Globethics Repository



Interculturalidade, Negociação de Saberes e Educação Teológica [Interculturalism, Knowledge Trading and Theological Education]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Deifelt, Wanda
Publisher	Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo da Escola Superior de Teologia
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-11-10 17:34:47
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/234973

Interculturalidade, Negociação de Saberes e Educação Teológica: Contribuições da Teologia Feminista*

Intercultural relations, knowledge and theological education: contributions of feminist theology

Por Wanda Deifelt
Doutora em Filosofia
(Northwestern University)
Professora de Teologia no Luther College
(Decorah, IA, EUA)
deifwa01@luther.edu

Resumo:
Este artigo utiliza o referencial epistemológico da teologia feminista para abordar interculturalidade, negociação de saberes e educação teológica. Diante dos desafios da pós-modernidade, qual é a tarefa da teologia? Usando a imagem do quebra-cabeça, o texto enfatiza o pensamento complexo, onde teologias contextuais e emergentes dão uma contribuição inédita para o fazer teológico.

Palavras-chave: Interculturalidade. Negociação de saberes. Educação teológica. Teologia feminista. Relações de poder. Gênero. Epistemologia.

Abstract:
This article employs the epistemological analysis of feminist theology to address intercultural relations, knowledge, and theological education. In light of the challenges of post-modernity, what is the role of theology? Using the image of a puzzle, this text emphasizes complex thought, where contextual and emerging theologies offer a novel contribution for the theological endeavor.

Keywords: Intercultural relations. Knowledge. Theological education. Feminist theology. Power. Gender. Epistemology.

Uma das imagens associadas à pós-modernidade – ou modernidade tardia, como preferem alguns – é o quebra-cabeça. Ele ilustra a época de fragmentações e esfacelamentos em que vivemos e explica por que a elaboração de um cenário monocromático e coeso é impossível: muitas de suas peças se perderam, já não são válidas, ou se misturaram com peças de outros quebra-cabeças. O mundo já não pode mais ser descrito a partir de uma lógica exclusivista, eurocêntrica e patriarcal. Discursos normativos e hegemônicos são questionados porque fomentam exclusão.[1] Negociar saberes requer uma revisão de pressupostos epistemológicos onde a teologia se coloca como participante de um diálogo mais amplo sobre interculturalidade: Como é possível a relação entre diferentes ou a justaposição de heterogêneos? É possível fomentar uma língua comum entre os que não falam a mesma língua e dar visibilidade aos que historicamente são *os outros e as outras* da história, da cultura dominante (as peças que supostamente não se encaixam)? É viável negociar saberes quando há lutas de poder e conflitos de interesses?

Vivemos um período de grandes transformações e mudanças de paradigmas. A teologia tem o desafio de formular uma análise desta realidade de modo que ela faça sentido,

* Este texto foi originalmente apresentado na VIII Jornada Teológica de CETELA.

1 DILLON, Michele. The sociology of religion in Late Modernity. In: DILLON, Michele (Ed.). *Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 3-15.

permita compreensão e dê significação. O discurso e a prática decorrentes desta reflexão já não podem ser os da pré-modernidade, onde encaixar as peças do quebra-cabeça é assumir que cada qual tem seu lugar social pré-fixado, determinado a partir de estereótipos de raça, etnia, classe, sexo, idade, ou mobilidade física. Tampouco pode abraçar o relativismo da pós-modernidade, onde cada qual supostamente pode construir as peças de seu próprio quebra-cabeça de acordo com seus critérios e desejos. O desafio é complexo – e a resposta ao dilema se encontra justamente na complexidade.

É possível respeitar a diversidade e a diferença sem cair no relativismo? É possível afirmar uma visão comum sem cair no absolutismo? Em termos teológicos, como pode a educação teológica superar os limites dos dogmas doutrinários – que supostamente defendem a unidade da igreja – e reconhecer a polifonia de discursos que constituem a prática religiosa? Para responder a estas perguntas é necessário entender como a interculturalidade perpassa a educação teológica e requer negociação de saberes. Cabe à teologia (entre outros saberes) a tarefa de formular uma análise desta realidade.

A contribuição teológica neste diálogo reside em sua ênfase coletiva, comunitária, contextual e processual. O fazer teológico precisa estar aberto ao inédito que advém da disponibilidade de dialogar e se deixar questionar para, assim, criar sentido e significação. Na imagem do quebra-cabeça, diferentes cores e formas afirmam a diversidade. No entanto, peças isoladas não constroem um todo e revelam a necessidade de empregar múltiplas abordagens para fazer sentido da realidade. O referencial teórico feminista é uma das abordagens que, juntamente com outras parceiras, responde à pergunta pela interculturalidade, negociação de saberes e o papel da educação teológica.

Epistemologia feminista

Na América Latina e no Caribe, contribuições teológicas emergentes oferecem novas reflexões sobre a construção do conhecimento e sua relação com o lugar social de onde é enunciado. Há diversos nomes para estas teologias: feminista, de mulheres, mujerista, womanist, queer, teologia gay, teologias de gênero, da corporeidade, da sexualidade, etc. Entre as distintas contribuições há algumas comunalidades: são contextuais, partem da experiência, refletem acerca do cotidiano e valorizam o corpo. Nem sempre estas contribuições teológicas se encontram em anais acadêmicos. Elas são elaboradas em encontros, grupos de discussão e conversas em pátios ou corredores. Trata-se de reflexões teológicas a partir da coletividade, valorizando também a oralidade. No currículo acadêmico, estas teologias são por vezes consideradas marginais ou exóticas. Metodologicamente, elas compartilham o uso do referencial de gênero.

Como instrumental de análise, a teoria das relações de gênero foi empregada primeiramente pela teologia feminista. Este instrumental analisa como os papéis sociais atribuídos aos homens e às mulheres são social e culturalmente construídos. Gênero e sexo são coisas distintas. Sexo é a caracterização biológica, ao passo que gênero é a construção social do que constituem os papéis, as funções e os valores considerados inerentes a cada sexo em determinada cultura ou sociedade. Percebe-se que, em grande escala, os atributos construídos remontam a um essencialismo dualista onde há duas naturezas, uma feminina e outra masculina. Este essencialismo supostamente predispõe as mulheres a certos valores (como paixão, ternura, maternidade e tudo que remete ao mundo privado ou doméstico), dando à natureza masculina características como lógica, raciocínio, cultura e aptidão ao mundo público/político. Apesar de diferentes culturas designarem papéis sociais distintos a cada um dos sexos – e de existirem diferenças entre as distintas culturas acerca do que constituem estes papéis – há consenso que todas culturas pré-determinam o que cabe a homens e mulheres dentro de sua sociedade.[2] Através da análise das relações de gênero, este esquema binário rígido é problematizado.

A epistemologia feminista analisa a natureza, a origem, os métodos e os limites do conhecimento humano. Epistemologia (*episteme,* conhecimento, saber e *logos* discurso, estudo) é a tentativa de

[2] LOURO, Guacira Lopes. *Gênero, sexualidade e educação.* Petrópolis: Vozes, 1997. p. 76-79.

compreender o mundo, o individual e o comunitário, construindo práticas e teorias que ajudam a dar sentido e fazer sentido. A epistemologia feminista lida com percepção. Como percebemos o mundo? Como nos percebemos no mundo? Como construímos conhecimento? Quem define o que é saber? Quais são os fundamentos para as pretensões de verdade? Todas as pessoas fazem uso de conhecimento e saber para entender os processos que guiam culturas e sociedades, que ajudam a decifrar determinados códigos de inteligência ou que estipulam como se portar (ou trafegar) nos meandros desta cultura. Como afirma Jürgen Habermas, aprendemos que a sociedade opera com determinadas técnicas: as técnicas que nos permitem produzir, transformar e manipular coisas (técnicas de produção); as técnicas que nos permitem utilizar um sistema de signos e significados da linguagem (técnicas de significação); e as técnicas que nos permitem determinar a conduta dos indivíduos, impor vontades e submetê-los a certos fins (técnicas de dominação).[3]

Enquanto uma parcela substancial da população se contenta em ou é restrita a atingir um nível de conhecimento e saber que dá um sentido mínimo à realidade (que ajuda a saber sobreviver), a epistemologia feminista propõe um questionamento mais profundo da natureza do que sabemos e conhecemos. Não basta dizer que os seres humanos são os únicos seres pensantes – o que em si é uma falsa premissa – mas em perguntar como chegamos ao que pensamos. É necessário questionar não só *o que* sabemos, mas *como* construímos conhecimento e *o que fazemos* com o que sabemos. A epistemologia feminista propõe uma desconstrução do que tomamos por verdade, incluindo os estereótipos de gênero e de identidade sexual, a normatividade heterosexista, os preconceitos de raça e etnia, os condicionamentos sócio-econômicos estipulados pela classe social dominante e os limites dogmático-doutrinários das diferentes religiões. Em suma, todas as verdades absolutas, tidas como normativas ou simplesmente do senso comum, passam por escrutínio.

Ivone Gebara faz isso muito bem quando aponta que as verdades universais precisam ser contrastadas com a experiência da maioria das mulheres que são definas como *a outra* por não saber, não ter, não poder, ou não ser.[4] A definição pela negação (eu não sei, eu não posso, eu não tenho, eu não sou) contrasta com as afirmativas religiosas e filosóficas categóricas, como a afirmação cartesiana "Penso, logo existo." A experiência, um componente marcante na epistemologia feminista, mostra que a existência não é marcada pela racionalidade cartesiana, mas pela sobrevivência. A reflexão é ato segundo: eu vivo, por isso penso, e porque penso, questiono como vivo. A epistemologia feminista é, basicamente, a arte de questionar.

Autoras como Nancy Cardoso Pereira, Tânia Mara Sampaio, Elsa Tamez, Maria Pilar Aquino, Marga Stroeher, Elaine Neuenfeldt e Ivoni Richter Reimer, entre outras, contribuíram para a elaboração de uma hermenêutica feminista latino-americana baseada na arte de questionar. Para fazê-lo, a epistemologia feminista precisa de, no mínimo, três momentos: revisão (ou releitura crítica), resgate de vozes alternativas e reconstrução de novas práticas e valores.[5] Como um círculo ou espiral, esta hermenêutica está atenta à necessidade constante de revisar postulados e pressupostos, de reconhecer ausências e silêncios (quais são as vozes que faltam?) e de elaborar novas práticas e compromissos sócio-políticos.

A *revisão* parte da suspeita (um tema amplamente abordado por Elisabeth Schuessler Fiorenza e Paul Ricoeur). Revisar é ler criticamente a realidade, as tradições e as normas. É uma tentativa de correção e transformação. A suspeita é lançada sobre os valores normativos ou tidos como senso-comum (portanto, inquestionáveis), mas também sobre o próprio lugar de onde vem a pergunta. Quem se beneficia com determinado

[3] HABERMAS, Jürgen. *Knowledge and human interests*. Boston: Beacon Press, 1971. p. 313.

[4] GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*. Petrópolis: Vozes, 2000.

[5] Para uma discussão mais detalhada sobre metodologia feminista, veja DEIFELT, Wanda. Temas e metodologias da teologia feminista. In: SOTER, *Gênero e Teologia: interpelações e perspectivas*. São Paulo: Paulinas/Loyola/Soter, 2003. p. 171-186.

saber? Quais transformações o conhecimento engendra? Ao invés de enfocar somente na pergunta do conhecimento como forma de controle (*saber é poder*), a epistemologia feminista também pergunta: *como* e *com quem* pensamos? Ao questionar as fontes e estratégias que utilizamos, o conteúdo que abordamos, assim como suas consequências práticas, a epistemologia desconstrói e reconstrói o que sabemos.

O *resgate de vozes alternativas* ou contra-culturais é, na verdade, o simples reconhecimento que a realidade é polifônica, múltipla e complexa. A valorização das culturas orais, a recuperação de memórias históricas, a relembrança de feitos e fatos de gente anônima e a visibilidade do cotidiano são exercícios que a epistemologia feminista considera fundamental, apesar deles nem sempre serem valorizados na formação acadêmica tradicional. A visibilidade destes saberes "marginais" não acontece somente como um exercício estético ou exótico, mas para fomentar uma superação de hierarquias e dualismos. Reconhecer o outro e a outra como diferentes em sua singularidade mas iguais em termos de valor e direitos é um exercício político que leva a novos saberes.

A *reconstrução de novas práticas e valores* é um chamado à coerência, ou seja, que haja consonância entre o discurso e a prática. Se apregoamos o protagonismo de sujeitos históricos, se reivindicamos a participação cidadã, ou se defendemos os direitos de todos seres humanos, então o pensar e fazer teológicos precisam estar em sintonia com estes valores. Não se trata de impor, pelo uso de poder ou coerção, que a prática deva seguir cegamente os preceitos impostos pela ortodoxia, mas de perguntar pelas consequências éticas dos próprios ensinamentos. Quais são seus frutos? A reconstrução de práticas e valores também leva à auto-crítica, apontando os limites e as possibilidades da empreitada teológica diante dos desafios da realidade.

Em suma, a epistemologia feminista reflete sobre o que presumimos saber, mas aponta que a própria construção de conhecimento passa por subjetividades que precisam ser explicitadas. Conhecimento absoluto, desprovido de parcialidade e puramente científico, é uma quimera. Mas nem por isso abandonamos a objetividade ou deixamos de buscar referenciais que valorizam o particular à luz de sua importância universal. Conforme Sandra Harding, objetividade é o conhecimento que é situado, ou seja, que é honesto quanto à sua localização histórica, cultural e social.[6] Por isto as assim chamadas teologias emergentes ou contextuais são muitas vezes mais objetivas do que as teologias que se escondem sob o manto da neutralidade, mas que acabam mantendo o status quo. A epistemologia feminista está comprometida com a produção de conhecimentos onde os sujeitos reconhecem seus postulados e pressupostos, mas estão abertos à revisão porque reconhecem a parcialidade, provisoriedade e processualidade com que o próprio conhecimento é construído.

Interculturalidade, multiculturalidade, pluriculturalidade

Nos círculos teológicos, duas posturas – ambas problemáticas – são comumente empregadas ao tratar do tema da cultura. Uma é a noção idealista de que o cristianismo, por pregar sobre uma realidade que não é deste mundo, de uma maneira ou de outra conseguiu se esquivar da cultura. Presume-se que as verdades religiosas são reveladas sem qualquer mediação cultural e, por isso, não carecem de revisão ou crítica. Defender que o discurso religioso é imune às construções culturais leva a um descaso com tudo que se relaciona ao cotidiano, ao hodierno e ao corporal. Expectativas de um mundo melhor – com justiça, dignidade e paz – são remetidas ao futuro. Nesta visão, nega-se a cultura e a importância do fazer teológico em tratar de questões como gênero, classe, raça e etnia porque a religião, especialmente o cristianismo, está acima destas questões mundanas. O que importa é a salvação da alma.

Outra postura, igualmente problemática, idealiza a cultura e a vê como uma construção absoluta. A religião (também a cristã) é usada para manter os arranjos sócio-culturais como eles se

[6] HARDING, Sandra. Rethinking standpoint epistemology: What is strong objectivity? In: ALCOFF, Linda; POTTER, Elizabeth (Ends). *Feminist epistemologies*. London/New York: Routledge, 1993. p. 49-74.

encontram. Este é um conceito estático de cultura, onde qualquer mudança é vista como uma ameaça que desestabiliza identidades. Usa-se a cultura para justificar o papel subalterno das mulheres na igreja, expulsar homossexuais de comunidades e demonizar tudo que não segue "o curso da natureza". Em um círculo vicioso, seleciona-se da cultura o que justifica os lugares de poder e seleciona-se da religião aquilo que sanciona divinamente a cultura. As construções culturais e os mecanismos que mantém o status quo são definidos como ordem natural e, portanto, inquestionáveis.

As teologias emergentes e contextuais – negra, campesina, indígena, queer, womanist, mujerista, feminista, pluralista, etc. – denunciam construções que justificam teologicamente ou sancionam divinamente práticas que são violentas, discriminatórias e que negam a integridade da criação. A existência destas teologias atesta que a realidade é multicultural, ou seja, que as culturas se apresentam de modo diverso, que há diferentes percepções de mundo e distintas linguagens para expressá-lo. No entanto, esta multiplicidade de vozes nem sempre dá conta de superar a cultura dominante, que fomenta relações assimétricas de poder. As tentativas de valorizar a pluriculturalidade (onde todas expressões culturais tem o mesmo reconhecimento e participação política) são rechaçadas porque implicam em revisar e reconstruir práticas sociais. Em outras palavras, mesmo que as teologias emergentes e contextuais tenham a boa vontade de negociar, há instâncias em que o diálogo não é bem-vindo porque ele questiona e deslegitima absolutismos. A interculturalidade se ocupa justamente com a ação e comunicação entre indivíduos, grupos e instituições de culturas diferentes, identificando possibilidades de diálogo.[7]

Ao objetivar interculturalidade, é fundamental reconhecer que não há cultura monolítica ou homogênea.[8] Como propor a justaposição de grandezas fluidas e porosas, como são as culturas? Em sua dinamicidade, identidades vão sendo construídas fazendo síntese de culturas múltiplas e plurais. Somente a partir da valorização das experiências – e também naquilo que elas contradizem, como elas questionam os seus próprios valores e onde se situam nas relações de poder – é que se torna possível um diálogo franco e aberto. Enquanto este diálogo for baseado em um conceito homogêneo de cultura, haverá somente uma perpetuação da mentalidade colonial e dominante que projeta no outro e na outra uma identidade subalterna, inferior. A realidade é mais complexa e plural do que parece.

Não é suficiente estabelecer o que consiste a cultura – o verdadeiro ar que respiramos, o nosso jeito de ser e estar, nossas identidades múltiplas e plurais, o contexto, o tempo e lugar em que nos localizamos, o que nos cria e recria, a cosmologia, a base de ordenamentos sociais, etc. – mas como distintas culturas interagem e qual o lugar dos sujeitos dentro de suas culturas. Raúl Fornet-Betancourt nos ajuda a entender melhor que não existimos somente em *uma* cultura, mas que transitamos em e entre culturas, como universos. Nossa identidade é multicultural, híbrida. Clifford Geertz aponta que culturas guiam comportamentos sociais e oferecem uma rede de significação.[9] Identidade cultural não é simplesmente dada ou imposta, mas também requer adesão. A construção de identidades culturais requer negociação constante e seu resultado também depende do lugar social ocupado. Por isto não se pode falar de cultura sem falar também em relações de poder.

Para Michel Foucault, o poder não é uma mera construção de signos, significados, ou textualidades, mas uma força exercida, que faz acontecer, que permeia as relações sociais. O poder é relacional (exercido a partir de múltiplos pontos e em meio a

7 MARIN, José. *La reflexión intercultural como base para imaginar una educación democrática para los pueblos autóctonos y para la sociedad muticultural en America Latina.* Disponível em: <http://scholar.google.com/scholar?q=author:%22MARIN%22+intitle:%22La+reflexi%C3%B3n+intercultural+como+base+para+imaginar+una+...%22+&hl=en&client=firefox-a&rls=org.mozilla:en-US:official&hs=cmI&um=1&oi=scholarr.>.

8 Sobre uma discussão ética acerca da interculturalidade veja DEIFELT, Wanda. Intercultural ethics: sameness and otherness revisited. *Dialog: A Journal of Theology*. Vol. 46, n. 2, 2007. p. 112-119.

9 GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 13-41.

relações desiguais e móveis), é imanente (resultado imediato de partilhas, desigualdades e desequilíbrio), é complexo (há forças múltiplas que se formam e atuam), é intencional (os interesses são dirigidos por um dispositivo de conjunto) e traz resistência.[10] Para Foucault, tanto a cultura como a religião são usadas para estabelecer e perpetuar relações de poder.

O trabalho de Foucault mostra o papel que a religião, como expressão cultural, tem em estabelecer a normatividade do que consistem os papéis sociais. A interação entre poder e saber, a imposição de silêncio e a criação de hierarquias, explicitada por Foucault, revela a produção de determinados tipos de corpos e, respectivamente, seus atributos psíquicos, econômicos e sócio-morais. O corpo é a superfície de inscrição de acontecimentos. Foucault identifica na religião (em particular através de seu estudo dos pais da igreja, no cristianismo) o uso dos mesmos mecanismos de poder e repressão empregados no sistema penitenciário. O poder na igreja, segundo Foucault, é complexo, contínuo e paradoxal.[11]

O discurso religioso é participante dos jogos de poder, moldando a cultura e invocando o extra-terreno para justificar arranjos sociais, políticos e econômicos. Não é surpreendente, portanto, que este seja um discurso delineador de práticas corporais, mesmo quando sua temática é espiritual. As relações de poder são inscritas nos corpos através de mecanismos de supervisão social, disciplina e auto-regulação. Também no discurso religioso os corpos e os comportamentos de indivíduos são alvo de poder, instrumentos de poder e mecanismos de proliferação de poder.[12] A teologia é potencialmente transformadora da cultura, mas indubitavelmente sua devedora e mantenedora.

Se o corpo humano é o tecido sobre o qual a cultura escreve seu discurso (inclusive o discurso religioso), ele também é lugar de resistência, resiliência e reconstrução de práticas e valores. Por isto, o corpo humano pode servir como paradigma para a negociação de saberes a partir de uma perspectiva intercultural. Como uma grandeza epistemológica, o corpo revela os condicionamentos culturais impostos, o cerceamento de potencialidades e a inscrição de relações assimétricas de poder. No entanto, por não serem monolíticas nem homogêneas, as mesmas culturas que supervisionam, disciplinam e regulam corpos também fomentam valores, preceitos, regras ou discursos que defendem dignidade, respeito e transformação – que contradizem a prática dominante. O discurso que nega o corpo também informa acerca dos mecanismos de transgressão. Como poderia o discurso teológico superar os limites de seu próprio confinamento cultural e ter abertura para o inédito encontrado na alteridade, como defendem as teologias contextuais e emergentes?

Este paradoxo pode ser exemplificado através da corporeidade. Usando o corpo como categoria epistêmica, a teologia pleiteia o bem-estar do corpo e não só a salvação da alma. Isto é possível se o corpo é afirmado como boa criação de Deus, onde a revelação divina se dá através da materialidade, na concretude das relações do ser humano e seu contexto. Na encarnação, em Jesus Cristo, Deus se faz gente justamente para habitar em nosso meio, experimentando a fragilidade humana e anunciando vida plena, abundante. A dimensão comunitária e celebrativa é afirmada através da eclesiologia, onde as pessoas são membros do corpo de Cristo. Por fim, a confissão de que cremos na ressurreição do corpo, como afirma o Credo Apostólico, é o testemunho público que o cristianismo não se restringe ao mundo vindouro, mas identifica sinais da plenitude dos tempos já no aqui e agora.

Formação, reflexão e práticas teológicas

O silêncio da reflexão teológica acerca da experiência do maior contingente de pessoas, marcado pela negação e espoliação de seus corpos, foi parcialmente superado no século XX com a teologia da libertação. No contexto eclesial, falar da irrupção histórica dos pobres foi (e é ainda) um momento de *kairós*. É claro que sempre houve

10 FOUCAULT, Michel. Pastoral power and political reason. In: CARRETE, Jeremy R. (Ed.). *Religion and culture: Michel Foucault*. New York: Routledge, 1999. p. 135-152.

11 FOUCAULT, 1999, p. 138.

12 CARRETE, Jeremy R. *Foucault and religion: spiritual corporality and political spirituality*. New York: Routledge, 2000. p. 30-37.

vozes que questionaram a hegemonia constantiniana e que, profeticamente, apontaram para os perigos de tornar o cristianismo a religião oficial do império romano – uma tradição que começa com Constantino, mas que se perpetua com todos impérios ocidentais, inclusive hoje, com o império americano. Se o cristianismo foi usado para manter a *pax romana*, não deveria nos surpreender que ele é usado hoje para manter a *pax americana* e sua economia neoliberal.

Com a teologia da libertação experimentamos uma subversão das relações de poder ao defender que o cristianismo não é uma religião de impérios, mas uma religião de pobres, viúvas e órfãos. Ao confessar sua fé em um crucificado, morto como um perseguido político, o cristianismo subverte tudo o que sabemos sobre poder ou autoridade e se torna uma "loucura", como afirma o apóstolo Paulo, que dá esperança a indigentes, migrantes, doentes, gente despossuída, descapacitada e sofrida. Esta não é uma esperança apocalíptica, apoteótica, mas uma esperança real, solidária, de afirmação de sujeitos no seu processo de ser e estar, que dá sentido à existência humana justamente na sua busca. O cristianismo é uma religião que fala de um Deus que morre e ressuscita, de um reino vindouro que já existe no agora, de uma igreja que existe na realidade e no Espírito. O cristianismo consegue operar com os paradoxos da realidade, convivendo com as contradições intrínsecas da existência humana.

Mas uma única articulação teológica, como a teologia da libertação, não dá conta de descrever a riqueza da manifestação divina na pluriformidade de culturas, tampouco articular de modo coerente a complexidade de saberes teológicos que advém da interculturalidade. A teologia feminista constata que a realidade é complexa, contraditória e paradoxal, sendo necessárias múltiplas abordagens, como o fazem as teologias emergentes e contextuais. À primeira vista, esta polifonia de expressões pode parecer confusa, caótica, dispersa ou ambígua. No currículo teológico, falamos das teologias contextuais e emergentes como se elas fossem menos acadêmicas do que o cânon que constitui o estudo clássico teológico. Porque as teologias contextuais e emergentes valorizam a experiência, o cotidiano, o corporal, o histórico, o contextual e o provisório, elas são tidas como expressões parciais da teologia. No entanto, estas teologias nos ajudam a vislumbrar o inédito e pensar de modo mais complexo.[13]

Edgar Morin, em sua teoria da complexidade, mostra que a realidade não pode ser explicada de maneira simplista nem interpretada de modo absoluto.[14] Existe mais do que uma resposta para a mesma pergunta e o conhecimento só é verdadeiro se ele inclui auto-crítica e consegue transcender a si mesmo. A noção de complexidade (de *complexus*, tecido em conjunto) permite a associação de heterogêneos, daquilo que é aparentemente contraditório ou intencionalmente ambíguo. Morin critica concepções reducionistas que, visando a harmonia e a unidade, acabam por estimular a acomodação. Para a teologia, pensar e agir de modo complexo, interativo, relacional e ecológico é difícil, mesmo que o seu *ethos* seja comunicar o que não pode ser comunicado, traduzir o inefável e dizer o indizível. Pensar de modo complexo é questionar as respostas prontas e fáceis, ousando formular perguntas que levam a ainda mais questionamentos.

Teologizar de modo complexo é o que a sabedoria popular afirma quando diz que as coisas são *complicadas*. A teologia sofre a tentação de retirar a ambigüidade, de querer clarificar, distinguir e hierarquizar, ou seja, ela quer descomplicar. Ao invés de priorizar coesão e síntese, a teologia precisa estar aberta ao inédito que advém da incerteza e da ambiguidade. Formação teológica é educar na arte de discernir, de pensar e agir de modo a não simplificar, mas fazer sentido de uma realidade que é complexa. Um dos desafios do fazer teológico para o nosso tempo e a partir do nosso espaço é mostrar que a teologia pode e deve lidar com a complicação. Encarar o complicado não é promover o que é dificultoso ou confuso, mas reconhecer que uma realidade complexa requer

[13] Dois exemplos desta abordagem são as publicações da Associação de Teólogos e Teólogas do Terceiro Mundo (*Por los muchos caminos de Dios*. Quito: Editorial Abya Yala, 2006) e do Núcleo de Pesquisa de Gênero de São Leopoldo (*A flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade* São Leopoldo: Sinodal/CEBI, 2004).

[14] MORIN, Edgar. Complexidade e ética da solidariedade. In: CASTRO, Gustavo de (Org.). *Ensaios de complexidade*. Porto Alegre: Sulina, 1997. p. 24.

uma teologia complexa e múltipla. Complicado (de *cum plicare*) é algo que tem desdobramentos, um tecido composto por muitos fios, formando um desenho complexo, como uma teia. Complicar é reunir coisas aparentemente heterogêneas, mostrando que a realidade e o fazer teológico formam um desenho mais intricado do que queremos reconhecer.

As teologias emergentes e contextuais são acusadas de complicar as coisas porque não aceitam as respostas simplistas que a religião oferece. De fato, elas complicam porque mostram os desdobramentos, apontam as incoerências, expõem contradições e examinam as consequências do discurso teológico. Por não primar pela homogeneidade, antes valorizando a diversidade, as teologias emergentes e contextuais mostram que a realidade é um quebra-cabeça. Não por coincidência, a definição de quebra-cabeça é justamente aquilo que é complicado, que requer cuidado, um jogo que consiste em combinar peças embaralhadas para formar um todo. Neste caso, as teologias contextuais e emergentes, como a teologia feminista, juntam elementos que complexificam a realidade, mas a revelam de modo mais acurado e paradoxal porque mostram novas e possíveis interconexões.

Entre as complicações que estas teologias nos apresentam está o de questionar os dualismos que tomamos como verdade: sagrado e profano, corpo e espírito, natureza e cultura, público e privado, etc. Ao correlacionar pólos aparentemente opostos destes dualismos – justapondo teologia e sexualidade, espiritualidade e economia, doutrina e cotidiano, ético e estético, herético e erótico, entre outros – surgem novas configurações. É desta criatividade que a formação teológica precisa se ela quiser ser relevante. Para o fazer teológico, as peças do quebra-cabeça revelam brechas que podem ser tanto cisões como possibilidades de aproximação. As teologias emergentes, como a teologia feminista, optam pela aproximação e apontam que cada peça do quebra-cabeça, como símbolo da multiplicidade de identidades, carrega em si o todo de que faz parte. Por fim entendemos a realidade de modo mais complexo e completo.

[recebido em: dezembro de 2010,

aceito em: janeiro de 2011]