



A CARNE SE FAZENDO VERBO UMA CONTRIBUIÇÃO AO DEBATE TEOLÓGICO NO BRASIL

The Flesh Becoming Verb: a Contribution to Theological Debate in Brazil

Francys Silvestrini Adão SJ *

RESUMO: O artigo se propõe, a partir do exame acurado de alguns traços socioculturais da história do Brasil, encontrar perspectivas pouco exploradas, que descortinam o processo pelo qual nossa teologia vai se tornando singular, desejosa de corresponder aos anseios mais lídimos dos homens e das mulheres desta nação. A singularidade de nossa “carne”, vivida na “coragem de se deixar enviar”, na vocação ao serviço dos outros, vai se tornando herança, fazendo palavra de Deus. Esta dinâmica insuflada “da paixão *pelo* Cristo, da paixão *com* Cristo, pelo projeto do Pai”, pela reconciliação com a criação, com a humanidade “e, de modo especial, pela vida dos mais vulneráveis” é contribuição para o debate teológico, porque feita a partir de nossa própria experiência.

PALAVRAS-CHAVES: Carne, Verbo, Contexto sociocultural, História, Brasil, Exercício teológico.

ABSTRACT: Parting from a thorough examination of some sociocultural features of Brazilian history, this paper aims at exploring perspectives that have not yet been fully addressed and that unveil the process by which our theology is becoming singular, in its desire to meet the deepest yearnings of the men and women of this nation. The singularity of our “flesh”, lived in the “courage to let oneself be sent” through the vocation to serve others, is turning into a legacy and becoming the word of God. This dynamic, inspired by “the passion *for* Christ and *with* Christ,

* Doutorando em Teologia Fundamental pelo Centre Sèvres Facultés Jésuites de Paris, França. Artigo submetido a avaliação em 10.03.2015 e aprovado para publicação em 13.04.2015.

following the Father's Plan", by the reconciliation with the creation, with humanity, and "more particularly, by the life of the most vulnerable", is a relevant contribution to the theological debate, since it springs from our experience as Brazilians.

KEYWORDS: Flesh, Verb, Context Sociocultural, History, Brazil, Exercise Theological.

O debate recente entre teólogos da libertação brasileiros colocou-nos em contato com alguns desafios e impasses enfrentados pela reflexão teológica em nosso país¹. É à luz desse debate que queremos apontar para uma questão mais ampla: como o discurso teológico foi construindo, no Brasil, um *caminho próprio*, autêntico e coerente com os *desafios* contextuais, com o *modo* de vida e com a *expressão* da fé de nosso povo? Em outras palavras, como a singularidade de *nossa "carne"* – nossa aventura humana, com suas potencialidades e fragilidades – foi se fazendo, também ela, palavra *de Deus*? O aprofundamento da reflexão sobre essas questões parece-nos fundamental para a *compreensão* e a *alimentação* da fé em terras brasileiras.

Tendo essas questões no horizonte, propomos um caminho para aprofundar a busca de um discurso da fé razoável, relevante e encarnado em terras brasileiras, a partir de uma série de releituras, debates e "provocações". Permitimo-nos, para isso, convidar ao diálogo reflexivo *interlocutores* de outras proveniências, em especial da antropologia social produzida em nossas universidades. Com isso, pretendemos apontar para perspectivas pouco exploradas, que provoquem nossa criatividade reflexiva e favoreçam novas respostas aos desafios que temos diante de nós.

Ao escolher outra porta de entrada – a cultural – para o debate em questão, chamamos a atenção para um ponto de convergência na *atitude* intelectual de nossos teólogos: apesar de suas divergências temáticas e mesmo metodológicas, os argumentos apresentados fazem um esforço hercúleo para articular, relacionar, reconciliar elementos distantes e mesmo o aparentemente contraditório. Por quê? Isso corresponde à exigência da fé, que busca enxergar e promover a reconciliação no mundo, e ao movimento da inteligência, que se desenvolve na articulação das ideias. Contudo, não poderíamos identificar aí, também, ainda que implicitamente, uma espécie de *imperativo* cultural?

Uma leitura atenta pode identificar nos argumentos de nossos teólogos uma tensão constante entre ordem (hierarquia) e flexibilidade (relações), texto (mediações filosóficas e científicas de matriz europeia) e contexto

¹ Quem desejar ter acesso a uma análise sobre este debate, pode ler o artigo publicado recentemente pela REB. Cf. ADÃO, Francys Silvestrini. Nossa parte da herança. Os frutos de um debate teológico no Brasil. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 294, 2014, p. 264-299.

(situações brasileiras concretas), rigor (ciência) e cordialidade (afetividade), dom (intuições) e conquista (esforço metódico), clareza (pureza conceitual) e emaranhado de perspectivas (mistura em busca de novos conceitos). Esta tensão não se inscreveria numa dinâmica cultural mais ampla, que pode expandir os horizontes de nossa análise? Essa é aposta deste artigo.

1 Breve hermenêutica da brasilidade: o imperativo da invenção

O debate entre os teólogos da libertação brasileiros foi interpretado a partir de distintas perspectivas, situadas seja num ambiente familiar, seja num ambiente teológico-elesial. Contudo, seguindo o exemplo de um discurso teológico contextual, a análise deste debate pode se enriquecer com uma hermenêutica sobre o contexto no qual ele ganhou “corpo”. Assim, uma *hermenêutica da brasilidade*, ainda que breve e limitada, pode oferecer novas pistas para uma *hermenêutica do discurso teológico no Brasil*.

Logo de entrada, devemos reconhecer que toda busca de inteligibilidade sobre as realidades humanas – e, de modo especial, sobre os processos históricos de formação de uma nação, de sua(s) cultura(s) e de suas instituições – assume o risco inevitável da parcialidade, das generalizações e da exclusão de dados importantes que podem escapar aos olhos de um observador e à investigação de um pesquisador. Em relação a nosso país, acrescenta-se uma dificuldade suplementar: a extensão “continental” de seu território e os processos pluricêntricos de sua formação cultural – com suas características regionais tão diversas – se não se revelam como uma barreira intransponível para um discurso legítimo, exigem, no mínimo, bastante prudência e reverência diante da riqueza da aventura humana desenvolvida nestas terras². É com esta atitude que iniciamos este diálogo com alguns intérpretes do Brasil.

“Intérpretes”: eles são o foco de nossa análise. Não concentramos nossa atenção, principalmente, nas *teorias* desenvolvidas por eles, mas na *lógica interna* do próprio processo de interpretação. Desde a elaboração de uma teoria hermenêutica contemporânea, nossa atenção pode se descentrar, ainda que momentaneamente, dos resultados finais do exercício de compreensão de certa realidade, para voltar-se a elementos pré-cognitivos fundamentais

² Sobre a heterogeneidade da sociedade brasileira, O. Ianni afirma: “Sob o aspecto social, racial, regional e cultural, entre outros, continua em aberto a questão nacional. Em perspectiva ampla, a história do Brasil pode ser vista como a de uma nação em processo, à procura de sua fisionomia. É como se estivesse espalhada no espaço, dispersa no tempo, buscando conformar-se ao nome, encontrar-se com a própria imagem, transformar-se em conceito”. IANNI, O. *A ideia de Brasil Moderno*. São Paulo: Brasiliense, 1992, p. 180.

em um processo interpretativo: a “pré-compreensão”, os “pré-conceitos” e mesmo os “gostos”³. Tendo isso em vista, buscamos construir uma espécie de interpretação das interpretações, tentando identificar *elementos fundantes* do exercício de *autocompreensão* do Brasil por parte de alguns nomes do pensamento brasileiro. Deste modo, nossa busca não é a do encadeamento nem de fatos históricos nem de teorias sociopolíticas, mas da evidenciação progressiva do que há de não-tematizado na constituição de uma *nova identidade* nacional, de um *novo imaginário* frente ao mundo, de um *modo singular de relação* com a realidade. Mas por onde começar?

Inspirados pela busca de Clodovis Boff por uma teologia *saborosa*⁴, por nossa intenção de não só compreender, mas também *alimentar* a fé em terras brasileiras e, sobretudo, pela recorrência bíblica do dom do *alimento* – desde as árvores frutíferas do Éden, no Gênesis, passando pela ceia eucarística, nos Evangelhos, chegando ao banquete escatológico do Apocalipse –, tomamos a liberdade de partir de uma realidade banal, mas fundamental na vida de qualquer ser humano, em qualquer lugar do planeta: a relação com a comida. Em seguida, para descobrir *pontes* entre a *lógica comum* destes *gestos* banais, da história política de nossas *instituições* e de nossos *processos cognitivos*, seguiremos os passos de uma teoria do Brasil, acompanhando seu diálogo com as diversas tradições interpretativas de nossa realidade sociocultural.

1.1 Do sabor ao saber: explicitando outra lógica

Ao buscar identificar a singularidade de uma nação, suas identidades culturais, seu modo de ver o mundo e de se relacionar com ele, corre-se o risco da aplicação de categorias inadequadas, forjadas em e para outros contextos históricos e culturais. No caso do Brasil, devido à sua história de colonização, vive-se aqui uma relação ambígua com o continente europeu, algo entre a admiração e o desejo de autonomia, ambos legítimos. Não é necessária uma profunda investigação sobre nossa relação com o antigo continente para compreender que as diferenças históricas e culturais impedem uma simples transposição de conceitos e de projetos civilizacionais. Tentativas repetidas revelam que a realidade se encarrega, de algum modo, de *resistir* a isso, dando origem a fenômenos já chamados de “ideias fora de lugar”⁵.

³ Cf. GADAMER, H.-G. *Vérité et Méthode*. 2^{ème} édition. Paris: Seuil, 1996. Para a análise sobre o gosto, ver p. 51 et seq.; sobre os “pré-conceitos” como condições da compreensão, ver p. 298 et seq.

⁴ Isso devido à busca de articulação entre teologia *científica* e teologia *sapiencial*. Cf. BOFF, C. *Teoria do Método Teológico*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 147.

⁵ Sobre a transposição do liberalismo europeu para terras brasileiras: “Ao longo de sua reprodução social, incansavelmente o Brasil põe e repõe ideias europeias, sempre em sentido impróprio”. SCHWARZ, R. *As ideias fora de lugar*. Disponível em: <<http://www.culturabrasil.pro.br/schwarz.htm>>. Acesso em: 20 maio 2013.

Para escapar dos esquemas mentais já viciados e vislumbrar novos caminhos possíveis de análise, podemos identificar *lógicas* escondidas em gestos simples, cotidianos, aparentemente desprovidos de interesse epistêmico. Se procuramos especificidades, singularidades, traços que não sejam simplesmente exóticos, mas que talvez revelem algo de *normativo* para a compreensão do Brasil, podemos voltar o olhar à nossa *gastronomia*. De fato, há uma lógica, um *nomos*, uma lei própria, escondidos nesta relação tão fundamental com a comida. Gosto é algo terminantemente *particular*, sendo, ao mesmo tempo, *cultural*. Nossa cultura forma nosso gosto e vice-versa. E as coisas de que gostamos revelam muito do que somos⁶. Se isso traz algo de verdadeiro (como acreditamos), deve haver uma *coerência* entre nosso prato, nossa lógica e nossa ética; entre nosso modo de comer, de pensar e de agir.

A título de exemplo, façamos duas pequenas comparações com um país famoso por sua gastronomia: por um lado, ao se ver e saborear um prato tipicamente francês, com uma *estética* própria e com a valorização do gosto de cada coisa *separadamente*, é legítimo pensar em Descartes, com sua epistemologia das ideias *claras* e *distintas*. Estão aí relacionados, coerentemente, um *gosto* e um *pensamento* franceses! Por outro, se olhamos os pratos brasileiros, podemos suspeitar que não deveríamos *repetir*, simplesmente, o mesmo princípio cognitivo de Descartes. Esse princípio não nos alimenta suficientemente, simplesmente porque temos *outra* relação com o que nos é *vital*. Nem melhor, nem pior que a dele: apenas distinta. A mistura faz parte de nosso cotidiano; mas não *qualquer* mistura! Busca-se a *boa* mistura, a mistura *gostosa*, que pode ser apreciada pelo nosso paladar e pelo paladar de nossos amigos e convidados. Esta busca não poderia ser considerada um processo cognitivo?

Para continuar à mesa, pensemos em outro exemplo culinário comparativo. A observação gastronômica revela que um dos valores mais importantes da sociedade burguesa francesa é a *tradição*. Nesse tipo de sociedade, o reconhecimento máximo (e o preço o diz!) está numa afirmação do tipo: “Há 300 anos, esta receita é feita do *mesmo* jeito, nesta *mesma* casa!”. Entretanto, em terras brasileiras, toda dona-de-casa – das mais simples às mais requintadas – não tardará a *personalizar* sua receita: “Aqui diz açúcar, mas eu vou colocar um pouco de mel... deve ficar bom!”. A *receita* existe e deve ser considerada, mas também *reinventada*.

São só dois pequenos exemplos, insuficientemente aprofundados aqui, mas que sugerem *relações* diferenciadas (além de *valores* e *gostos* distintos) com

⁶ Já dizia J. A. Brillat Savarin, em *Fisiologia do gosto* (1825): “A gastronomia é o conhecimento do ser humano através daquilo que ele come”, ou ainda Emmanuel Lévinas, em *O tempo e o outro*: “São os alimentos que caracterizam nossa existência no mundo”. LÉVINAS, E. *Le Temps et l'Autre*, 45-46, apud MURAKAMI, Yasuhiko. *Lévinas phénoménologue*. Grenoble: Jérôme Millon, 2002, p. 67. A tradução da citação é nossa.

o puro e o misturado; com a história e a tradição; com as regras recebidas; com o estável e o mutável; com o outro que prova e aprova (ou não) o que produzimos. E se esses dados não forem periféricos? Haveria algum vínculo entre estas experiências banais, nossa *auto*compreensão social e nossos modelos institucionais? Acreditamos encontrar pistas para responder a estas perguntas na obra de Rubem Barboza Filho⁷.

1.2 Na gênese de um país, o barroco como estilo

Desde ao menos sua independência, há uma tentativa incessante de dizer o que é esse território que se tornou país ou “o que faz o Brasil, Brasil?”⁸. Nesses discursos, cada vez mais rigorosos, uma palavra volta reiteradamente: *formação*. Procuram-se não somente as *origens* de quem somos, mas principalmente os *processos* que nos conduziram até aqui⁹.

Compreender a *formação* deste país parece ter-se tornado, então, um desafio instigante, permanente e *vital*. Quais ingredientes formam a história política, social e cultural deste país? Como eles se misturam? Que resultados apresentam? Seguindo os passos dos chamados iberistas – mas abrindo novos caminhos de compreensão da realidade brasileira –, Rubem Barboza Filho volta o olhar para a especificidade da tradição ibérica e para o caráter *único* do que ela gerou em terras americanas. A partir desse olhar, ele elabora uma interpretação bem fundada da própria *dinâmica* que impulsiona o Brasil, movendo inclusive seus intérpretes. Segundo ele, o que forjou a singularidade de nosso país teria sido *uma assimilação particular do espírito barroco*; barroco que “é mais do que um estilo de arte: é um estilo de vida”¹⁰.

⁷ A posição deste autor não é consensual entre os cientistas sociais brasileiros, mas ela tem o mérito de colocar o problema em uma perspectiva genealógica histórica, social e cultural, levando em consideração a dimensão simbólica, negligenciada em muitas análises. Para a compreensão do debate entre duas grandes linhas interpretativas da antropologia social brasileira, ver WERNECK VIANA, L. Americanistas e iberistas: a polêmica de Oliveira Viana com Tavares Bastos. In: *DADOS*– Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, v. 34, n. 2, 1991, p. 145-89.

⁸ Cf. DAMATTA, R. *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

⁹ A importância desta ideia é explicitada em uma lista apresentada por Bernardo Ricupero: “Fazem parte desse quase gênero, livros como *Formação do Brasil contemporâneo* (1942), de Caio Prado Jr., *Formação econômica do Brasil* (1958), de Celso Furtado, *Formação da literatura brasileira* (1959), de Antonio Candido, e *Formação política do Brasil* (1967), de Paula Beiguelman. Não menos interessante é notar que o subtítulo de *Casa grande e senzala* (1933), de Gilberto Freyre, indica que se discute a ‘formação da família patriarcal brasileira’, e o de *Os donos do poder* (1958), de Raymundo Faoro, explicar que se trata da ‘formação do patronato político brasileiro’. Por fim, o título de um livro como *Raízes do Brasil* (1936), de Sérgio Buarque de Holanda, não esconde que é a mesma ordem de preocupações que o inspira”. RICUPERO, B. Da formação à forma. Ainda as “ideias fora do lugar”. In: *Lua Nova*. São Paulo, n. 73, 2007, p. 66.

¹⁰ BARBOZA FILHO, R. Barroco: nossa origem e singularidade. In: *Acervo*. Rio de Janeiro, v. 19, n. 1-2 (p. 7-22), jan/dez 2006, p. 8.

Segundo uma longa análise apresentada em seu mais extenso livro¹¹, retomada e reelaborada em outros artigos, Barboza Filho nos apresenta as *características comuns* e as *especificidades* das três grandes formas assumidas pelo barroco no Ocidente: o barroco europeu não-ibérico, o europeu ibérico e o íbero-americano. Arauto dos tempos modernos, o barroco se desenvolveu no séc. XVI até meados do séc. XVIII como a primeira resposta europeia à crise da visão teocêntrica do mundo, que fundamentava toda a organização social ao longo da Idade Média. Observa-se, nesse período, uma mudança profunda da *metafísica medieval* – que via o mundo como *cosmos* objetivo e ordenado, como uma “cascata de ser” que partia de Deus em direção aos outros seres – e a gestação da *metafísica moderna*, que atribui à subjetividade o papel de construção de uma nova normatividade, agora de “baixo para cima”.

Nesse contexto, não é de se admirar que o “homem barroco” experimente um conflito entre dois valores: o passado transcendente e o presente imanente. Consequentemente, seu *discurso* tenta abarcar antagonismos e contradições¹², mas revela-se altamente pessimista. A linguagem privilegiada para falar desses sentimentos é a arte: vive-se, então, a teatralização e “artificialização” dos dramas da subjetividade. Desenvolve-se, nesse período, uma subjetividade trágica, devido a um sentimento geral de grande perda de sentido¹³. Nota-se uma precedência do *eros* em relação ao *logos*, dando ênfase à ideia de provisoriedade e movimento¹⁴. Este “estilo” não é somente artístico ou cultural, mas revela-se também como político: o que está em jogo é uma busca incansável do poder e da ordem. Por isso, o príncipe (poder absoluto) deve ocupar o lugar de *organização* do real deixado por um Deus *absconditus*, um Deus que se esconde.

Apesar dessas características gerais, o barroco tomou formas muito distintas segundo o lugar concreto onde tais conflitos tomavam corpo¹⁵. De um lado, havia regiões de domínio burguês, onde se desenvolveu uma metafísica do sujeito compreendido como *indivíduo*, em oposição ao Estado moderno nascente (na Inglaterra, com Hobbes e Locke, e na França, com Bossuet e Pascal, por exemplo). Nessas regiões, seguindo a lógica de oposição, vive-

¹¹ Cf. idem. *Tradição e artifício*. Iberismo e barroco na formação americana. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000. Um estudo de 502 páginas.

¹² Trata-se de um “discurso” que integra também sensibilidades de camadas sociais distintas. Barboza Filho, fazendo referência a Chaunu, afirma que o barroco “descobre o modo de expressão arquitetural, plástico e estético adequado à teologia dos clérigos, à representação intelectual das elites e às necessidades da sensibilidade popular”. *Ibid.*, p. 322.

¹³ “O Barroco é certificação, é verismo e voluntarismo produzido por uma subjetividade em dúvida e solidão”. *Ibid.*, p. 327.

¹⁴ Merquior vê o sensualismo barroco como tradução artística do *Verbum caro factum*, o mistério da Encarnação, expresso em combinações contraditórias entre *eros* e *logos*. Cf. BARBOZA FILHO, R. *Tradição e artifício*, p. 323.

¹⁵ Sobre a diferença do barroco em regiões de predominância aristocrática e em regiões de predominância burguesa, ver *ibid.*, p. 322-3.

-se um tempo de *ruptura* com o passado comum, em vista de uma utopia liberal e igualitária. No plano religioso, experimenta-se uma grande solidão existencial que fundamenta a busca pela salvação pessoal, expressa por uma ascese intramundana e por uma moral elevada. Na relação com o mundo, o trabalho se torna o pilar da economia, compreendido agora como modo de reelaboração autônoma, produtiva e sistemática da natureza. O desenvolvimento do protestantismo, no mundo germânico e anglo-saxão, e do jansenismo, no mundo católico francês¹⁶, segue a lógica *deste* barroco.

De outro lado, havia regiões de domínio aristocrático (a Ibéria), onde se desenvolveu outra metafísica do sujeito, aqui compreendido como *pessoa*, em relação com o Estado (o que dará origem à realeza moderna): na verdade, neste tempo de crise, é a subjetividade do Rei que garantirá a manutenção da visão organicista e arquetônica do mundo, dando equilíbrio e harmonia à sociedade, como seu *logos* exterior. Assim, nessas regiões, seguindo uma lógica de relação, não se quer romper com o passado, mas *preservá-lo*, ou melhor, *restaurá-lo*, desejo alimentado pela utopia de uma reconstrução da ordem pelo rei. No plano religioso, observa-se uma tentativa obstinada de religação com o transcendente perdido¹⁷, exuberantemente manifesta na dramatização da liturgia¹⁸ e na monumentalidade arquetônica dos templos religiosos. A economia ordena-se pela vontade do rei e se sustenta pelo trabalho das corporações. O movimento de reforma católica, também chamado de contra-reforma, segue a lógica *deste outro* barroco.

É este segundo tipo de barroco que chega às Américas no tempo das grandes navegações e se desenvolve no período colonial. Porém, ele sofrerá mutações substanciais, provocadas pela situação particular do novo continente. Deste lado do Atlântico, não era uma mentalidade predominantemente burguesa ou aristocrática que moldava o *sentimento* comum das jovens colônias, mas o *encontro* complexo dos europeus ibéricos, dos ameríndios, dos escravos negros, dos cristãos novos e, logo em seguida, dos mestiços, que não se identificavam plenamente com nenhum deles. Esses grupos não dispunham de uma tradição *comum* com que deveriam romper ou que queriam conservar ou restaurar. Suas origens, em poucas gerações, tornaram-se “esfareladas”, opacas, gerando uma ânsia de *construção*: seja do passado, do futuro ou, mais precisamente, do *sentido*.

¹⁶ Para ilustrar este espírito, ver a crítica dos jansenistas: “A moral relaxada [dos jesuítas] e o probabilismo seriam os instrumentos de uma negociação com o mundo – ao contrário de sua rejeição –, resultando numa afronta aos mandamentos de Deus, à pureza da religião e à autarquia da razão”. *Ibid.*, p. 323.

¹⁷ Barboza Filho afirma: “O *horror vacui* do Barroco ganha aqui uma dimensão especial: trata-se de preencher estes espaços infinitos [de] que falava Pascal e que separavam o homem de Deus”. BARBOZA FILHO, R. *Tradição e artifício*, p. 327.

¹⁸ Diante do sentimento de afastamento de Deus, as “mediações”, já comuns na Idade Média, são altamente multiplicadas: santos, mártires, anjos, a Virgem... Cf. *ibid.*, p. 326.

Como no barroco europeu, há um déficit da presença ordenadora de Deus ou dos deuses. É a resposta ibérica que chega às colônias, aquela que vê o rei e sua vontade como novo princípio ordenador da sociedade; mas, aqui, o rei também é *absconditus*, gerando um sentimento de indeterminação ética e de sentido. Nenhuma utopia se desenvolve seriamente nestas terras devido à ausência de uma consciência de “futuro” temporal, própria das sociedades de tempo (com forte ênfase na história): nossas sociedades de espaço, preocupadas, sobretudo, com a expansão e a integração territorial, vivem simbolicamente em um eterno presente, sempre mutante. A própria natureza, exuberante e hostil, torna-se a base da economia; o trabalho, aqui, é expresso pela *força*: é ela que possibilita o saque da natureza (extrativismo) e o saque dos homens (escravidão). Nesse contexto, a religião, elemento tradicionalmente integrador de uma sociedade, também não consegue administrar plenamente essa diversidade: desenvolve-se um cristianismo sincrético, negociado, com um forte elemento ritualista, mas incapaz de oferecer uma configuração moral estável e clara.

Após este breve percurso das principais características do espírito barroco, partindo das mais gerais em direção às mais particulares, cabe-nos destacar as consequências para a formação de uma identidade brasileira, herdeira desse contexto sociocultural mais amplo. Segundo Barboza Filho, *nosso* barroco pode ser assim definido:

Forma de vida e ambiente criados pelo trágico encontro de raças e povos arrancados de suas origens, obrigados a liquidar a coerência de seus sistemas e significados metafísicos para conviverem e sobreviverem numa imensidão hostil.¹⁹

Aparecem aqui alguns elementos apontados acima – e partilhados com as outras sociedades ibero-americanas – como a *criação* de um novo modo de vida a partir do encontro-confronto de povos diversos e do “esfarelamento” de suas tradições. E isso acompanhado da consequente *perda de coerência* das *representações* simbólicas e sociais e da *metafísica* que as sustentavam, além da necessária busca de convivência e sobrevivência numa extensão territorial provocante e ameaçadora. Esta pluralidade de tradições, todas enfraquecidas, dará origem a uma nova forma de presença no mundo, obrigada continuamente a reinventar tradições²⁰.

Assim, tradições, ideias e linguagens, tanto antigas quanto novas, são constantemente importadas e reinventadas no Brasil. Mas vale a pena entender o que estaria na *base* dessa reinvenção. Ora, os rumos distintos da modernidade europeia dariam origem a organizações *sociais* e *cogni-*

¹⁹ BARBOZA FILHO, R. *Tradição e artifício*, p. 15.

²⁰ Afirma o autor: “O Brasil que nasce da experiência barroca de autonomia não é velho nem novo, nem em parte velho e em parte novo: é um modo de viver arbitrariamente a sua tradição e outras tradições, todas deslocadas e disponíveis pelo barroquismo”. *Ibid.*, p. 438.

tivas diversas. Em uma análise interessante sobre os três tipos modernos de linguagem desenvolvidos no Ocidente e suas principais mediações, Barboza Filho faz a distinção entre a linguagem dos interesses (de matriz anglo-saxã), cujo *medium* principal seria o trabalho²¹, a linguagem da razão (de matriz centro-europeia), cujo *medium* principal seria o direito (a lei)²² e a linguagem dos sentimentos (de matriz ibérica), cujo *medium* principal seriam a religião e a arte²³. Essas três linguagens não são de modo algum excludentes; elas estariam, ao contrário, sempre em relação. O que varia (e isso faz toda a diferença!) é seu elemento *articulador* central. Nossa mais importante herança cultural ibérica viria deste último tipo de linguagem²⁴.

Esta linguagem foi a *mais adequada* para expressar a nova experiência de subjetividade vivida nessas terras e a percepção de que a sociedade não existe naturalmente e que tudo deve ser *criado* – o que pode ser notado em nosso extenso calendário de festas litúrgicas religiosas, políticas e civis. Desta experiência barroca originária, surge o imperativo de criação, de invenção simbólica, artística, voluntarista da realidade²⁵. Assim, a interpretação do Brasil apresentada por Barboza Filho não toma necessariamente a forma de uma apologia erudita da Ibéria – na linha de um Morse²⁶ – mas propõe uma leitura amplamente documentada, visando a compreender os caminhos diversos da modernidade europeia e sua assimilação na América e a lançar nova luz sobre o que está no *fundamento* das ideias e das instituições deste país. Somente uma compreensão adequada do que *move* este “sentimento” brasileiro poderá permitir a criação de conceitos e instituições apropriados a este contexto cultural, diverso, antagônico, mas com uma potência criativa singular²⁷.

²¹ Idem. As linguagens da democracia. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 23, n. 67, jun 2008, p. 19.

²² *Ibid.*, p. 25.

²³ BARBOZA FILHO, R. *As linguagens da democracia*, p. 31.

²⁴ É ainda o que afirma Barboza Filho: “A América foi se fazendo. Não pela tradição, pela religião, pela utopia ou pela economia. Mas foi se erguendo, e este é seu mistério, a sua particularidade. Se não podemos encontrar um momento fundador, capaz de brilhar e persistir como um sol e uma fonte de sentido e de ordem, certamente temos uma origem: um barroco destituído de metafísica, mistura de indeterminação ética, fragmentação real e fome de sentido. O que herdamos do barroco ibérico não foram as formas de vida e as crenças peninsulares, mas a linguagem do sentimento, com sua natureza estética, com sua capacidade de integrar antagonismos e diferenças, com sua veemência teatral e seu voluntarismo”. *Ibid.*, p. 32.

²⁵ Barboza Filho afirma: “Enquanto o barroco ibérico é a reafirmação subjetivista da tradição e do passado, é um giro voluntarista de uma sociedade em busca de seus fundamentos tradicionais, o barroco brasileiro vive uma dinâmica oposta, completando-se apenas ao criar expressivamente o novo: uma nação, uma nova totalidade histórica”. Idem, *Barroco: nossa origem e singularidade*, p. 21.

²⁶ Cf. MORSE, Richard M. *O Espelho de Próspero: cultura e ideias nas Américas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

²⁷ Assim, com nosso autor, podemos afirmar: “O Brasil não se constrói por cissiparidade, replicando uma matriz única e universalista. Ele se ergue e se dá uma identidade juntando o diferente e o diverso, o próprio e o ocidental, através da vontade e de um permanente exercício de plasticidade, politicamente conduzido e expressivamente concebido. Tradição, portanto, que não se resolve e se

1.3 Por uma relação criativa: a teia barroca

Devemos reconhecer que o próprio caminho de análise aqui desenvolvido foi, também ele, uma invenção à brasileira. A tentativa de colocar em relação assuntos aparentemente tão distantes como comida e formação histórico-político-social de um país pareceria fadada ao fracasso. Mas, surpreendentemente, podemos encontrar o mesmo movimento apontado por Barboza Filho nas simples descrições *gastronômicas* esboçadas anteriormente: uma livre e complexa relação com as tradições diversas, a busca incessante do singular e do novo através da junção de elementos muitas vezes antagônicos, a reinvenção constante como modo de ser e de estar no mundo.

O *pathos* construtivista, próprio do barroco brasileiro, desenvolveu nestas terras uma capacidade – ou, para ir mais longe, um imperativo – de reinvenção da realidade. Para isso, vê-se desenvolvido o *gosto* por articular e integrar antagonismos²⁸. A *festa*, considerada como um elemento importante da cultura brasileira, revela sua função integradora e criadora de um sentimento de unidade nacional: percebe-se isso em nossos carnavais, nos jogos de futebol, nas mais diversas expressões musicais de nossas culturas regionais. Vale ressaltar um dado importante, que poderia ser considerado como coincidência por aqueles que desconhecem a simbologia do barroco ibérico: no carnaval, no futebol e na música, é muito comum a *invenção* de “reis” e “rainhas”, elementos construtores de uma unidade que não existe naturalmente.

De todo modo, o que está em jogo nesta reflexão é a busca de uma adequação cada vez maior entre interior (cultura e valores) e exterior (conceitos e instituições)²⁹. Podemos continuar buscando o fio de Ariadne (centrado numa determinada ideia evolucionista de história) ou aceitarmos avançar considerando nossa teia barroca (centrada na ideia de relação criativa)³⁰. Evidenciando uma distinção *explícita* tão típica das línguas ibéricas, podemos nos perguntar: nossa visão de mundo estaria simbolicamente fundada somente na ideia de “ser” (com sua conseqüente metafísica e a busca do imutável) ou, com a mesma força, integraria a ideia de “estar”

pacífica pela origem, que procura o tempo para a decantação de uma vida ética, movendo-se pela política e pelo direito para a construção de formas de vida progressivas”. BARBOZA FILHO, R. Sentimento de Democracia. In: *Lua Nova*, n. 59, 2003, p. 45.

²⁸ Para pensar na força política deste “gosto”, pensemos, por exemplo, na projeção recente da diplomacia brasileira.

²⁹ Concordamos, assim, com as palavras de Ricupero: “Sugerimos, assim, que ‘as ideias fora do lugar’ mais do que expressarem um fato – a inadequação de certas referências intelectuais a um dado contexto social – indicam um processo, de formação, que se completaria na forma, até porque [...] no momento que se passa a ter forma há ‘a conciliação do exterior e do interior’”. RICUPERO, B. *Da formação à forma*, p. 64.

³⁰ Cf. BARBOZA FILHO, R. *Tradição e artifício*, p. 406.

(com sua conseqüente percepção corpóreo-espacial e a consciência aguda do provisório)³¹?

2 Pro-vocações para uma nova geração de teólogos brasileiros

Esta interlocução com as teorias sociais produzidas recentemente no Brasil, além de corresponder a uma opção do movimento teológico que analisamos, tem o mérito de reposicionar nossa discussão, situando-a no seio de uma reflexão mais ampla. Os teólogos brasileiros seriam, também eles, intérpretes não somente da fé, mas, mais amplamente, também do Brasil? Em outras palavras: o que está em jogo no debate que nos ocupa são somente questões eclesiais *ad intra*, ou elas, por sua forma e conteúdo, interessariam também à sociedade brasileira em seu exercício de *autoconcepção* e de construção de um projeto nacional? O lugar da teologia – enquanto *teologia!* – no espaço público brasileiro depende da resposta que daremos a estas questões.

Em todo debate, é comum que os ânimos se exaltem e que a potência *afetiva* dos autores ponha em evidência os *valores* irrenunciáveis que eles defendem. No caso estudado, as singularidades tornaram-se mais explícitas, destacando-se as diferenças de *acento* e de *sensibilidade* teológica, mas revelando também – essa é a nossa tese – uma dinâmica cultural ainda fortemente marcada pela *herança* barroca, com sua exuberância, seu *pathos* construtivista e seu esforço de integração incessante dos antagonismos. A perspectiva aqui adotada *ilumina* e *se deixa iluminar* por nossa história, nossas culturas, nossos valores. Contudo, mais do que um discurso *programático*, trata-se de propor, agora, um discurso *sugestivo*, *pro-vocativo*, sob a forma de perguntas ou, no mais ousado dos casos, de postulados teológicos.

2.1 Palavras e silêncios de um debate inter pares

Antes de apresentarmos nossa apropriação do que esteve em jogo no *conteúdo* e na *forma* do debate a que fazemos referência, queremos destacar algumas “afirmações”, feitas com ou sem palavras. A primeira diz respeito à importância e à pertinência, no “areópago” dos múltiplos discursos contemporâneos, de uma palavra *teológica* sobre os *assuntos fundamentais e vitais* para nosso povo. É admirável o esforço de nossos teólogos para

³¹ Cf. BARBOZA FILHO, R. *Tradição e artifício*, p. 407. Sobre a consideração do provisório: “O provisório deixa de ser a manifestação da ausência, da falta, da imperfeição ou do excesso, medidos por padrões teoricamente estabilizados, para erigir-se no modo próprio da vida e na forma apropriada de sua reprodução”. Idem, *Sentimento de Democracia*, p. 29.

garantir ou resgatar o lugar público desta palavra, para que o discurso da fé seja não somente *ad ecclesiam*, mas principalmente *ex corde ecclesiae*. Para além de sua função eclesial de guarda, promoção e de explicitação da fé, uma leitura teológica da realidade, além de enriquecer e expandir as fronteiras do exercício humano de compreensão e de *autocompreensão*, deve acrescentar à criticidade científica o *pathos* crítico tão próprio do profetismo bíblico: a crítica anti-idolátrica, que denuncia a tendência humana a *fixar* imagens e conceitos, pervertendo e manipulando as relações com Deus e entre os homens. Pela própria dinâmica e exigência da fé, não deveria haver ciência mais peregrina do que a teologia.

Contudo, uma ausência se faz sentir neste debate: não encontramos artigos de *teólogas* sobre o assunto³². Isto pode ser consequência de um número ainda relativamente pequeno de mulheres no ambiente teológico brasileiro ou pode ser um sinal de que a questão esteve colocada de um modo demasiadamente masculino, não despertando o interesse de nossas teólogas. De todo modo, como o “feminino” apareceu, no próprio debate, como um protagonista emergente na sensibilidade reflexiva, política e relacional de nossos contemporâneos, a teologia brasileira tem muito a ganhar e a avançar com uma abertura maior à reflexão, também acadêmica, de mulheres de fé.

Outro elemento que podemos ressaltar está ligado à própria noção de debate. Frequentemente, concebemos a busca da verdade e do equilíbrio como uma ponderação que leva a uma certa “mediania”. Como toda polêmica tende à polarização, e esta polarização pode ser útil para colocar em evidência os valores *vitais* que estão em jogo para cada interlocutor, podemos nos perguntar: e se o “meio” que buscamos não fosse algo a ser alcançado *sozinho*, mas algo que só se produz na autêntica relação, mesmo em tensão? Se ao invés de buscarmos simplesmente uma *síntese* entre opostos (com o risco de *eliminar* os extremos – e as diferenças!), aceitássemos o *paradoxo* do contato entre extremos (ou algo perto deles), *abertos* respectivamente um ao outro³³? Ou seja, posições firmes, rigorosas e vigorosas, mas relacionais. Isto evitaria os excessos tanto de um “pensamento fraco” – e sem posi-

³² Embora algumas tenham colaborado com a elaboração do artigo assinado por Susin e Hammes. Cf. SUSIN, L. C.; HAMMES, E. J. A Teologia da Libertação e a questão dos seus fundamentos: em debate com Clodovis Boff. In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 68, n. 270, 2008, p. 277-99. O artigo conta com o sustento de uma rede de teólogos (as): Jung Mo Sung, Delir Brunelli, Márcio Fabri dos Anjos, Vera Bombonato, Benedito Ferraro, Maria Clara Bingemer, Afonso Soares e Afonso Murad.

³³ Dizia a teólogo apaixonado pelos paradoxos, H. de Lubac: “O próprio da fé é crer... na convergência misteriosa e real de duas verdades. E essa convergência não se obtém através de algum meio medíocre que removeria de cada verdade o que ela tem de determinado e a levaria diplomaticamente a fazer concessões à outra; o dever unificador do espírito é o de assumir, em cada uma, o que ela tem de cortante e abrupto, e de tomá-las, opostas e juntas; tanto é verdade que, vista e provada do lado do homem, a tensão entre as verdades é a verdade das verdades”. LUBAC, H. de. *Le Mystère du Surnaturel*. Paris: Aubier, 1965, p. 214 (nota), dialogando com Etienne Borne. A tradução da citação é nossa.

ção definida –, quanto de um “pensamento forte” – e opressor. Teríamos “pensamentos fortes” que aprenderiam quando *se inclinar*, pois saberiam *se fazer* “fracos” diante da *admiração* e do *reconhecimento* das buscas, das razões e dos sentimentos de outros.

Tendo ouvido, brevemente, essas “palavras silenciosas”, podemos recolher alguns frutos da leitura do debate numa perspectiva cultural. Embora nosso artigo seja mais metateológico do que propriamente teológico, as reflexões que desenvolveremos a seguir serão expressas à luz de três imagens ou experiências relacionais do mundo bíblico, significativas para uma teologia que vai se descobrindo e se construindo, ao mesmo tempo, como “encarnada” e aberta ao mundo: a *promessa* de uma *terra*, o *dom* de uma *herança* e, para concluir, o *envio* do *unigênito*. Seguindo uma “provação” de Lima Vaz sobre o futuro da teologia³⁴, estes três momentos correspondem, respectivamente, à importante constituição de uma *memória* tríplice: a busca de *articulação* entre uma memória histórico-cultural, uma memória teológica e uma memória ontológica.

2.2 Uma terra e a concretização da promessa

Nossa reflexão sobre os desafios atuais da teologia no Brasil pode partir desta imagem tão significativa da *terra prometida*. Com a escolha desta imagem, que relaciona tanto a concretude de uma terra quanto a relação de confiança expressa por uma promessa, queremos associar a leitura de nossa história *singular* à experiência *singular* do povo de Israel, apontando estes lugares *concretos* onde se atualiza a relação entre Deus e seu(s) povo(s). A teologia realizada no Brasil quer partir deste chão concreto que se torna, para nós, terra onde a promessa de Deus ganha corpo.

A análise que apresentamos do barroco ibérico fala, sim, de respostas diferenciadas à crise moderna, mas aponta também para um assunto pouco explorado por nossa teologia: como compreender as respostas que foram dadas diante da crise europeia – e a expansão territorial consequente – não somente a partir dos critérios técnicos, culturais, econômicos – seguramente muito importantes –, mas também de suas motivações religiosas e existen-

³⁴ Num livro erudito e vigoroso, em que busca refletir sobre as “raízes” complexas do fenômeno chamado “modernidade”, o filósofo H. C. de L. Vaz assim descreve sua compreensão do futuro da *teologia*: “A teologia é, essencialmente, um exercício de *memória* dos eventos inaugurais da história da salvação transmitidos pelos textos fundadores e traduzidos na linguagem de um discurso logicamente articulado. Desde os primeiros passos da *memória* teológica do século III, essa linguagem encontrou na supressão da *memória* metafísica a estrutura conceptual adequada à sua própria expressão. Tudo leva a crer que o futuro da teologia como saber socialmente reconhecido e legitimado estará ligado a novas formas de inter-relação dialética entre a *memoria fidei* e a *memoria enti*, ou seja, ao exercício da *memória teológica* na forma de um discurso explícita e criticamente *ontológico*”. VAZ, H. C. de L. *Raízes da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 286. *Nosso* desafio, hoje, seria o de buscar, encontrar e construir essas “novas formas” de inter-relação.

ciais? Como ignorar o dinamismo *messiânico* presente na Ibéria e a potência de um movimento centrífugo, liderado por um Rei, tão característico da esperança judaico-cristã? A crítica dos documentos magisteriais romanos à Teologia da Libertação notou esta marca presente em nossa reflexão³⁵. Apontou, porém, para os problemas da tentação de um messianismo puramente imanente e terrestre, sem apontar para a necessidade de uma análise mais aprofundada da *potência construtiva* que a fé, nestas terras, carrega em suas entranhas. A teologia brasileira deveria revisitar os elementos messiânicos presentes no imaginário e nas esperas de nosso povo³⁶.

É importante reconhecer que não se pode realizar uma reflexão teológica relevante e pertinente neste país sem um respeito benevolente para com as múltiplas formas tomadas pelo cristianismo em terras brasileiras, levando a sério a memória histórica do país e as identidades complexas dela consequentes. Herdeiro de uma história de evangelização bastante ambígua, ligada à colonização portuguesa, o Brasil conhece uma diversidade de figuras do cristianismo e uma pluralidade de práticas religiosas de origem africana e ameríndia. Um catolicismo de tipo popular³⁷, sensivelmente diferente do catolicismo tradicional europeu, conjugado a uma cosmovisão que não realiza uma ruptura entre o espiritual e o material, está no fundamento do imaginário cristão brasileiro³⁸.

A definição do catolicismo como religião oficial não impediu que os diversos grupos étnicos forjassem uma *nova* forma de viver sua religiosidade e sua fé em Cristo, bastante diferente do modo de seu país colonizador. Por isso, se alguém quer pensar seriamente a fé neste contexto não pode desprezar *a priori* as formas sincréticas conhecidas pela fé cristã, mas deve considerá-las tanto uma forma de resistência simbólica histórica quanto uma verdadeira tentativa de viver autenticamente esta nova fé. Seria irresponsável apagar de nossa memória o fato de que a fé cristã tenha se modelado nestas terras num contexto difícil, frequentemente de violência, principalmente contra os escravos de origem africana e ame-

³⁵ Cf. ADÃO, Francys Silvestrini. *Op. cit.*, p. 266-280.

³⁶ Ver um estudo, relativamente antigo, sobre as “ideias religiosas no Brasil”, que leva em consideração esta aspiração messiânica: TORRES, J. C. de O. *História das ideias religiosas no Brasil: a Igreja e a Sociedade Brasileira*. São Paulo: Ed. Grijalbo, 1968; e a tese de uma teóloga brasileira, recentemente publicada, sobre o messianismo de Antônio Vieira: ABRÃO, M. *Lembra-te do futuro: a teologia de Antônio Vieira à luz da história do futuro*. São Paulo: Loyola, 2013.

³⁷ Sobre o catolicismo popular como “matriz” das mais significativas figuras eclesiais da atualidade: “Ele representa a *memória viva* da evangelização, isto é, do encontro da mensagem evangélica com as culturas que configuram a miscigenação do povo brasileiro”. RUBENS, P. *Discerner la foi dans des contextes religieux ambigus: enjeux d’une théologie du croire*. Paris: Cerf, 2004, p. 23.

³⁸ Na “Mariologia social”, ao falar do potencial libertador da piedade mariana em geral, defendendo sua legítima existência ao lado da liturgia, Clodovis Boff enumera as características dessa piedade. Segundo ele, ela sempre vem marcada pelo *sentimento*, pela *exuberância*, pela *expressividade*, pela *vitalidade* e pelo *caráter maravilhoso*. Cf. BOFF, C. *Mariologia social. O significado da Virgem para a sociedade*. São Paulo: Paulus, 2006, p. 549-646.

ríndia³⁹. Entretanto, nem mesmo estas dificuldades e violências puderam impedir a ação do Espírito, que trabalha em todo ser humano, e somos testemunhas do dinamismo do cristianismo neste país, que sempre ensaia novos começos em uma aventura sempre nova, chamada por L. Boff de “eclesiogênese”⁴⁰. Novas figuras de Igreja foram construídas ao longo de alguns séculos de comunicação (ou de mestiçagem?) entre o imaginário barroco-católico português e as culturas, as religiões e o mundo simbólico dos povos ameríndios e dos povos vindos da África⁴¹.

Há outras dimensões, ligadas à história socioeclesial de nosso país, que nossa reflexão teológica não pode desprezar. Dizemos socioeclesial, pois nossa sociedade, como muitas sociedades europeias antigas, foi se estruturando, também, a partir de uma dinâmica eclesial. Basta um exemplo comparativo para apontar a necessidade de um maior aprofundamento desta questão: se grandes cidades europeias foram fundadas em volta de mosteiros – logo, em torno da *estabilidade* característica da vida monacal –, muitas de nossas grandes cidades foram fundadas a partir de colégios, conduzidos por missionários – logo, em torno de sua característica *itinerância*. Parece-nos importante pensar o exercício da fé, bem como sua reflexão, levando em consideração o lugar *simbólico* ocupado ainda hoje por essa itinerância, com seu caráter de ausência, de provisoriedade, de movimento, além da conseqüente abertura às surpresas e à novidade – características apontadas, também, na análise sociológica que apresentamos. Não se trata, evidentemente, de negar o lugar da presença, da estabilidade, da repetição, mas de apontar a existência de outras lógicas, possibilitadas por uma experiência histórica concreta distinta.

Buscando resumir o que está em jogo nesta breve reflexão, sob a forma de um imperativo, poderíamos dizer: é necessário e urgente um *novum* exercício de memória eclesial e teológica da construção coletiva de nosso país, bem como uma atitude de reverência diante das múltiplas respostas legítimas ao anúncio do Evangelho em nossas terras. Trata-se, em nosso caso, de ver e escutar esta história – diferentemente de outras abordagens legítimas – a partir da *relação* com Deus, do *motor* da fé. Falar de história não significa

³⁹ Clodovis Boff afirma: “Arrancar alguém de sua tradição significa desenraizá-lo, e por isso destruí-lo cultural e mesmo fisicamente. É o que sucedeu com os africanos escravizados ou com os índios destribilizados. Por isso, a tradição costuma ser a arma de resistência dos que veem sua identidade ameaçada. A memória identitária é potencial de protesto”. BOFF, C. *Teoria do Método Teológico*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 239.

⁴⁰ Cf. BOFF, L. *Eclesiogênese: a reinvenção da igreja*. Rio de Janeiro: Record, 2008.

⁴¹ Em sua tese doutoral, G. DE MORI aplica a um tema específico (o tempo) a atitude aqui defendida: “Ao invés de partir da ruptura estabelecida pela reflexão conceitual entre *logos* e mito, a teologia deve começar sua análise da representação popular da relação entre tempo e eternidade, pela acolhida do que esta representação tem de mais próprio. [...] [Esta atitude] não suprime o momento crítico, o da confrontação com o sentido que Jesus dá à sua existência e que é a revelação teológica do sentido da própria existência do real. Este momento não apaga, então, a verdade da representação popular, mas lhe mostra qual é a plenitude à qual ela é chamada, em Jesus Cristo”. MORI, G. L. De. *Le temps. Énigme des hommes, mystère de Dieu*. Paris: Cerf, 2006, p. 370. A tradução da citação é nossa.

olhar *somente* para o passado, mas também exige “dar ouvidos” às várias vozes que emergem em nosso contexto atual, escutando a sinfonia de narrativas impregnadas de fé que permitiram e permitem a constituição dinâmica de uma nação tão diversa e tão mestiça: uma nação de nações⁴².

2.3 A herança e a gratuidade de uma relação

Nesta busca por uma teologia pertinente e relevante no contexto brasileiro, parece-nos necessário evitar duas atitudes diametralmente opostas: a primeira seria uma busca exagerada de originalidade, querendo se diferenciar tanto da tradição teológica em geral quanto da teologia produzida recentemente no Brasil; a segunda seria uma simples postura de apologia e de repetição, seja em relação aos documentos eclesiais ou aos movimentos teológicos brasileiros (da libertação, carismático e neotradicionalista, citando os mais presentes na vida eclesial atual).

Encontramos, nas Escrituras, a mais bela forma de relação com aqueles que nos precedem e com o Senhor: trata-se do aprendizado da relação de *filiação* e, em consequência, da acolhida de uma *herança*. Na relação entre Deus e seu povo, a herança é um dom mútuo⁴³. Mesmo o clássico capítulo 25 do Evangelho de Mateus, muito citado pelos teólogos no debate, fala do tema central do “Reino que meu Pai lhes preparou desde a criação do mundo” como algo que se deve receber “como herança” (Mt 25,34). Toda acolhida de uma herança indica tanto a *diferença* entre quem a dá e quem a recebe, quanto a íntima *relação* que os *une*. Queremos, então, acolher a herança teológica dos que nos precederam, com a gratidão, a gratuidade e a liberdade que devem caracterizar esta “sucessão missionária”.

A elaboração metodológica de Clodovis e o debate gerado por sua crítica fazem emergir uma série de “pontos de atenção”, que podem ser divididos em dois grandes grupos. Chamaremos o primeiro grupo de “herança comum”, aquela que partilhamos com o mundo inteiro; o segundo grupo será denominado de “herança específica”, pois diz respeito à singularidade de nossa história, à vivência eclesial e à reflexão teológica próprias de nosso país. O modo de relação mais adequado com todo tipo de herança é o exercício constante de *discernimento*, tão destacado por Clodovis e pelo magistério⁴⁴.

⁴² Cf. um estudo teológico interessante, que levou a sério esta questão da pluralidade do contexto brasileiro, é a obra de FRANÇA MIRANDA, M. *Um catolicismo desafiado: Igreja e pluralismo religioso no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1996.

⁴³ Ver este movimento duplo na comparação entre **Gênesis 15,7**: “YHWH disse a Abrão: ‘Eu sou YHWH, que fez você sair de Ur dos caldeus, para lhe dar esta terra como herança’”; e **Êxodo 34,9**: “Perdoa nossas faltas e pecados, e recebe-nos como *tua* herança”.

⁴⁴ Cf. Cf. ADÃO, Francys Silvestrini. *Op. cit.*, p. 266-280. Sobre esta perspectiva fundamental em teologia, ver o livro (já citado) que apresenta ao público francófono a tese doutoral de um teólogo brasileiro: RUBENS, P. *Discerner la foi dans des contextes religieux ambigus: enjeux d’une théologie du croire*. Paris: Cerf, 2004. A primeira parte está publicada em português: Idem. *O rosto plural da fé: da ambiguidade religiosa ao discernimento do crer*. São Paulo: Loyola, 2008.

Em relação à “herança comum”, destacamos a importância de elementos da tradição reflexiva ocidental, tanto filosófica quanto científica, tais como o rigor da pesquisa, a clareza do discurso, o método racionalmente fundado, a precisão conceitual e a vigilância ou a autocrítica teóricas. Não se pode fazer teologia em nossos tempos sem acolher estes princípios e integrá-los no discurso sistemático da fé. Contudo, há espaço para uma reflexão sobre a relação entre a racionalidade antiga, moderna e pós-moderna, e entre a lógica linear, circular, espiral ou a “teia” descentralizada. São *tradições* que dialogam dentro de uma mesma tradição civilizatória.

Ainda no rol da “herança comum” – mas agora compartilhada somente pelos cristãos –, destacam-se os elementos próprios da fé, que recebemos da tradição teológica eclesial. Dentre eles, podemos ressaltar a relação com as Escrituras, os métodos e a reflexão teológica da patrística grega e latina, as orientações gerais e específicas do magistério, a importância fundamental da experiência espiritual na reflexão teológica, ou na linguagem sintética tradicional, o “depósito da fé”. Assim, o teólogo cristão não é e nem pode ser autorreferencial – ou seja, não há “tabula rasa” em teologia –, mas se compreende como parte integrante da grande história da fé judaico-cristã, sempre em relação com os “pais e mães da fé”, mas também atento e aberto à história religiosa de outros povos e culturas. Desta herança, alguns pontos merecem destaque, por sua singularidade e por serem os fundamentos nos quais se sustenta a fé cristã: a fé trinitária, o mistério da encarnação do Filho e a confissão da ressurreição de Cristo. Voltaremos a estes pontos logo abaixo.

Nossa “herança específica” brota dos caminhos únicos que constituíram nossa nação. A leitura do “movimento” de nossa história que apresentamos – uma leitura entre outras, mas pertinente e instigante – coloca em evidência alguns traços socioculturais que não podem ser desprezados em nossa reflexão teológica⁴⁵. Destacamos, aqui, alguns deles: pela precedência (não excludente) do *eros* em relação ao *logos*, nota-se a ênfase na noção de provisoriedade e de movimento, além da luta para integrar elementos antagônicos⁴⁶; pela ausência de um princípio unificador explícito, surge a

⁴⁵ Sobre a atualidade do barroco na cultura brasileira: “O barroco não foi. Ele ainda é, continua presente em quase todas as manifestações da cultura brasileira, da arquitetura à pintura, da comida à moda, passando pelo futebol e pelo corpo feminino... Barroca é a técnica de composição que Villa-Lobos usou para criar suas nove Bachianas. Barroco é o cinema de Glauber Rocha, é nossa exuberante natureza, é o futebol de Pelé e de todos os que, driblando a racionalidade burra dos técnicos, preferem a curva misteriosa de um chute ou o esplendor de uma finta. Afinal, o barroco é o estilo em que, ao contrário do renascentista, as regras e a premeditação importam menos que a improvisação”. VENTURA, Z. O Barroco é estilo ou será a alma do Brasil? In: *Revista Época*, 13 dez 2010. Disponível em: <<http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI156437-15518,00.html>>. Acesso em: 26 jun 2013.

⁴⁶ A partir destas características, valeria a pena pensar em um estudo aprofundado sobre o lugar do *paradoxo* em nossa reflexão, que H. de Lubac chama de “irmão sorridente” e “menos apressado” da dialética. Com essa perspectiva, ele afirma: “O paradoxo é o verso

incansável busca política (e epistemológica!) do poder e da ordem; pela presença e “esfarelamento” das múltiplas tradições que se encontram, surgem tensões e a busca incessante de consensos e de reinvenções de nossa tradição; pela experiência barroca originária (em seu conjunto), surge o *pathos* construtivista e o imperativo de uma criação voluntarista da realidade, com a “artificialização” exuberante do mundo interior e exterior e a expressão comunicativa através da arte e da linguagem dos sentimentos.

Esta herança específica também é composta por nossa tradição teológica relativamente recente – sem esquecer, evidentemente, que nossos teólogos são, eles próprios, também herdeiros de outros, tanto da grande Tradição, quanto de seus mestres, sobretudo europeus. Do esforço teórico de fundamentação desta nova teologia e do debate recente nos vêm alguns “bens intelectuais” que não podemos desprezar. Em relação a uma atitude de fundo, destacam-se o imperativo de uma teologia contextualizada, a importância da relação entre teoria e ação e a tensão entre o universal (grande Igreja) e o singular (nossas comunidades de fé). No campo estritamente metodológico, podem-se ressaltar a fecundidade do diálogo com as ciências, principalmente sociais, a ênfase metodológica numa articulação de *mediações* e de *métodos*⁴⁷, além da necessária e constante vigilância ideológica (a consciência da inserção social de todo discurso). Por fim, em relação ao próprio exercício teológico, destacam-se uma hermenêutica bíblica e teológica conscientemente engajada, uma atenção constante à “luta das imagens de Deus” presentes em qualquer discurso e – sua principal contribuição para a teologia cristã – a consideração do lugar teológico e epistemológico do encontro com os pobres.

Como o debate girou em torno deste último ponto, este parece ser um elemento importante de reflexão para o exercício teológico no Brasil. No momento, basta colocar em evidência que a discussão revela a urgência de uma compreensão mais aprofundada sobre a lógica bíblica da *eleição* e da experiência libertadora da alegria pela *escolha* de *outro!* A reação conflituosa – e mesmo violenta – diante de um amor-eleição que parece diminuir a força e a possibilidade de um amor-universal perpassa as diversas narrativas bíblicas⁴⁸. Assim, a experiência eclesial de uma “opção

daquilo que a síntese seria a frente. Mas esta frente nos foge sempre. [...] O paradoxo é a busca ou a espera da síntese. Expressão provisória de uma vista sempre incompleta, mas que se orienta rumo à plenitude”. LUBAC, H. de. *Nouveaux paradoxes*. Paris: Seuil, 1955, p. 9.

⁴⁷ P. F. de Andrade afirma: “O método usado por esta Teologia em sua globalidade não pode ser reduzido ao clássico ver-julgar-agir, sendo que, na verdade, na Teologia da Libertação usa-se uma *pluralidade de métodos*, de acordo com as necessidades impostas pelo tratado teológico que se aborda”. ANDRADE, P. F. C. de. *Fé e eficácia*. O uso da sociologia na Teologia da Libertação. São Paulo: Loyola, 1991, p. 141. O itálico é nosso.

⁴⁸ Cf. por exemplo, o ciúme de Caím em relação a Abel; a relação de Abraão com Isaac e Ismael; a relação entre os irmãos Esaú e Jacó; a saga de José e seus irmãos (todos no Gênesis); a aliança de Deus com Israel e o lugar das nações (Êxodo e profetas); o Filho Amado, o herdeiro, assassinado na parábola contada por Jesus (Evangelho)...

preferencial pelos pobres” faz emergir a questão teológica mais ampla da legitimidade de uma eleição e, para ir mais além, toca à questão humana da violência que brota dos ciúmes e da inveja. Julgamos, assim, que esta questão bíblica fundante ainda tem muito a oferecer para a reflexão teológica e para a prática dos cristãos.

Uma última reflexão, que aparece brevemente na réplica de Clodovis⁴⁹, merece destaque: o lugar da filosofia na teologia brasileira. O ganho obtido pelo diálogo com as ciências sociais é bastante considerável, mas a Teologia da Libertação no Brasil sofreu com a ausência de uma mediação filosófica própria, coerente com seu discurso e experiência⁵⁰. Dizemos “no Brasil”, pois o mesmo não se deu necessariamente em outros países. Ellacuría, por exemplo, esteve em diálogo íntimo com a filosofia de Xavier Zubiri, epistemólogo espanhol, o que resultou numa metodologia teológica (da libertação) mais bem fundada filosoficamente⁵¹. Faltou aos teólogos da libertação um diálogo com, ao menos, um bom filósofo; e mesmo a Clodovis, faltou um ibérico “Zubiri”, um interlocutor filosófico mais próximo de nossa experiência cultural e de nossas buscas.

Ora, a ausência de uma mediação filosófica adequada pode fazer com que a teologia no Brasil se dilua no meio das chamadas “ciências da religião”, muito mais facilmente aceitas no ambiente universitário, devido à sua semelhança em relação à linguagem e ao método das outras ciências. Tanto a filosofia quanto a teologia podem e devem manter seu lugar na universidade, justamente a partir de sua alteridade, de sua diferença de princípio, de método e de linguagem. Estabelecer as condições necessárias para vencer as forças de *homogeneização* e para garantir este “lugar” da reflexão filosófica e teológica nas arenas públicas do saber metódico humano também faz parte de nossa herança.

Para concluir: o unigênito e a coragem de se deixar enviar

Os jovens teólogos deste país herdaram sua história, seu chão, suas culturas, seus desafios; de nossa tradição reflexiva, recebem as “regras do jogo” do pensamento ordenado e comunicativo; de nossa tradição teológica eclesial, acolhem a semente da Boa Notícia e seu desenrolar teórico e prático na

⁴⁹ Cf. BOFF, C. Volta ao fundamento: réplica. In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 68, n. 272, 2008, p. 892-927.

⁵⁰ Reconhecendo que toda teologia supõe uma filosofia, ao menos implícita, e a não necessidade de uma mediação filosófica *entre* teologia e ciências humanas, P. F. de Andrade afirma: “A Teologia da Libertação possui sua filosofia implícita e acerca desta filosofia ainda faltam estudos de maior porte. Até o momento, os filósofos latino-americanos não dedicaram a devida atenção a esta questão”. ANDRADE, P. F. C. de. *Fé e eficácia*, p. 169.

⁵¹ Cf. AQUINO JÚNIOR, F. Teologia da Libertação ellacuriana: realização histórica da salvação. In: *IHU on-line*, n. 315, ano XI, 16 nov 2009, p. 39-40.

história da humanidade; da tradição da teologia brasileira, herdamos suas utopias, seu esforço de fundamentação racional, seu elã de promoção de vida. Resta ainda uma última questão: e agora? O que fazer com este *dom* que constitui muito do que somos, mas que, como a recepção da “herança” bíblica, impele-nos a *nos tornarmos* herança?

A fé cristã na fecundidade salvífica do Filho unigênito pode nos apontar alguns caminhos para assumir a *missão* que nos é devida. Para a fé, Jesus é o Unigênito que quer incluir a todos na relação de filiação que ele tem com o Pai e na relação de fraternidade que ele tem com a humanidade. Tornar-se filho e fazer-se próximo: são seus apelos constantes, para que *cada um(a) se torne único(a) como ele é único*⁵². Nosso foco neste artigo é justamente o processo pelo qual nossa teologia no Brasil vai se tornando única, singular, desejosa de corresponder às necessidades e aos anseios mais profundos dos homens e mulheres desta nação.

Contudo, segundo a fé, o melhor modo de concretizar o legítimo desejo de inculturação é a experiência do *envio*. Tornar-se único só tem sentido verdadeiro para quem se deixa enviar para servir a outros, a partir de sua singularidade. Cada vez que uma pessoa, um grupo ou uma nação renunciam a *construir* ou a *partilhar* sua unicidade, a criação e o mundo humano ficam menos belos e menos ricos. Aplicando isso à teologia, podemos dizer que o mundo cristão *espera* de nós que façamos teologia a partir de nossa experiência única, *como brasileiros*. Este não é, porém, o objetivo último: nossa *vocação* é colocar tudo o que somos, o que experimentamos, o que cremos, o modo como enxergamos, com a linguagem que temos a serviço do enriquecimento dos outros, como sinal da superabundância de Deus. Isto é tornar-se unigênito; isto é tornar-se herança.

Considerando esta perspectiva, queremos destacar três questões epistemológicas a serem aprofundadas por uma reflexão teológica que se inscreve nesta grande tradição cristã e que quer colaborar com ela a partir de seu *lugar* no mundo. A primeira questão diz respeito ao estatuto científico da teologia. Logo acima, defendemos o lugar próprio da teologia em meio aos diversos saberes constituídos. Contudo, uma nova reflexão epistemológica se faz necessária para se estabelecer em que consiste sua cientificidade. Se aceitamos a premissa, clássica desde Platão e Aristóteles, que a ciência verdadeira é ciência do *universal*; se consideramos, como fizemos acima, que a fé cristã está assentada, principalmente, em três confissões – a fé trinitária, a encarnação do Verbo e a ressurreição de Cristo –, todas significando realidades *únicas* e *irrepetíveis*⁵³; como pensar a *cientificidade* da teologia?

⁵² Cf. FEDOU, M. (dir.). *Le Fils unique et ses frères: Unicité du Christ et pluralisme religieux*. Paris: Éd. Facultés Jésuites de Paris, 2002.

⁵³ É esta perspectiva da relação entre a *irrepetível* encarnação do Filho *único* e a *comunicação* da filiação a *todos* que conduz a reflexão cristológica de HURTADO, M. *A encarnação*. Debate cristológico na teologia cristã das religiões. São Paulo: Paulinas, 2012.

De fato, paradoxalmente, neste tempo histórico no qual se valoriza o caráter único de todas as pessoas e todos os seres, uma das dificuldades de muitos de nossos contemporâneos em relação à fé é o caráter singular de suas afirmações. Expressões como Filho único de Deus, único Salvador e Mediador, único nome acima de todos os nomes, estão entre as afirmações cristãs mais incômodas. No entanto, a fé cristã não seria a mesma sem afirmá-lo. O debate entre teólogos brasileiros apontou para a problemática do “princípio único”, único aqui sendo compreendido como primeiro e excelente; a sensibilidade pós-moderna também aponta para a valorização do “único”, embora desconfie do “absoluto” e resista a ele.

Nossa reflexão nos remete a esta questão fundamental: haveria espaço, no mundo científico, para desenvolver uma epistemologia do singular, do único, do irrepetível? Além disso, haveria espaço para pensar tanto a experiência do *Deus absconditus* barroco (citado pelos sociólogos), quanto o “eclipse de Deus” moderno e pós-moderno (citado por Clodovis), à luz da descoberta de Deus nos pobres – *sub specie contrarii*? Como pensar a relação entre a *ausência* de um *ser amado* e a revelação de uma presença singular⁵⁴? Parece-nos que nossa teologia teria uma colaboração a oferecer neste campo que, certamente, diz respeito à nossa relação com Deus, mas também com o mundo e com os outros.

A segunda questão também permeou o debate dos teólogos e diz respeito à *lógica* mais adequada à nossa reflexão teológica e à prática dela consequente. Não houve consenso neste ponto, havendo acusações mútuas de lógica linear, de um lado, e confusão total, de outro. Entre estes “extremos”, havia a proposta da lógica circular ou mesmo da “teia” barroca. Para além deste debate, um ponto importante aparecia como consenso: o privilégio epistemológico dos pobres. No entanto, nenhum dos autores aprofundou suficientemente o que isto quer dizer. Como se relacionam o privilégio *epistemológico* dos pobres (afirmado pela teologia dos sinóticos) e a *lógica* da *quenose* divina (afirmada pela teologia paulina)? A cruz de Cristo, cravada no coração do mistério cristão, pode ser considerada “escândalo” e “loucura” (1Co 1,23). Nesta reflexão sobre o estatuto científico da teologia, parece ser necessária também uma *conversão* epistemológica.

Será que nosso debate continuará polarizado entre os grandes movimentos culturais, frequentemente homogeneizantes, chamados de “modernidade”

⁵⁴ Como exemplo, pensemos na questão: por que as Escrituras, em nome de Deus – que se revela como Rei, Esposo e Pai único de seu povo –, lança-nos um apelo incessante ao cuidado do estrangeiro, da viúva e do órfão? Ora, um estrangeiro é alguém que vem de outro povo e que, por isso, não tem mais seu *rei*; uma viúva é uma esposa que não tem mais *esposo*; um órfão é um filho que não tem mais *pai*. Através da “alteridade interpeladora”, que consiste nos gritos silenciosos de todos os indigentes deste mundo, cuja vida e existência estão ameaçadas, Deus se revela a nós e nos faz enxergar o que verdadeiramente está em jogo neste debate: que nem *um se perca!*

e “pós-modernidade”, ou – evidentemente, sem ignorá-los – poderíamos buscar elevar ao nível reflexivo conceitual a já longa experiência eclesial de encontro com os mais pobres? Em outras palavras, haveria espaço para desenvolver e integrar, também na academia, não somente uma temática dos pobres, mas propriamente a *lógica* dos pobres⁵⁵, que irrompe como crítica às nossas categorias demasiado rígidas e, muitas vezes, afastadas da dinâmica de combate pela *vida*? Se escolhermos este caminho, a ruptura entre ciência e senso comum, entre teologia e discurso religioso não pode se dar no nível dos *valores*, dos *gostos* e das *buscas*, mas somente da *autocriticidade* e do *rigor* reflexivo. Podemos ser pré-modernos, modernos e pós-modernos, mas sem abandonar as tonalidades “barrocas” de nosso povo: exuberância, arte, sentimento, criatividade, expressão, novidade... Esta é mais uma reflexão epistemológica que, a partir de nossa tradição teológica, ainda espera ser assumida e aprofundada.

Por fim, a terceira questão diz respeito à unidade da teologia em meio à pluralidade de contextos⁵⁶. O debate teológico a que nos referimos não é o único no cenário brasileiro. Se aceitamos a classificação proposta por Libanio, teríamos, pelo menos, quatro tendências teológicas correspondentes aos grandes atuais “cenários de Igreja”: Igreja da instituição, Igreja do carisma, Igreja da pregação e Igreja da práxis-libertadora⁵⁷. Quando falamos de teologia contextual no “Brasil”, temos aguda consciência da diversidade englobada por este termo: trata-se, na verdade, de vários contextos, que oferecerão respostas distintas para problemáticas variadas. Contudo, se cada grupo é provocado por distintos “agulhões na carne”, há apelos comuns que devem servir de inspiração para qualquer teologia produzida em nossas terras.

Por fim, julgamos importante concluir este artigo dando um destaque especial a um elemento que apareceu quase periféricamente e que poderia ter passado despercebido, apesar de sua potência: o lugar fundamental

⁵⁵ Vinculada à reafirmação da “densidade epistemológica da práxis”, esta é uma questão importante em AQUINO JR., F. de. *Teoria teológica – Práxis teológica: sobre o método da Teologia da Libertação*. São Paulo: Paulinas, 2012.

⁵⁶ Esta busca de “unidade na pluralidade” não seria, ela mesma, a incessante tarefa de *integração* assumida por cada ser humano ao longo de sua *vida*, como *resposta* ao apelo salvífico de Deus? Cf. GARCÍA RUBIO, A. *Unidade na pluralidade. O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. São Paulo: Paulinas, 1989.

⁵⁷ Cf. LIBANIO, J. B. *Cenários de Igreja*. Loyola: São Paulo, 1999. Sobre a convivência de vários “modelos de Igreja”, ver também: “É preciso aqui evitar o risco mecanicista de dizer que um primeiro modelo de Igreja desapareceu, para dar lugar ao que surgiu posteriormente. Alguns resquícios da eclesiologia medieval (Cristandade) estão presentes no século XX, inclusive na atualidade, bem como da eclesiologia tridentina (Sociedade Perfeita). Tais concepções eclesiológicas não são contraditórias entre si: há um consenso no dissenso. Elas convivem oferecendo subsídios para a própria Igreja inserir-se politicamente na cultura contemporânea”. ARAÚJO, J. C. S. *Igreja Católica no Brasil: um estudo de mentalidade ideológica*. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 113.

da *paixão*⁵⁸ como força motriz da vida de fé e, conseqüentemente, do exercício teológico:

Ambos [os grupos] falam de *paixão*, embora o foco seja distinto. Se isso é um ponto a ser considerado em qualquer tipo de pensamento, parece-nos que ele não pode ser negligenciado na análise de uma reflexão de *brasileiros*, ainda mais relacionada a um assunto tão fundamental como a fé. Haveria espaço, numa reflexão metodológica, para incluir este *pathos*, esta força que deve ser considerada, valorizada e balizada? Ou ela só poderia continuar a agir implicitamente – e descontroladamente? O *logos* sobre os pobres e o *logos* sobre Cristo só se compreendem mais integralmente, em nosso contexto, se consideramos, também, ainda que criticamente, o *pathos* pelos pobres e o *pathos* por Cristo.⁵⁹

Trata-se da *paixão pelo Cristo* e da *paixão com Cristo*, pelo projeto do Pai, pelo cuidado da criação, pela salvação e reconciliação da humanidade e, de modo especial, pela vida dos mais vulneráveis. Esta *paixão*, dom de Deus, é o *Sopro* que impulsiona cada um a sair de si e se colocar inteiramente a serviço da vida, em todas as suas dimensões, associando-se à missão de Cristo: que nem *um(a)* se perca e que todos(as) tenham Vida em plenitude.

Referências

ABRÃO, M. *Lembra-te do futuro: a teologia de Antônio Vieira à luz da história do futuro*. São Paulo: Loyola, 2013.

ADÃO, Francys Silvestrini. Nossa parte da herança. Os frutos de um debate teológico no Brasil. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 294, 2014, p. 264-299.

ANDRADE, P. F. C. de. *Fé e eficácia*. O uso da sociologia na Teologia da Libertação. São Paulo: Loyola, 1991.

AQUINO JÚNIOR, F. de. *Teoria teológica – Práxis teologal: sobre o método da Teologia da Libertação*. São Paulo: Paulinas, 2012.

_____. Teologia da Libertação ellacuriana: realização histórica da salvação. In: *IHU on-line*, n. 315, ano XI, 16 nov 2009.

ARAÚJO, J. C. S. *Igreja Católica no Brasil: um estudo de mentalidade ideológica*. São Paulo: Paulinas, 1986.

BARBOZA FILHO, R. As linguagens da democracia. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 23, n. 67, jun 2008.

⁵⁸ Como Clodovis afirmou que o século atual seria marcado pelo “feminino”, vale a pena destacar a obra recente de uma teóloga brasileira, que põe em relevo justamente esta *paixão*. Ver BINGEMER, M. C. *O mistério e o mundo: paixão por Deus em tempos de descrença*. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

⁵⁹ ADÃO, Francys Silvestrini. *Op. cit.*, p. 298-299.

- _____. Barroco: nossa origem e singularidade. In: *Acervo*. Rio de Janeiro, v. 19, n. 1-2 (p. 7-22), jan/dez 2006.
- _____. Sentimento de Democracia. In: *Lua Nova*, n. 59, 2003.
- _____. *Tradição e artifício*. Iberismo e barroco na formação americana. Belo Horizonte: UFMG, 2000.
- BINGEMER, M. C. *O mistério e o mundo: paixão por Deus em tempos de descrença*. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.
- BOFF, C. *Mariologia social*. O significado da Virgem para a sociedade. São Paulo: Paulus, 2006.
- _____. *Teoria do Método Teológico*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- _____. Volta ao fundamento: réplica. In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 68, n. 272, 2008, p. 892-927.
- BOFF, L. *Eclesiogênese: a reinvenção da igreja*. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- DAMATTA, R. *O que faz o brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 1986.
- FEDOU, M. (dir.). *Le Fils unique et ses frères: Unicité du Christ et pluralisme religieux*. Paris: Éd. Facultés Jésuites de Paris, 2002.
- FRANÇA MIRANDA, M. *Um catolicismo desafiado: Igreja e pluralismo religioso no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1996.
- GADAMER, H.-G. *Vérité et Méthode*. 2^{ème} édition. Paris: Seuil, 1996.
- GARCÍA RUBIO, A. *Unidade na pluralidade*. O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. São Paulo: Paulinas, 1989.
- HURTADO, M. *A encarnação*. Debate cristológico na teologia cristã das religiões. São Paulo: Paulinas, 2012.
- IANNI, O. *A ideia de Brasil Moderno*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- LIBANIO, J. B. *Cenários de Igreja*. Loyola: São Paulo, 1999.
- LUBAC, H. de. *Le Mystère du Surnaturel*. Paris: Aubier, 1965.
- _____. *Nouveaux paradoxes*. Paris: Seuil, 1955.
- MORI, G. L. de. *Le temps*. Énigme des hommes, mystère de Dieu. Paris: Cerf, 2006.
- MORSE, Richard M. *O Espelho de Próspero: cultura e ideias nas Américas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- MURAKAMI, Yasuhiko. *Lévinas phénoménologue*. Grenoble: Jérôme Millon, 2002.
- RICUPERO, B. Da formação à forma. Ainda as “ideias fora do lugar”. In: *Lua Nova*. São Paulo, n. 73.
- RUBENS, P. *Discerner la foi dans des contextes religieux ambigus: enjeux d’une théologie du croire*. Paris: Cerf, 2004.
- _____. *O rosto plural da fé: da ambiguidade religiosa ao discernimento do crer*. São Paulo: Loyola, 2008.

SCHWARZ, R. *As ideias fora de lugar*. Disponível em: <<http://www.culturabrasil.pro.br/schwarz.htm>>. Acesso em: 20 maio 2013.

SUSIN, L. C.; HAMMES, E. J. A Teologia da Libertação e a questão dos seus fundamentos: em debate com Clodovis Boff. In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 68, n. 270, 2008, p. 277-99.

TORRES, J. C. de O. *História das ideias religiosas no Brasil: a Igreja e a Sociedade Brasileira*. São Paulo: Grijalbo, 1968.

VAZ, H. C. de L. *Raízes da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.

VENTURA, Z. O Barroco é estilo ou será a alma do Brasil? In: *Revista Época*, 13 dez 2010. Disponível em: <<http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI156437-15518,00.html>>. Acesso em: 26 jun 2013.

WERNECK VIANA, L. Americanistas e iberistas: a polêmica de Oliveira Viana com Tavares Bastos. In: *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 34, n. 2, 1991, p. 145-89.

Francys Silvestrini Adão. Presbítero jesuíta. Mestre em Teologia Sistemática-Pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Doutorando em Teologia Fundamental pelo Centre Sèvres-Facultés Jésuites de Paris.

Endereço: Centre Sèvres-Communauté
35 bis rue de Sèvres
75006 Paris – França
francysadaosj@hotmail.com