Estudios de Autoras*, 2009.

<sup>278</sup> TAMEZ, *Hermenéutica feminista latinoamericana*, p. 52-55.

<sup>279</sup> TAMEZ, *Hermenéutica feminista latinoamericana*, p. 55-57.

<sup>280</sup> TEPEDINO, *La mujer y la teología en América Latina*, p. 16-29; 35.

<sup>281</sup> TEPEDINO, *La mujer y la teología en América Latina*, p. 32.

<sup>282</sup> TEPEDINO, *La mujer y la teología en América Latina*, p. 29. Em 2017, esta associação foi relançada como RedTepali (Red de teólogas, pastoras, activistas y lideresas).

Durante todo este trajeto, cada passo do crescimento teológico das mulheres era tanto pela luta feminista quanto pelos direitos humanos e bem comum de todos/as.<sup>283</sup> “Lo que es bueno y engendra vida para las mujeres marginadas y excluidas, es bueno para todos,”<sup>284</sup> deste modo, da mesma forma que o corpo da mulher é capaz de gerar nova vida em seu ventre, seu corpo é capaz também de gerar nova vida na teologia.

A hermenêutica feminista se caracteriza pela centralidade da Bíblia, reinterpretada à luz da experiência concreta das mulheres e das figuras bíblicas femininas; pela centralidade da contemplação e celebração da fé; e pela centralidade do fazer teológico comunitário.<sup>285</sup> Ana Maria Tepedino resume a metodologia para a hermenêutica feminista em quatro passos: 1 - suspeitar, não aceitar passivamente o texto escrito; 2 - proclamar, desenvolver uma hermenêutica da proclamação (do que deve ser) em vez de uma hermenêutica da faticidade histórica (do que é)... junto à necessidade de proclamar nele o que é libertador; 3 - redescobrir o texto bíblico a partir da reconstrução histórica das mulheres; 4 - reelaborar criativamente, baseando-se no contexto histórico em que o texto foi produzido.<sup>286</sup> Esta base fundamenta a hermenêutica para além da Bíblia, que percorre os mesmos passos: suspeita a realidade sexista e patriarcal da Igreja, proclama a libertação das mulheres vulneráveis, denuncia a linguagem excludente, e fundamenta o conhecimento a partir das experiências vividas.<sup>287</sup>

Esta metodologia faz da hermenêutica feminista um modo de ser que engloba a perspectiva regionalista e a perspectiva universalista, sendo assim protagonista da desconstrução do discurso homogêneo e unidimensional.<sup>288</sup> Regionalista num sentido figurado, por ser uma parte da realidade humana, não só pelo que a distingue a

<sup>283</sup> BINGEMER, *Latin American theology*, p. 70; TEPEDINO, *La mujer y la teología en América Latina*, p. 21.

<sup>284</sup> TEPEDINO, *La mujer y la teología en América Latina*, p. 37.

<sup>285</sup> TEPEDINO, *La mujer y la teología en América Latina*, p. 16.

<sup>286</sup> TEPEDINO, *As discípulas de Jesus*, p. 16; “Además de estudios bíblicos analíticos, existen: meditaciones y reflexiones poéticas con gran profundidad bíblico-teológica, combinación de liturgia y reflexión bíblica rica en símbolos, biblio-dramas excelentes en los cuales toda la comunidad asume los personajes bíblicos, llevando las preocupaciones propias de hoy.” (TAMEZ, *Hermenéutica feminista latinoamericana*, p. 58-59).

<sup>287</sup> TEPEDINO, *La mujer y la teología en América Latina*, p. 37-39. Ver também CAVALCANTI, *Produzindo teologia no feminino plural*, 1988.

<sup>288</sup> GEBARA, *Hermenéutica bíblica feminista*, p. 112.

nível de gênero, mas pela realidade econômica-cultural.<sup>289</sup> E ao mesmo tempo, universalista, porque tem uma postura que pretende tocar a compreensão da pessoa humana em sua relação com todos os seres, com a terra e com o cosmos, numa perspectiva de igualdade, interdependência e solidariedade.<sup>290</sup> Partindo da realidade concreta diária das mulheres, abrem-se caminhos para um novo horizonte sobre a humanidade como um todo.

### 3.2.1

#### Injustiça e opressão dos corpos

Sendo uma teologia que parte da experiência concreta das mulheres em seu cotidiano, a teologia feminista tem um campo amplo e desafiador para ser trabalhado. É um desafio que

vêm das ruas, dos movimentos contra a tortura, das mães e avós procurando pelos corpos desaparecidos de filhos e filhas, dos movimentos de mulheres contra a exploração de seus corpos, dos movimentos de proteção de crianças, de grupos ambientalistas e a urgência do cuidado do corpo do mundo, dos movimentos de trabalhadores e trabalhadoras organizados que afirmam a santidade da força de trabalho em greve diante da máquina, da luta do movimento sem-terra pela ressurreição do corpo, da terra e água.<sup>291</sup>

As reflexões teológicas sobre o corpo sexualizado da mulher e as questões de gênero são temas centrais num universo onde o corpo masculino se faz tão visível.<sup>292</sup> Inserir o corpo feminino na teologia para que seja assumido enquanto sujeito e agente na Igreja e na sociedade gera preocupações e várias ressalvas intra-ecliais, porém é justamente este corpo “outro”, não masculino, que possibilita falar da experiência de Deus, do pensar e falar de Deus, de uma forma distinta e benéfica para o amadurecimento de toda a teologia.<sup>293</sup> O corpo se torna o ponto de entrada para a reflexão das mulheres e de partida para toda a reflexão teológica.<sup>294</sup>

<sup>289</sup> GEBARA, *Hermenéutica bíblica feminista*, p. 112.

<sup>290</sup> GEBARA, *Hermenéutica bíblica feminista*, p. 112.

<sup>291</sup> CARDOSO, *Palavras se feitas de carne*, p. 53. Lembramos aqui das mães da Plaza de Mayo, que serão tema para a reflexão no capítulo 3; lembramos também as mulheres de Calama na busca incansável pelos corpos de seus amados no deserto de Atacama, Chile, as mães em Tijuana procurando os corpos desaparecidos de seus filhos e filhas, as mães das favelas brasileiras que choram e gritam diante da morte de suas crianças atingidas por balas perdidas e ações racistas irresponsáveis da polícia, e todas as mulheres vítimas do feminicídio e da transfobia. Diante de tanta injustiça e dor aos corpos femininos, indicamos aqui a música *Canción sin miedo*, de Vivir Quintana, como sinal da resistência das mulheres, disponível através do link: <<https://www.youtube.com/watch?v=VLLyzqkH6cs>>.

<sup>292</sup> BINGEMER, *Latin American theology*, p. 79.

<sup>293</sup> BINGEMER, *Latin American theology*, p. 79.

<sup>294</sup> BINGEMER, *Latin American theology*, p. 79; GEBARA, *Teologia Urbana*, p. 65-70.

O processo de conscientização da opressão sobre a mulher é o que lhe confere seu caráter político, pois, ao inserir os corpos na teologia, a teologia feminista faz uma revolução na teologia e se torna também um movimento revolucionário.<sup>295</sup> As mulheres são as que sustentam os trabalhos de base nas comunidades cristãs, e em sua relação direta com a realidade sofrida de outras irmãs e irmãos, acabam inserindo seus corpos também no compromisso social.<sup>296</sup> Deste modo, o corpo da mulher traz a marca de todo um sistema que se alimenta do sacrifício humano corporal, mas que sempre se depara com a resistência daqueles dispostos a lutar pela dignidade das vidas.<sup>297</sup>

À medida que crescem e se fortalecem no compromisso humano, eclesial e social, as mulheres já não querem seguir desempenhando o papel delimitado que a sociedade patriarcal lhes propõe e impõe e que, inclusive, nós mesmas já internalizamos.<sup>298</sup> Queremos ser protagonistas de nossa própria possibilidade de existência, muito mais do que pessoas percebidas como portadoras de sensibilidade, imaginação e intuição, “que pertencem ao mundo privado, enquanto os homens, percebidos como mais racionais, lidam com o destino da vida pública.”<sup>299</sup> Nós também temos razão, força e capacidade intelectual para dizer e criar o mundo público.

Esta sensibilidade política que surge a partir dos corpos das mulheres, parte da mesma metodologia exposta anteriormente sobre a hermenêutica feminista: a releitura da Bíblia na ótica da mulher.<sup>300</sup> Voltando às fontes com a suspeita feminina, as experiências de opressão pessoal e coletiva nos relatos bíblicos se revela ainda mais forte do que nas hermenêuticas da TdL feita pelos homens.<sup>301</sup> Através destas experiências, o povo oprimido na Bíblia e as teólogas feministas junto às mulheres oprimidas hoje “vão descobrindo o Deus libertador que é amor, vida, ternura e compaixão, e quer que todos os seus filhos (sic) tenham vida e vida em abundância (cf. Jo 10,10).”<sup>302</sup>

<sup>295</sup> ALTHAUS-REID, *De la teología de la liberación feminista a la teología torcida*, p. 64.

<sup>296</sup> ALTHAUS-REID, *De la teología de la liberación feminista a la teología torcida*, p. 64.

<sup>297</sup> SAMPAIO, *El cuerpo excluido de su dignidade*, p. 131.

<sup>298</sup> TEPEDINO, *La mujer y la teología en América Latina*, p. 17.

<sup>299</sup> TEPEDINO, *La mujer y la teología en América Latina*, p. 17.

<sup>300</sup> TEPEDINO, *As discípulas de Jesus*, p. 16.

<sup>301</sup> TEPEDINO, *As discípulas de Jesus*, p. 16.

<sup>302</sup> TEPEDINO, *As discípulas de Jesus*, p. 16.

O caminho de releitura bíblica apresenta seus desafios próprios. Para além das especificidades dos métodos hermenêuticos e exegéticos, pastoralmente a Palavra de Deus carrega um duplo sentido para a vida das mulheres: como livro patriarcal, criou consensos a favor de culturas e sociedades patriarcais causando danos às mulheres, e como memória de libertação, inspirou resistência e força nas mulheres para se oporem aos poderes opressores.<sup>303</sup> “Por eso es importante hacer la distinción entre lo que es el texto y lo que es la memoria de liberación.”<sup>304</sup>

Entretanto, a hermenêutica bíblica feminista não tenta isolar a mulher “como una entidad todavía mal comprendida y destituida absolutamente de poder,” construído deste modo uma interpretação a partir da vitimização feminina.<sup>305</sup> Pelo contrário, como já foi ressaltado, é a partir do particular da opressão das mulheres – aspecto regionalista – que a hermenêutica bíblica feminista tem como tarefa investigar os processos de dominação e exploração de todos – aspecto universalista – nos quais as mulheres protagonizam uma resistência.<sup>306</sup>

A injustiça e opressão aos corpos das mulheres se apresenta na hermenêutica bíblica como fruto da religião patriarcal que cristalizou uma determinada linguagem, “não mais uma linguagem simbólica, musical, poética, aproximativa, de sonhos, de desejos profundos.”<sup>307</sup> Esta cristalização ou enrijecimento de uma linguagem, de uma visão de mundo, de uma hermenêutica, transmitiu a ideia de que tudo que diz existe de tal modo de fato.<sup>308</sup> São estes os frutos da antropologia unidimensional, mencionada anteriormente, que “consagra a visão androcêntrica como aquela estabelecida e querida por Deus.” O que torna esta limitação ainda mais grave é que qualquer tentativa de afirmar alguma compreensão distinta “é dita como a negação ou não aceitação da vontade do Criador.”<sup>309</sup>

Além do homem ser identificado com a razão no mundo ocidental, ele acaba sendo identificado também com a divindade, o que os faz pensar serem mais próximos do divino do que as mulheres.<sup>310</sup> As imagens masculinas de Deus já foram tão

<sup>303</sup> AQUINO, *Construyendo la misión evangelizadora de la iglesia*, p.87.

<sup>304</sup> AQUINO, *Construyendo la misión evangelizadora de la iglesia*, p.87.

<sup>305</sup> SAMPAIO, *El cuerpo excluido de su dignidade*, p. 123.

<sup>306</sup> SAMPAIO, *El cuerpo excluido de su dignidade*, p. 123.

<sup>307</sup> GEBARA, *Trindade*, p. 32.

<sup>308</sup> GEBARA, *Trindade*, p. 32.

<sup>309</sup> BINGEMER; GEBARA, *Maria, mãe de Deus e dos pobres*, p. 21.

<sup>310</sup> BINGEMER; GEBARA, *Maria, mãe de Deus e dos pobres*, p. 24.

consagradas pelos séculos desta hermenêutica cristalizada, que muitas vezes as teólogas feministas não são nem escutadas ao tentar trazer as imagens femininas do divino.<sup>311</sup> Quem sofre com esta cristalização do discurso sobre Deus não é só a mulher, mas toda a humanidade, pois divide aquilo que deveria ser integrado. Para uma antropologia e hermenêutica integral, é necessária a antropologia feminista, pois é “a expressão do acordar do outro lado da humanidade, o lado da mulher, para realidades vitais das quais ela estava alienada”<sup>312</sup> e o homem também.

Este dualismo na compreensão da humanidade, de Deus e da Palavra de Deus, se manifesta com força desde o início da Bíblia. Os relatos da criação são por excelência o ponto de partida das hermenêuticas patriarcais e opressoras. As interpretações da supremacia do homem sobre a mulher prevaleceram durante os séculos e, em alguns contextos hoje em dia, ainda prevalece. O corpo de Eva é entendido como “um corpo segundo tirado do corpo primeiro, o corpo do homem, conforme o Gênesis e conforme as tradições patriarcais que nos habitam. O corpo de Eva para o mito da criação é segundo, assim como a mulher é o segundo sexo.”<sup>313</sup> Nesta lógica, o corpo de Eva é interpretado como o corpo do pecado, pois ela é vista como a que tentou Adão e, então, por sua causa, o pecado entra no mundo e com o pecado a morte.<sup>314</sup> Aí se encontra tamanho o medo patriarcal diante da mulher!

Além do peso de nossa herança dualista no cristianismo que historicamente desprezou o corpo humano, devido a essa compreensão patriarcal dos relatos da criação o corpo da mulher foi desprezado com mais força e vigor.<sup>315</sup> Não se vê Eva como a portadora da vida, mas como mediadora do pecado,<sup>316</sup> e com ela todas as mulheres. Surge aí o medo da sexualidade como “uma expressão do medo da ‘Mãe dos viventes’, medo originário, medo que desvenda a nudez do corpo.”<sup>317</sup> A partir

<sup>311</sup> BINGEMER; GEBARA, *Maria, mãe de Deus e dos pobres*, p. 21.

<sup>312</sup> BINGEMER; GEBARA, *Maria, mãe de Deus e dos pobres*, p. 25.

<sup>313</sup> GEBARA, *Teologia Urbana*, p. 66. Para uma interpretação bíblica feminista sobre os relatos da criação, ver PUERTO, *Divine Image and Likeness*, p. 217-243; SANTISO, *La mujer, espacio de Salvación*, p. 121-161.

<sup>314</sup> Muitos Padres da Igreja já interpretavam a figura de Eva deste modo, ver LOUTH, (ed), *Genesis 1-11*, 2001, p. 27-41; p. 47-53; p. 66-102.

<sup>315</sup> GEBARA, *Teologia Urbana*, p. 67. Sobre o dualismo que despreza o corpo no cristianismo, ver RUBIO, *Unidade na pluralidade*, p. 95-114; 318-360; COMBLIN, *Antropologia cristã*, p. 80-88; TRIGO, *Criação e história*, p. 146-152.

<sup>316</sup> SANTISO, *La mujer, espacio de Salvación*, p. 143; BINGEMER, *Latin American theology*, p. 80.

<sup>317</sup> GEBARA, *Teologia Urbana*, p. 68. Sobre o medo da sexualidade numa perspectiva das Ciências da Religião, ver LEMOS, C., *Vida e medo: concepções de corpo e sexualidade na tradição cristã-católica*, 2011. Ver também a reflexão sobre a sexualidade como desafio ao pensamento, neste mesmo livro, p. 51-55. Sobre a sexualidade em outras obras de referência para a antropologia

dessa leitura, a teologia e a moral desenvolvidas pelos homens no cristianismo só conseguiram “acentuar demônios com cara de mulher. O sexo tem cara de mulher e a sexualidade é mulher. Na rejeição da sexualidade rejeitou-se a mulher.”<sup>318</sup>

Apesar da triste internalização da culpa sobre todas as mulheres ao longo de tantos anos de opressão, exploração e submissão, a teologia feminista se reapropria da sexualidade para resgatar o erótico da reflexão sobre Deus.<sup>319</sup> Rever o sensual, o erótico, o passional é falar da força vital da vida, que motiva cada pessoa humana em suas relações e decisões.<sup>320</sup> É aquilo que “Nos abre también hacia el universo de las emociones como fuente de conocimiento y no como el lado oscuro de nuestra razón.”<sup>321</sup> Este é um dos caminhos de superação da injustiça e opressão aos corpos das mulheres, que ajuda não só elas, mas toda a esfera do saber, pois sem a dimensão de nossas paixões, atrações, emoções e encantamento com o cosmos, a razão humana perde a sua força.<sup>322</sup> Deste modo, através da teologia feminista as mulheres são capazes de reconhecer que o “corpo não é um fim em si mesmo, apesar do seu valor particular, mas é expressão de uma realidade maior, da qual dependo e me mantenho numa reciprocidade constitutiva.”<sup>323</sup>

Depois da releitura de Eva na perspectiva da hermenêutica feminista, faz-se necessário reler também a Maria. Da mesma forma que o desprezo pelo corpo de Eva causou o desprezo pelos corpos das mulheres e pela sexualidade, a ultravalorização da virgindade de Maria e a interpretação distorcida de sua submissão à vontade de Deus perpetuaram a opressão e a injustiça sobre os corpos femininos.<sup>324</sup> “Ao longo dos séculos, o ‘faça-se’ ou ‘fiat’ de Maria foi interpretado de maneira profundamente subjetivista, quase como um sim conformista, exaltado como virtude”<sup>325</sup> fazendo com que o sentimento religioso de submissão fosse colocado

---

teológica latino-americana, ver COMBLIN, *Antropologia cristã*, p. 95-107; e RUBIO, *Unidade na pluralidade*, p. 459-491; TRIGO, *Criação e história*, p. 146-152; MOSER, *O enigma da esfinge*, 2003..

<sup>318</sup> GEBARA, *Teologia Urbana*, p. 67.

<sup>319</sup> GEBARA, *Intuiciones ecofeministas*, p. 87; CARDOSO, *Palavras se feitas de carne*, p. 52-53. Há também, no entanto, reflexões masculinas sobre o *eros* de Deus, como BENTO XVI, *Deus Caritas est*, 2005; CANTALAMESSA, *Éros e ágape*, 2017. Porém, são reflexões construídas a partir de uma metafísica e idealização do erótico, e não da experiência concreta como é a teologia feminista.

<sup>320</sup> GEBARA, *Intuiciones ecofeministas*, p. 86.

<sup>321</sup> GEBARA, *Intuiciones ecofeministas*, p. 86.

<sup>322</sup> GEBARA, *Intuiciones ecofeministas*, p. 86.

<sup>323</sup> GEBARA, *Corporeidade e gênero*, p. 113.

<sup>324</sup> BRANCHER, *Em Maria de Nazaré, Deus se manifesta!*, p. 59; 61. Ver também FIORENZA, *Mariologia, ideologia de gênero e o discipulado de iguais*, p. 34-47.

<sup>325</sup> BINGEMER; GEBARA, *Maria, mãe de Deus e dos pobres*, p. 84.

como o caminho de santidade ideal para as mulheres e para sua obediência à vontade de Deus.<sup>326</sup> Poderíamos dizer que a virgindade e a submissão absoluta da mulher tornam-se uma nova circuncisão, pois é como se fora condição para seu pertencimento às religiões cristãs, uma repressão absoluta ao corpo que foi naturalizada como parte da construção da identidade da mulher fiel a Deus.<sup>327</sup>

Na hermenêutica feminista, entretanto, a figura subversiva e resistente de Maria de Nazaré é resgatada. O Canto de Maria conhecido como *Magnificat* (Lc 1,46-55), apresenta claramente uma justaposição, tendo uma parte positiva, v. 46-50 e 54-55, e uma parte negativa, v. 51-53.<sup>328</sup> O sim de Maria ressoa o sim de Israel, ambos servos do Senhor e eco da fé humana ao sim primordial e constante do Deus que escolhe revelar-se numa autocomunicação e que ama seu povo em primeiro lugar.<sup>329</sup> Porém “um Deus que, ao mesmo tempo que diz SIM amorosamente, diz NÃO vigorosamente.”<sup>330</sup> Não às injustiças que causam o sofrimento de seu povo; não à ação daqueles que causam estas injustiças. Com isto, a figura tradicional que sempre nos foi transmitida de uma “passiva e calada mãe do Menino Jesus, aparece como alguém que se levanta e assume, lúcida e aguerridamente, o NÃO desse Deus também como seu.”<sup>331</sup>

As mulheres de Israel, das quais Maria é, ao mesmo tempo, legítima herdeira, criativa inovadora, são, pois, instrumentos do SIM de Deus que anuncia a promessa e a chegada de novos tempos. Mas são também anunciadoras e executoras do NÃO desse mesmo Deus às forças do anti-Reino que ameaçam destruir seu projeto Salvador.<sup>332</sup>

<sup>326</sup> BINGEMER; GEBARA, *Maria, mãe de Deus e dos pobres*, p. 84.

<sup>327</sup> Devido a esta idealização da mulher como submissa e virgem, é tirada sua liberdade de decidir sobre o próprio corpo. Aqui se encontra o início de uma discussão muito mais ampla sobre educação sexual e direitos reprodutivos, temas extremamente delicados e ainda pouco bem-recebidos em meios eclesiais. Sobre os direitos do corpo da mulher, ver BINGEMER, *Latin American theology*, p. 79-81; GEBARA, *Mulheres, religião e poder*, p. 71-99. O tema de direitos do corpo da mulher causa medo no cristianismo e é visto negativamente, inclusive pelo Papa Francisco, como ele demonstra em *Amoris Laetitia* n. 54-56 (GEBARA, *Mulheres, religião e poder*, p. 23). Além disso, qualquer tentativa de evidenciar outros caminhos para a discussão da moral para os direitos sexuais e reprodutivos da mulher, são rejeitados por contradizerem o discurso único e homogêneo que sempre foi pregado pela Igreja; “a Igreja teve várias outras posições em relação a questões de moral sexual; por isso, querer afirmar uma como sendo a única oficial e emanada da vontade divina é uma usurpação de poderes e uma falha grave em relação à verdade histórica.” (GEBARA, *Mulheres, religião e poder*, p. 81).

<sup>328</sup> BINGEMER; GEBARA, *Maria, mãe de Deus e dos pobres*, p. 192-197.

<sup>329</sup> BINGEMER; GEBARA, *Maria, mãe de Deus e dos pobres*, p. 192-197.

<sup>330</sup> BINGEMER; GEBARA, *Maria, mãe de Deus e dos pobres*, p. 193.

<sup>331</sup> BINGEMER; GEBARA, *Maria, mãe de Deus e dos pobres*, p. 194.

<sup>332</sup> BINGEMER; GEBARA, *Maria, mãe de Deus e dos pobres*, p. 195. Sobre mulheres no AT que desafiaram o status subordinado destinado a elas na cultura hebraica sendo profetisas, assim como Maria: Miriam (Ex 15,20-21), Débora (Jz 4,4-6), Huldah (2Rs 22,14-20), Nodiah (Ne 6,14, porém mencionada como falsa profetisa), em TEPEDINO, *As discípulas de Jesus*, p. 72.

Outro aspecto sobre as interpretações patriarcais em relação à Maria, é uma distorção sobre o valor da maternidade. Devido ao dualismo por detrás da hermenêutica patriarcal, contrária à sexualidade, a supervalorização da maternidade “à primeira vista poderia ser considerada como elogiosa às mulheres porque coloca em evidência um poder que lhes é próprio, [mas] na realidade expõe as mesmas a uma situação de submissão ou dependência.”<sup>333</sup> Não se destaca o dom da capacidade do corpo de Maria gerar o corpo do Filho de Deus, mas se “valoriza a maternidade como o lugar de excelência para a realização feminina e para a salvação vinda de Deus sem que o sexo interfira nesse processo.”<sup>334</sup> Torna-se mais um instrumento de opressão e submissão às mulheres, dando a entender que a vocação feminina se resume a ser virgem (consagrada ou religiosa) ou mãe.<sup>335</sup>

Por esta razão causava tanto espanto a presença feminina no movimento de Jesus onde a vocação feminina parecia revelar-se para além dos valores impostos pela estrutura patriarcal.<sup>336</sup> Curiosamente, para sanar um pouco a estranheza dessa novidade revolucionária que Jesus estabelece com as mulheres, os relatos bíblicos tentam suavizar o fenômeno apresentando as mulheres muitas vezes no serviço que tradicionalmente pertencia a elas: fazer comida.<sup>337</sup> “Um argumento frequentemente utilizado contra [as mulheres na cruz] é que os evangelhos não relatam nenhuma vocação de mulheres,” dando a entender que os homens fossem os privilegiados para a vocação de discípulos de Jesus Cristo.<sup>338</sup> Contudo, a maneira como Jesus falava com as mulheres, deixava que o tocassem, dava espaço para que se pronunciassem por si mesmas, respeitando-as em sua dignidade, fazia com que naturalmente elas quisessem e optassem por segui-lo, “como se Jesus não precisasse orde-

<sup>333</sup> GEBARA, *Mulheres, religião e poder*, p. 56.

<sup>334</sup> GEBARA, *Mulheres, religião e poder*, p. 59. Por outro lado, há também a interpretação sobre a maternidade como empoderamento da mulher, ver BINGEMER, *A mulher na igreja e na sociedade*, 2017; e KRISTEVA, *Motherhood today*, 2005.

<sup>335</sup> As estruturas patriarcais da Igreja “não percebem que seu amor manifesto através das ‘letras’ se dirige a uma idealização das mulheres. As mulheres reais, aquelas que estão diante de nós, no cotidiano das muitas culturas, aquelas que são objeto de uso e abuso ou aquelas que questionam as posturas institucionais, estas são ignoradas ou castigadas. No lugar delas se constrói uma mulher bela e submissa capaz de ser adorada na medida em que se submete à prisão cultural em que é colocada.” (GEBARA, *Mulheres, religião e poder*, p. 84). Este tema da idealização da mulher como submissa também é apresentado em GEBARA, *Corporeidade e gênero*, p.102-108.

<sup>336</sup> TEPEDINO, *As discípulas de Jesus*, p. 92.

<sup>337</sup> TEPEDINO, *As discípulas de Jesus*, p. 92.

<sup>338</sup> TEPEDINO, *As discípulas de Jesus*, p. 89.

nar ‘segue-me’. Parece que o seguimento das mulheres é na gratuidade e na gratidão,<sup>339</sup> enquanto os homens precisam de um empurrãozinho até conseguir enxergar a realidade do Reino de Amor-Justiça que preza pela equidade e solidariedade entre todos/as.

Nesta linha de pensamento, a hermenêutica feminista revê os relatos da Paixão e Ressurreição e percebe que “não apenas as mulheres são porta-vozes do Ressuscitado, mas são identificadas com sua própria pessoa. Falam, vivem e agem, elas também, ‘in persona Christi’. São elas, também, ‘alter Christus.’”<sup>340</sup> A reflexão teológica sobre a igualdade entre homens e mulheres como discípulos/as se fundamenta sobre esta interpretação, e “é inspirada por interesses práticos de libertação das mulheres de estruturas e doutrinas bíblico-patriarcais internalizados” que ainda predominam e afetam a possibilidade da participação da mulher na Igreja de forma igualitária.<sup>341</sup>

Diante de todo esse contexto de opressão e injustiça sobre os corpos das mulheres a partir das compreensões e imposições bíblicas patriarcais, a mulher se percebe em união com os marginalizados que são destinatários privilegiados da Boa Nova.<sup>342</sup> As mulheres do tempo de Jesus, vítimas “de dupla opressão social e religiosa” são “representante[s] privilegiada[s] de uma nova ordem social onde a vontade de Deus se manifesta e enche a terra.”<sup>343</sup> A distinção que muitas vezes foi feita entre o Jesus histórico e o Cristo da fé, também fruto do dualismo, é em grande parte responsável pelo fato de haverem obscurecido algo que pertence à própria essência do Evangelho e da reflexão cristológica: a Boa-Nova da libertação para a mulher.<sup>344</sup>

No entanto, mesmo com os novos caminhos que irrompem através da hermenêutica feminista para o resgate desta Boa-Nova para as mulheres, libertando-as dos padrões estabelecidos pela sociedade patriarcal, surgem ainda novas formas de opressão e submissão das mulheres. “Agora, precisamos submeter-nos aos nossos novos donos da mesma sociedade patriarcal: os tecnocratas, aqueles que difundem

<sup>339</sup> TEPEDINO, *As discípulas de Jesus*, p. 89.

<sup>340</sup> BINGEMER, *O segredo feminino do mistério*, p. 110.

<sup>341</sup> TEPEDINO, *As discípulas de Jesus*, p. 19.

<sup>342</sup> BINGEMER, *O segredo feminino do mistério*, p. 112; GUTIERREZ, *La verdad los hará libres*, p. 216..

<sup>343</sup> BINGEMER, *O segredo feminino do mistério*, p. 112.

<sup>344</sup> BINGEMER, *O segredo feminino do mistério*, p. 112.

as tecnologias modernas de manipulação da vida.”<sup>345</sup> Infelizmente, em ambos os casos, a estrutura patriarcal ao definir os padrões que as mulheres devem seguir, define também os modelos para os homens, ferindo assim a liberdade tanto das mulheres quanto dos homens.<sup>346</sup> Isto também é fruto da antropologia teológica homogênea, unidimensional, essencialista, que idealiza um modelo perfeito de ser humano e que, “fez-nos esquecer a importância vital da própria diversidade das formas de vida.”<sup>347</sup>

Ao mesmo tempo que a teologia feminista constata que o corpo é o espaço de opressão e apropriação das mulheres (assim como dos outros corpos diversos e plurais que fogem do padrão patriarcal, androcêntrico, branco e heteronormativo), ela também constata que é o espaço de salvação.<sup>348</sup> É assim que a teologia e hermenêutica feminista da libertação se faz política pela articulação das relações sociais e estruturas opressoras, fazendo análise e vivendo o próprio cotidiano como instrumento para ler, interrogar, interpretar, e assim ir descobrindo “as pessoas em suas realidades, com sua subjetividade, história, cultura, particularidades.”<sup>349</sup> Por esta razão é uma teologia sempre “comunitaria y relacional, alegre, celebrante y marcada por el buen humor, contextual y concreta” que integra as diversas dimensões humanas, a força e a ternura, a alegria e a dor, a intuição e a razão e que milita pelos processos de libertação de todos que são oprimidos também.<sup>350</sup>

No reconhecimento das limitações injustas que fazem os corpos vulneráveis, além de sua própria condição finita e frágil, a teologia feminista também percebe que além do desafio de superar as estruturas opressoras e patriarcais, há um desafio ainda maior do obstáculo do individualismo crescente junto à estrutura neoliberal.<sup>351</sup> O individualismo e o neoliberalismo fazem da vida cotidiana algo cada vez mais difícil, menos humanizador, mais preocupado pela produtividade e utilidade dos corpos do que pela experiência vivida e compartilhada.<sup>352</sup>

<sup>345</sup> GEBARA, *Corporeidade e gênero*, p. 105.

<sup>346</sup> GEBARA, *Corporeidade e gênero*, p. 105.

<sup>347</sup> GEBARA, *Corporeidade e gênero*, p. 110.

<sup>348</sup> CARDOSO, *Editorial*, p. 5; a autora ainda apresenta o corpo como categoria hermenêutica, p. 5-6; o corpo como espaço de salvação na perspectiva da teologia negra feminista: LOPEZ, *Nuestro cuerpo es lugar de revelación*, p. 4-8; sobre uma teologia do corpo da mulher: SANTISO, M., *La mujer, espacio de Salvación*, p. 183-212.

<sup>349</sup> CARDOSO, *Editorial*, p. 6.

<sup>350</sup> TEPEDINO, *La mujer y la teología en América Latina*, p. 18.

<sup>351</sup> TEPEDINO, *La mujer y la teología en América Latina*, p. 32

<sup>352</sup> TEPEDINO, *La mujer y la teología en América Latina*, p. 32; ver também sobre a exploração do corpo para o trabalho dentro dessas estruturas, em COMBLIN, *Antropologia cristã*, p. 177.

### 3.2.2

#### A vulnerabilidade como lugar teológico

Diante das estruturas de injustiça, o corpo “frágil e extraordinário ao mesmo tempo, parece cobiçado, controlado, julgado e abandonado.”<sup>353</sup> Devido às interpretações decorrentes da antropologia homogênea e unidimensional, o corpo é visto como objeto, com suspeita, como à parte da pessoa humana por ser parte da realidade material menosprezada em contraposição à realidade espiritual exaltada.<sup>354</sup> Uma das grandes contribuições da teologia feminista é de superar a suspeita sobre o corpo, reconhecendo-o como parte integral do *ser* humano em sua vivência concreta e resgatando o valor que tem por si mesmo. O corpo humano não é só uma conjunção biológica de fluídos, órgãos e membros, mas é também a história, as circunstâncias, as escolhas, pensamentos, medos, erros, prazeres e dores da pessoa humana.<sup>355</sup> Sua vulnerabilidade é também parte integral da realidade humana enquanto criatura e não Criador, finita e dependente da criação em que a humanidade foi colocada para cuidar e viver em comunhão.<sup>356</sup> Este caminho de reconhecimento da vulnerabilidade como *locus theologicus*, não é exclusivo da teologia feminista, mas tem suas particularidades pelas mesmas particularidades das injustiças aos corpos das mulheres. Não obstante, nossa exposição aqui será desenvolvida já em uma chave de leitura mais integradora, trazendo autores que também trabalham a partir desta perspectiva da vulnerabilidade.

A experiência da dor diante dos sofrimentos, das injustiças e da morte nos aproxima enquanto seres humanos, pois em cada experiência concreta e singular está também a experiência universal da finitude e vulnerabilidade humana.<sup>357</sup> Dor esta que muitas vezes nos emudece e só aprendemos a “dizê-la quando a sentimos nos limites de nosso corpo, de nossa história, ou quando a apreendemos no corpo alheio quando estamos em relação com ele.”<sup>358</sup> Assim a experiência do sofrimento

<sup>353</sup> GEBARA, *Mulheres, religião e poder*, p. 21. Sobre a vulnerabilidade e fragilidade do corpo pela perspectiva da saúde, ver FRECHES, *A vulnerabilidade do corpo*, 2017; e MACHADO, *Humanidade, saúde e crise de corporeidade na pós-modernidade*, 2011.

<sup>354</sup> GEBARA, *Intuiciones ecofeministas*, p.78-80.

<sup>355</sup> GEBARA, *Mulheres, religião e poder*, p. 80.

<sup>356</sup> GEBARA, *Trindade: palavra sobre coisas velhas e novas*, p. 52.

<sup>357</sup> GEBARA, *Mulheres, religião e poder*, p. 20-21; MOREIRA, *O dom da terra*, p. 31.

<sup>358</sup> GEBARA, *Mulheres, religião e poder*, p. 20-21.

pode ser acesso teológico à realidade, fazendo memória da cruz de Cristo ainda presente hoje naqueles que são crucificados pelas estruturas de opressão.<sup>359</sup> A condição frágil da corporeidade pode ser entendida em chave positiva ou negativa; positiva a partir da realidade de vulnerabilidade por sua condição de criatura; e negativa pela condição de vulnerabilidade imposta pelas injustiças.<sup>360</sup>

Na perspectiva da teologia feminista, a dor surge também pela constatação de que o mesmo seio eclesial que teceu suas convicções é o que não a acolhe, fazendo com que as teólogas feministas se sintam “distantes de nosso lar, incômodas em nosso corpo e até exiladas de nossa história.”<sup>361</sup> A Mãe Igreja ainda não sabe bem acolher e assumir estas suas filhas.<sup>362</sup>

Porém a marcha pela libertação das mulheres e dos oprimidos não se cansa nem desiste de caminhar. Na busca pela superação das estruturas de injustiça, a teologia feminista também trata de desfazer os enganos decorrentes da “confusão entre humilhação e humildade presente no mundo da religião, sobretudo quando se trata das mulheres.”<sup>363</sup> Confusão gerada, mais uma vez, como consequência do dualismo da antropologia homogênea, androcêntrica, unidimensional, essencialista e idealista.

As mulheres, louvadas por sua humildade e serviço, eram as humilhadas e ao mesmo tempo louvadas pelo sistema de dominação ao qual se submetiam. Sem poderem se identificar à pessoa de Jesus, se identificavam ao seu sofrimento, esperando por meio dele fazer a vontade de Deus. Identificavam-se também ao sofrimento de sua mãe, apresentada como a mulher humilde que fizera a vontade de Deus e assistira ao sofrimento do filho sem se revoltar.<sup>364</sup>

Esta compreensão também acaba se concretizando como ferramenta de opressão e submissão das mulheres, tirando proveito de uma aproximação equivocada entre a virtude da humildade e a humilhação como caminho para esta. “A confusão

<sup>359</sup> MOREIRA, *O dom da terra*, p. 31; BOFF, *Descer da cruz os pobres*, p. 9; GUTIERREZ, *La verdad los hará libres*, p. 224.

<sup>360</sup> “Interpretando o limite articulado corporalmente como dado fundamental da humanidade, que protege cada humano da destruição – por si mesmo ou pelo outro – através da pretensão de domínio pela superação do corpo, podem explorar-se elementos dessa corporeidade que, exprimindo a vulnerabilidade da nossa condição, exprimem também a dimensão salvífica dessa vulnerabilidade. Desses elementos, pode salientar-se a corporeidade como condição de exposição e de hospitalidade.” CALDEIRA, *Da Europa à América Latina*, p. 312. Ver também ANJOS, *O corpo no espelho da dignidade e da vulnerabilidade*, 2005; e FERREIRA, *A imagem do corpo e a opção pelos fracos (1 Cor 12,14-27)*, 2017.

<sup>361</sup> GEBARA, *Mulheres, religião e poder*, p. 21. Ver também TEPEDINO, *A mulher: aquela que começa a “desconhecer seu lugar”*, 1985.

<sup>362</sup> Felizmente, o Papa Francisco tem tomado medidas favoráveis para maior inclusão das mulheres em cargos do Vaticano, assim como abrir mais o espaço para a discussão do protagonismo das mulheres na Igreja de modo geral.

<sup>363</sup> GEBARA, *Mulheres, religião e poder*, p. 47.

<sup>364</sup> GEBARA, *Mulheres, religião e poder*, p. 48.

semântica entre humildade e humilhação foi útil em grande parte aos mantenedores das relações sociais hierárquicas de dominação.”<sup>365</sup> Em contrapartida, a hermenêutica feminista reconhece a virtude da humildade “do ponto de vista antropológico como a consciência de nossa finitude.”<sup>366</sup> E mais, também reconhece a humildade do ponto de vista ético, “como uma forma de ensinamento e comportamento segundo o qual não podemos nos prevalecer de nossos privilégios para oprimir os outros.”<sup>367</sup> Torna-se, deste modo, caminho de libertação do individualismo tão presente em nossos dias. A pessoa humilde, portanto, não é aquela que é humilhada, mas a que não é egoísta e “que não se prevalece de privilégios ou de riquezas para favorecer seu próprio orgulho.”<sup>368</sup>

A teologia feminista busca novos caminhos de libertação dos corpos das mulheres e das vulnerabilidades causadas pelas injustiças não para afirmar os corpos como autônomos ou como expressão de um individualismo liberal, que seria sinal das “construções sociais que emolduram as estruturas de linguagem e de poder,” mas sim para romper com os dualismos que não cessam de se manifestar por detrás dessas estruturas opressivas.<sup>369</sup> Um dualismo que nos paralisa, nos divide, nos faz pensar que é preciso escolher entre o coletivo e o individual, entre a paixão e a razão, entre a técnica e a sensibilidade.<sup>370</sup> Assumir e afirmar a pluralidade dos corpos, suas vulnerabilidades e denunciar suas opressões é reconhecê-los “como lugar de interpretação, texto e leitura do mundo e suas relações.”<sup>371</sup>

Falar da vulnerabilidade como lugar teológico é voltar à lógica kenótica da Encarnação.<sup>372</sup> Há não só a dimensão humilde da Pessoa Divina que baixa-se para a condição humana limitada e frágil, mas também a dimensão gloriosa que eleva e engrandece essa mesma condição humana, em sua corporeidade e vulnerabilidade, “resgatando-a de uma vez para sempre, pois a divindade a abraça por dentro.”<sup>373</sup>

Estamos, por assim dizer, perante uma teologia política da encarnação, que faz da carne exposta de cada um a mais profunda e mais absoluta interpelação à minha ação responsável, de acolhimento, por isso marcante de uma política para além e anterior à *polis* – de uma política

<sup>365</sup> GEBARA, *Mulheres, religião e poder*, p. 48.

<sup>366</sup> GEBARA, *Mulheres, religião e poder*, p. 52.

<sup>367</sup> GEBARA, *Mulheres, religião e poder*, p. 52.

<sup>368</sup> GEBARA, *Mulheres, religião e poder*, p. 52.

<sup>369</sup> CARDOSO, *Palavras se feitas de carne*, p. 55.

<sup>370</sup> CARDOSO, *Palavras se feitas de carne*, p. 55.

<sup>371</sup> CARDOSO, *Palavras se feitas de carne*, p. 55.

<sup>372</sup> SOBRINO, *Espiritualidade da libertação*, p. 163; CALDEIRA, *Da Europa à América Latina*, p. 310-314; 319; ANJOS, *O corpo no espelho da dignidade e da vulnerabilidade*, p. 289; ROCHA, *Antropologia como locus da espiritualidade*, p. 527-528.

<sup>373</sup> BINGEMER, *Nem sacrifícios nem oblações*, 2012.

constituída pela pura inter-humanidade. O humano define-se, pois, neste gesto primordial de inter-humanidade, e não no conceito de si mesmo como absoluto ou na inserção num território ou numa rede.<sup>374</sup>

Nesta dinâmica de assumir nossa humanidade integralmente, “el Dios cristiano encarnado se conmovía por el sufrimiento de los cuerpos, los curaba y hasta los resucitaba,”<sup>375</sup> reconhecendo em si mesmo as dores desses corpos, e nós enquanto membros de seu Corpo somos convocados a dar continuidade a esta sua política da encarnação, economia salvífica de inter-humanidade.<sup>376</sup>

Por isso qualquer avanço teológico intelectual e acadêmico sobre o corpo e a vulnerabilidade deve sempre, e antes de tudo, colocar-se em disposição de escuta das vidas ameaçadas.<sup>377</sup> Vidas ameaçadas e em perigo, que nos pedem solidariedade, e que desejam a libertação das violências tanto quanto as condições básicas para sua sobrevivência, como alimentos, trabalho e educação.<sup>378</sup> Estas limitações que causam vulnerabilidades para além da fragilidade que já é própria da pessoa-corpo revelam a “exclusión creciente producida por el sistema económico neoliberal.”<sup>379</sup> Esta exclusão é especialmente sentida e sofrida pelas mulheres negras e indígenas, pois dentro das minorias mais oprimidas são elas ainda mais pela injustiça de gênero, racial e étnica.<sup>380</sup>

Por isso a necessidade da reflexão teológica de libertação articular a corporeidade, a cultura, o econômico, o político, as diversas dimensões da vida concreta.<sup>381</sup> Senão corre o risco de cair num erro parecido às teologias eurocênticas e homogêneas de redução teórica e enrijecimento do saber. E se parte de sua intenção é também voltar a tornar a teologia acessível, pública e do povo, somente será capaz se sua reivindicação da justiça das vidas oprimidas seja uma reivindicação da qualidade de vida.<sup>382</sup> “El trabajo en favor de ‘una cultura de la vida’ implica aumentar esfuerzos por una cultura libre de violencia hacia las mujeres y por una cultura que

<sup>374</sup> CALDEIRA, *Da Europa à América Latina*, p. 313.

<sup>375</sup> CUDA, *Los cuerpos después de Laudato Si'*, 2020.

<sup>376</sup> CUDA, *Los cuerpos después de Laudato Si'*, 2020; LOPEZ, *Cuerpo y espiritualidad*, p. 10.

<sup>377</sup> TAMEZ, *Hermenéutica feminista latinoamericana*, p. 57; CALDEIRA, *Teología e neoliberalismo pós-moderno*, p. 815-819.

<sup>378</sup> TAMEZ, *Hermenéutica feminista latinoamericana*, p. 57.

<sup>379</sup> CALDEIRA, *Teología e neoliberalismo pós-moderno*, p. 815-819; TEPEDINO, *La mujer y la teología en América Latina*, p. 32; CUNHA, *Encontros decoloniais entre o Bem Viver e o Reino de Deus*, p. 85.

<sup>380</sup> TAMEZ, *Hermenéutica feminista latinoamericana*, p. 57; GEBARA, *Teología urbana*, p. 53-54; PACHECO, *Teología negra*, p. 39.

<sup>381</sup> TAMEZ, *Hermenéutica feminista latinoamericana*, p. 57.

<sup>382</sup> AQUINO, *Construyendo la misión evangelizadora de la iglesia*, p. 83; GEBARA, *Intuiciones ecofeministas*, p. 39.

sea más compatible con el mensaje del Evangelio.”<sup>383</sup> Lembrando sempre que esta hermenêutica a partir do cotidiano e da experiência vivida não pode ser reduzida a um “psicologismo existencialista,” mas deve ser feita como questionamento da “ideia de ponto de partida para o conhecimento, rompendo com a pretensão exclusiva de posse intelectual e racional do real.”<sup>384</sup> Assim a teologia é capaz de desenvolver um “ato de compreensão vertical e circular, isto é, de simultaneidades operativas integradas nos corpos.”<sup>385</sup> Esta metodologia do conhecimento alcança “descomplicar las palabras, desnudarlas del ropaje que dificulta el acceso a ellas” e, então, democratizar o conhecimento e entregar às pessoas comuns “el poder de conocer los mecanismos de su conocimiento a partir de su propia experiencia.”<sup>386</sup>

Recolocando a opção preferencial pelos pobres dentro deste contexto, assumir a vulnerabilidade como lugar teológico é fruto desta opção, e se evidencia nos pressupostos para a marcha adiante da teologia feminista. Estes pressupostos são:

La opción por las mujeres víctimas de la violencia y por nuestro pueblo sufriente, en su realidad y su fuerza, como principio central en nuestra teología; la primacía de la praxis, como fuente y lugar teológico preferencial; la afirmación del cuerpo en la teología y su valoración como lugar de salvación, de resurrección y como realidad constitutiva de nuestro ser; la afirmación de la espiritualidad como relación con la Transcendencia y como Misterio que nos habita, nos envuelve, y que no podemos aprisionar.<sup>387</sup>

Para assumir essa marcha integralmente e preservar o aspecto positivo da vulnerabilidade humana, é preciso identificar os diversos tipos de violência que causam a dimensão negativa da vulnerabilidade, para poder denunciar e acabar com elas.<sup>388</sup> A violência é uma profanação do tempo de Deus, em qualquer forma que possa ser realizada.<sup>389</sup> No caso das mulheres, a violência aparece em diversas dimensões: familiar, eclesial, racial, sexual, econômica, cultural, intelectual.<sup>390</sup> Apesar da área da violência sexual ser mais ampla e sensível, suas formas mais comuns são: o feminicídio, os abusos sexuais, a prostituição infantil “y la violencia perpe-

<sup>383</sup> AQUINO, *Construyendo la misión evangelizadora de la iglesia*, p. 83.

<sup>384</sup> CARDOSO, *Palavras se feitas carne*, p. 40.

<sup>385</sup> CARDOSO, *Palavras se feitas carne*, p. 40.

<sup>386</sup> GEBARA, *Intuiciones ecofeministas*, p. 39.

<sup>387</sup> TEPEDINO, *La mujer y la teología en América Latina*, p. 39-40.

<sup>388</sup> Sobre as diversas dimensões da violência aos corpos, ver BINGEMER; MILLEN, *Corporeidade e violência*, p. 209-224

<sup>389</sup> BINGEMER; MILLEN, *Corporeidade e violência*, p. 208.

<sup>390</sup> TEPEDINO, *La mujer y la teología en América Latina*, p. 33.

trada por el sistema de la salud mediante la esterilización no consentida y la maternidad involuntaria.”<sup>391</sup> De certo modo, a violência eclesial que busca controlar os corpos das mulheres e seus comportamentos também acaba sendo uma violência sexual.<sup>392</sup> Infelizmente, os corpos das mulheres em sua maioria continuam sendo definidos a partir dos corpos masculinos, pelo poder das autoridades políticas e líderes da economia, da moda e da religião.<sup>393</sup> Este tipo de violência segue uma lógica de “produção de corpos” para utilidade na sociedade e não se restringe apenas aos corpos femininos.<sup>394</sup>

Há, infelizmente, uma certa censura psicológica, emocional e social sobre aquelas e aqueles que levantam a voz para denunciar os diversos tipos de violência.<sup>395</sup> Mas a denúncia não pode deixar de ser feita. Isto não significa refugiar-se num discurso de vitimização tampouco de exaltação do protagonismo de resistência e militância feminina, mas de “tomar las relaciones sociales como estructurantes de la realidad que es siempre un proceso histórico construido y permeado de contradicciones.”<sup>396</sup> E por ser permeado de contradições e construído ao longo do tempo, é possível de ser mudado para melhor.

Devido ao ainda longo e longínquo processo de construção de relações sociais mais justas e dignas, as vidas destes corpos violentados e vulnerabilizados encontram-se em constante perigo. A vida é um direito inalienável, sim, porém não inviolável: este direito já se encontra violado desde que as estruturas da sociedade que construímos pautou-se pela opressão de determinados grupos em detrimento de outros e, ainda por cima, oprimindo também a Terra em que habitamos, pelo consumo exacerbado que exige mais do que a natureza é capaz de fornecer para nos sustentar e sustentar as próximas gerações.<sup>397</sup> O direito à vida de todo ser humano desde a

<sup>391</sup> TEPEDINO, *La mujer y la teología en América Latina*, p. 33. Importante lembrar o quanto ainda se fala pouco dentro da teologia sobre a vulnerabilidade específica das crianças, ver BUENO, *Violência na infância*, 2019; e CÉSAR, *Teologia da criança*, 2018.

<sup>392</sup> TEPEDINO, *La mujer y la teología en América Latina*, p. 33.

<sup>393</sup> GEBARA, *Mulheres, religião e poder*, p. 80.

<sup>394</sup> GEBARA, *Mulheres, religião e poder*, p. 80.

<sup>395</sup> GEBARA, *Mulheres, religião e poder*, p. 85.

<sup>396</sup> SAMPAIO, *El cuerpo excluido de su dignidade*, p. 130-131.

<sup>397</sup> O Dia de Sobrecarga da Terra (Earth Overshoot Day) nos ajuda a entender esta opressão. O Dia de Sobrecarga marca a data em que a demanda da humanidade por recursos naturais em um determinado ano excede o que a Terra pode regenerar naquele mesmo ano. Há décadas a data de cada ano tem sido mais cedo, o que significa que a cada ano temos consumido ainda mais e deixado a Terra com menos condições de se regenerar. O Dia de Sobrecarga é organizado e calculado pela Global Footprint Network, uma organização internacional de pesquisa que, através de pesquisas e análises das emissões de carbono, fornece ferramentas para ajudar a economia humana a operar

sua concepção já se encontra naturalmente em risco de extinção devido à nossa falta de cuidado com a Mãe Terra. Em nossas lutas de libertação pela vida em abundância, um movimento pró-vida integral, é fundamental lembrar que nós somos seres “cósmicos, terrícolas, seres do Cosmo e da Terra, que necessitamos uns dos outros e só existimos na base de uma existência comum, e na base da interdependência entre nossas diferenças”.<sup>398</sup>

O paradoxo da vulnerabilidade é o que abre nossos olhos para essa sensibilidade às condições da Terra e do cosmos junto às preocupações pelas condições humanas.<sup>399</sup> Pedro Trigo expõe o paradoxo da seguinte forma:

Neste horizonte em que corre perigo a existência da humanidade e sua dignidade de criatura, esta força de Deus, que se realiza na fraqueza, é a única coisa que nossos povos podem opor à agressão do colonialismo interno e do imperialismo e a suas próprias contradições internas. Não só porque é a única coisa que possuem, mas também porque é o que os torna valiosos.<sup>400</sup>

Há força na fraqueza humana que resiste e subsiste, da mesma forma que há fraqueza na força dos poderes que se desumanizam quanto mais oprimem outros seres humanos no intuito de fazer com que todos cumpram com seus padrões estipulados.<sup>401</sup> A visibilidade da fraqueza e da vulnerabilidade são, talvez, o que mais se fez e se faz visível na história humana, ainda mais na América Latina onde se concentram estruturas de opressão e violências dos mais diversos modos.<sup>402</sup> O que proclamamos como cristãos neste continente é “o paradoxo das bem-aventuranças que a partir da escatologia abre caminho na história”<sup>403</sup> e que se manifesta aqui e agora através da resistência dos corpos vulneráveis. Nestes corpos as palavras de São Paulo ecoam mais forte: quando sou fraco/a, então é que sou forte! (2 Cor 12,10).<sup>404</sup>

---

dentro dos limites ecológicos da Terra. Mais informações se encontram em <https://www.overshootday.org/>

<sup>398</sup> GEBARA, *Trindade: palavra sobre coisas velhas e novas*, p. 44.

<sup>399</sup> TRIGO, *Criação e história*, p. 46-58. Ver também GEBARA, *Teología cristiana de la Madre Tierra*, 2021.

<sup>400</sup> TRIGO, *Criação e história*, p. 57.

<sup>401</sup> TRIGO, *Criação e história*, p. 57.

<sup>402</sup> TRIGO, *Criação e história*, p. 57.

<sup>403</sup> TRIGO, *Criação e história*, p. 57.

<sup>404</sup> “Um exemplo precioso da resistência de um corpo vulnerável é Frida Kahlo. Por meio de sua arte, Frida assume as dores de seu corpo próprio. Ou seja, somatiza eventos significativos de sua existência. Seu corpo é uma expressão de sua arte e é a memória dos acontecimentos trágicos de sua vida. (...) Frida torna-se profetiza de um corpo ao mesmo tempo fragmentado e resistente na sua radical condição erógena e desejante. Mostra que o corpo humano fornece um horizonte de mundo, reflexão e instauração de novos sentidos. É o lugar do prazer e da dor, além de possibilitar ambiguidades e, por isso mesmo, nos tornar ‘humanos.’” (DENTZ; FERREIRA, *Corpo e vulnerabilidade*, p. 48-49).

Há, portanto, uma dimensão da dignidade humana que é própria de sua condição vulnerável e frágil. Carlos Mendoza Alvarez explica que

a partir da assunção da própria vulnerabilidade o sujeito fraco começa a mostrar outro rosto para além da aparência anódina que o etiquetava numa primeira impressão. Assim começa a gênese de uma presença para si mesmo de caráter proativo, marcada pela tomada de distância com respeito aos sistemas de totalidade e sua influência nos mecanismos da própria subjetividade.<sup>405</sup>

Sua condição humana vulnerável é o que possibilita um autoconhecimento mais profundo, um reconhecimento de suas limitações e de suas capacidades, sem presunções, e reconhecimento também das estruturas que acabam sendo obstáculos para sua realização e à de seus próximos. Cleusa Caldeira comenta a partir do pensamento de Carlos Mendoza que, por meio desta “nova subjetividade, marcada que está pela aguda consciência da finitude, da culpabilidade e da possibilidade de renúncia” que então se chega à alteridade amorosa e a vulnerabilidade se torna um novo lugar teológico.<sup>406</sup>

---

<sup>405</sup> MENDOZA, *O Deus escondido da pós-modernidade*, p. 148.

<sup>406</sup> CALDEIRA, *Da Europa à América Latina*, p. 308.

## 4

### O corpo é espírito

Como um tumor maduro  
a poesia pulsa dolorosa,  
anunciando a paixão:  
“O crux ave, spes unica  
O passiones tempore.”  
Jesus tem um par de nádegas!  
Mais que Javé na montanha  
esta revelação me prostra.  
Ó mistério, mistério,  
suspenso no madeiro  
o corpo humano de Deus.  
É próprio do sexo o ar  
que nos faunos velhos surpreendo,  
em crianças supostamente pervertidas  
e a que chamam dissoluto.  
Nisto consiste o crime,  
em fotografar uma mulher gozando  
e dizer: eis a face do pecado.  
Por séculos e séculos  
os demônios porfiaram  
em nos cegar com este embuste.  
E teu corpo na cruz, suspenso.  
E teu corpo na cruz, sem panos:  
olha para mim.  
Eu te adoro, ó salvador meu  
que apaixonadamente me revelas  
a inocência da carne.  
Expondo-te como um fruto  
nesta árvore de execração  
o que dizes é amor,  
amor do corpo, amor.

*Adélia Prado*<sup>407</sup>

#### 4.1

#### E o Verbo Divino se fez/faz Corpo e habita entre nós

A profissão de fé no Deus da Revelação, Pai do Filho Encarnado que se faz presente pelo Espírito, é o ponto de partida para qualquer formulação teológica cristã sobre o ser humano. A maneira como se entende e se diz Deus é determinante para a antropologia teológica. Ao desenvolvermos a noção de um Pai criador, um

---

<sup>407</sup> PRADO, *Poesia Reunida*, p. 279.

Filho redentor, e um Espírito vivificador, todos em plena comunhão dinâmica de amor, e o ser humano criado à sua imagem e semelhança, a reflexão antropológica a partir da teologia deve então apontar para o ser humano como co-criador com o Pai, humanizador com o Filho, e criativo com o Espírito.<sup>408</sup> Nesta dinâmica, é possível entender o corpo-humano como criado e querido por Deus Pai, assumido e redimido pelo Deus Filho, vivificado e dinamizado pelo Deus Espírito. No entanto, as chagas do dualismo no pensamento cristão são tão profundas que afetaram essa leitura integradora devido à separação entre o divino e o humano, o espiritual e o carnal, a alma e o corpo.<sup>409</sup> “Tal qual exilados fora de sua pátria, assim é a reflexão sobre o corpo na teologia cristã tradicional. O corpo, a carne humana, foi sempre exilada como reflexão positiva, como valor a ser considerado e defendido.”<sup>410</sup>

Com esta ruptura, a teologia passou a ser construída como um espiritualismo, uma teologia sem corpo, como uma imagem de Deus sem corpo.<sup>411</sup> A razão como valor supremo desencarnou a teologia, desconectou Jesus Cristo de sua própria corporeidade, e nos distanciou de nossos próprios corpos. A redenção do corpo alcançada por Jesus Cristo virou um combate contra o corpo.<sup>412</sup> Essa predominância do dualismo e da razão desconexa das outras dimensões humanas ao longo dos anos é uma contradição direta com a confissão de fé cristã no Verbo que se fez carne.<sup>413</sup> Sabemos, contudo, que apesar dessa predominância dualista na história do cristianismo, a teologia cristã teve seu início marcado pela reflexão sobre Deus que revelou-se plenamente “‘começando’ no corpo humano, como nos contam especialmente Lucas e Mateus e como nos lembra o prólogo de João.”<sup>414</sup> Resgatar a reflexão teológica sobre a Encarnação sem a rejeição do corpo é urgente, pois além de sanar a confissão de fé sobre o Verbo que se fez carne, é caminho também para sanar a compreensão sobre o Espírito que é enviado sobre toda carne para que haja união

<sup>408</sup> Sobre uma só história de criação, salvação e as promessas escatológicas de Deus, ver GUTIERREZ, *Teologia da libertação*, p. 204-214. Ver também MIRANDA, *A salvação de Jesus Cristo*, p. 43-105; 185-196.

<sup>409</sup> RUBIO, *Unidade na pluralidade*, p. 95-114.

<sup>410</sup> GEBARA, *Teologia Urbana*, p. 65. Ver também a reflexão sobre uma teologia sem corpo em TOSTES, *A teologia sem corpo*, 2018.

<sup>411</sup> GEBARA, *Teologia Urbana*, p. 65.

<sup>412</sup> GEBARA, *Teologia Urbana*, p. 65; GUTIERREZ, *Beber no próprio poço*, p.23-28.

<sup>413</sup> BINGEMER, *Nem sacrifícios nem oblações*, 2012. Sobre os limites da primazia da razão, ver FRANCISCO, *Gaudete et exultate*, n. 43-46.

<sup>414</sup> GEBARA, *Teologia Urbana*, p. 65; GUTIERREZ, *Beber no próprio poço*, p.23-28.

com Deus “que assim determina comunicar-se com a humanidade através desta carne na qual é possível experimentá-Lo.”<sup>415</sup>

Por esta razão, é necessário assumir o corpo como categoria hermenêutica para a interpretação da Encarnação do Verbo. Voltando ao versículo do prólogo de João com o qual demos início a este trabalho, lê-lo a partir da categoria hermenêutica do corpo nos ajuda a não cair num discurso metafísico ao tratarmos sobre o espírito e a corporeidade. Não temos pretensão de fazer uma análise bíblica do prólogo de João, mas apenas apontar para aquilo que nos auxilia para o tema que será desenvolvido neste capítulo. Apesar de sempre haver sido refutada a ideia de que neste hino cristológico houvesse influência grega, ele foi, entretanto, historicamente interpretado a partir de uma filosofia estoica levando a uma compreensão fragmentada do corpo.<sup>416</sup> Esta interpretação do Logos distinguiu e situou a parte racional acima da matéria, o elemento divino acima do humano.<sup>417</sup>

Precisamos voltar a colocar o corpo no centro da reflexão cristã para superar o dualismo e resgatar uma compreensão integral sobre o Logos, a Palavra da sabedoria divina encarnada.<sup>418</sup> A profissão de fé num Deus encarnado faz do cristianismo uma religião do corpo por excelência. E da mesma forma que é o corpo de Jesus de Nazaré que revela e se faz ação de Deus no mundo, que toca, que assume o corpo, que redime o corpo, é o nosso corpo que é capaz de sentir, apreender e encarnar a fé.

Enquanto unida à verdade do amor, a luz da fé não é alheia ao mundo material, porque o amor vive-se sempre com corpo e alma; a luz da fé é luz encarnada, que dimana da vida luminosa de Jesus. A fé ilumina também a matéria, confia na sua ordem, sabe que nela se abre um caminho cada vez mais amplo de harmonia e compreensão.<sup>419</sup>

Na medida em que refletimos e assumimos mais conscientemente a corporeidade de Jesus Cristo, sua dinâmica relacional com as pessoas de sua época e com o Pai e o Espírito, aprendemos também a ir crescendo na dinâmica relacional com todos os seres criados e com toda a criação. Não é possível falar de uma libertação dos pobres, e deste modo de uma opção preferencial por eles, sem falar também de uma libertação integral do corpo, das raças, das etnias, dos gêneros, das sexualidades, da terra e assim superar as mais diversas estruturas de injustiça presentes na

<sup>415</sup> BINGEMER, *Nem sacrificios nem oblações*, 2012.

<sup>416</sup> LOPEZ, *Cuerpo y espiritualidad*, p. 5.

<sup>417</sup> LOPEZ, *Cuerpo y espiritualidad*, p. 5.

<sup>418</sup> LOPEZ, *Cuerpo y espiritualidad*, p. 5.

<sup>419</sup> FRANCISCO, *Lumen Fidei*, n. 34.

sociedade em que vivemos. Para proclamar a boa-nova do corpo que é espírito, neste capítulo partiremos da reflexão teológica sobre a Encarnação a partir da América Latina e sua opção preferencial pelos corpos pobres, e do testemunho concreto daqueles e daquelas que encarnaram em seus corpos essa compreensão cristológica, demonstrando assim a integralidade do corpo-espírito.<sup>420</sup>

#### 4.1.1

#### A Encarnação segundo a teologia da libertação latino-americana

O aspecto principal que destacaremos aqui sobre a cristologia desenvolvida a partir da TdL, é o anúncio do Reino de Deus na vida concreta de Jesus de Nazaré. Na Encarnação, máxima revelação do Ser, assumindo Ele mesmo um corpo, Cristo revela ao ser humano a verdade em sua totalidade e, portanto, a realidade existencial como um todo, por isso a Palavra encarnada é o próprio Jesus e seu projeto a favor da vida.<sup>421</sup> Ele não anuncia a si mesmo, mas ao Reino do Pai, e é esta a missão central de toda sua vida, atitudes, ações e palavras.<sup>422</sup> Pela dimensão kenótica da Encarnação, em sua condição de humanidade e esvaziamento, Jesus não tem como anunciar a si mesmo, mas obedecer à vontade do Pai e revelar o seu plano divino de amor e justiça.<sup>423</sup>

No rosto concreto de Jesus e através de sua carne assumida pobre, Deus revela “o sentido antropológico e teológico mais profundo do ser humano.”<sup>424</sup> A vida concreta de Jesus em sua totalidade é revelação de Deus, revelação de como Deus age na história, ouvindo e assumindo as dores de seu povo, sempre a partir do corpo concreto de seus próximos, preferencialmente dos mais pobres.<sup>425</sup> Assumir o corpo como “ponto de partida da teologia é acolher uma antropologia unitária que tenta superar os dualismos e englobar as ambiguidades inerentes à existência humana.”<sup>426</sup>

<sup>420</sup> Neste capítulo, optamos por priorizar o uso de obras por teólogas latino-americanas que têm mais sensibilidade para a corporeidade na reflexão teológica sobre Cristo, a Trindade e a humanidade. Porém não poderíamos deixar de ressaltar duas obras emblemáticas da cristologia latino-americana: BOFF, *Jesus Cristo libertador*; e SOBRINO, *Jesucristo liberador*.

<sup>421</sup> LOPEZ, *Cuerpo y espiritualidad*, p. 19; MIRANDA, *A salvação de Jesus Cristo*, p. 35-38; GS 22.

<sup>422</sup> LIBANIO, *A redescoberta do Reino na teologia*, p. 191.

<sup>423</sup> LIBANIO, *A redescoberta do Reino na teologia*, p. 191.

<sup>424</sup> DENTZ; FERREIRA, *Corpo e vulnerabilidade*, p. 54. Dizia Pedro Casaldáliga: “Se fez carne no ventre de Maria e se fez classe na carpintaria de José.”

<sup>425</sup> DENTZ; FERREIRA, *Corpo e vulnerabilidade*, p. 54.

<sup>426</sup> GEBARA, *Teologia Urbana*, p. 69.

Se torna então uma “antropologia parte da história, ou seja, daquilo que os olhos podem ver do comportamento humano e a partir dele humanizá-lo.”<sup>427</sup>

Junto à Palavra criadora, a Palavra se encarna como humana e percebe sua capacidade de discernir seu projeto de vida para concretizar as promessas do Criador.<sup>428</sup> Através da sua experiência corporal, Jesus Cristo age inaugurando o Reino de Deus que anuncia, indo ao encontro daqueles que eram excluídos e injustiçados em sua época.<sup>429</sup> Os gestos e ações do homem de Nazaré são como o aspecto lúdico da ação de Deus no mundo e realização do Reino de Amor-Justiça. Ele come e bebe, ri e chora, celebra e sofre, assim como nós hoje em sua memória comemos e bebemos, rimos e choramos, celebramos a vida e sofremos pela cultura da morte.<sup>430</sup> Ao voltar à centralidade do corpo no cristianismo, não se trata de sua sacralização, mas do reconhecimento de sua sacralidade.<sup>431</sup> O corpo humano é divinizado pela Encarnação e pelos gestos de Jesus, gestos sempre salvíficos pois toda a sua pessoa é salvífica.<sup>432</sup>

Nosso próprio corpo é convocação para a construção do Reino, meio pelo qual encarnamos a justiça em nossa inclusão dos invisibilizados, oprimidos, descartados membros de nossa fraternidade/sororidade humana.<sup>433</sup> Só é possível ser fiel a Deus e cumprir sua vontade amando o próximo através de ações concretas que revelam esse compromisso de amor.<sup>434</sup> O corpo é por onde Deus se revela, por onde atendemos ao chamado de Deus, por onde pensamos a fé, por onde sentimos o Seu amor e manifestamos nosso amor através das ações concretas. “Partir do corpo é redimi-lo, é acolher nele a criação como profundamente boa, é acolher o abraço divinizante da matéria no estremecimento dos corpos.”<sup>435</sup> Isso implica pensar, escutar e sentir o corpo em sua integralidade e também em suas particularidades, a partir de cada órgão, cada dimensão, cada sentido.<sup>436</sup>

<sup>427</sup> GEBARA, *Teologia Urbana*, p. 69.

<sup>428</sup> LOPEZ, *Cuerpo y espiritualidad*, p. 19.

<sup>429</sup> LOPEZ, *Cuerpo y espiritualidad*, p. 19.

<sup>430</sup> GUTIERREZ, *Beber no próprio poço*, p. 52-60; CUDA, *Los cuerpos después de Laudato Si'*, 2020.

<sup>431</sup> TRIGO, *Criação e história*, p.309ss.

<sup>432</sup> BINGEMER, *Nem sacrificios nem oblações*, 2012.

<sup>433</sup> LOPEZ, *Cuerpo y espiritualidad*, p. 19.

<sup>434</sup> LOPEZ, *Cuerpo y espiritualidad*, p. 19; GUTIERREZ, *Beber no próprio poço*, p. 52-60.

<sup>435</sup> GEBARA, *Teologia Urbana*, p. 69.

<sup>436</sup> O Cardeal José Tolentino Mendonça utiliza muito desta sensibilização teológica a partir dos 5 sentidos do corpo, ver MENDONÇA, *Creio na nudez da minha vida*, 2020; e *Elogio da sede*, 2018.

No homem de Nazaré, Deus assume a carne humana integralmente, a ponto de afirmar que “quem me vê, vê o Pai,” e “eu tive fome e me deste de comer ... eu estava nu e me vestiste” (cf. Jo 14,9, Mt 25, 35-45). João ainda afirma: “quem diz que ama a Deus e odeia seu irmão, é mentiroso” (1 Jo 4,20). A corporeidade humana torna-se o novo Templo, Morada de Deus, como Jesus nos revela ao dizer que o templo pode ser destruído, mas ele o reerguerá em três dias (Cf. Jo 2, 19; Mc 14, 58).<sup>437</sup> A importância estética, religiosa, política ou econômica do templo já não tem valor, mas é a partir do novo Templo no corpo de Cristo que é instaurado o Reino de Deus que nos torna “uns para os outros presença de Deus, somos uns para os outros apelo de Deus para a conversão. [...] A relação com ele se dá através da misteriosa relação entre as pessoas, habitadas por seu próprio Espírito.”<sup>438</sup>

A relação entre Jesus Cristo e o Reino de Deus é intrínseca.<sup>439</sup> Esta nova realidade, ou novo reinado, é a realidade do Amor misericordioso e universal de Deus, e a radicalidade deste Amor nos é revelada pelo Filho de Deus encarnado. Portanto, a pregação de Jesus sobre o Reino é sobre a revelação plena do Amor que é realizada concretamente em sua própria vida, para todas as vidas, pela graça da Encarnação. Uma revelação plena, porém, por nossas limitações, ainda inacessível em sua verdadeira plenitude. Neste sentido podemos entender a expressão “já e ainda não”<sup>440</sup> como característica do Reino de Deus: este reinado tem um valor escatológico, pois ao mesmo tempo que Jesus inaugura e afirma a sua presença entre nós, é também uma realidade para o futuro, quando finalmente veremos a presença do Amor em tudo e em todos/as.<sup>441</sup>

O anúncio de Jesus Cristo sobre o Reino de Deus revela seu aspecto fundamental, que é ser dom gratuito de Deus. Este chamado para viver na radicalidade do Amor é universal; Deus chama a todos e todas sem distinção, e se revela misericordioso diante de sua criatura que deixou-se levar pelas tentações do pecado. Deus faz questão de revelar seu Amor à humanidade, do mesmo modo revelando que o ser humano será capaz de verdadeiramente se conhecer e entender sua existência na medida em que abraçar a verdade desse Amor. Nisto a radicalidade se

<sup>437</sup> BINGEMER; GEBARA, *Maria, mãe de Deus e mãe dos pobres*, p. 13.

<sup>438</sup> BINGEMER; GEBARA, *Maria, mãe de Deus e mãe dos pobres*, p. 13.

<sup>439</sup> LIBANIO, *A redescoberta do Reino na teologia*, p. 189-198.

<sup>440</sup> Expressão cunhada e desenvolvida pelo teólogo francês luterano, Oscar Cullman.

<sup>441</sup> Sobre a aproximação histórica a Jesus Cristo com a centralidade sobre o anúncio do Reino e a nossa missão, ver RÚBIO, *O encontro com Jesus Cristo vivo*, p. 11-47.

apresenta na ação, e não em meras palavras. Viver de acordo com a vontade de Deus, em seu reinado do Amor, é viver em uma dinâmica inesgotável de relação pessoal. O Reino de Deus se apresenta, então, como cumprimento da verdadeira humanidade, daquilo para que o ser humano foi criado: relação com Deus, com o outro, e com o cosmos. É também por esta razão que a preferência pelos pobres e injustiçados é primordial no desenvolvimento do Reino enquanto não alcançamos sua plenitude.<sup>442</sup> A pobreza e a injustiça desumanizam o ser humano, e isto vai contra o plano divino de uma criação na dinâmica relacional do amor. Neste sentido podemos dizer que o Reino de Deus é o processo de verdadeira humanização.

Este Reino anunciado através de suas palavras e ações é um Reino subversivo, devido ao seu “esforço dinâmico e contínuo de superação de todas as alienações humanas, da destruição de toda forma de mal,” incluindo as estruturas de sua própria religião.<sup>443</sup> O Reino de Amor-Justiça de Deus é “a manifestação da soberania de Deus sobre um sistema-mundo perverso de humano.”<sup>444</sup> Tudo que foge de seu processo de justiça e humanização, deve ser superado por ser uma disposição anti-Reino.<sup>445</sup> “O Reino de Deus é tão humanizador quanto humano foi Jesus.”<sup>446</sup>

A revelação de Deus na pessoa de Jesus Cristo nos revela Deus e a humanidade a nós mesmos.<sup>447</sup> A partir de sua Encarnação surgem as reflexões teológicas sobre a Trindade. Retomando, mais uma vez, aquilo que nos é útil para a reflexão sendo desenvolvida, o Evangelho de João onde se encontra o prólogo cristológico que já mencionamos contém conceitos teológicos de tradição sapiencial na elaboração de sua cristologia, “una cristología que toma la esencia constitutiva de la humanidad femenina y masculina.”<sup>448</sup> A relevância disso para nossa exposição aqui é que, com as contribuições da teologia feminista que surge com a TdL, a compreensão da Trindade e da Segunda Pessoa divina alcançam novas compreensões, superando o discurso androcêntrico que caracterizou as formulações teológicas trinitárias.<sup>449</sup> Há uma grave crise do masculino, fruto da antropologia androcêntrica,

<sup>442</sup> LIBANIO, *A redescoberta do Reino na teologia*, p. 195-197.

<sup>443</sup> CUNHA, *Encontros decoloniais entre o Bem Viver e o Reino de Deus*, p. 109.

<sup>444</sup> CUNHA, *Encontros decoloniais entre o Bem Viver e o Reino de Deus*, p. 109.

<sup>445</sup> CUNHA, *Encontros decoloniais entre o Bem Viver e o Reino de Deus*, p. 109; 120. Sobre a instauração do Reino como processo de humanização, ver ALVES, *Por uma teologia da libertação*, p. 145-164.

<sup>446</sup> CUNHA, *Encontros decoloniais entre o Bem Viver e o Reino de Deus*, p. 120.

<sup>447</sup> GS 22.

<sup>448</sup> LOPEZ, *Cuerpo y espiritualidad*, p. 17.

<sup>449</sup> Sobre a Trindade na perspectiva da mulher, ver BINGEMER, *O segredo feminino do mistério*, p. 113-137.

homogênea, essencialista e unidimensional, que não é fruto de um antagonismo do feminismo radical que busca cancelar os homens, mas fruto do patriarcalismo dualista “que humilhou o macho, acusando-o de bruto e vulgar, e banalizando seu falo e sua virilidade, sua própria capacidade de dar e gerar vida”.<sup>450</sup>

O dualismo presente na interpretação da criação em Gênesis, fez com que a leitura sobre o que dizemos de Deus e de sua encarnação fosse dualista também.<sup>451</sup> A hermenêutica feminista apresenta-se como solução para essa limitação sobre a Encarnação:

Como mistério que integra, na unidade divina, também o pluralismo, a alteridade e a diferença, é capaz de integrar, também e não menos, numa feliz síntese, o masculino e o feminino, compreendendo-os à luz do seu fundamento primeiro e último que é Deus. Uma teologia trinitária assim compreendida afeta não apenas as verbalizações humanas sobre o divino, mas também o sistema simbólico.<sup>452</sup>

Por isso podemos afirmar na teologia, em termos de antropologia e do conceito de Deus, que “a imagem divina é encontrada em mulheres como também em homens.”<sup>453</sup> Ao assumir a carne humana, Deus assume a corporeidade humana em sua integralidade masculina e feminina, portanto “para descrever Deus será de agora em diante necessário usar palavras, metáforas, e imagens que são masculinas e femininas.”<sup>454</sup> Homens e mulheres, enquanto imagem e semelhança de Deus, são “teomorfos,” e por isso “é imperativo que este Deus de quem ambos são imagem não seja descrito ou pensado simplesmente adromorfo mas como antropomorfo.”<sup>455</sup>

Jesus, em sua forma revolucionária de se relacionar com as mulheres, aceitando-as como eram e inclusive seus corpos quando eram considerados impuros pela sociedade da época, anuncia assim “uma antropologia integrada que concebe o ser humano como composto de corpo e espírito (cf. Mt 9,20-22; 9,18-29; Lc 7,36-50).”<sup>456</sup> Com a contribuição da Psicologia moderna, em que compreende-se que o ser humano é ao mesmo tempo masculino e feminino em proporções diferentes, podemos ver que esta antropologia integrada se reflete também no próprio Cristo, tendo ele em si mesmo a presença da dimensão feminina, mesmo tendo se encarnado como homem.<sup>457</sup> Em sua Encarnação, Cristo ultrapassa o androcentrismo de

<sup>450</sup> BINGEMER, *Abba*, p. 147.

<sup>451</sup> BINGEMER, *O segredo feminino do mistério*, p. 135.

<sup>452</sup> BINGEMER, *O segredo feminino do mistério*, p. 135.

<sup>453</sup> BINGEMER, *Abba*, p. 146.

<sup>454</sup> BINGEMER, *O segredo feminino do mistério*, p. 135; BINGEMER, *Abba*, p. 138.

<sup>455</sup> BINGEMER, *Abba*, p. 146.

<sup>456</sup> BINGEMER, *Abba*, p. 139.

<sup>457</sup> BINGEMER, *O segredo feminino do mistério*, p. 108-109.

seu tempo, supera o dualismo antropológico, e atinge a maturidade completa enquanto ser humano.<sup>458</sup>

A dimensão feminina também pode ser identificada nas outras duas Pessoas Divinas. Já no XI Concílio de Toledo, em 675, a Igreja afirmou que “nós temos que acreditar que o Filho não veio do nada nem de qualquer outra substância, mas ele foi gerado ou nascido (*genitus vel natus*) ‘do útero do Pai’ (*da utero Patris*).”<sup>459</sup> Este tipo de linguagem para referir-se a Deus fazendo uso de analogias corpóreas femininas não é uma novidade, mas recolhe daquilo que se encontra na Bíblia desde o Antigo Testamento: Deus é cheio de clemência e misericórdia, *rachamim*, que vem de *rechem*, palavra que significa útero materno, por isso é um Deus de entra-nhas maternas, que ama e nutre seu povo, ouve e sofre com seu povo, se compadece e é cheio de ternura por seu povo (cf. Is 14,1; 63,15; 49,15; 42,14; 45,8-10; 55,7; Os 14,5; Mq 7,19; Dn 9,9; Sl 77,9).<sup>460</sup> O útero é o “lugar no corpo de uma mulher onde uma criança é concebida, nutrida, protegida, onde cresce e depois é dada à luz.”<sup>461</sup> O Espírito Santo, por sua vez, é esse amor maternal incriado, a Divina Ruah, sopro e fonte de vida que faz com que o Pai não seja apenas Pai, mas Pai e Mãe.<sup>462</sup>

Da mesma forma, o dogma do Concílio de Éfeso sobre a *Theotokos*, ao afirmar a maternidade de Maria, valoriza e legitima o seu corpo de mulher.<sup>463</sup> Isto “é central para legitimar la lucha social para dignificar los cuerpos con Tierra-Techo-Trabajo.” O corpo humano foi revalorizado com a Encarnação, não só com a morte e ressurreição de Jesus, mas também através do Verbo gerado no útero do Pai e gestado no útero da mãe humana.<sup>464</sup>

Buscar caminhos em que se reconhece o valor e a dignidade dos corpos faz parte do caminho da dignidade cristã proclamada pelo anúncio do Reino de Deus.<sup>465</sup> O diferencial do cristianismo é justamente a fé num Deus que se faz corpo, que se encarna e, não só se faz humano, mas sofre também o que os humanos sofrem.<sup>466</sup> Ele é golpeado, insultado, julgado como transgressor por curar em dia de sábado e

<sup>458</sup> BINGEMER, *O segredo feminino do mistério*, p. 108, com referência a MOLTSMANN, *Dieu homme et Femme*, Paris: Du Cerf, 1984, p.58.

<sup>459</sup> BINGEMER, *Abba*, p. 144.

<sup>460</sup> BINGEMER, *Abba*, p. 126-137.

<sup>461</sup> BINGEMER, *Abba*, p. 132.

<sup>462</sup> BINGEMER, *Abba*, p. 141-144.

<sup>463</sup> CUDA, *Los cuerpos después de Laudato Si'*, 2020.

<sup>464</sup> CUDA, *Los cuerpos después de Laudato Si'*, 2020.

<sup>465</sup> CUDA, *Los cuerpos después de Laudato Si'*, 2020.

<sup>466</sup> CUDA, *Los cuerpos después de Laudato Si'*, 2020.

por ter atitudes de aproximação aos que eram excluídos e considerados impuros, a ponto de ser executado e crucificado. cremos em um Deus encarnado que sentia a dor do sofrimento dos corpos e a partir de suas entranhas se comovia e se movia para curá-los, chegando a pagar com seu corpo o preço de ter um corpo solidário e fraterno.<sup>467</sup>

Por esta razão o corpo dos pobres e marginalizados deveriam evocar em nós “a missão messiânica de resgate de sua dignidade” assim como mostrar para nós hoje “por causa da transfiguração do corpo do crucificado, o lugar mais denso da manifestação do Deus da vida.”<sup>468</sup> A teologia se constrói nessa perspectiva de Reino que, pela bondade de Deus e sua manifestação de amor e justiça, busca a liberdade e igualdade dos corpos, através da “contemplação do humano como um dos lugares privilegiados de energia divina e a sexualidade como expressão da mesma energia.”<sup>469</sup> Com isto, a partir da teologia feminista, a ressurreição é compreendida a partir de novas dimensões, chegando até mesmo a afirmações sobre a ressurreição do corpo como plenitude erótica, pois nos revela o amor passional de Deus e nos humaniza convocando-nos ao erótico também, à manifestação dos desejos, das vontades, dos sonhos de concretizar a vida almejando a vida em abundância.<sup>470</sup> Dentro desta lógica podemos lembrar também da contribuição da teologia queer para a compreensão de Deus: “Deus queer é um Deus inacabado. Em processo, ambíguo, de múltiplas identidades, que nunca terminamos de conhecer.”<sup>471</sup>

Estamos em processo contínuo de descoberta e redescoberta de Deus, Pai-Mãe, Filho, e Divina Ruah, graças às experiências com esse Deus que sempre se dá a conhecer por inteiro, pois não pode ser dividido, mas que em nossa limitação sempre é compreendido de forma incompleta. Este pluralismo que surge em decorrência das diversas formulações teológicas sobre Deus poderia ser motivo de preocupação, no entanto, como nos lembra Ivone Gebara:

Os textos do Novo Testamento são as primeiras testemunhas do pluralismo fundante do cristianismo. É na tentativa de reforçar o pluralismo cristológico no interior das comunidades cristãs que exponho as ideias (...). Acolher o pluralismo cristológico no interior das comuni-

<sup>467</sup> CUDA, *Los cuerpos después de Laudato Si'*, 2020.

<sup>468</sup> BOFF, *O corpo dos pobres*, p. 131.

<sup>469</sup> GEBARA, *Teologia Urbana*, p. 69.

<sup>470</sup> GEBARA, *Mulheres, religião e poder*, p. 99-111; CARDOSO, *Palavras... se feitas de carne*, p. 53.

<sup>471</sup> BRUM, *Teologia indecente, entrevista com Marcella Althaus-Reid*, 2004.

dades cristãs é, a meu ver, um passo importante para admitir as várias crenças e buscas religiosas dos diferentes grupos culturais sem pretender que nenhuma delas seja a mais importante e a mais verdadeira e absoluta experiência do divino.<sup>472</sup>

Conseqüentemente, qualquer pretensão ou presunção de controle sobre o discurso sobre Deus, seja sobre a cristologia, a pneumatologia, Deus Pai e a Trindade, seja sobre a experiência divina como um todo, corre “o risco de negar a vida plural e diversa do Cristo em nós. Não se deve reduzir Cristo a uma fórmula, a um dogma delimitado no tempo, a um comportamento único, a uma ação única.”<sup>473</sup> Os poderes religiosos que se autolegitimam sobre a posse da verdadeira doutrina extinguem as diversas formas do amor, como reveladas pelas diversas ações de Cristo e pelas diversas criaturas criadas pelo Pai.<sup>474</sup> Um discurso único sobre Deus seria como “afirmar que só há probabilidade de amar dessa maneira afirmada como sendo a única possível e verdadeira de se viver o amor.”<sup>475</sup>

É desta forma que a TdL latino-americana se esforça por leituras diversas da Bíblia e da própria teologia, para “manter os textos vivos, úmidos, falantes... para além das questões metodológicas!”<sup>476</sup> As hermenêuticas latino-americanas podem, deste modo, proporcionar um caminho que não reduz as fontes da fé cristã à sua complexidade técnica nem a uma alienação da realidade vivida, “mas aceita viver esta mística da desordem que ordena a pesquisa sem matar o texto. Eis o milagre! O texto se faz carne na realidade.”<sup>477</sup> Este é também o caminho para nos situarmos na perspectiva do Reino em nosso continente, participando “da luta pela libertação dos seres humanos oprimidos por outros. Isto é o que começaram a viver muitos cristãos ao comprometer-se com o processo revolucionário latino-americano.”<sup>478</sup>

#### 4.1.2

### A dimensão antropológica da espiritualidade

A dimensão antropológica da espiritualidade atinge novos horizontes pela correspondência que a espiritualidade da libertação tem com a luta pela dignidade humana. Partindo sempre do paradigma de Jesus Cristo, a TdL latino-americana

<sup>472</sup> GEBARA, *Cristologias plurais*, p. 165.

<sup>473</sup> GEBARA, *Cristologias plurais*, p. 166.

<sup>474</sup> GEBARA, *Cristologias plurais*, p. 166.

<sup>475</sup> GEBARA, *Cristologias plurais*, p. 166.

<sup>476</sup> CARDOSO, *Jesus Cristo latino-americano*, p. 78.

<sup>477</sup> CARDOSO, *Jesus Cristo latino-americano*, p. 78-79.

<sup>478</sup> GUTIERREZ, *Teologia da libertação*, p. 259.

entende a espiritualidade como a prática da encarnação na história, assumindo as dores e injustiças sofridas no contexto em que nos encontramos, comungando assim do próprio sofrimento de Cristo e de sua missão pela libertação das estruturas de desumanização. Por encarnar-se na história, a experiência espiritual não tem outro caminho senão o corpo para colocar em prática a concretização do Reino de Amor-Justiça, assim como apenas pelo corpo de Jesus Cristo nos chega a revelação suprema de Deus e o anúncio do Reino nas palavras proferidas por sua boca e nas ações de seu corpo.

É importante lembrar que na espiritualidade convergem diferentes áreas do saber humano que determinam aquilo que será praticado dentro de determinado contexto histórico e entendido como parte da experiência espiritual nesse dado contexto.<sup>479</sup> A espiritualidade é determinada “por uma concepção de ser humano, uma *antropologia*; por uma noção de revelação, uma *teologia*; por uma compreensão de Igreja, uma *eclesiologia*; e uma compreensão de mundo, uma *cosmologia*.”<sup>480</sup> E todas estas áreas tocam e atravessam as experiências dos corpos que são os que vivem e praticam a espiritualidade.

Temos de reconhecer que nós, cristãos, nem sempre recolhemos e fizemos frutificar as riquezas dadas por Deus à Igreja, nas quais a espiritualidade não está desligada do próprio corpo nem da natureza ou das realidades deste mundo, mas vive com elas e nelas, em comunhão com tudo o que nos rodeia.<sup>481</sup>

Lembrar que tudo está interligado é essencial para uma compreensão integral da espiritualidade, e por isso também a necessidade de se falar da antropologia e do corpo em relação a ela. Nos custa, no entanto, perceber essa interligação por havermos perdido a capacidade de contemplação de outrora. Vivemos hoje, a grande maioria dos cristãos e principalmente aqueles que têm acesso à educação teológica, uma espiritualidade cidadina: vivemos em realidades urbanas, seja nas periferias ou nas zonas mais privilegiadas, em meio à poluição visual, sonora e atmosférica, nos tornando desconexos da natureza e causando dificuldades para contemplarmos a

---

<sup>479</sup> MARIANI, *A espiritualidade como experiência do corpo*, p. 17.

<sup>480</sup> MARIANI, *A espiritualidade como experiência do corpo*, p. 17.

<sup>481</sup> FRANCISCO, *Laudato Si'*, n. 216.

criação.<sup>482</sup> Com isto cresceu e segue crescendo a espiritualidade comerciável e individualista.<sup>483</sup> “Diante do espetáculo espiritual comercial de nossos tempos somos insistentemente convidados a olhar os corpos humanos e suas circunstâncias,”<sup>484</sup> assim como Jesus olhava para cada um e cada uma para ouvir seus desejos (cf. “Que queres que eu te faça?”).

Isto nos insere numa reflexão da espiritualidade que trata sobre seres humanos concretos, sobre aquilo que pode ser visto em seus rostos, a expressão abatida, o corpo cansado, as pessoas criadas pelo Amor, que sentem fome e sede, que buscam um lugar para descansar a cabeça, e que independente de suas condições de vida são imagem e semelhança do Criador.<sup>485</sup> “Somente diante de criaturas reais é que podemos pensar a vocação como com-vocação, como chamado à realização de uma condição doada que precisa ser realizada no caminho existencial,” não individualmente, mas pessoalmente para o coletivo da humanidade em dinâmica de amor e justiça.<sup>486</sup> Quanto mais humanos-irmãos/ãs formos, mais estaremos realizando a vontade de Deus ao nos criar, e assim alcançar uma verdadeira maturidade espiritual e existencial, como Jesus demonstrou durante toda a sua vida.<sup>487</sup> Assim como a missão de Jesus foi para e com a humanidade, do mesmo modo a nossa vocação é ser para e com a humanidade.<sup>488</sup>

A reflexão sobre a espiritualidade, como seria de esperar, também foi fortemente prejudicada pelo dualismo no pensamento cristão.<sup>489</sup> Ao longo dos séculos, a transcendência e o divino foram exaltados em detrimento da imanência, do humano, da realidade concreta da vida, porém não podemos nos equivocar<sup>490</sup>: “A transcendência não é sinônimo de vivência superior, ou extraterrena, ou para além

<sup>482</sup> Ivone Gebara faz esta reflexão junto à crítica do individualismo e distanciamento que a era digital causou sobre as relações humanas (GEBARA, *Teologia Urbana*, p. 111-117). Entretanto, é necessário fazer uma crítica positiva sobre a era digital e suas tecnologias, que possibilitam um nível de conexão e visibilização global nunca possível antes na história da humanidade, nesta linha de pensamento ver a dissertação SOUZA, *A Igreja diante da cultura midiática digital*, 2017.

<sup>483</sup> GEBARA, *Teologia Urbana*, p. 111-117.

<sup>484</sup> GEBARA, *Teologia Urbana*, p. 114.

<sup>485</sup> ROCHA, *Antropologia como locus da espiritualidade*, p. 522.

<sup>486</sup> ROCHA, *Antropologia como locus da espiritualidade*, p. 522.

<sup>487</sup> ROCHA, *Antropologia como locus da espiritualidade*, p. 522.

<sup>488</sup> ROCHA, *Antropologia como locus da espiritualidade*, p. 522.

<sup>489</sup> MARIANI, *A espiritualidade como experiência do corpo*, p. 20-29; ver também Sobre o dualismo que despreza o corpo no cristianismo, ver RUBIO, *Unidade na pluralidade*, p. 95-114; 318-360; e a discussão sobre como o dualismo cartesiano afetou no cristianismo a abertura para o próximo e para a transcendência em ROCHA, *Antropologia como locus da espiritualidade*, p. 531-538.

<sup>490</sup> GEBARA, *Intuiciones ecofeministas*, p.78-80.

da história, ou ainda, transcendência não é ruptura do curso dinâmico da história.”<sup>491</sup> Esta seria, na realidade, justamente a lógica da tentação original, ou seja, querer ser como deuses, alienando-nos de nossa própria condição humana, criatural, limitada.<sup>492</sup> É a tentação de ser mais do que fomos criados para ser, de ser mais do que somos chamados e convocados a ser. Contudo, infelizmente, essa compreensão dualista de ser “espiritualizado” ainda é almejada nos discursos religiosos que identificam a santidade como um distanciamento do mundo e suspeita do corpo por ter muitos desejos.<sup>493</sup>

Em contraposição, o Espírito aparece na Bíblia sempre intimamente vinculado ao corpo.<sup>494</sup> “O Espírito tende para o corpo: esta é a realidade revelada através dos textos do Primeiro Testamento, quando o Espírito de Deus cria mundos a partir do nada,” sendo a força vital que dá vida a todas as criaturas e à toda a Criação e, portanto, o Espírito não pode ser entendido como algo que busca tirar o ser humano de sua própria realidade histórica, temporal, espacial, corporal.<sup>495</sup> É justamente ao contrário, o que o Espírito busca é fazer o ser humano viver plenamente essa realidade concreta na qual foi criado dentro da dinâmica do amor trinitário. E com essa intencionalidade divina, “o Espírito entra na violência do mundo, das parcialidades, das relações conflitivas e entrecortadas, das intempéries, das catástrofes, das carências de sentido,”<sup>496</sup> pois ele tampouco se aliena da realidade concreta da humanidade, mas quer sempre estar em comunhão com as alegrias e tristezas das pessoas humanas.

Habitando na corporeidade humana, o Espírito faz do ser humano seu templo, sua morada. O Cristianismo traz, entre as grandes novidades que introduz na história da humanidade, o fato de o eixo do Sagrado ser deslocado do Templo, lugar de culto e de oração tradicional, para o ser humano, para a corporeidade humana, para a carne.<sup>497</sup>

Por isso que a espiritualidade, antes mesmo de ser uma prática para a experiência com o divino, é uma dimensão antropológica.<sup>498</sup> Porém a própria compreensão da espiritualidade como dimensão antropológica também depende das premissas

<sup>491</sup> BINGEMER; GEBARA, *Maria, mãe de Deus e mãe dos pobres*, p. 15.

<sup>492</sup> ROCHA, *Antropologia como locus da espiritualidade*, p. 523; ver também a discussão sobre o mal e o pecado em RUBIO, *Unidade na pluralidade*, p. 601-664.

<sup>493</sup> ROCHA, *Antropologia como locus da espiritualidade*, p. 523.

<sup>494</sup> BINGEMER, *Nem sacrifícios nem oblações*, 2012.

<sup>495</sup> BINGEMER, *Nem sacrifícios nem oblações*, 2012.

<sup>496</sup> BINGEMER, *Nem sacrifícios nem oblações*, 2012.

<sup>497</sup> BINGEMER, *Nem sacrifícios nem oblações*, 2012.

<sup>498</sup> COSTA, *Teologia e espiritualidade*, p. 251.

sas da antropologia teológica com a qual se determina, ou seja, se é uma antropologia androcêntrica e unidimensional, mesmo que reconheça a espiritualidade como dimensão antropológica, ainda será a partir de uma chave de leitura dualista. Na antropologia aberta à diversidade, no entanto, “podemos afirmar que somos espiritualidade, assim como somos corporeidade, racionalidade, sexualidade, afetividade,” em sintonia com todas as dimensões da realidade humana.<sup>499</sup> Nesta chave de leitura, Alfonso Garcia Rubio afirma: “A pessoa real e concreta é encarnada. A imanência e a transcendência pessoais se dão na corporeidade. Esta, tanto quanto a espiritualidade, constitui uma dimensão da pessoa humana.”<sup>500</sup>

Voltar novamente ao corpo é o caminho para voltar à contemplação do real por onde Deus age e se revela. Daí a importância das religiosidades populares, com a presença performática dos corpos como parte fundamental das celebrações. Por exemplo, “As procissões do Senhor Morto se oferecem como palavras do texto em carne e osso, expõem a dor de toda a gente e deixam espaço para cada dor em particular. Teatro necessário. Metáforas: o texto aberto a múltiplas interpretações.”<sup>501</sup> A espiritualidade compreendida como dimensão antropológica que corresponde igualmente ao corpo revela aquilo que não é mais necessário multiplicar ritos e sacrifícios (cf. Hb 10), nem construir mais templos e capelas, mas “basta o nosso corpo, onde Ele habita, oferecido e disponível para o projeto de Seu Reino.”<sup>502</sup>

O Espírito de Cristo nos convoca a sair da espiritualidade individualista para cumprir a vontade do Pai, e nos incita a ir ao “encontro real onde sintamos os cheiros uns dos outros, onde vejamos com nossos próprios olhos a realidade na qual vivemos, onde possamos de fato tocar as mãos uns dos outros.”<sup>503</sup> Por isso, viver segundo o Espírito significa viver comprometidos e comprometidas “com a promoção da vida em todos os sentidos, a começar pelo mais fundamental, da vida do corpo que tem fome.”<sup>504</sup>

Diante desta compreensão integral da espiritualidade, o espaço virtual se apresenta como grande desafio, ainda mais no atual contexto da pandemia onde

<sup>499</sup> COSTA, *Teologia e espiritualidade*, p. 251.

<sup>500</sup> RUBIO, *Unidade na pluralidade*, p. 319

<sup>501</sup> CARDOSO, *Jesus Cristo latino-americano*, p. 73.

<sup>502</sup> BINGEMER, *Nem sacrifícios nem oblações*, 2012; LOPEZ, *Cuerpo y espiritualidad*, p. 22..

<sup>503</sup> GEBARA, *Teologia Urbana*, p. 335.

<sup>504</sup> MARIANI, *A espiritualidade como experiência do corpo*, p. 19.

todos tiveram que deixar de encontrar-se pessoalmente para cuidar uns dos outros.<sup>505</sup> O desafio é justamente que no território virtual, aparentemente os corpos não valem, porque não se tocam, não se olham nos olhos, não sentem o calor das palavras, mas dependem totalmente da tela, da caixa de som, da eletricidade. Esta sensibilização, entretanto, precisa ser feita com uma outra também: os corpos que não tinham valor antes da pandemia e os que continuam sem ter valor pois nem no espaço virtual têm a possibilidade de estar.<sup>506</sup> São os corpos de trabalhadores e trabalhadoras, que para a lógica do mercado valia como qualquer outra mercadoria, para manter a engrenagem da produção funcionando, e é o que continua acontecendo com todas as pessoas em trabalho informal e em funções essenciais e primárias que não tinham como transferir o trabalho para *home office*.<sup>507</sup> De certa forma, antes pelo menos havia a possibilidade destes corpos se encontrarem, se unirem pela luta comum de direitos dignos no trabalho, estabelecerem uma certa organização política e sindical para a reivindicação desses direitos... mas a predominância do espaço virtual tirou também essa força, e mesmo quando passe a pandemia, as novas estruturas de trabalho não devem passar.<sup>508</sup>

A relevância disso para uma reflexão sobre a espiritualidade é para que se perceba o mal que assola os corpos, além dos males físicos e biológicos que possam existir.<sup>509</sup> Somente a partir de uma sensível e dolorosa contemplação das injustiças no mundo em que vivemos é que podemos começar a perceber os caminhos por onde o Espírito Santo nos convoca para agir.<sup>510</sup> O vírus da COVID-19 tornou visíveis os corpos invisibilizados pelo sistema capitalista neoliberal, mesmo que ainda sem serem reconhecidos em toda sua dignidade.<sup>511</sup> Desde a tragédia dos corpos largados nas ruas do Equador, aos corpos sem onde serem enterrados no Amazonas e os que ficaram sem respirador, dos corpos que suam em suas bicicletas e motos para entregar pedidos de comida, aos corpos que atuam na linha de frente da área da saúde, expostos a cada minuto ao contágio do vírus, e os corpos que trabalham

<sup>505</sup> CUDA, *Los cuerpos después de Laudato Si'*, 2020; GEBARA, *Teologia Urbana*, p. 335.

<sup>506</sup> CUDA, *Los cuerpos después de Laudato Si'*, 2020.

<sup>507</sup> CUDA, *Los cuerpos después de Laudato Si'*, 2020.

<sup>508</sup> CUDA, *Los cuerpos después de Laudato Si'*, 2020.

<sup>509</sup> GEBARA, *Teologia Urbana*, p. 226.

<sup>510</sup> LS 19; 89.

<sup>511</sup> CUDA, *Los cuerpos después de Laudato Si'*, 2020.

nas redes de supermercado; corpos vulneráveis que são vistos pela redes cibernéticas e pelos canais de televisão, às vezes como heróis, às vezes como portadores do contágio, às vezes como mártires.<sup>512</sup>

Em meio a tantos paradoxos e tantas mortes, a cristã e o cristão de 2020 em diante deveria sentir-se interpelado a agir pelos direitos e necessidades destas pessoas, pois, como disse Papa Francisco de diversos modos por diversas vezes, estamos todos no mesmo barco – ou se salvam todos, ou ninguém se salva.<sup>513</sup> Por isso é tão necessário prestar atenção à conversão ecológica que ele tanto proclama desde a publicação da encíclica *Laudato Si'*, para que alcancemos uma espiritualidade integral, contemplativa e ativa, consciente das diversas crises que assolam a humanidade, sensível à beleza de Deus que ainda se manifesta no mundo, e agindo pela defesa da Mãe Terra que nos sustenta e todas as criaturas que nela habitam, pela defesa também dos trabalhadores e trabalhadoras que sustentam a sociedade nas linhas de produção, e por todos os povos e pessoas ainda oprimidas e descartadas devido a preconceitos étnicos, racistas, aporofóbicos,<sup>514</sup> homofóbicos, etc.<sup>515</sup>

[Com] A cristologia da libertação [a Igreja] superará também alguns demônios do nosso tempo, na sociedade e na Igreja. Esses são o *docetismo* – viver na irrealidade, viver na abundância e na pompa num mundo em que se morre de fome; o *gnosticismo*, buscar salvação no esotérico e não no seguimento de Jesus; uma fé e uma liturgia *light*, quando o que a realidade exige é a fé vigorosa.<sup>516</sup>

Diante de tantos escândalos à vida humana e toda a Criação de Deus, corremos o perigo de cair no desespero, na angústia e desolação, descrentes devido à capacidade humana para causar tanto mal. Mas a esperança cristã é a certeza de que a Vida sempre prevalece, por isso “sabemos que as coisas podem mudar.”<sup>517</sup> Mais do que nunca é necessário “acreditar em primeiro lugar nas mudanças possíveis que podemos realizar em nosso entorno, em nossos hábitos diários, no trato das crianças e jovens.”<sup>518</sup> Acreditar e fazer memória daqueles e daquelas que vieram antes de nós e testemunharam com suas vidas a comunhão com Deus em fraternidade-sororidade com todas as pessoas, sempre com a disposição de servir para a construção

<sup>512</sup> CUDA, *Los cuerpos después de Laudato Si'*, 2020. Ver também MENDES, *Contágios infernais*, 2020.

<sup>513</sup> FRANCISCO, *Urbi et Orbi*, 2020.

<sup>514</sup> Aporofobia é o termo cunhado pela filósofa espanhola, Adela Cortina, que significa aversão ou rejeição ao pobre. Ver CORTINA, *Aporofobia, el rechazo al pobre*, 2017.

<sup>515</sup> FRANCISCO, *Laudato Si'*, n. 216-221; 228-232; *Fratelli Tutti*, n. 114-127; CUDA, *Los cuerpos después de Laudato Si'*, 2020.

<sup>516</sup> SOBRINO, *Epílogo*, p. 356.

<sup>517</sup> FRANCISCO, *Laudato Si'*, n. 13.

<sup>518</sup> GEBARA, *Teologia Urbana*, p. 334.

do Reino de Amor-Justiça, pois compreendiam que “omitir uma ação em favor de outro[a] é tão culpável quanto rejeitá-lo[a] expressamente”<sup>519</sup>

## 4.2

### E vemos a Sua glória

A vida cristã deve ser uma resposta constante ao chamado constante de Deus. Para isto, é imprescindível o relacionamento pessoal com Deus, concomitante com o relacionamento de encontro com o outro e com toda a Criação. Uma vida espiritual de oração não pode existir separada de uma vida concreta de amor e ações de justiça, seja qual for o contexto em que vivemos. Devemos seguir o exemplo de Jesus, revelação da própria concretude do Reino, e dar atenção ao outro, agindo a partir do amor para a justiça, e sempre em diálogo com o Pai. Além desta consequência prática para a vida cristã, o anúncio do Reino de Deus também implica uma consequência esperançosa. Vivemos na certeza de que o dia ainda virá em que o Amor-Justiça de Deus reinará plenamente, e não seremos mais limitados pelas estruturas de injustiça, egoísmo, soberania e individualismo. Cristo nos redimiu e por esta razão somos capazes de um dia nos juntarmos a ele no seio do Pai. A luta pela justiça através do amor é, portanto, justificada e alimentada pela força do Espírito que nos inspira a seguir o exemplo de Cristo para nos unirmos ao Pai.

Jesus Cristo nos revela que sua Boa Nova é concreta, se fez visível em sua vida através de suas ações, palavras, atitudes, isto é, o “Evangelho [que] é a dinâmica da história, do outro, da justiça, da transformação. Trata-se de uma concepção de mística altamente subversiva para a concepção pagã.”<sup>520</sup> Subversiva pois implica a atuação prática a partir da experiência espiritual, e não remete apenas a uma transcendência desconexa da realidade histórico-humana em que se realiza. Os discípulos e as discípulas de Cristo se tornam seguidores/as “dando prova de que vivem o serviço na dimensão de existir-para-o-outro.”<sup>521</sup>

Por sua vez,

El Otro, el Creador, el Revelador por su epifanía en el pobre, al que se le rinde culto como el Reino utópico de la igualdad, se hace presente de manera más evidente e irreconciliable con la dominación del sistema en la muerte del justo, en el hecho de que un hombre entrega lo

<sup>519</sup> GUTIERREZ, *Teologia da libertação*, p. 252.

<sup>520</sup> BETTO; BOFF, *Mística e espiritualidade*, p. 50.

<sup>521</sup> TEPEDINO, *As discípulas de Jesus*, p. 85.

más sagrado y en definitiva lo último que es: la vida, por el futuro, por la liberación de los oprimidos y pobres, con una esperanza que le hace resistir hasta el fin.<sup>522</sup>

Isto indica que Cristo se faz visível em todo aquele e toda aquela que assume o mesmo compromisso de vida que ele e, deste modo, a pessoa por entregar a sua vida pela construção do Reino de Amor-Justiça, revela também o Pai. “O ‘ver’ é um modo de perceber a revelação. O contemplar é um adentrar-se no mistério, e por isso ver e contemplar tornam-se sinônimos de crer. O crente é aquele que viu.”<sup>523</sup> Vimos e ouvimos o clamor da terra e o clamor dos pobres na América Latina, e Deus nos revelou novos caminhos para a teologia.

Na cultura israelita, os olhos e o coração eram o centro do entendimento, e foi assim que o prólogo de João foi lido, partindo do pensamento emotivo.<sup>524</sup> A sabedoria não é algo único ou exclusivo da razão, mas integral e integradora da vida, realizando-se através da contemplação do mundo, através do belo, através da criação, e através da constatação de que as relações humanas se romperam devido às exclusões e, conseqüentemente, toda a teia de relações e interligações da criação foi rompida.<sup>525</sup>

Jesus, no entanto, através de seu corpo, o novo Templo que substitui o antigo (cf. 2,19-22), se solidariza com a dor (cf. Jo 9), e sua presença faz morada naqueles e naquelas que guardam a sua palavra (cf. Jo 14,23).<sup>526</sup> A comunidade de fé recebe o seu Espírito (cf. Jo 20,22) e, assim, a pessoa que o acolheu e a própria comunidade passam a ser templo “en el que reside la gloria (el espíritu) del Padre anunciado por Jesús” (cf. Jo 17,22).<sup>527</sup> Cada homem e cada mulher tem um papel principal em sua comunidade, enquanto agentes aqui e agora da ação do Espírito de Cristo que os impulsiona a viver comprometidos/as com a libertação das estruturas injustas que cegam as pessoas e que causam as rupturas das relações.<sup>528</sup> Olhar para o testemunho destes homens e mulheres é voltar a encontrar a essência de nossa fé encarnada.

<sup>522</sup> DUSSEL, *Filosofía Ética Latinoamericana*, p. 95.

<sup>523</sup> TEPEDINO, *As discípulas de Jesus*, p. 94.

<sup>524</sup> LOPEZ, *Cuerpo y espiritualidad*, p. 19.

<sup>525</sup> LOPEZ, *Cuerpo y espiritualidad*, p. 19.

<sup>526</sup> LOPEZ, *Cuerpo y espiritualidad*, p. 22; GUTIERREZ, *Teología da libertação*, p. 245-247..

<sup>527</sup> LOPEZ, *Cuerpo y espiritualidad*, p. 22.

<sup>528</sup> LOPEZ, *Cuerpo y espiritualidad*, p. 22.

#### 4.2.1

### Teologia do testemunho

Aqueles e aquelas que decidem assumir o compromisso de seguimento de Cristo e concretização do Reino anunciado por ele, “através do ver e do ouvir vão conhecendo melhor quem é Aquele a quem seguem assim como vão percebendo o que devem fazer.”<sup>529</sup> Neste processo da experiência com Cristo, o corpo também é parte integral do discernimento sobre o que fazer, através de seus desejos, suas sensibilidades e felicidades. Afinal de contas, “religião é isso: a carne e suas variações, suas oscilações de dor e prazer, as trocas entre os corpos e seus líquidos de vida, de vício, virtudes.”<sup>530</sup>

A dinâmica da Boa Nova supõe um processo de aprendizagem para concretizar a verdade de Deus, sensível ao desenvolvimento da humanidade ao longo da história. Deste modo, qualquer discurso sobre Deus, apesar de tratar sobre o Absoluto, não pode ser absolutizado, pois isto seria uma sacralização do discurso sobre Deus com todos os seus limites.<sup>531</sup>

Se, por um lado, é necessário pensar a presença da religião – de maneira particular do cristianismo como instância que promove a valorização do mundo– de forma que todo o processo de secularização, de algum modo, cumpra sua vocação mais genuína que está fundamentada no mandamento do amor; por outro lado, é tarefa contínua combater toda e qualquer forma de imposição da verdade como domínio e poder.<sup>532</sup>

Pela espiritualidade integradora de todas as dimensões da pessoa-corpo integrante do cosmos, bebemos e comungamos com as mulheres pobres e com outras mulheres que lutam para melhorar a condição de vida de todos os oprimidos, assim como bebemos e comungamos também com os homens que buscam um novo mundo com novas relações sociais.<sup>533</sup> A comunicação da Boa Nova revelada por Jesus Cristo deve ficar evidente pelo testemunho de vida da pessoa que o segue, pois se em sua realidade pessoal e histórica não é tocado e transformado na própria Boa Nova, o conteúdo de sua pregação carece de credibilidade.<sup>534</sup> Deste modo deve se compreender as exigências da vocação e espiritualidade daqueles e daquelas que buscam seguir a Cristo: sua própria vida e existência ao serem tocados pela verdade

<sup>529</sup> TEPEDINO, *As discípulas de Jesus*, p. 55.

<sup>530</sup> CARDOSO, *Jesus Cristo latino-americano*, p. 71.

<sup>531</sup> Sobre a discussão dos critérios de absoluto e relativo para se pensar os posicionamentos da Igreja diante de sua missão kerigmática, ver DIANICH; NOCETI, *Tratado Sobre a Igreja*, p.352-356.

<sup>532</sup> DENTZ; FERREIRA, *Corpo e vulnerabilidade*, p. 47.

<sup>533</sup> TEPEDINO, *La mujer y la teología en América Latina*, p. 34.

<sup>534</sup> SOBRINO, *Espiritualidade da libertação*, p. 161-162.

da Boa Nova devem ser transformadas, e assim cada pessoa deve se colocar a serviço radical dela.

Tendo Deus se feito parte deste mundo, podemos entender como a mística, sendo união com o mistério divino, para o cristianismo “esse divino não está ‘fora’ das coisas desse mundo.”<sup>535</sup> Necessariamente a experiência mística deve ser uma concretização do Reino, conseqüentemente, reflexo da própria vida de Cristo enquanto inauguração e realização do Reino.<sup>536</sup>

A concretização do Reino de Deus, vista segundo a vida de Jesus Cristo, é a comunhão com o contexto em que se vive. Deus que se fez homem abraçou integralmente a realidade sociocultural do tempo em que vivia. Assim a autocomunicação de Deus na Encarnação e na experiência mística é, justamente, comunhão. Comunhão entendida como disposição de abertura para o encontro, despojamento de si, reconhecimento da dignidade do outro, para somente a partir disso desenvolver o diálogo. “A vida de um místico é, portanto, – para além de seus êxtases – um êxodo permanente rumo à alteridade a qual Deus inspira e enche de alegria e admiração.”<sup>537</sup>

Dentro deste contexto, o místico contemporâneo se caracteriza pelo reconhecimento do valor e dignidade do tempo em que vive. Não se limita a uma interpretação negativa a partir de um juízo moral devido ao afastamento dos valores tradicionalmente entendidos como cristãos – ou segundo a ética de religião ou estilo de vida que pratique. “O místico vê o todo da realidade sob uma nova luz, a luz de Deus. Ele abre bem seus olhos para perceber o que está acontecendo porque sabe que alguém habita a última dimensão do real, e esse alguém é Deus”, independente do momento histórico e social em que esteja.<sup>538</sup> Ele reconhece que Deus sempre se revela, por isso, sempre é possível experimentá-lo contanto que a pessoa se disponha e se comprometa.

Ser místico, na dinâmica da espiritualidade encarnada, é reconhecer humildemente os limites de sua própria existência e experiência, e mesmo assim desenvolver sua própria condição humana em suas máximas possibilidades “inclusive no

<sup>535</sup> BINGEMER, *Dom Helder Camara*, p. 139.

<sup>536</sup> Ao falarmos de mística, entendemos isto como sinal da relação íntima estabelecida entre a pessoa e o divino a partir da espiritualidade. Para maior aprofundamento sobre o tema, ver VELASCO, *El fenómeno místico*, 2009.

<sup>537</sup> BINGEMER, *Dom Helder Camara*, p. 139.

<sup>538</sup> BINGEMER, *Dom Helder Camara*, p. 128.

que diz respeito às ambiguidades. Fomos criados do ‘pó da terra’, ou seja, somos criados da e para a vida mundana. Espiritualidade é, portanto, exalar o cheiro da terra.”<sup>539</sup> O testemunho da pessoa mística exala naturalmente a terra e o Cristo quanto mais for fiel à sua humanidade e corporeidade. Um testemunho que inclui aspectos proféticos: “denúncia da situação de pecado, anúncio de um mundo novo. Contudo ele vai além da antiga profecia. Pois ele convoca para uma humanidade nova que já existe agora e já está atuando.”<sup>540</sup>

Esta humanidade nova, representada pelo homem novo em Cristo, se instaura pelo “encontro com Deus nos gestos concretos para com os outros, em particular os pobres, [e] é tão profundo e rico que, partindo dele, os profetas farão críticas sempre válidas a todo culto puramente exterior.”<sup>541</sup> Por esta razão, Gutierrez afirma: “Ama-se a Deus no amor ao próximo,”<sup>542</sup> não há outro caminho senão esse.

Nessa dinâmica encarnada na existência e experiência concreta, o exercício político pode ser compreendido e realizado como experiência mística em si.<sup>543</sup> A disposição de sair de si para ir ao encontro do próximo, ouvindo-o e agindo para atender às suas necessidades, fundamenta a santidade política.<sup>544</sup> É a vocação de serviço pelo bem comum que leva a uma militância política e social.<sup>545</sup> Qualquer outra disposição na política acaba sendo uma idolatria do poder “que se impõe como absoluta e não permite críticas,” dando a pretensão de se fazer como deus.<sup>546</sup> A militância política e social, como fruto do compromisso com o Reino de Amor-Justiça, se torna testemunho da presença atuante de Deus no mundo a favor dos mais vulneráveis.<sup>547</sup>

Como vimos até aqui, as teologias periféricas, enquanto ramificações da TdL, apresentam-se como uma práxis da libertação, trabalhando pelos oprimidos a partir de e com eles e elas. Quando o sistema de opressão é confrontado, a crise estrutural que o fundamenta é defendida por aqueles que são favorecidos por essas estruturas.<sup>548</sup> Estes favorecidos sentem-se, portanto, atacados em sua comodidade e só lhes

<sup>539</sup> ROCHA, *Antropologia como locus da espiritualidade*, p. 523.

<sup>540</sup> COMBLIN, *Antropologia cristã*, p. 43.

<sup>541</sup> GUTIERREZ, *Teologia da libertação*, p. 249. Sobre o homem (sic) novo e a nova criação, ver COMBLIN, *Antropologia cristã*, p.15-60.

<sup>542</sup> GUTIERREZ, *Teologia da libertação*, p. 249.

<sup>543</sup> CARVALHO, *Teologia política, espiritualidade militante*, p. 86.

<sup>544</sup> SOBRINO, *Espiritualidade da libertação*, p.97-105.

<sup>545</sup> CARVALHO, *Teologia política, espiritualidade militante*, p. 86.

<sup>546</sup> CARVALHO, *Teologia política, espiritualidade militante*, p. 86.

<sup>547</sup> SOBRINO, *Espiritualidade da libertação*, p.101-102.

<sup>548</sup> DUSSEL, *Filosofia Ética Latinoamericana*, p.95.

resta a agressividade defensiva para manter as coisas como estão.<sup>549</sup> Com isto, aqueles que vivem e lutam pelos processos de libertação sofrem na própria pele a dor da prisão, da tortura, da morte, tornando-se assim heróis, heroínas e mártires da América Latina.<sup>550</sup> Seus corpos viram sementes da libertação latino-americana.<sup>551</sup>

O martírio é o supremo testemunho dado em favor da verdade da fé; designa um testemunho que vai até à morte. O mártir dá testemunho de Cristo, morto e ressuscitado, ao qual está unido pela caridade. Dá testemunho da verdade da fé e da doutrina cristã. Suporta a morte com um ato de fortaleza. ‘Deixai-me ser pasto das feras, pelas quais poderei chegar à posse de Deus.’ (CIC, n.2473)

Por isso as diversas lutas sociais na América Latina serviram para a observação, estudo e desenvolvimento da TdL, reconhecendo o valor simbólico dos corpos dando testemunho da construção do Reino de Amor-Justiça. Os corpos que buscam justiça ou que sofrem pela falta dela, criam fatos políticos que repercutem sobre a reflexão teológica dos direitos à vida digna. Destacamos dois casos como exemplo: os mineiros de Potosí, na Bolívia, e as mães da Plaza de Mayo, na Argentina, segundo as reflexões teológicas de Enrique Dussel e Maria Clara Bingemer. As lembranças violentas da história latino-americana nos inquietam e perturbam pela capacidade da crueldade humana, e provocam perguntas críticas sobre o presente quando se assemelha a esse passado tenebroso.

Sobre os mineiros de Potosí, Enrique Dussel desenvolve toda uma reflexão sobre o martírio e o corpo das vítimas humanas pelo trabalho desumano, em seu livro *Filosofia Ética Latinoamericana*. A situação dos mineiros, na sua grande maioria indígenas, era deplorável (assim como fora para as pessoas escravizadas nas minas de ouro brasileiras). Dussel cita as palavras do primeiro bispo de La Plata sobre a questão: “Se descubrió una boca del infierno por la cual entra cada año gran cantidad de gente que la codicia de los españoles sacrifica a su dios, y es una mina de plata que se llama Potosí.”<sup>552</sup> A maneira como o filósofo e teólogo argentino interpreta este acontecimento histórico é fazendo uma leitura simbólica do corpo martirizado pelo trabalho nas minas como o pão do sacrifício ao sistema absolutizado do poder da época.<sup>553</sup> Não obstante, apesar da desumanização da sacralidade do corpo-humano pelo culto à prata, corpo este que sempre é pobre e oprimido, seu

<sup>549</sup> DUSSEL, *Filosofia Ética Latinoamericana*, p.95.

<sup>550</sup> DUSSEL, *Filosofia Ética Latinoamericana*, p.95.

<sup>551</sup> “O sangue dos mártires é semente dos cristãos” (Tertuliano, *Apologeticus*, 50).

<sup>552</sup> DUSSEL, *Filosofia Ética Latinoamericana*, p. 112; 136.

<sup>553</sup> DUSSEL, *Filosofia Ética Latinoamericana*, p.96-97.

corpo ensanguentado é também aceito por Deus como sacrifício. Pela força das palavras comoventes de Dussel, fazemos questão de destacar a passagem em que expõe este pensamento:

El cuerpo, producto y fruto de la historia, de la vida del profeta, es ahora ofrendado por el pobre, por el oprimido en el altar del Infinito. Claro es que es el Fetiche, el sistema absolutizado, el que requiere la sangre de los oprimidos y liberadores -como el dios de los aztecas, como el oro de las minas de Potosí o como el capital que exigía las víctimas de Vietnam-. Es el Idolo, el Fetiche el que exige la sangre, las víctimas humanas. Como el antiguo Moloch de los fenicios, sólo se sacia con la sangre de los oprimidos, de los conquistados, de los pueblos más débiles. Sin embargo, ese cuerpo ensangrentado de Hidalgo, de Sandino... es también aceptado por el Absoluto, cuya esencia es el Amor, aceptado como el costo histórico del matar a la muerte, la muerte del sistema que es la Totalización y su dominación. (...)

La muerte de la dominación la vence el liberador muerto y su vida regenera generaciones y generaciones de los que vivirán en la patria regada con su vida, con su sangre. La arqueología es así el final cumplimiento de la política, la pedagógica y la erótica.<sup>554</sup>

O paradoxo é tão escandaloso quanto a morte de Jesus Cristo para os seus discípulos e discípulas. Enquanto na lógica humana se espera a superação do mal e da morte através de uma vitória bélica, extinguindo os inimigos, na lógica divina o mal e a morte são superados pela dor do Amor que não desiste de amar.<sup>555</sup> Isto não significa uma justificativa da exploração dos mineiros de Potosí ou de qualquer outro ser humano em situação de opressão e injustiça, mas sim a alternativa de que para criar caminhos sólidos de transformação da realidade de violência é preciso não ser violento.<sup>556</sup>

Sobre *las madres de la Plaza de Mayo*, Maria Clara Bingemer faz uma leitura teológica profunda trazendo o aspecto político da militância das mães para a dimensão sacramental do corpo das mulheres. As mães da Plaza de Mayo se tornaram ativistas pelos direitos humanos reconhecidas mundialmente por sofreram as perdas e desaparecimentos de seus filhos durante o regime militar argentino.<sup>557</sup> Seus ritos de caminhada ao redor da Plaza de Mayo como memória dos filhos descartados pelos militares, com o símbolo sacramental de seus lenços amarrados na cabeça (simbolizando as fraldas que um dia haviam posto em seus filhos pequenos), sinal visível da convicção invisível da luta pela verdade, tornaram-se emblemas de toda

<sup>554</sup> DUSSEL, *Filosofía Ética Latinoamericana*, p.96-97.

<sup>555</sup> Nesta linha de pensamento, Jon Sobrino trabalha muito sobre a perspectiva da esperança dos pobres em SOBRINO, *A fé em Jesus Cristo*, 1999.

<sup>556</sup> Pedro Trigo desenvolve mais sobre este tema, reconhecendo a possibilidade de afirmar uma violência positiva em contra a uma violência negativa: sim à violência da vida, não à violência da morte, ver TRIGO, *Criação e história*, p. 50-53. Retomaremos brevemente esta reflexão no próximo ponto. Indicamos também a leitura do artigo *A relação entre dignidade humana e não violência no Magistério Pontifício*, por Felipe Sérgio Koller, Suzana Regina Moreira, e Jefferson Zeferino.

<sup>557</sup> BINGEMER, *A Eucaristia e o corpo feminino*, p. 410.

a resistência argentina até os dias de hoje (inclusive atualmente marcham as Avós da Plaza de Mayo, na busca pelos netos nascidos na prisão ou sequestrados pelas autoridades durante a ditadura).<sup>558</sup> Ao reivindicar “algo que pertence essencialmente à esfera do privado, e brandindo diante da face do ditador o direito violado à sua maternidade, elas criaram uma força política com repercussões maiores.”<sup>559</sup>

O testemunho de vida destas mulheres, angustiadas e aflitas como as mulheres no caminho do Calvário (Lc 23, 27-28), revela a resiliência da luta pela justiça, que mesmo quando abatida, não desiste de levantar a voz contra os que causam as injustiças. Bingemer reconhece algo ainda mais profundo sobre este testemunho da vida concreta:

Como no sacramento da Eucaristia, estes corpos femininos, consagrados pelo milagre da vida, tornaram público o vazio e a ausência deixada por seus filhos desaparecidos, e então tornaram-se instrumentos de redenção para muitos, para todos os que sofreram sob aquela cruel opressão.<sup>560</sup>

Mais uma vez, a dor do Amor que não desiste de amar se revela através da experiência humana, tornando-se alimento de esperança para todos/as que se disporem a contemplar estas vidas sofridas.

A práxis da libertação se dá, portanto, mediante uma libertação erótica, pedagógica, política, onde já não se trata a realidade concreta com pudor, e as diversas situações humanas são vistas à luz das exigências da própria vida para poder sobreviver e viver.<sup>561</sup> Somente na busca por um mundo de justiça econômica, política, social, sexual, e fora da lógica de subordinação é que o encontro com o divino pode acontecer.<sup>562</sup> Um encontro que deve partir do desejo, do tesão pela vida, a força vital que entende a indecência como reflexo do Deus que se fez indecente para nos revelar seu amor incondicional e libertador.<sup>563</sup>

Os testemunhos das pessoas que militam pelos direitos humanos na América Latina, assim como os testemunhos das pessoas que foram aniquiladas na tentativa de calar a voz profética contra as estruturas de injustiça em nosso continente, são “um chamado de atenção ao que é essencial.”<sup>564</sup> Através de suas vidas de compromisso com o bem comum, de entrega total pela luta pela garantia de direitos, vemos

<sup>558</sup> BINGEMER, *A Eucaristia e o corpo feminino*, p. 410.

<sup>559</sup> BINGEMER, *A Eucaristia e o corpo feminino*, p. 411.

<sup>560</sup> BINGEMER, *A Eucaristia e o corpo feminino*, p. 411.

<sup>561</sup> DUSSEL, *Filosofia Ética Latinoamericana*, p.96.

<sup>562</sup> ALTHAUS-REID, *Indecent theology*, p. 200.

<sup>563</sup> ALTHAUS-REID, *Indecent theology*, p. 200.

<sup>564</sup> BINGEMER, *Mística e testemunho em koinonia*, p. 191.

os sinais da realização do Reino de Amor-Justiça, aqui e agora, mesmo que ainda não em plenitude.

Em honra a todas estas vidas que nos ensinam a primazia do amor-justiça, gostaríamos de fazer presente o nome de alguns e algumas mártires da América Latina<sup>565</sup>, dos quais pedimos a intercessão: Pe. Rutilio Grande (12 de março de 1977), São Oscar Romero (24 de março de 1980), os mártires jesuítas e as duas mulheres mártires da UCA de El Salvador (16 de novembro de 1989), os mártires de La Rioja: Dom Enrique Angelelli (4 de agosto de 1976), pe. Gabriel Longeville (18 de julho de 1976), pe. Carlos Murías (18 de julho de 1976), Wenceslao Pedemera (25 de julho de 1976), eco-mártires pe. Josimo Tavares (10 de maio de 1986), ir. Dorothy Stang (12 de fevereiro de 2005), e Berta Cáceres indígena lenca de Honduras (3 de março de 2016), e outras pessoas que também entregaram suas vidas pela fidelidade à construção de um mundo mais humano, justo e libertador: Santa Dulce dos Pobres (13 de março de 1992), Dom Helder Camara (27 de agosto de 1999), e Marielle Franco (14 de março de 2018).<sup>566</sup>

#### 4.2.2

#### **O corpo como caminho e território do sagrado<sup>567</sup>**

Como já afirmamos repetidamente em nosso trabalho, o dualismo teve grave consequências para o desenvolvimento da teologia, especialmente a partir da antropologia teológica.<sup>568</sup> A antropologia cristã tradicional baseou-se na interpretação de oposição entre as coisas do corpo e as coisas da razão ou do espírito.<sup>569</sup> Esta distinção acabou privilegiando o conhecimento das coisas sobre Deus em detrimento das coisas sobre o mundo e a humanidade, fazendo com que os discursos sobre os principais tratados teológicos anulassem a importância da vida concreta.<sup>570</sup>

<sup>565</sup> Os nomes a seguir destacados são frutos da apresentação que realizamos na Cátedra Carlo Maria Martini, dia 5 de novembro de 2020, intitulada “Mártires contemporâneos da América Latina”, a gravação se encontra disponível no YouTube através do link: <<https://www.youtube.com/watch?v=2kY6BOY-Qdw>>.

<sup>566</sup> Sobre o ativismo de Marielle Franco como fruto e testemunho de sua vida cristã, ver MOREIRA; SILVA, *A mística profética de Marielle Franco*, 2019.

<sup>567</sup> Nos inspiramos em duas obras para o título desta parte, apesar de não as usar no texto devido a não estarem diretamente ligadas com a TdL latino-americana. São elas GESCHÉ (Org.), *Le corps, chemin de Dieu*, 2005; e MIRANDA, *Corpo, território do sagrado*, 2000.

<sup>568</sup> Ver nota de rodapé 443.

<sup>569</sup> GEBARA, *Intuiciones ecofeministas*, p. 79.

<sup>570</sup> GEBARA, *Intuiciones ecofeministas*, p. 79.

Preocupada com aquilo que é considerado ideal de humanidade segundo aquilo o que é afirmado sobre Deus, esta antropologia acaba se distanciando da ação divina presente nas “resurrecciones, o [en] las simples conquistas cotidianas, de los gestos de justicia, ternura y belleza en la propia historia.”<sup>571</sup>

Hoje em dia ainda predomina uma noção de que podemos “encontrar Deus onde o corpo termina” fazendo-o sofrer e transformando-o “em inimigo a ser silenciado, e assim o perseguimos, ao ponto do elogio da morte como caminho para Deus, como se Deus preferisse o cheiro dos sepulcros às delícias do Paraíso.”<sup>572</sup> Precisamos mais do que nunca recuperar a unicidade espírito-matéria, para superar as opressões de discursos sobre Deus contra a humanidade, o espírito contra o corpo, os anjos contra os demônios.<sup>573</sup> A fé na vida em abundância não se trata de combates, mas de relações de interligação em dinâmica de amor e reciprocidade, compreensão que tem sido especialmente recuperada e reconstruída pela ecoteologia, pelas teologias feministas, e pela teopoética.<sup>574</sup>

Na perspectiva ecofeminista e ecoteológica, as interpretações dualistas de oposição desaparecem e, em contrapartida, se desenvolvem as reflexões integradoras, que concebem a humanidade não como centro da criação, mas como integrante corresponsável por ela, chamada a cultivar a guardar esse precocíssimo dom de Deus.<sup>575</sup> As novas hermenêuticas e epistemologias decorrentes do desenvolvimento da TdL latino-americana abrem novos caminhos, sem medo, sem apreensão, para dizer algo sobre Deus a partir das diversas e plurais realidades humanas.

Por isso podemos pensar na Eucaristia em relação ao corpo da mulher, como já foi apontado no ponto anterior. Há uma aproximação simbólica entre os dois, a Eucaristia é celebrada e simbolizada pelo corpo da mulher pelas suas condições naturais.<sup>576</sup>

El pan que partimos y comemos, y que profesamos ser el cuerpo de Jesucristo, nos remonta al misterio mayor de su encarnación, muerte y resurrección. Es su persona la que se da en alimento, es su propia vida convertida, corporalmente, en una fuente de vida para los cristianos. Pero la mujer es la que tiene en su corporeidad la posibilidad física de realizar la acción divina eucarística. En todo el proceso de gestación, parto, protección y nutrición de

<sup>571</sup> GEBARA, *Intuiciones ecofeministas*, p. 79; ROCHA, *Antropologia como locus da espiritualidade*, p. 523.

<sup>572</sup> CARDOSO, *Sagrados corpos*, 2010.

<sup>573</sup> CARDOSO, *Sagrados corpos*, 2010.

<sup>574</sup> GEBARA, *Intuiciones ecofeministas*, p.78-80.

<sup>575</sup> FRANCISCO, *Laudato Si'*, n. 217; 236; GEBARA, *Intuiciones ecofeministas*, p.78-80.

<sup>576</sup> BINGEMER, *Mujeres en el camino de la salvación*, p.187-188. Esta reflexão é aprofundada em BINGEMER, *A Eucaristia e o corpo feminino*, 2013.

una nueva vida, tenemos el sacramento de la Eucaristía, el acto divino, repetido nuevamente.<sup>577</sup>

A suspeita sobre o corpo e, principalmente, sobre o corpo da mulher, privou-nos de enxergar a graça eucarística nos corpos femininos, sinal da ação de Criação-Salvação de Deus no mundo.<sup>578</sup> O corpo é crença, porque Deus é em nosso corpo, pois nele habita, e nos encontramos com Deus através dos caminhos do corpo que experimenta a vida no mundo.<sup>579</sup> Não são os corpos masculinos os que propriamente revelam o corpo de Cristo por ele ter sido homem, mas todos os corpos que são assumidos pela sua vida de entrega absoluta para a realização de nossa redenção e nossa continuidade de sua missão através de seu Espírito derramado em nossos corações.

Daí a importância de dizer o mundo e de dar nome às coisas. Com o poder da palavra e do desejo somos capazes de fazer/determinar o mundo.<sup>580</sup> “Desejo não é instinto, desejo é história,”<sup>581</sup> algo que fica evidente ao observar uma certa corrente de interpretação da história do cristianismo: uma história que se desenvolve pautada pelo desejo de manter um discurso único sobre Deus, a partir do referencial masculino, branco, eurocêntrico e heteronormativo.

Se o Filho de Deus em plena comunhão com o Pai e o Filho se fez corpo, então o corpo é capaz de conter o Espírito de Cristo, mesmo que de forma limitada. O corpo é espírito, pois Cristo se fez corpo. O corpo é capaz de construir o Reino de Amor-Justiça.<sup>582</sup> “Lembra-vos dos prisioneiros, como se vós fôsseis prisioneiros com eles, e dos que são maltratados, pois também vós tendes um corpo!” (Hb 13,2).

Viver o Evangelho como seguimento de Cristo torna-se uma responsabilidade de atuar de acordo com o seu exemplo de vida. Uma vida marcada pela inclusão de todos e todas, fazendo assim uma opção preferencial pelos pobres, marginalizados e injustiçados que são, justamente, aqueles que são excluídos pela sociedade. Há uma exigência moral fundamental no seguimento de Jesus, pois não pode limitar-

<sup>577</sup> BINGEMER, *Mujeres en el camino de la salvación*, p. 188.

<sup>578</sup> BINGEMER, *A Eucaristia e o corpo feminino*, p. 406.

<sup>579</sup> GEBARA, *Mulheres, religião e poder*, p. 20.

<sup>580</sup> MARIANI, *A espiritualidade como experiência do corpo*, p. 44-47.

<sup>581</sup> MARIANI, *A espiritualidade como experiência do corpo*, p. 38.

<sup>582</sup> Adolphe Gesché, teólogo belga, chega inclusive à conclusão de que o corpo tem estrutura de capacidade para a ressurreição, em GESCHÉ, *Le cosmos*, 1994.

se a uma atitude genérica ou abstrata, muito menos em apenas um rótulo de pertencimento; segui-lo exige a “realização histórica da atitude de afirmação de vida presente na trajetória de Jesus.”<sup>583</sup> Isto quer dizer que aquele que busca seguir a Cristo necessariamente deve buscar viver para o outro, sendo assim continuação da vida de Cristo e construção do Reino de Amor-Justiça já nesta vida, através da luta pelos direitos de todos/as e por um desenvolvimento e progresso que não desumanize, mas que proporcione estruturas mais integrais e solidárias.

O compromisso com os mais vulneráveis e as consequências dessa vida comprometida são questões da tradição cristã, e foram refletidas por diversas vezes. Até mesmo o Papa Bento XVI era conhecido por defender o desenvolvimento humano integral, como parte da vocação cristã, dizendo que somos “animados pela solidariedade e a justiça entre as gerações, tendo em conta os diversos âmbitos: ecológico, jurídico, econômico, político, cultural.”<sup>584</sup> É o corpo que permeia todos esses âmbitos e pelo qual podemos construir um desenvolvimento mais integral. “Como se dizia na Igreja dos primórdios: o fim dos caminhos de Deus é o corpo, o corpo crucificado e ressuscitado.”<sup>585</sup> E ainda, São João Crisóstomo também afirmava “Queres honrar o Corpo de Cristo? Não permitas que seja desprezado nos seus membros, isto é, nos pobres que não têm que vestir, nem O honres aqui no templo com vestes de seda, enquanto lá fora O abandonas ao frio e à nudez.”<sup>586</sup>

A opção preferencial pelos pobres é, então, um tema de corporeidade, devido à parcialidade da encarnação de Cristo. Toda cristologia que preze pela teologia da encarnação deve apontar para essa relação profunda. Como o documento final de Puebla já afirmava:

Todo lo que atenta contra la dignidad del cuerpo del hombre (sic), llamado a ser templo de Dios, implica profanación y sacrilegio y entristece al Espíritu. Esto vale para el homicidio y la tortura, pero también para la prostitución, la pornografía, el adulterio, el aborto y cualquier abuso de la sexualidad.<sup>587</sup>

Por isso se faz necessária a violência da vida, da voz que clama pela justiça e que denuncia a violência da morte, que é condição para participar do Reino de Amor-Justiça, sinal de contradição para muitos da espada e fogo que Jesus veio trazer à terra (cf. Mt 10,34).<sup>588</sup> É violento e escandaloso optar preferencialmente

<sup>583</sup> TEIXEIRA, *Mística e política na América Latina*, p. 198.

<sup>584</sup> BENTO XVI, *Caritas in Veritate*, n. 48.

<sup>585</sup> BOFF, *O corpo dos pobres*, p.131.

<sup>586</sup> FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, n. 74 (com referência a *Homiliae in Matthaeum*, 50, 3-4: PG 58).

<sup>587</sup> CELAM, *Documento conclusivo de Puebla*, n. 252.

<sup>588</sup> TRIGO, *Criação e história*, p. 51.

pelos pobres e marginalizados, e é este o caminho que também nos conduz ao Calvário e à cruz. Precisamos dessa violência

que supõe o testemunho da verdade numa sociedade de cúmplices, a violência que implica a solidariedade numa sociedade de escassez, a violência que o povo precisa para se organizar e para se manter organizado numa ordem que desarticula e reprime, a violência indispensável para resistir à intimidação e à repressão, também a violência que é preciso para estudar ciências e técnica, para aprender a dirigir e ocupar com disciplina sua posição no conjunto. A resistência e aluta para se libertar precisam de uma grande dose de violência.<sup>589</sup>

É uma violência não violenta, pois sua força vital é a luta pela vida. É uma violência vista como violenta por quem está do outro lado, confortável, privilegiado, farto, arrumado. Podemos afirmar que é violência porque é uma atitude de subversão às estruturas de opressão dominantes que descartam e desprezam corpos todos os dias como parte de sua manutenção do poder.

O corpo não tem hierarquia, ele é existência e consciência, ao mesmo tempo que é relação com a transcendência pela concretização da imanência, uma rede de relações e interligações, de independência e codependência cósmica.<sup>590</sup> Desta forma, “a verdade se coloca na mesma ordem das percepções, quer dizer, sustentadas por pressupostos e juízos que não nos são reveladas pela consciência, mas no confronto do corpo em sua espessura temporal e seu engajamento espacial.” Percebemos a verdade no confronto e encontro com as demais criaturas e com o Criador.<sup>591</sup>

Por isso, ecoando poeticamente os versos de Antonio Machado, proclamamos junto com Ivone Gebara: “Caminheiros, não há caminhos de Deus, só há os caminhos das Maria, dos Francisco, das Ana e dos José.”<sup>592</sup> Só há corpos e o chão em que pisam, o trabalho que suam, a família que cuidam, o sorriso que carregam com a dor. Não é possível experimentar Deus sem o corpo, e por sua vez, não é possível viver o corpo sem Deus, pois foi criado por Ele. Havendo uma intencionalidade na criação do ser humano enquanto corpo, há também uma intencionalidade de cada membro do corpo enquanto parte integral da pessoa. Toda e qualquer experiência humana é corpórea, sendo um ser social que se relaciona através do corpo, um ser emocional que se relaciona através dos afetos cultivados em seu coração, um ser racional que se relaciona através da capacidade cognitiva do cérebro.

Ser humano é ser

<sup>589</sup> TRIGO, *Criação e história*, p. 51.

<sup>590</sup> CARDOSO, *Palavras se feitas de carne*, p. 41.

<sup>591</sup> CARDOSO, *Palavras se feitas de carne*, p. 41.

<sup>592</sup> GEBARA, *Teologia Urbana*, p. 93.

fundamentalmente corporal, porque antes de tudo, no início da humanidade está a emoção experimentada no corpo, do encontro com o mundo. E é a partir disso e não apesar, ou em detrimento disso que o mundo vai sendo tecido, contando com ferramenta de inegável importância que é a razão, a capacidade intelectual. Esta última é posterior à fundamental valorativa e emotiva do corpo na relação com o mundo. Os valores que criam a necessidade e a possibilidade da razão.<sup>593</sup>

Antes de tudo, no início da humanidade, estava o Verbo, e o Verbo é humano. Nem o mundo que foi obra do Verbo, nem seus seguidores, aceitaram sua interpeção ao projeto criador e à vida em abundância.<sup>594</sup> Mas apesar de não ter sido aceito pelos seus, “el proyecto de Jesús fue aceptado por aquellos que justamente estaban siendo excluidos de la comunidad que pretendía tener toda la verdad.”<sup>595</sup> Sejam, nós também, aqueles que aceitam o projeto de Jesus, nos afastando de qualquer pretensão de deter a verdade, para que possamos viver na pluralidade de nossos corpos a recepção do Verbo criador e assim continuamente nascer de Deus (cf. Jo 1,13).

---

<sup>593</sup> MARIANI, *A espiritualidade como experiência do corpo*, p. 30.

<sup>594</sup> LOPEZ, *Cuerpo y espiritualidad*, p. 21-22.

<sup>595</sup> LOPEZ, *Cuerpo y espiritualidad*, p. 21-22.

## 5 Reflexões finais

Somos como las plantas: Nuestra  
piel es hoja y nervadura de  
pasiones hermosas que bailan sin  
cesar.

Somos danza y danzar en el viento  
es potestad de nuestras piernas sin raíces.

Todo cambia y nada permanece.  
En el otoño, el follaje se desprende amarillo;  
llueve oro en el atardecer. No habría vida sin  
muerte.

No seríamos cuanto somos  
si la conciencia no guardara experiencias ajenas  
que misteriosamente se aposentan  
en el aire interior cuya esencia desconocemos.

Y, sin embargo, así como Blake dijo:  
“La eternidad está enamorada de la fabricación del tiempo”,  
es inevitable enamorarse de la creación  
y sentir el dolor de no ser inmortales.

¡Ven!  
Abandona el rencor por lo incomprensible.  
Porque la vida se alimenta de la vida,  
hemos de arder en la pira funeraria sin perecer.  
Cantos y mitos nos sobrevivirán,  
como sobrevive el árbol  
que talado y yerto me sirve de apoyo  
para escribir esta reflexión.  
La experiencia de la vida es la pasión de beberla  
hasta la embriaguez.  
Amar, cantar; decir versos hermosos  
y luego  
dormir.

*Gioconda Belli*<sup>596</sup>

A relação com o corpo humano no cristianismo foi historicamente afetada por um dualismo alimentado por noções morais específicas de determinados momentos históricos, mas que ainda assim são levados adiante com o passar dos anos como se correspondessem à essência da mensagem cristã. Contudo, voltando às fontes daquilo que constitui a fé cristã, é possível identificar como qualquer rejeição ou re-

---

<sup>596</sup> BELLI, *Consuelo para la temporalidad*, p. 31-32.

pressão da realidade corporal humana fere diretamente a fé em Cristo que se encarnou. Falhamos ao afirmar que somos uma religião do livro, ou do livro e da Tradição, pois enquanto fé professada sobre o Filho de Deus encarnado e ressurreto, somos fundamentalmente e essencialmente uma religião do corpo. Pensar o corpo é uma questão, portanto, não de se questionar sobre aspectos morais do que é aceitável que um corpo possa fazer ou não, mas sim de aprofundar sobre a realidade do corpo, seu potencial enquanto integralidade humana criada e tão querida por Deus, a ponto Dele mesmo assumir um corpo para si para ser humano conosco.

Onde a linguagem conceitual falha e se limita aos referenciais de cada época e contexto sociocultural em que é formulada, a linguagem corporal aparece como novo horizonte de comunicação e compreensão. Há uma intencionalidade na criação humana, que aponta para a unidade essencial da pessoa, a unidade biológica e espiritual. Isto implica que o corpo, isto é, a pessoa humana, é mais do que órgãos, fluídos e funções, mas um ser relacional chamado em sua corporeidade para relacionar-se com o divino através da Criação como um todo. Por esta razão é preciso buscar a linguagem espiritual do corpo que nos revela e desvela como criaturas relacionais. Assim como ninguém possui o monopólio linguístico, ninguém possui o monopólio da simbologia corporal. É preciso resgatar a sensibilidade para ouvir o falar simbólico corporal.

As propostas do CVII deram um novo ar à Igreja, que por sua vez acolheu estas propostas de diversos modos por todo o mundo, de acordo com a cultura e contexto social de cada local. Na América Latina, isto ocorreu de uma maneira especial, devido à assimilação profunda do espírito de renovação e missão diante da situação socioeconômica de nossos países. O modelo de ação pastoral teve como foco o protagonismo dos leigos/as e dos pobres, abrindo e incentivando a formação bíblica e teológico-pastoral dos fiéis, e não só assumindo a causa dos pobres, mas tomando atitudes e posicionamentos sociais numa perspectiva libertadora. Isto ajudou a despertar a consciência civil, tanto por parte do magistério da Igreja quanto por parte dos leigos, e com isto o apelo a um maior comprometimento e responsabilidade social de acordo com a missão solidária do cristianismo.

A partir da eclesiologia do CVII, a missão pastoral é pensada levando em conta três âmbitos: o da pessoa, o da comunidade, e o da sociedade. Isto se dá pelo reconhecimento da autonomia do temporal, o que fez surgir a concepção antropo-

lógica unitária na reflexão cristã. A eclesiologia do Concílio ajudou à Igreja a superar a visão exclusivista da salvação, e a entender sob que aspectos falar de Igreja também se aplica a contextos não-institucionais. Desta forma, foi possibilitada a compreensão da ação evangelizadora nestes diversos contextos.

A antropologia teológica na América Latina parte sempre da pessoa concreta de Jesus Cristo. Sua atitude fundamental é de uma entrega total de sua existência ao Pai. Neste sentido podemos falar de uma fé de Jesus Cristo, pois vive em obediência filial, confiança e fidelidade ao Pai, que são desenvolvidas e aprofundadas conforme ele cresce e amadurece como ser humano. Jesus Cristo não só aceita, mas abraça a missão que o Pai lhe conferiu, e o faz somente e simplesmente por amor. Da mesma forma que toda a vida de Jesus foi direcionada aos outros, assim também sua morte é pelos outros e para os outros. A humanidade assim só pode ser compreendida em sua intersubjetividade, conforme o exemplo de Cristo, que mostrou que o sentido da existência do ser humano se encontra na vida de dedicação amorosa ao Pai e aos irmãos e irmãs.

A vida de Jesus de obediência radical o leva à vivência concreta e prática do amor, assim o próprio Deus, feito homem, se solidariza com o sofrimento humano. Sua vida é totalmente voltada para os mais necessitados, Ele sofre com todos os seres humanos, e nisto também se manifesta a importância da intersubjetividade, e mais: a vivência profunda da intersubjetividade humana é o que possibilita a reconciliação de todos, para sermos uma nova criatura. O ser (*esse*) humano, portanto, é entregar-se por inteiro ao outro e a Deus. A redenção de Jesus Cristo exige uma resposta, e não uma passividade, como se a salvação estivesse garantida sem depender da vida concreta de cada ser humano. Cada ser humano deve viver sua vida concreta de acordo com o amor-serviço de Jesus Cristo e dar continuidade à realização do Reino de Amor-Justiça aqui e agora.

O paradoxo da salvação é reconhecer que a salvação vem de dentro para fora e não de fora para dentro. Deus não se impõe sobre a humanidade, pelo contrário, Ele se encarna, se faz corpo conosco, e abre alas para o caminho da humanização-salvação. Podemos acolher seu chamado de sermos corpo como Cristo foi corpo, estando presente para os mais necessitados e amando até às últimas consequências, ou podemos viver julgando e achando que estamos mais próximos de Deus por não dar liberdade ao nosso corpo.

A liberdade no amor implica o compromisso com o próximo. Cada um de nós deve também se solidarizar com os injustiçados, os esquecidos, os desprezados. Faz parte de nossa missão nos conscientizarmos dos problemas atuais e atuarmos de forma concreta/corporal diante deles, para sofrermos juntos/as e juntos/as acharmos caminhos para que os seres humanos sejam realmente tratados de acordo com a sua dignidade, dignidade esta que consiste em sermos criados e amados por Deus. Não basta ir à igreja e ler a Palavra, é preciso deixar-se afetar pela vida de Cristo que nos leva ao encontro solidário e concreto de ação com e para o outro.<sup>597</sup>

Toda a centralidade da opção preferencial pelos pobres se encontra no corpo. Conviver com os pobres, ouvi-los, ajudá-los, é conviver corpo a corpo, ouvir as palavras pronunciadas por suas bocas e seus corpos comunicando suas necessidades que não se resumem apenas nos bens básicos para sobrevivência. É preciso viver uma opção preferencial pelos corpos para ser fiel a Cristo que não apenas sanava as necessidades físicas do povo sofrido de sua época, mas enxergava a pessoa humana em busca da luz de esperança. Por isso a importância de se pensar no corpo em toda a integralidade do ser humano, como ser relacional, dotado de responsabilidade e consciência, capaz de relacionar-se e comunicar poeticamente a vida e seus desejos.

Se desejamos progredir no diálogo e encontro com o outro, cabe a nós acolher esta pluralidade e encontrar novas formas de ressignificar a própria experiência religiosa dentro deste contexto, evidenciando o quanto a religião não deixa de ser um fator social atual mesmo no contexto secular global. É preciso assumir a responsabilidade de sermos fiéis à noção do Bem e do bem-comum, se estes são realmente fundamento para a nossa religião.

A Igreja ao entender sua missão de concretização do Reino, deve ser parcial para com os pobres assim como foi Cristo, não porque sejam mais virtuosos, mas porque são os que mais sofrem e os primeiros a receber a Boa Nova de Jesus de Nazaré. Uma vez entendido este pressuposto, é necessário assumir um estilo ou caráter pneumatológico em tudo que concerne a prática e estrutura da Igreja. Não há como esvaziar-se, colocar-se a serviço e admitir a pluralidade abrindo mão do

---

<sup>597</sup> Dizia São Oscar Romero: “Una religión de misa dominical pero de semanas injustas no gusta al Señor. Una religión de mucho rezo pero con hipocresías en el corazón no es cristiana. Una Iglesia que se instalara sólo para estar bien, para tener mucho dinero, mucha comodidad, pero que olvidara el reclamo de las injusticias, no sería la verdadera Iglesia de nuestro divino Redentor.”

poder e da vontade distorcida de querer controlar a evangelização e absolutizar certos padrões eclesiais, se a Igreja não se colocar à deriva da Graça do Santo Espírito. Isto não quer dizer que qualquer sujeito eclesial pode fazer o que quiser, justamente porque o Espírito de Cristo se torna o fator determinante e determinador do objetivo das ações, e é Ele que confirma com o tempo tais ações de acordo com seus frutos (cf. Jo 15,1-11). E estes frutos se caracterizam pelo amor, pela abertura para a diversidade e pluralidade na Igreja, acolhendo os conflitos consequentes, e assumindo esses conflitos como possibilidade de diálogo e construção de um cristianismo mais autêntico em nível eclesial.

Tanto o diálogo paciente quanto a construção gradativa e cada vez mais concreta do seguimento fiel a Cristo devem também ser permeados pelo amor, e serão de fato se assumirmos o estilo pneumatológico eclesial. Amor concreto, evidenciado na vida de entrega e doação de Cristo, que nos provoca e incita a amar até mesmo os adversários e inimigos, incluindo os que não admitem o conflito como possibilidade positiva de diálogo e crescimento fraterno. Isto não quer dizer que nossa atitude de amor deva tolerar tais posições fechadas, mas, assim como Jesus denunciava as atitudes e realidades contrárias ao Reino sem condenar, mas convidando à conversão, nós também devemos amar nossos adversários e inimigos denunciando as injustiças e convidando-os para a caminhada de seguimento autêntico a Cristo. Obviamente, não é um caminho fácil, e sempre irá gerar conflito e oposição, porém não devemos cair na angústia ou desistir da luta, pois pela vitória e certeza da Ressurreição de Jesus Cristo sabemos que não estamos sozinhos (Ele já passou por isso antes de qualquer um de nós) e que a vida e a verdade do amor têm e sempre terão a última palavra.

Jesus Cristo, como Primogênito do Pai, Filho encarnado, é o rosto humano de Deus. Ele é a imagem visível do Deus invisível, é a segunda pessoa da Santíssima Trindade que se faz presente fisicamente no mundo e inserido na história, se encarnando e nascendo de uma mulher – sendo igual a nós em tudo, menos no pecado. Se a pessoa de Jesus Cristo é o próprio Deus, suas ações terrestres são ações divinas, e logo, força divina de salvação pois este é o propósito de toda a Encarnação – dar a vida até a morte para que toda a humanidade possa ir ao encontro do Pai graças à Ressurreição e glorificação do Filho.

Descobrir novos caminhos da mística em nosso tempo, sua relação com a religião e a cultura atuais, e sua contribuição à resposta das religiões à sociedade e

cultura de nosso mundo marcado pela secularização e o pluralismo é um caminho para encher-nos de esperança concreta à vista do mundo que há de vir. Pensar, portanto, na mística contemporânea é reconhecer que esta pode acontecer apesar das mudanças de época, sociais, culturais e religiosas.

Entendendo que o próprio cristianismo, pelo dado de fé da encarnação, tem o corpo como tema central para sua autocompreensão, pensar em uma mística do corpo hoje pode ser um caminho que abre novos horizontes de diálogo com a sociedade atual e possibilita uma nova forma de encontro profundo com o Divino.

Refletir sobre uma mística do corpo é algo ainda desafiador, seja pela dificuldade do tema de mística nos dias de hoje em que práticas exotéricas parecem ser associadas automaticamente ao termo, seja pela dificuldade de superar o dualismo que feriu por tantos anos e ainda fere o cristianismo. Mesmo parecendo contraditório discutir o corpo como caminho de imanência para a transcendência, é preciso recordar que o corpo é sinal da integralidade da pessoa humana que foi criada como imagem e semelhança de Deus, aquele que por excelência em Si mesmo é a dinâmica da imanência e transcendência. Se ainda temos dificuldades em aceitar os paradoxos linguísticos e conceituais da própria Trindade, dado de fé básico e fundamental para o cristianismo, quanto mais teremos dificuldade em aceitar os paradoxos de nossa própria realidade corpórea e espiritual.

Falar de uma mística do corpo, como sinal de uma experiência com o Divino concretizada em posicionamentos e ações na vida cotidiana atual é um caminho novo e que, por sua vez, abre novos caminhos de diálogo com o mundo secularizado. Enquanto cresce o fenômeno de pessoas sem crença nem pertença religiosa e aqueles que se dizem ateus, com críticas comuns à repressão ou rejeição sexual por parte do cristianismo, falar do corpo positivamente em relação à fé cristã desperta interesse e assombramento pela sua novidade.

Uma mística do corpo possibilita a confiança no amor de Deus e abertura para o outro, sem medo do diálogo, pois se reconhece o dom de termos sido criados na integralidade do corpo, alma e espírito. Pelo reconhecimento da presença divina sempre presente, uma mística do corpo possibilita que a pessoa se disponha à ação divina, dedicando conscientemente tudo que faz e tudo o que é enquanto corpo a Deus, deste modo transformando todo o viver em oração. A característica marcante dessa mística contemporânea do corpo é a integralidade dos diversos âmbitos da

vida, exigindo um compromisso de resposta ao chamado divino de um amor concreto ao próximo. *Ser* corpo, para um cristão ou uma cristã, é fazer-se presente e ativo diante das necessidades do próximo, especialmente aqueles que mais sofrem corporalmente – seja por preconceitos raciais (a pele do corpo), seja por estruturas de injustiça (as condições e relações para o corpo sobreviver).

Mesmo com as tentativas ao longo das últimas décadas em resgatar uma visão positiva do corpo humano, as questões corporais dentro do pensamento cristão continuam notoriamente vinculadas apenas às questões de moral sexual. Contudo, a realidade corporal do ser humano diz respeito a toda sua existência e essência, para além da dimensão apenas sexual relacional. Neste sentido, pensando no trajeto ocidental da fé cristã, se nos centramos por tantos séculos na racionalização como caminho de concretização do cristianismo, hoje é preciso fazer o caminho da cabeça ao coração, isto é, da mente ao corpo – e corpo integral.

Enquanto não aprendermos a resgatar a centralidade do corpo em nossa própria vivência, como caminho concreto do diálogo entre imanência e transcendência de nossa existência, não conseguiremos superar a racionalização predominante.

Como aqueles que padecem de problemas na coluna, por exemplo uma escoliose, sabemos que se não voltarmos sempre nossa atenção ao cuidado da coluna o bem-estar do corpo inteiro fica comprometido (ainda mais quando passamos dias e noites sentados na frente de um computador escrevendo e/ou trabalhando e sem fazer exercício físico). É assim também com qualquer proposta de antropologia teológica integral. Não é uma proposta nova, tampouco exclusiva das TdLs latino-americanas, porém para realmente ser possível o discurso e a reflexão de uma antropologia teológica integral, é preciso entender qual é sua espinha dorsal, a coluna que sustenta seu corpo inteiro e que possibilita a integralidade na prática. Se o pressuposto da antropologia teológica é a pessoa de Jesus Cristo, pela fé na Encarnação devemos compreender que Seu corpo e, portanto o Corpo, é a espinha dorsal. E, como tratamos de expor ao longo de nosso trabalho, as TdLs latino-americanas souberam desde o princípio partir do corpo, reconhecer o corpo, olhar para o corpo, viver o corpo, para estabelecer suas reflexões e metodologias teológicas.

Não podemos deixar de denunciar profeticamente as teologias desencarnadas que partem da lógica idealista e tratam sobre o corpo no singular. Porém tampouco podemos fazer nossas denúncias proféticas se elas não forem primeira e fundamen-

talmente motivadas pelo Amor àqueles e àquelas que creem em teologias excludentes. Nossa profecia deve ser firme e enfática, porém cheia de ternura, como uma mãe que sabe que deve corrigir o filho ou filha por suas ações egoístas que costumam ser sempre o motivo para as broncas, mas que corrige mostrando que não vai deixar de amar e cuidar só por causa de seus erros. E passada a ingenuidade da infância e a rebeldia da adolescência, o filho ou a filha começa a reconhecer a necessidade da firmeza da mãe e todo o carinho contido em suas correções. Afinal de contas, a intenção mais profunda do coração é de ajudar a humanizar as pessoas. E da mesma forma que a mãe é capaz de reconhecer os erros ao mesmo tempo que os acertos da criança, com o processo de amadurecimento a filha ou filho também aprende a reconhecer os erros e acertos de sua mãe, para que a relação que têm deixe de ser apenas por vínculos familiares e passe a ser pelos vínculos de humanidade-fraternidade-sororidade.

A pessoa humana é pessoa corpo, o corpo é sujeito da relacionalidade, aspecto fundacional e fundante do ser humano. O corpo é político pelas consequências dessa relacionalidade e convívio com os próximos. O corpo é espírito pela integralidade de ser corpo e alma, e redimido por Cristo ressuscitado para poder ser sinal da vida de Cristo.

O mundo é criado pela palavra e o ser humano também pode dizer o mundo. Corpo é a espinha dorsal da teologia latino-americana da libertação, o fio condutor invisível de toda a reflexão teológica crítica e espiritual da libertação. A antropologia teológica da libertação é uma teologia do corpo, mesmo que não haja uma sistematização desta. Seria mais propício ainda dizer teologias do corpo. Superar a suspeita sobre o corpo, superar a suspeita sobre a mulher e a teologia feminista, são os caminhos para viver e ser corpo como paradigma antropológico de uma espiritualidade encarnada da libertação e justiça do Reino. Precisamos sentipensar a teologia, poetizar o corpo teologicamente, reconhecer como Deus se revela na corporeidade. O corpo é sentido e damos sentido ao corpo – somos co-criadores. Não é do corpo que devemos ser apreensivos e suspeitar, mas sim das estruturas teológicas e eclesiais que nos são dadas como verdadeiras e absolutas.

*Ser humano não é apenas ser dotado de razão, esta compreensão deixaria de fora os humanos não-nascidos, os bebês e crianças ainda em desenvolvimento da capacidade racional, as pessoas com transtornos mentais, problemas cerebrais, ou em estado vegetativo. Estes seres humanos não são menos corpo ou menos pessoa*

humana por não estarem desenvolvidos dentro do padrão esperado. *Ser humano* é ser corpo dotado de sensibilidade relacional. É a capacidade de já entrar numa dinâmica relacional desde o ventre materno, capacidade de ouvir as frequências da voz da mãe, de ser alimentado por ela e mover-se na placenta; é a capacidade de ouvir os pássaros e as pessoas em situação de rua pedindo dinheiro e de ser escutado ao dar gargalhadas, ao gemer de dor ou ao verbalizar suas alegrias e angústias; capacidade de tocar a própria pele e sentir a água fria no banho, de fazer curativos na ferida do próximo e de ser tocado no calor do abraço, de enxergar o mundo iluminado pelo sol e de ser visto mesmo no escuro de uma caverna ou largado na rua sem ser reconhecido como pessoa, de cheirar as flores e a poluição e exalar o suor do trabalho sofrido, de saborear os alimentos e dar de comer aos famintos.

Pensando nas famosas palavras de Eduardo Galeano,

*La iglesia dice: el cuerpo es una culpa.*

*La ciencia dice: el cuerpo es una máquina.*

*La publicidad dice: el cuerpo es un negocio.*

*Y el cuerpo dice: ¡yo soy una fiesta!*

poderíamos agregar “Deus diz: o corpo *é*”. Lembremos que não temos um corpo, mas somos um corpo, criado e querido por Deus de tal modo, chamado a viver o Evangelho sendo corpo. Sejamos e vivamos nossos corpos como Cristo encarnado viveu!

### *CORPO ESCANDALOSO*

Quando você me encontrar no céu,  
 Vai me reconhecer?  
 Você nunca soube me ver...  
 Sempre estranhou minhas tatuagens,  
 Minha cor de cabelo,  
 Meu jeito de dançar,  
 Minha liberdade enquanto corpo.  
 Se deixou levar pelo julgamento superficial  
 E esqueceu – ou talvez nunca soube mesmo –  
 Que tudo isso e mais um pouco  
 Eram sinais visíveis  
 Da realidade invisível  
 Que a Suzana é,  
 Assim como Deus a quis e faz ser.

Se eu tivesse uma igreja,  
 As paredes seriam coloridas,  
 Cores de acordo com cada estação,

E os vitrais cheios de desenhos,  
Assim como lustres diferentes, divertidos,  
Para iluminar de modo criativo o interior do templo.  
Também teria uma torrezinha,  
Com uma série de sinos pequenos,  
Para sempre entoar sinfonias,  
Em uníssono com a arte desse templo,  
Tudo para glorificar a Deus.

Mas como não tenho uma igreja,inha,  
Enfeito e pinto o meu corpo,  
Templo em que Ele escolheu viver.  
Pinto o cabelo,  
Corto, deixo comprido, e corto de novo,  
Faço tatuagens – sempre cuidadosamente pensadas e rezadas –  
Uso brincos extravagantes,  
Pinto as unhas com desenhos,  
Uso roupas fora dos padrões.  
Canto quase que gritando,  
Danço junto à melodia de tudo que Ele me faz ser.

Não posso ser recatada,  
Pois assim deixaria de glorificar meu Criador.  
Se meu corpo é causa de escândalo,  
Isto é muito bom sinal,  
Assim no céu não haverá dúvidas  
Pra você reconhecer  
Meu escandaloso  
Corpo glorioso.

## 6

### Referências bibliográficas

#### 6.1 Referências do magistério da Igreja

ARNS, P. E. **Viver é participar**. São Paulo: Paulinas, 1973.

BENTO XVI, PP. **Carta Encíclica *Caritas in Veritate* sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade**. Libreria Editrice Vaticana. 29 de junho de 2009. Disponível em: <[http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20090629\\_caritas-in-veritate.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html)>.

\_\_\_\_\_. **Carta Encíclica *Deus Caritas est* sobre o amor cristão**. Libreria Editrice Vaticana. 25 de dezembro de 2009. Disponível em: <[http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20051225\\_deus-caritas-est.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html)>. Acesso em 6 de fevereiro de 2021.

CELAM. **Documento Conclusivo de Aparecida**. 2007. Disponível em: <[https://celam.org/documentos/Documento\\_Conclusivo\\_Aparecida.pdf](https://celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Aparecida.pdf)>. Acesso em 6 de julho de 2020.

\_\_\_\_\_. **Documento Conclusivo de Medellín**. 1968. Disponível em: <[https://celam.org/documentos/Documento\\_Conclusivo\\_Medellin.pdf](https://celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf)>. Acesso em 6 de julho de 2020.

\_\_\_\_\_. **Documento Conclusivo de Puebla**. 1979. Disponível em: <[https://celam.org/documentos/Documento\\_Conclusivo\\_Puebla.pdf](https://celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf)>. Acesso em 6 de julho de 2020.

\_\_\_\_\_. **Documento Conclusivo de Rio de Janeiro**. 1955. Disponível em: <[https://celam.org/documentos/Documento\\_Conclusivo\\_Rio.pdf](https://celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Rio.pdf)>. Acesso em 6 de julho de 2020.

\_\_\_\_\_. **Documento Conclusivo de Santo Domingo**. 1992. Disponível em: <[https://celam.org/documentos/Documento\\_Conclusivo\\_Santo\\_Domingo.pdf](https://celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Santo_Domingo.pdf)>. Acesso em 6 de julho de 2020.

CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição Dogmática *Dei Verbum* sobre a revelação divina**. Libreria Editrice Vaticana. 18 de novembro de 1965. Disponível

em: <[https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651118\\_dei-verbun\\_po.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbun_po.html)>. Acesso em 30 de junho de 2020.

\_\_\_\_\_. **Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja.** Libreria Editrice Vaticana. 21 de novembro de 1964. Disponível em: <[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html)>. Acesso em 30 de junho de 2020.

\_\_\_\_\_. **Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo atual.** Libreria Editrice Vaticana. 7 de dezembro de 1965. Disponível em: <[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html)>. Acesso em 30 de junho de 2020.

\_\_\_\_\_. **Constituição Pastoral *Sacrosanctum Concilium* sobre a sagrada liturgia.** Libreria Editrice Vaticana. 4 de dezembro de 1963. Disponível em: <[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html)>. Acesso em 30 de junho de 2020.

\_\_\_\_\_. **Declaração *Dignitatis Humanae* sobre a liberdade religiosa.** Libreria Editrice Vaticana. 7 de dezembro de 1965. Disponível em: <[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651207\\_dignitatis-humanae\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_po.html)>. Acesso em 30 de junho de 2020.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Libertatis Conscientia:** sobre a liberdade cristã e a libertação. Libreria Editrice Vaticana. 22 de março de 1986. Disponível em: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19860322\\_freedom-liberation\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_po.html)>. Acesso em 30 de junho de 2020.

FRANCISCO, PP. **Carta Encíclica *Fratelli Tutti* sobre a fraternidade e a amizade social.** Libreria Editrice Vaticana. 3 de outubro de 2020. Disponível em: <[http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_encyclica-fratelli-tutti.html](http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_encyclica-fratelli-tutti.html)>. Acesso em 25 de outubro de 2020.

\_\_\_\_\_. **Carta Encíclica *Laudato Si'* sobre o cuidado da casa comum.** Libreria Editrice Vaticana. 24 de maio de 2015. Disponível em: <[http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_encyclica-laudato-si.html](http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_encyclica-laudato-si.html)>. Acesso em 30 de junho de 2020.

\_\_\_\_\_. **Carta Encíclica *Lumen Fidei* sobre a fé.** Libreria Editrice Vaticana. 29 de junho de 2013. Disponível em: <[http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20130629\\_enciclica-lumen-fidei.html](http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html)>. Acesso em 30 de junho de 2020.

\_\_\_\_\_. **Constituição Apostólica *Veritatis Gaudium* sobre as universidades e as faculdades eclesiásticas.** Libreria Editrice Vaticana. 8 de dezembro de 2017. Disponível em: <[http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost\\_constitutions/documents/papa-francesco\\_costituzione-ap\\_20171208\\_veritatis-gaudium.html](http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html)>. Acesso em 30 de junho de 2020.

\_\_\_\_\_. **Encontro com os participantes do V Congresso da Igreja Italiana.** Libreria Editrice Vaticana. 10 de novembro de 2015. Disponível em: <[http://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/november/documents/papa-francesco\\_20151110\\_firenze-convegno-chiesa-italiana.html?fbclid=IwAR1ZLNFjrPpNpeztRXxHHJdB2gduHIAhS1ebHnfC0n\\_CMHki7yvJIdcofik](http://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151110_firenze-convegno-chiesa-italiana.html?fbclid=IwAR1ZLNFjrPpNpeztRXxHHJdB2gduHIAhS1ebHnfC0n_CMHki7yvJIdcofik)>. Acesso em 30 de junho de 2020.

\_\_\_\_\_. **Exortação Apostólica *Amoris Laetitia* sobre o amor na família.** Libreria Editrice Vaticana. 19 de março de 2016. Disponível em: <[http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20160319\\_amoris-laetitia.html](http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html)>. Acesso em 30 de junho de 2020.

\_\_\_\_\_. **Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual.** Libreria Editrice Vaticana. 24 de novembro de 2013. Disponível em: <[http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html)>. Acesso em 30 de junho de 2020.

\_\_\_\_\_. **Exortação Apostólica *Gaudete et Exsultate* sobre o chamado à santidade no mundo atual.** Libreria Editrice Vaticana. 19 de março de 2018. Disponível em: <[http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20180319\\_gaudete-et-exsultate.html](http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html)>. Acesso em 30 de junho de 2020.

\_\_\_\_\_. **O poder do dinheiro - meditações matutinas na Santa Missa celebrada na capela da Domus Sanctae Marthae.** Libreria Editrice Vaticana. 16 de setembro de 2013. Disponível em: <[http://www.vatican.va/content/francesco/pt/cotidie/2013/documents/papa-francesco\\_20130922\\_meditazioni-17.html](http://www.vatican.va/content/francesco/pt/cotidie/2013/documents/papa-francesco_20130922_meditazioni-17.html)>. Acesso em 30 de junho de 2020.

\_\_\_\_\_. **Urbi et orbi momento extraordinário de oração em tempo de pandemia.** Libreria Editrice Vaticana. 27 de março de 2020. Disponível em: <[http://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/urbi/documents/papa-francesco\\_20200327\\_urbi-et-orbi-epidemia.html](http://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/urbi/documents/papa-francesco_20200327_urbi-et-orbi-epidemia.html)>. Acesso em 29 de março de 2020.

JOÃO PAULO II, PP. **Carta Apostólica *Orientalis Lumen* no centenário da *Orientalium Dignitas* do Papa Leão XIII.** Libreria Editrice Vaticana. 2 de maio de 1995. Disponível em: <[http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost\\_letters/1995/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_19950502\\_orientalis-lumen.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/1995/documents/hf_jp-ii_apl_19950502_orientalis-lumen.html)>. Acesso em 30 de junho de 2020.

**Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body.** Boston: Pauline Books & Media, 2006.

\_\_\_\_\_. **Teologia do Corpo: o Amor Humano no Plano Divino.** Campinas: Ecclesiae, 2019. 2ª ed. rev.

MENDONÇA, J. T. **Creio na nudez da minha vida** – onde a mística e a literatura se encontram. In: BOAS; A. V.; BINGEMER, M. C. L.; **Teopoética: mística e poesia.** São Paulo: Paulinas / Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2020. p.21-34.

\_\_\_\_\_. **Elogio da sede.** São Paulo: Paulinas, 2018.

\_\_\_\_\_. **Um Deus que dança** – itinerários para a oração. São Paulo: Paulinas, 2016.

## 6.2 Referências de teólogas da América Latina

ALTHAUS-REID, M. **De la teología de la liberación feminista a la teología torcida.** CARDOSO, N; MUSSKOPF, A. S. (Orgs.). A graça do mundo transforma Deus: diálogos latino-americanos com a IX Assembleia do CMI. Porto Alegre: Editora Universitária Metodista, 2006. p. 64-69.

\_\_\_\_\_. **Indecent theology: theological perversions in sex, gender and politics.** Londres: Routledge, 2000.

\_\_\_\_\_. **The Queer God.** Londres: Routledge, 2003.

AQUINO, M. P. **Construyendo la misión evangelizadora de la iglesia.** In: AQUINO, M. P.; TEPEDINO, A. M. (Eds.) Entre la indignación y la esperanza: teología feminista latinoamericana. Bogotá: Indo-American Press Service, 1998. p. 63-91.

ARENAS, S. **Conferencias del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM).** Enciclopédia Digital Theologica Americana. Belo Horizonte. Disponível em: <<http://theologicalatinoamericana.com/?p=1473>>. Acesso em 20 de fevereiro de 2020.

AZCUY, V. et.al. (Orgs.). **Estudios de Autoras:** en América Latina, el Caribe y Estados Unidos. Buenos Aires: San Pablo, 2009.

BERNABÉ, V. M. El buen convivir desde la cosmovisión aymara como alternativa frente a la descolonización. In: ANDRADE, P. F.; KUZMA, C. (Orgs.) **Decolonialidade e práticas emancipatórias:** novas perspectivas para a área de ciências da religião e teologia. São Paulo: Paulinas, 2019. p. 45-54.

BINGEMER, M. C. L. ABBÁ: Um Pai Maternal. **Perspectiva Teológica**, v. 45, n. 127, set/dez 2013. p. 399-418

A mulher na igreja e na sociedade. **Annales FAJE.** Belo Horizonte, v. 2, n. 4, 2017. p. 29-48. Disponível em: <<https://faje.edu.br/periodicos/index.php/annales/article/view/3867/3931>>. Acesso em 6 de fevereiro de 2021.

\_\_\_\_\_. Eucaristia e o corpo feminino: presença real, transubstanciação, comunhão. **Perspectiva Teológica**, ano3, n. 5, jul/dez 1999. p. 109-147.

\_\_\_\_\_. **Dom Helder Camara:** a síntese harmoniosa da contemplação e ação. In: ANDRADE, P. F. C.; BINGEMER, M. C. L. (Orgs.). A fonte e o futuro da Teologia da Libertação: o legado de Dom Helder Camara. Rio de Janeiro: PUC-Rio / São Paulo: Reflexão, 2017. pp.123-143.

\_\_\_\_\_. **Latin American Theology:** roots and branches. Maryknoll: Orbis Books, 2016.

\_\_\_\_\_. **Mística e Testemunho em koinonia:** a inspiração que vem do martírio de duas comunidades do século XX. São Paulo: Paulus, 2018.

\_\_\_\_\_. **Mujeres en el camino de la salvación.** Rumbo hacia un mundo más justo. In: AQUINO, M. P.; TEPEDINO, A. M. (Eds.) Entre la indignación y la esperanza: teología feminista latinoamericana. Bogotá: Indo-American Press Service, 1998. p. 181-189.

\_\_\_\_\_. **Nem sacrifícios nem oblações: deste-me um corpo.** Dom Total. 17 de setembro de 2012. Disponível em: <<https://domtotal.com/artigo/3062/17/09/nem-sacrificios-nem-oblacoes-deste-me-um-corpo/>>. Acesso em 20 de fevereiro de 2020.

\_\_\_\_\_. **O segredo feminino do mistério:** ensaios de teologia na ótica da mulher. Petrópolis: Vozes, 1991.

\_\_\_\_\_. **Santidade chamado à humanidade.** Reflexões sobre a exortação apostólica Gaudete et Exultate. São Paulo: Paulinas, 2019.

\_\_\_\_\_. **Teologia e literatura:** Afinidades e segredos compartilhados. Petrópolis: Vozes, 2015.

\_\_\_\_\_. **Teologia Latino-Americana:** raízes e ramos. Tradução por Suzana Regina Moreira. Petrópolis: Vozes, 2017.

BINGEMER, M. C.; GEBARA, I. **Maria, mãe de Deus e mãe dos pobres:** um ensaio a partir da mulher e da América Latina. Tomo XIII. Série IV: A Igreja, Sacramento de Libertação. Petrópolis: Vozes, 1987.

BINGEMER, M. C.; MILLEN, M. I. Corporeidade e violência: o templo profanado. In: SOTER (Org.). **Corporeidade e Teologia.** São Paulo: Paulinas, 2005.

BOMBONATTO, O compromisso de descer da cruz os pobres. In: VIGIL, J. M. (Org.) **Descer da cruz os pobres:** cristologia da libertação. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 37-47.

BRANCHER, M. **Em Maria de Nazaré, Deus se manifesta!** In: DOMEZI, M. C.; BRANCHER, M. Maria entre as mulheres. Perspectivas de uma Mariologia feminista libertadora. CEBI: São Leopoldo, 2009.

BUENO, R. C. P. **Violência na infância: por que é importante falar sobre isso?** In: CANOSA, A. C. (et. al.). *Sexualidades e Violências: um olhar sobre a banalização da violência no campo da sexualidade*. São Paulo: Ideias e Letras, 2019. p. 227-238.

CALDEIRA, C. Da Europa à América Latina: a vulnerabilidade como *locus theologicus*. **Perspectiva Teológica**. Belo Horizonte, v. 50, n. 2, mai./ago. 2018, p. 307-323.

\_\_\_\_\_. Teologia e niilismo pós-moderno: a subjetividade vulnerável como *locus theologicus* no pensamento de Carlos Mendoza Álvarez. **Revista Pistis e Práxis**. Curitiba, v.9, n.3, set/dez 2017. p. 810-838.

CARDOSO, N. Editorial. ...Mas nós mulheres dizemos! **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana**. n. 25, 1996/3. Petrópolis: Vozes / São Leopoldo: Sinodal, 1996. p. 5-10.

\_\_\_\_\_. **Jesus-Cristo latino-americano: três possíveis milagres e alguma poesia necessária**. In: CARDOSO, N; MUSSKOPF, A. S. (Orgs.). *A graça do mundo transforma Deus: diálogos latino-americanos com a IX Assembleia do CMI*. Porto Alegre: Editora Universitária Metodista, 2006. p. 70-79.

\_\_\_\_\_. **Palavras... se feitas de carne: leitura feminista e crítica dos fundamentalismos**. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2003.

\_\_\_\_\_. "Sagrados Corpos". **Cláudio Carvalhaes**, 1 out. 2010. Disponível em: <<http://www.claudiocarvalhaes.com/uncategorized-pt-br/sagrados-corpos-nancy-cardoso-pereira/>>. Acesso em 30 de junho de 2020.

CAVALCANTI, T. M. P. A leitura popular da Bíblia e a V Conferência do CELAM. **Atualidade Teológica**, ano XI, nº 25, janeiro/abril 2007. p. 76-103. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/18583/18583.PDF>>. Acesso em 06 de fevereiro de 2021.

CAVALCANTI, T. M. P. Produzindo teologia no feminino plural. **Perspectiva Teológica**, v. 20, nº 52, set/dez 1988. p. 359-370. Disponível em: <<https://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/1672>>. Acesso em 06 de fevereiro de 2021.

CUDA, E. **Los cuerpos después de Laudato Si'**. Identidad Colectiva, Argentina, 24 de maio de 2020. Disponível em: <[https://identidadcolectiva.com.ar/los-cuerpos-despues-de-laudato-si/?fbclid=IwAR1XkwaVTL2fBHtVX3s9MY3bC63FWZHTs7wKykifPNsp2Rv\\_fr3miYcU4gM](https://identidadcolectiva.com.ar/los-cuerpos-despues-de-laudato-si/?fbclid=IwAR1XkwaVTL2fBHtVX3s9MY3bC63FWZHTs7wKykifPNsp2Rv_fr3miYcU4gM)>. Acesso em 26 de junho de 2020.

GEBARA, I. Corporeidade e gênero: uma perspectiva ecofeminista. In: SOTER (Org.). **Corporeidade e Teologia**. São Paulo: Paulinas, 2005.

\_\_\_\_\_. Cristologias plurais. In: VIGIL, J. M. (Org.) **Descer da cruz os pobres: cristologia da libertação**. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 165-171.

\_\_\_\_\_. **Hermenéutica bíblica feminista**. In: AQUINO, M. P.; TEPEDINO, A. M. (Eds.) *Entre la indignación y la esperanza: teología feminista latinoamericana*. Bogotá: Indo-American Press Service, 1998. p. 107-117.

\_\_\_\_\_. **Intuiciones ecofeministas: ensayo para repensar el conocimiento y la religión**. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

\_\_\_\_\_. **Mulher, religião e poder: ensaios feministas**. São Paulo: Edições Terceira Via, 2017.

\_\_\_\_\_. **Teologia ecofeminista**. São Paulo: Olho d'Água, 2008.

\_\_\_\_\_. **Teología cristiana de la Madre Tierra**. Rede Ecclesia in America. Disponível em: <[http://redeecclesiainamerica.usuarios.rdc.puc-rio.br/publicacoes/teologia\\_cristiana\\_de\\_la\\_madre\\_tierra.pdf](http://redeecclesiainamerica.usuarios.rdc.puc-rio.br/publicacoes/teologia_cristiana_de_la_madre_tierra.pdf)>. Acesso em 8 de fevereiro de 2021.

**Teologia Urbana: Ensaio Sobre ética, Gênero, Meio Ambiente e a Condição Humana**. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

\_\_\_\_\_. **Trindade: palavra sobre coisas velhas e novas: uma perspectiva ecofeminista**. São Paulo: Paulinas, 1994.

LOPEZ, M. M. *Cuerpo y espiritualidad: Para una comprensión del cuerpo de Jesús en el Prólogo de Juan. SIWÔ'*. Vol. 8, n.1, 2014. Disponível em : <<https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/siwo/article/view/6557>>. Acesso em 30 de junho de 2020.

\_\_\_\_\_. **Nuestro cuerpo es lugar de revelación: teología afro-americana, aportes metodológicos y epistemológicos**. In: PREISWERK, M. (et.al.). *Teologias de*

Abya-Yala y formación teológica: Interacciones y desafíos. 7ª Jornada CETELA. Bogotá: CETELA, 2004. Disponível em: <[https://www.academia.edu/39351600/Nuestro\\_cuerpo\\_es\\_lugar\\_de\\_revelaci%C3%B3n\\_Teolog%C3%ADa\\_Afro\\_americana\\_aportes\\_metodol%C3%B3gicos\\_y\\_epistemol%C3%B3gicos](https://www.academia.edu/39351600/Nuestro_cuerpo_es_lugar_de_revelaci%C3%B3n_Teolog%C3%ADa_Afro_americana_aportes_metodol%C3%B3gicos_y_epistemol%C3%B3gicos)>. Acesso em 30 de junho de 2020.

\_\_\_\_\_. Teologia Afro e Hermenêutica Bíblica. In: SANTOS, S. Q.; SILVA, A. A. (Org.) **Teologia Afroamericana II: avanços, desafios e perspectivas**. [S.L.] Centro Atabaque de Cultura Negra e Teologia, 2004.

\_\_\_\_\_. Teología negra de la liberación: apuntes a propósito de los 50 años del Concilio Vaticano II. **Revista Albertus Magnus**. Vol. 5, n.1, 2014.

MARIANI, C. M. C. B. A espiritualidade como experiência do corpo. **Cultura Teológica**. São Paulo, n. 33, ano VIII, out/dez 200, p. 17-56. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/24136/17333>>. Acesso em 30 de junho de 2020.

MARINGOLI, A. **Teoambientologia: um desafio para a educação teológica**. São Paulo: Recriar, 2019.

MOREIRA, S. R. Decolonizar a Teologia do Corpo de João Paulo II. **Anais do 32º Congresso da SOTER: Decolonialidade e práticas emancipatórias: novas perspectivas para a área de Ciências da Religião e Teologia**, Belo Horizonte, 9 a 12 de julho de 2019. p. 1111-1116. Disponível em <<http://www.soter.org.br/anais/32.pdf>>. Acesso em 27 de janeiro de 2021.

\_\_\_\_\_. **Mártires contemporâneos da América Latina**. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=2kY6BOY-Qdw>>. Acesso em 27 de janeiro de 2021.

PEREIRA, S. C. O legado da “Igreja dos pobres” para a Igreja na América Latina. **Pesquisas em Teologia**, v.1, n.1, jan/jun 2018. p. 22-37.

QUISPE, S. C. **Vida digna y plena para las nuevas generaciones**. Amerindia Continental, Uruguay, 07 de Junio de 2018. Disponível em: <<https://amerindiaenlared.org/contenido/12781/vida-digna-y-plena-para-las-nuevas-generaciones/>>. Acesso em 30 de junho de 2020.

RED TEPALI. **Las teologías feministas frente al fundamentalismo religioso**. Vitória: Unida, 2020.

SAMPAIO, T. M. V. **El cuerpo excluido de su dignidad**. Una propuesta de lectura feminista de Oseas 4. In: AQUINO, M. P.; TEPEDINO, A. M. (Eds.) Entre la indignación y la esperanza: teología feminista latinoamericana. Bogotá: Indo-American Press Service, 1998. p. 119-132.

SANCHES, R. C. F. **Introdução às teologias latino-americanas**. 2ª ed. Campinas: Saber Criativo, 2019.

SANTISO, M. T. P. **La mujer, espacio de Salvación: misión de mujer en la Iglesia, una perspectiva antropológica**. Montevideo: Ediciones Trilce, 1991.

SOUZA, A. D. G. **A Igreja diante da cultura midiática digital: desafios, caminhos e perspectivas**. Rio de Janeiro, 2017. 110p. Dissertação. Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Disponível em: <[https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/30220/30220\\_1.PDF](https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/30220/30220_1.PDF)> Acesso em 6 de fevereiro de 2020.

TAMEZ, E. **Hermenéutica feminista latinoamericana: una mirada retrospectiva**. In: AQUINO, M. P.; TEPEDINO, A. M. (Eds.) Entre la indignación y la esperanza: teología feminista latinoamericana. Bogotá: Indo-American Press Service, 1998. p. 41-60.

TEPEDINO, A. M. **As discípulas de Jesus**. Petrópolis: Vozes, 1990.

\_\_\_\_\_. **La mujer y la teología en América Latina: antecedentes históricos**. In: AQUINO, M. P.; TEPEDINO, A. M. (Eds.) Entre la indignación y la esperanza: teología feminista latinoamericana. Bogotá: Indo-American Press Service, 1998. p. 13-40.

\_\_\_\_\_. A mulher: aquela que começa a “desconhecer seu lugar”. **Perspectiva Teológica**, n. 17, 1985. p. 375-379.

TOSTES, A. A teologia sem corpo: por uma teopoética feminista. **Reflexus**, v. 12, n. 19, 2018. p. 73-86. Disponível em <<http://revista.faculdadeunida.com.br/index.php/reflexus/article/view/731>>. Acesso em 20 de maio de 2020.

### 6.3 Referências de teólogos da América Latina

ALBÓ, X. Experiência religiosa aimara. In: MARZAL, M. M. (et. al.). **O rosto índio de Deus**. Petrópolis: Vozes, 1989. (Coleção Teologia e Libertação, Série VII, Tomo I). p. 226-292.

ALBUQUERQUE, B. S. **O Pentecostalismo integrado?** - A contribuição de Alfonso Garcia Rubio para a superação do dualismo antropológico. Rio de Janeiro, 2014. 116p. Dissertação. Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=24054@1>> Acesso em 30 de junho de 2020.

ALVES, R. **Eu creio na ressurreição do corpo**. São Paulo: Paulus, 2006.

\_\_\_\_\_. **Por uma Teologia da Libertação**. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

\_\_\_\_\_. **Teologia do cotidiano**. São Paulo: Olho d'Água, 1994.

ANDRADE, C. S. **Teologia em perspectiva afrodiáspórica e antirracista:** uma análise do potencial correlativo entre a teoria decolonial e a teologia negra da libertação. São Cristóvão, 2020. 178p. Dissertação. Universidade Federal de Sergipe, Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião. Disponível em: <<https://ri.ufs.br/jspui/handle/riufs/13676>>. Acesso em 28 de novembro de 2020.

ANDRADE, P. F. C. A Igreja dos Pobres e Dom Helder Camara. In: ANDRADE, P.F.C.; BINGEMER, M.C.L. (Orgs.). **A fonte e o futuro da Teologia da Libertação:** o legado de Dom Helder Camara. Rio de Janeiro: PUC-Rio / São Paulo: Reflexão, 2017. p. 106-121.

ANJOS, M. F. O corpo no espelho da dignidade e da vulnerabilidade. In: SOTER (Org.). **Corporeidade e Teologia**. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 276-300.

BARROS, M. **Teologias da libertação para os nossos dias**. Petrópolis: Vozes, 2019.

BARROS, P. C. **Concílio Ecumênico Vaticano II**. Enciclopédia Digital Theologica Americana. Belo Horizonte. Disponível em: <<http://teologicalatina.americana.com/?p=1362>>. Acesso em 20 de fevereiro de 2020.

BEOZZO, J. O. **Pacto das Catacumbas**: por uma Igreja servidora e pobre. São Paulo: Paulinas, 2015.

BETTO, F.; BOFF, L. **Mística e Espiritualidade**. Rio de Janeiro: Garamond, 2008. 6ª ed. rev. ampl.

BOFF, C.; BOFF, L. **Da libertação**: o teológico das libertações sócio-históricas. Petrópolis: Vozes, 1985. 4ª ed.

BOFF, L. Descer da cruz os pobres. In: VIGIL, J. M. (Org.) **Descer da cruz os pobres**: cristologia da libertação. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 9-10.

\_\_\_\_\_. **Ecologia**: grito da terra, grito dos pobres. Ed. rev. e ampl. Petrópolis: Vozes, 2015.

\_\_\_\_\_. **Ética e Moral**. Petrópolis: Vozes, 2003.

\_\_\_\_\_. **Jesus Cristo libertador**. 21ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. O corpo dos pobres: uma visão ecológica. In: SOTER (Org.). **Corporeidade e Teologia**. São Paulo: Paulinas, 2005.

\_\_\_\_\_. **Saber cuidar**. Ética do humano-compaixão pela terra. Petrópolis: Vozes, 1999.

CARIAS, C. P. **Teologia para todos**: manual de iniciação teológica a partir de seus principais temas. Petrópolis: Vozes, 2016. 4ª ed.

CARVALHO, L. F. **Teologia política, espiritualidade militante**. Campinas: Saber Criativo, 2018.

CESAR, B. S. L. Teologia da criança: a infância como caminho de se falar sobre Deus, a vida cristã e os vulneráveis. Rio de Janeiro, 2018. 95p. Dissertação. Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/34959/34959.PDF>> Acesso em 30 de junho de 2020.

COMBLIN, J. **Antropologia Cristã**. Petrópolis: Vozes, 1985. (Coleção Teologia e Libertação, Série III, Tomo I).

COSTA, R. C. C., Teologia e espiritualidade: do divórcio ao romance. **Estudos da Religião**. v. 24, n. 39, jul/dez 2010. p. 235-263.

CUNHA, C. **Encontros decoloniais entre o Bem Viver e o Reino de Deus**. Campinas: Saber Criativo, 2019.

DENTZ, R.; FERREIRA, V. P. Corpo e vulnerabilidade: caminhos da teologia pós-moderna. **Interações**, v. 12, n. 21, jan/jul 2017. p. 45-59.

DOS ANJOS, F; MOURA, J. L. **Contágio infernal: o apocalipse bolsonarista-evangélico**. São Paulo: Recriar, 2020.

DUSSEL, H. **Filosofía Ética Latinoamericana V**. (Arqueología Latinoamericana Una Filosofía de la Religión Antifetichista). Bogotá: Centro de Enseñanza Desescolarizada, 1980.

\_\_\_\_\_. Hipóteses para uma História da Teologia na América Latina (1492-1980). In: **História da Teologia na América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1981. p. 165-189.

\_\_\_\_\_. Teología de la liberación y marxismo. In: ELLACURÍA, I.; SOBRINO, J (org.). **Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación**. Madrid: Trotta, 1990. Tomo I. p.115-144.

ELLACURÍA, I. La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación. In: ELLACURÍA, I.; SOBRINO, J (org.). **Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación**. Madrid: Trotta, 1990. Tomo II. p. 127-153.

FERREIRA, J. A. A imagem do corpo e a opção pelos fracos (1 Cor 12,14-27): embrião da Teologia da Libertação. **Atualidade Teológica**. v. 21, n. 55, jan/abr 2017. p. 86-101. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/29261/29261.PDFXXvmi=>>>. Acesso em 30 de junho de 2020.

FRECHES, F. D. M. **A vulnerabilidade do corpo: uma leitura a partir da obra de Jean Vanier**. Lisboa, 2017. 71p. Dissertação. Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa. Disponível em: <[https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/24127/1/A%20vulnerabilidade%20do%20corpo%20-%20F%3%A1bio%20Frèches\\_A.pdf](https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/24127/1/A%20vulnerabilidade%20do%20corpo%20-%20F%3%A1bio%20Frèches_A.pdf)>. Acesso em 30 de junho de 2020.

GONÇALVES, G.; VASCONCELOS, H. **Humanos, criação e corporeidade**. Campinas: Saber Criativo, 2019.

GUTIERREZ, G. **Beber no próprio poço: itinerário espiritual de um povo.** Petrópolis: Vozes, 1985. 3ª ed.

\_\_\_\_\_. **En busca de los pobres de Jesucristo: el pensamiento de Bartolomé de Las Casas.** Lima: CEP, 2002.

\_\_\_\_\_. **La verdad los hará libres: confrontaciones.** Perú: CEP, 1986.

\_\_\_\_\_. **Teologia da libertação: perspectivas.** São Paulo: Loyola, 2000.

LIBÂNIO, J. B. A redescoberta do Reino na teologia. In: VIGIL, J. M. (Org.) **Descer da cruz os pobres: cristologia da libertação.** São Paulo: Paulinas, 2007. p. 189-198.

\_\_\_\_\_. **A religião no início do milênio.** São Paulo: Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. **As lógicas da cidade: o impacto sobre a fé e sob o impacto da fé.** 2ª ed. Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. **Para onde vai a juventude?** São Paulo: Paulus, 2011.

\_\_\_\_\_. **Teologia da Revelação a partir da Modernidade.** São Paulo: Loyola, 1992.

LUIZ, R. I. E. **Opção preferencial pelo corpo: a contribuição de Rubem Alves à Teologia da Libertação.** Rio de Janeiro, 2016. 245p. Tese. Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/32427/32427.PDF>> Acesso em 30 de junho de 2020.

MACHADO, R. F. Humanidade, saúde e crise de corporeidade na pós-modernidade. **TeoComunicação.** Porto Alegre, v. 41, n. 2, jul./dez. 2011. p. 315-324. Disponível em: <<https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/teo/article/download/9760/6690/>>. Acesso em 30 de junho de 2020.

MARZAL, M. M. A religião quéchua sul-andina peruana. In: MARZAL, M. M. (et. al.). **O rosto índio de Deus.** Petrópolis: Vozes, 1989. (Coleção Teologia e Libertação, Série VII, Tomo I). p. 163-225.

MARZAL, M. M. (et. al.). **O rosto índio de Deus**. Petrópolis: Vozes, 1989. (Coleção Teologia e Libertação, Série VII, Tomo I).

MAURER, E. O cristianismo tselal. In: MARZAL, M. M. (et. al.). **O rosto índio de Deus**. Petrópolis: Vozes, 1989. (Coleção Teologia e Libertação, Série VII, Tomo I). p. 112-162.

MATOS, H. C. J. **Ecologia e animais: ensaio a partir de uma indignação ética**. Petrópolis: Vozes, 2015.

MELIÁ, B. A experiência religiosa guarani. In: MARZAL, M. M. (et. al.). **O rosto índio de Deus**. Petrópolis: Vozes, 1989. (Coleção Teologia e Libertação, Série VII, Tomo I). p. 293-347.

MENDES, D. **Contágios infernais: religião & pandemia, articulações contemporâneas**. São Paulo: Recriar, 2020.

MENDOZA, C. A. **O Deus escondido da pós-modernidade**. São Paulo: É Realizações, 2011.

MIRANDA, M. F. **A Salvação de Jesus Cristo: A doutrina da graça**. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

MOSER, A. **O Enigma da Esfinge: A sexualidade**. 4ª ed. Petrópolis, 2003.

MUSSKOPOF, A. S. **Teologias gay/queer**, In: JURKEWICZ, R. S. (Org.). **Teologias for a do armário: teologia, gênero e diversidade sexual**. Jundiaí: Max Editora, 2019. p.114-142.

PACHECO, R. **Profetismo: utopia & insurgência**. São Paulo: Recriar, 2019.

\_\_\_\_\_. **Teologia negra: o sopro antirracista do Espírito**. Brasília: Novos Diálogos / São Paulo: Recriar, 2019.

PANOTTO, N. **Descolonizar o saber teológico na América Latina: religião, educação e teologia em chaves pós-coloniais**. São Paulo: Recriar, 2019.

PY, F. **Padre Paulo Ricardo: cavaleiro de batina do apocalipse pandêmico**. Instituto Humanitas Unisinos. 8 de fevereiro de 2021. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/606430-padre-paulo-ricardo-cavaleiro-de-batina-do-apocalipse-pandemico-artigo-de-fabio-py>>. Acesso em 8 de fevereiro de 2021.

REBLIN, I. A. **Teologia: outros cheiros, outros sabores...** a teologia na perspectiva crítica e poética de Rubem Alves: caminhos para uma teologia do cotidiano. São Leopoldo, 2007. 149p. Dissertação. Escola Superior de Teologia, Instituto Ecumênico de Pós-graduação. Disponível em: <<http://dspace.est.edu.br:8080/xmlui/handle/BR-SIFE/498>> Acesso em 30 de junho de 2020.

RIBEIRO, C. O. O princípio pluralista, corporeidade e sexualidade. **Estudos Teológicos**, v. 6, n. 1, 2020. p. 283-297. Disponível em: <[http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos\\_teologicos/article/view/3662/pdf](http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/3662/pdf)> . Acesso em 24 de agosto de 2020.

ROBLES, J. R. Os rarámuri-pagótuame. In: MARZAL, M. M. (et. al.). **O rosto índio de Deus**. Petrópolis: Vozes, 1989. (Coleção Teologia e Libertação, Série VII, Tomo I). p. 35-111.

ROCHA, A. Antropologia como *locus* da espiritualidade: considerações não dualistas sobre a espiritualidade cristã. **Atualidade Teológica**, v.21, n.57, set/dez 2017. p. 519-540.

RODRIGUES, L. F. M. **História do cristianismo na América Latina**: reflexões metodológicas. Enciclopédia Digital Theologica Americana. Belo Horizonte. Disponível em: <<http://teologicalatinoamericana.com/?p=1505>>. Acesso em 20 de fevereiro de 2020.

RUBIO, A. G. O desafio do mal-violência e a experiência cristã comunitária. **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, ano VIII, nº 18, p.287-312, set/dez2004.

\_\_\_\_\_. **O encontro com Jesus Cristo vivo**. São Paulo: Paulinas, 1994.

\_\_\_\_\_. Prioridade do perdão sobre a culpa. **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, ano IX, nº 21, p.249-273, set/dez2005.

\_\_\_\_\_. Superação do infantilismo religioso. **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, ano VI, nº 12, p.303-328, set/dez2002.

\_\_\_\_\_. **Unidade na Pluralidade**: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. 5ª ed. São Paulo: Paulus, 2011.

SCANNONE, J. C. **La teología del pueblo: raíces teológicas del Papa Francisco**. Burgos: SalTerra, 2017.

SCHICKENDANTZ, C. **La recepción del Vaticano II en América Latina y el Caribe: Una mirada de conjunto sobre algunos puntos relevantes**. Enciclopédia Digital Theologica Americana. Belo Horizonte. Disponível em: <<http://theologicalatinoamericana.com/?p=1784>>. Acesso em 20 de fevereiro de 2020.

SOBRINO, J. **A fé em Jesus Cristo: ensaio a partir das vítimas**. Petrópolis: Vozes, 2000. (Coleção Teologia e Libertação, Série II, Tomo VI).

\_\_\_\_\_. **Epílogo**. In: VIGIL, J. M. (Org.) **Descer da cruz os pobres: cristologia da libertação**. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 345-357.

\_\_\_\_\_. **Espiritualidade da libertação: estrutura e conteúdos**. São Paulo: Loyola, 1992.

\_\_\_\_\_. **Jesucristo liberador: lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret**. 5ª ed. Madrid: Trotta, 2010.

\_\_\_\_\_. Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como “intellectus amoris”. **Revista latinoamericana de teología**, El Salvador, 1988, Vol. 5, Núm. 15 Sep-Dic, p. 243-266.

SUSIN, L. C. O privilégio e o perigo do “lugar teológico” dos pobres na Igreja. In: VIGIL, J. M. (Org.) **Descer da cruz os pobres: cristologia da libertação**. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 322-329.

TEIXEIRA, F. L. C. Mística e política na América Latina: A espiritualidade do seguimento. In: BARTHOLO JR., R.S.; BINGEMER, M.C.L. (orgs.). **Mística e política**. São Paulo: Edições Loyola, 1994. p.197-219.

TOMICHA, R. Espiritualidades ameríndias relacionales, aproximaciones preliminares. **Perspectiva teológica**. Belo Horizonte, v. 49, n. 2, mai/ago, 2017. p. 329-351.

TRIGO, P. **Criação e história**. Petrópolis: Vozes, 1988. (Coleção Teologia e Libertação, Série III, Tomo II).

VIEIRA, J. B. **Corporeidade em Afonso Garcia Rubio e Adolphé Gesché**. Rio de Janeiro, 2016. 175p. Dissertação. Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=29286@1>> Acesso em 30 de junho de 2020.

#### 6.4 Demais referências

BELLI, G. **Consuelo para la temporalidad**. Apogeo. Bogotá: Universidade Externado de Colombia, 2020.

BLEYER, B. **The poor as Christ's Sacrament** – The Sermon of Paul VI in San José de Mosquera (1968). Available in: <<http://www.con-spiration.de/texte/english/2008/bleyer2-e.html>>. Access on 23 Jun 2019.

BOAS; A. V.; BINGEMER, M. C. L.; **Teopoética: mística e poesia**. São Paulo: Paulinas / Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2020.

BRUM, E. **Teologia indecente, entrevista com Marcella Althaus-Reid**. Revista Época, 2004. Disponível em: <<http://revistaepoca.globo.com/Epoca/0,6993,EPT805466-1666,00.html>>. Acesso em 30 de junho de 2020.

BUARQUE, V; MORI, G. (Orgs.). **Corpo-encarnação**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

\_\_\_\_\_. **Escritas do crer no corpo**: em obras de língua portuguesa. São Paulo: Loyola / Belo Horizonte: FAJE, 2018.

CANDIDO, M. P. O limite tênue entre liberdade e escravidão em Benguela durante a era do comércio transatlântico. **Afro-Ásia**. n. 47, 2013. p. 239-268. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/afro/n47/a07n47.pdf>>. Acesso em 30 de junho de 2020.

CÂNDIDO, S. **Anotações**. Publicação no Facebook. 4 de abril de 2020. Disponível em: <<https://www.facebook.com/sandrio.candido/posts/3435068926520852>> Acesso em 15 de maio de 2020.

CORREAL, D. G. América Ladina, Abya Yala y Nuestra América: Tejiendo esperanzas realistas. Dossiê El Pensamiento de Lélia Gonzalez, Un Legado y un

Horizonte. **Latin American Studies Association Forum**. v. 50, n. 3, p. 55-59. Disponível em: <<https://forum.lasaweb.org/files/vol50-issue3/Dossier-Lelia-Gonzalez-4.pdf>>. Acesso em 30 de junho de 2020.

CORTINA, A. **Aporofobia, el rechazo al pobre: un desafío para la democracia**. Barcelona: Paidós, 2017.

DIANICH, S.; NOCETI, S. **Tratado Sobre a Igreja**. São Paulo: Santuário, 2011.

FIORENZA, E. S. **Mariologia, ideologia de gênero e o discipulado de iguais**. In: BRANCHER, M.; DOMEZI, M. C. Maria entre as mulheres. Perspectivas de uma Mariologia feminista libertadora. CEBI, São Leopoldo, 2009.

KOLLER, F. S.; MOREIRA, S. R.; ZEFERINO, J. A relação entre dignidade humana e não violência no Magistério Pontifício. **Estudos Teológicos**. São Leopoldo, v. 60, n. 1, jan/jun 2020. p.175-187.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

\_\_\_\_\_. **O amanhã não está à venda**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRISTEVA, J. **Motherhood today**. Colloque Gypsy V, 21-22 outubro 2005. Paris, França. Disponível em: <[LEMOS, C. T. Vida e medo: concepções de corpo e sexualidade na tradição cristã-católica. Dossiê: Religião e Cultura, \*\*Horizonte\*\*. Belo Horizonte, v. 9, n. 21, abr./jun. 2011, p. 284-305. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2011v9n21p284/2626>>. Acesso em 30 de junho de 2020.](http://www.kristeva.fr/motherhood.html#:~:text=Motherhood%20is%20a%20passion%20in,correlative%20more%20or%20less%20reduced.></a>>. Acesso em 6 de fevereiro de 2021.</p>
</div>
<div data-bbox=)

LERCARO, G. Povertà nella chiesa (12 April 1964). In: **Per la forza dello Spirito: discorsi conciliari**. Bologna: EDB, 2014. p.121-149.

LOUTH, A (ed). **Genesis 1-11 – Ancient Christian Commentary on Scripture: Old Testament, Vol. 1**. Downers Grove: InterVarsity Press, 2001.

QUIJANO, A. **Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina**. In: LANDER, E. Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: Ciccus / Clacso, 2014. p.219-264. Disponível em: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507042402/eje3-8.pdf>>. Acesso em 30 de junho de 2020.

PACHECO, A. C. L. **“Branças para casar, mulata para f..., negra para trabalhar”**: escolhas afetivas e significados de solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia. Campinas, 2008. 324p. Tese. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Disponível em: <<https://cdn.revistaforum.com.br/wp-content/uploads/2015/09/PachecoAnaClaudiaLemos.pdf>>. Acesso em 30 de junho de 2020.

PUERTO, M. N. **Divine Image and Likeness: Women and Men in Genesis 1–3 as an Open System in the Context of Genesis 1–11**. *Torah*, Atlanta, v. 1.1, p.193-249, 2011.

PALUMBO, C. I. A.; SAFA, H. R. **Letra y espíritu**, diálogo entre literatura y teología. Buenos Aires: Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, 2003.

PRADO, A. **Poesia Reunida**. São Paulo: Siciliano, 1991.

PRATES, L. **um corpo negro**. 2ª ed. São Paulo: Nosotros Editorial, 2019.

RANKE-HEINEMANN, U. **Eunucos pelo Reino de Deus**: mulheres, sexualidade e a Igreja Católica. Tradução Paulo Fróes. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos, 1996.

RIBEIRO, C. O.; TOSTES, A. **Religião, corporeidade e direitos reprodutivos**. São Paulo: Annablume, 2019.

REVISTA ECLESIASTICA BRASILEIRA. **Dossiê Corpo e Religião**. v. 77, n. 306, 2017. Disponível em: <<https://revistaeclesiasticabrasileira.itf.edu.br/reb/issue/view/29>>. Acesso em 30 de junho de 2020.

SOTER (Org.). **Corporeidade e Teologia**. São Paulo: Paulinas, 2005.

VELASCO, J. M. **El fenómeno místico**: estudio comparado. 3ª ed. Madri: Editorial Trotta, 2009.