

**ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA**

FELIPE GUSTAVO KOCH BUTTELLI

E A LUTA CONTINUA:
PROPOSTAS PARA UMA TEOLOGIA PÚBLICA LIBERTADORA PARA O
DESENVOLVIMENTO CONSTRUÍDA EM DIÁLOGO COM A REFLEXÃO
TEOLÓGICA SUL-AFRICANA.

São Leopoldo

2013

FELIPE GUSTAVO KOCH BUTTELLI

E A LUTA CONTINUA:
PROPOSTAS PARA UMA TEOLOGIA PÚBLICA LIBERTADORA PARA O
DESENVOLVIMENTO CONSTRUÍDA EM DIÁLOGO COM A REFLEXÃO
TEOLÓGICA SUL-AFRICANA.

Tese de Doutorado
Para obtenção do grau de
Doutor em Teologia
Escola Superior de Teologia
Programa de Pós-Graduação
Área de Concentração: Teologia e História

Orientador: Rudolf von Sinner

São Leopoldo

2013

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

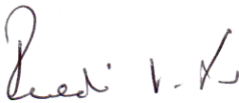
B988e Buttelli, Felipe Gustavo Koch


E a luta continua: propostas para uma teologia pública libertadora para o desenvolvimento construída em diálogo com a reflexão teológica sul-africana / Felipe Gustavo Koch Buttelli ; orientador Rudolf von Sinner. – São Leopoldo : EST/PPG, 2013
242 p. : il.

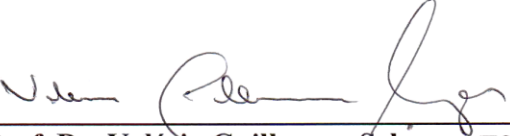
Tese (doutorado) – Escola Superior de Teologia. Programa de Pós-Graduação. Doutorado em Teologia. São Leopoldo, 2013.

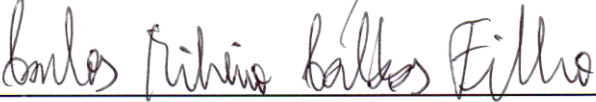
1. Teologia pública – África do Sul. 2. Teologia da libertação. 3. África do Sul – História – Séc. XX. 4. África do Sul – Condições sociais. 5. África do Sul – Política e governo – 1994. 6. Democratização – África do Sul. I. Sinner, Rudolf Eduard von. II. Título.

BANCA EXAMINADORA

1º Examinador: 
Prof. Dr. Rudolf von Sinner (Presidente)

2º Examinador: 
Prof. Dr. Roberto Ervino Zwetsch (EST - PPG)

3º Examinador: 
Prof. Dr. Valério Guilherme Schaper (EST - PPG)

4º Examinador: 
Prof. Dr. Carlos Ribeiro Caldas Filho (IBAD/SP)

5º Examinador: 
Prof. Dr. Clint Le Bruyns (University of Kwazulu)

*Dedico este trabalho a minha esposa,
Cristina,
e a minha filha,
Giovana,
por fazerem a minha vida fazer sentido.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço a minha pequena e amada família, Cristina e Giovana, por embarcarem comigo nesta viagem de descobertas e sonhos com diferentes gentes e lugares, com outras cores nos crepúsculos, outros cheiros nas brisas e outros sabores nos lábios;

Agradeço a minha mãe, Ursula, por sempre me fazer acreditar que eu tinha sonhos belos;

Ao meu pai, Tomaz, por insistir na dúvida;

As minhas irmãs e irmão pelo carinho, cuidado e afeto;

À Ceres por estar sempre de peito aberto, pronta para nos acolher e encorajar em cada passo novo que damos;

Aos meus amigos e amigas que assim o permanecem, mesmo nas distâncias: Felipe; Rodrigo, Leoni e Arthur; Henrique, Simone e Laura; Francisco, Viviane e a pequena Martina; Lázaro; Kristian e Gabriela Korus, Iuri e Kathlen e tantos outros;

To my South African family, Cornelissen family, especially Shirle, Hayley, Nathan and Andrea for giving us a shelter, love, and a real South African experience;

To my South African brother and supervisor, Clint le Bruyns, for encouraging me to come over, for guiding me through the South African theological garden and for making me love Cape Town;

Ao meu amigo e orientador Rudolf von Sinner, pela confiança, companheirismo, pela orientação nestes novos caminhos sul-africanos que, em boa parte, trilhamos juntos;
Ao mais novos amigos, companheiros e mestres Diógenes e Jaqueline pela acolhida e oportunidade de conhecer coisas novas.

*O século XX, que nasceu anunciando paz e justiça,
morreu banhado em sangue e deixou um mundo
muito mais injusto que o que havia encontrado.
O século XXI, que também nasceu anunciando paz e justiça,
está seguindo os passos do século anterior.
Lá na minha infância, eu estava convencido de que
tudo que na terra se perdia ia parar na lua.
No entanto, os astronautas não encontraram sonhos perigosos,
nem promessas traídas, nem esperanças rotas.
Se não estão na lua, onde estão?
Será que na terra não se perderam?
Será que na terra se esconderam?*

Eduardo Galeano
Objetos perdidos

RESUMO

Esta tese de doutorado procura apontar alguns caminhos para a teologia pública no contexto brasileiro de modo que mantenha uma identidade com a tradição teológica da América Latina da teologia da libertação. Para atingir este objetivo, usou-se como recurso o diálogo com a reflexão teológica sul-africana pós-apartheid, que, como se procurará demonstrar, trilhou caminho semelhante na formulação de teologias públicas mais afeitas ao contexto democrático. Inicialmente, será oferecido um apanhado histórico da África do Sul, bem como uma breve reflexão sobre o processo de transição política que resultou no contexto democrático atual. No segundo capítulo serão mencionadas algumas características sociopolíticas da África do Sul durante e após os mandatos dos presidentes Nelson Mandela e Thabo Mbeki. Serão apontados alguns desafios atuais do contexto sul-africano, advogando-se por certa correspondência com desafios que são enfrentados no Brasil. No terceiro capítulo será oferecida uma leitura dos sinais dos tempos por teólogas e teólogos sul-africanos contemporâneos, identificando desafios para a teologia e para as igrejas no contexto atual. O quarto capítulo fará, além de uma breve exposição de percepções de teologia pública, um mapeamento de três tipos de teologias públicas sul-africanas: teologias anti-apartheid, teologias de transição e teologia pública atual. No último capítulo será feita uma abordagem de teologia pública enquanto teologia para o desenvolvimento, identificando modos através dos quais essa teologia pública permanece conectada à tradição da teologia da libertação e, ainda assim, apresenta uma abordagem adequada aos desafios dos contextos democráticos brasileiro e sul-africano.

Palavras-chave: África do Sul – Teologia Pública – Teologia da Libertação – Desenvolvimento – Contexto democrático

ABSTRACT

This doctoral dissertation seeks to point out some ways for a public theology in a Brazilian context so that it maintains identification with the Latin American theological tradition of liberation theology. To achieve this objective, dialogue with the South African post-apartheid theological reflection was used as a resource tool, which, as we will try to show, took a similar way in the formulation of public theologies more suitable for the democratic context. Initially, we will offer an historical overview of South Africa, as well as a brief reflection about the political transition which resulted in the actual democratic context. In the second chapter some sociopolitical features of South Africa will be mentioned during and after the presidential terms of Nelson Mandela and Thabo Mbeki. Some actual challenges will be pointed out, showing similarities with the challenges faced in Brazil. In the third chapter we will offer a reading of the signs of the times by contemporary South African theologians, identifying some challenges for theology and the church in the current context. In the fourth chapter we will show, besides a brief introduction to some perceptions of public theology, a mapping of three types of South African public theologies: anti-apartheid theologies, transition theologies, and the actual public theology. In the last chapter an approach will be made which considers public theology as theology for development, identifying ways through which this public theology remains connected to the tradition of liberation theology and still presents an adequate approach to the challenges of the Brazilian and South African democratic contexts.

Keywords: South Africa – Public Theology –Liberation Theology – Development – Democratic Context.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Índices de Desenvolvimento Humano de África do Sul e Brasil de 1975-2005...88

Tabela 2 – Pertença religiosa na África do Sul de acordo com o censo 2001.....118

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	19
1 A NAÇÃO DO ARCO-ÍRIS? UMA INTRODUÇÃO À ÁFRICA DO SUL	25
1.1 ÁFRICA DO SUL ANTES DE 1870	26
1.2 A CRIAÇÃO DO ESTADO (1870-1910)	29
1.3 <i>APARTHEID</i> E SEGREGAÇÃO INICIAIS (1910-1960)	31
1.4 O SURGIMENTO E A QUEDA DO ALTO <i>APARTHEID</i>	34
1.5 TRANSIÇÃO PARA UMA “NOVA ÁFRICA DO SUL”	45
1.5.1 As igrejas no processo de transição.....	46
1.5.2 Aspectos políticos da transição.....	49
1.5.3 Enfoque na transição em termos de política econômica	51
2 O OUTRO LADO DO ARCO-ÍRIS	65
2.1 ÁFRICA DO SUL SOB O GOVERNO DO ANC	65
2.1.1 Nelson Mandela	67
2.1.2 África do Sul pós-Mandela: a presidência de Thabo Mbeki.....	75
2.2 DESAFIOS CONTEMPORÂNEOS À ÁFRICA DO SUL	80
2.2.1 O retrocesso da democracia	81
2.2.2 A prestação de serviços públicos e o Estado de desenvolvimento.....	84
2.2.3 Pobreza e desigualdade	87
2.2.4 Os novos velhos fantasmas da transformação: busca por uma nova cidadania... 90	
2.2.5 Futuros desafios para a África?	95
3 LENDO OS SINAIS DOS TEMPOS: UM DIAGNÓSTICO TEOLÓGICO DA ÁFRICA DO SUL PÓS-<i>APARTHEID</i>	99
3.1 INDIVIDUALISMO, EROÇÃO DE VALORES E A NECESSIDADE DE LIBERTAÇÃO PESSOAL	101
3.2 ESTRUTURAS DE PECADO E A CONVERSÃO PESSOAL.....	108
3.3 DA LUTA DA IGREJA ÀS LUTAS DA IGREJA.....	112
3.4 GLOBALIZAÇÃO E IMPÉRIO COMO UM DIAGNÓSTICO TEOLÓGICO	122
3.5 O DESAFIO DA RECONCILIAÇÃO NA ÁFRICA DO SUL PÓS- <i>APARTHEID</i>	136
3.6 BALANÇO DA LEITURA DOS SINAIS DOS TEMPOS, APRENDENDO DO PASSADO E OLHANDO PARA O FUTURO	146
4 TEOLOGIAS PÚBLICAS NA ÁFRICA DO SUL CONTEMPORÂNEA	149
4.1 SEIS NARRATIVAS SOBRE A TEOLOGIA PÚBLICA.....	150
4.1.1 Narrativa dominante: a teologia pública norte-americana.....	152

4.1.2 Teologia enquanto discurso público	153
4.1.3 Teologia pública do contexto alemão	155
4.1.4 Teologia e lutas públicas.....	156
4.1.5 Teologia e vida pública num mundo global	157
4.1.6 Teologia e o retorno das religiões ao espaço público.....	159
4.2 MAPEANDO AS TEOLOGIAS PÚBLICAS SUL-AFRICANAS	162
4.2.1 Teologias da libertação sempre foram teologias públicas (?).....	162
4.2.2 Teologias de reconstrução e transformação: o desafio do contexto democrático	170
4.2.3 A teologia pública.....	175
5 TEOLOGIA E DESENVOLVIMENTO: PENSANDO EM CAMINHOS PARA A TEOLOGIA PÚBLICA.....	181
5.1 QUE DESENVOLVIMENTO? UMA BREVE ABORDAGEM HISTÓRICA E CONCEITUAL	183
5.2 DESENVOLVIMENTO E TEOLOGIA: UMA POSSIBILIDADE DE ENCONTRO?.....	190
5.3 UMA RECEPÇÃO CRÍTICA DO DESENVOLVIMENTO PELA TEOLOGIA.....	200
5.4 DISCUSSÃO SOBRE A QUESTÃO DO DESENVOLVIMENTO NO BRASIL	208
5.5 UM CAMINHO PARA A TEOLOGIA PÚBLICA? O SONHO DE DEUS.....	215
CONCLUSÃO	219
REFERÊNCIAS	227

INTRODUÇÃO

O que é a teologia pública? Esta tem sido uma pergunta bastante recorrente nos últimos anos no debate teológico brasileiro. Esta tese se encontra neste nicho de discussão, que procura refletir acerca da pertinência e do significado da teologia pública para o contexto brasileiro. O impulso inicial de motivação para esta reflexão foi dado no *Simpósio Internacional sobre Teologia Pública na América Latina*, realizado em São Leopoldo/RS, em julho de 2008. Naquela ocasião, a discussão sobre teologia pública foi lançada no contexto teológico brasileiro. Uma presença marcante no evento foi a delegação de teólogos sul-africanos que vinham em virtude do vínculo com a Rede Global para Teologia Pública (Global Network for Public Theology). Participaram do evento, representando a África do Sul, Nico Koopman e Clint le Bruyns, da Faculdade de Teologia da Universidade de Stellenbosch. Suas contribuições foram especialmente provocativas, sobretudo no que referiram à similaridade entre os contextos brasileiro e sul-africano. Desigualdades, pobreza, violência, riquezas naturais e, principalmente, os desafios e as respostas teológicas que Brasil e África do Sul forneciam a estes contextos.

O questionamento que ficou mais candente naquele primeiro debate entre Brasil e África do Sul foi o seguinte: até que ponto a teologia da libertação responde aos contextos democráticos atuais e de que modo a teologia pública pode colaborar para um exercício teológico transformador para tais contextos? Os teólogos sul-africanos apresentavam a teologia pública como uma sugestão para o fazer teológico no contexto democrático sul-africano. Aquele encontro suscitou em mim um interesse de pesquisa particular: Como pode uma teologia pública ser construída para o Brasil ou no Brasil? Dentre tantas manifestações, fiquei com a rápida impressão de que a teologia pública norte-americana não ofereceria a visão mais adequada para o diálogo com a realidade brasileira, uma vez que, sobretudo através das falas de Max Stackhouse, sugeria que a teologia da libertação não poderia mais responder ao contexto democrático atual. Na proposta de Max Stackhouse, que inclusive ofereceu um seminário de extensão para estudantes da pós-graduação, a realidade da globalização exigia uma resposta teológica em termos globalizados que se baseasse em princípios e valores universais.

Para Stackhouse, a teologia pública acolhia melhor esta proposta do que as teologias da libertação que teriam um caráter mais particular.

Evidentemente, essa manifestação soou negativa num contexto teológico que valoriza a experiência e o modo de fazer teologia latino-americano. Teologia pública pareceu mais uma proposta de desapropriação das conquistas teológicas latino-americanas e uma imposição bem ao estilo colonialista de nova ordem.

Se por um lado essa experiência soou negativa, por outro o contato inicial com a teologia pública sul-africana revelou-se mais promissor. Realidades semelhantes, preocupações similares e uma possibilidade de construir uma caminhada conjunta. Esta pesquisa, então, resulta da tentativa de construção conjunta de uma teologia pública que seja pertinente a ambos contextos, de reconstrução pós-libertação política, contextos de novas democracias. Durante estes 4 ou 5 anos de parceria e diálogo entre o grupo de pesquisa *Teologia Pública em Perspectiva Latino-Americana*, coordenado por Rudolf von Sinner, e alguns pesquisadores sul-africanos, pude realizar um período de doutorado-sanduíche em Stellenbosch com a finalidade de fazer uma leitura mais acurada da teologia pública sul-africana desde minha experiência como um teólogo brasileiro vinculado à teologia da libertação.

Desse modo, veio a constituir objeto desta pesquisa o processo de transição ou deslocamento teológico sul-africano desde a experiência de luta contra o *apartheid* para o contexto democrático. Quais foram os processos de releitura do papel da teologia relacionados a esta mudança contextual que teve como ano simbólico 1994, quando Nelson Mandela foi eleito o primeiro presidente negro da África do Sul? Quais as elaborações discursivas efetuadas no contexto teológico sul-africano que permitiram a emergência ou a acolhida de uma teologia pública? Como surgiu a teologia pública sul-africana? Quais suas características? Até que ponto foi uma criação própria de teólogas e teólogos sul-africanos ou até que ponto foi acolhida de um discurso estrangeiro? Todas estas perguntas estão relacionadas ao tema central desta pesquisa.

O objetivo geral da tese é verificar o que caracteriza este processo sul-africano e analisar de que modo ele pode oferecer sugestões criativas para o debate teológico brasileiro em torno de uma teologia pública. Trata-se deliberadamente de adotar um parceiro de diálogo para debater sobre a possibilidade de formular uma teologia pública mais pertinente e adequada à realidade brasileira, preferindo realiza-lo prioritariamente com parceiros do hemisfério sul. Trata-se também de criar uma ponte de diálogo nova, não usual, incomum, uma vez que a reflexão teológica brasileira sempre preferiu manter o debate e o diálogo com o contexto teológico europeu. A tese aventura-se a descobrir novos caminhos, abrir novas portas ou janelas, com o intuito de encontrar outras respostas. De forma mais direta, procura olhar para o contexto brasileiro desde outra perspectiva.

Outro objetivo, abordado de forma mais indireta, é sobre a possibilidade de visualizar uma transição teológica no próprio contexto brasileiro. Ainda que não tenhamos feito

referência direta a esta discussão, procuramos ler o trajeto da teologia sul-africana fazendo menção indireta a processos semelhantes que ocorreram no Brasil. Se por um lado no corpo do texto principal procuramos apresentar uma leitura histórica e sócio-política sul-africana, analisando as correspondentes modificações no discurso teológico, por outro, procuramos fazer referência aos processos semelhantes pelos quais passou a reflexão teológica brasileira, bem como quais mudanças históricas e sócio-políticas poderiam ser comparadas às sul-africanas. Isso teve a finalidade de demonstrar, como argumento que acompanha o texto, que o diálogo com a reflexão teológica sul-africana é mais adequado no que se refere a conceber o papel público da teologia e da ação das igrejas.

O que justifica, em nosso ver, essa pesquisa e lhe dá relevância para o contexto brasileiro é, por isso, a verificação de que uma mudança sócio-política como o fim da ditadura militar e o estabelecimento de um regime democrático no Brasil deve necessariamente acarretar mudanças na reflexão teológica. Se parece claro que a teologia da libertação, que é marca indelével da produção teológica sul-americana, teve seu ápice durante o período da ditadura e que fora concebida como uma teologia preocupada em responder ao seu contexto político e social específico, parece claro também que a consolidação da ordem democrática requeria uma contextualização teológica da mesma ordem. Esse processo, como será demonstrado, aconteceu de modo sistemático e programático no contexto teológico sul-africano. Em virtude disso, observar como ocorreu este processo na África do Sul pode demonstrar algumas lacunas ou pontos positivos nos processos de transformação teológica que ocorreram na realidade brasileira. Nesta pesquisa, em virtude também da profundidade que se procurou atingir e da amplitude da discussão teológica e da contextualização da realidade sul-africana, necessária para compreender um pouco mais acerca deste país, acabou sendo difícil abordar as mudanças contextuais brasileiras. Isto, no entanto, fica como sugestão para pesquisas futuras ou para parceiras e parceiros de caminhada que poderão encontrar aqui uma leitura mais acurada do contexto teológico sul-africano. A possibilidade de uma teologia pública brasileira ainda é um caminho aberto para o qual todos recursos podem auxiliar, com a finalidade de continuarmos a tarefa de construir respostas teológicas mais adequadas às realidades em que estamos inseridos.

Metodologicamente, foi adotada a pesquisa bibliográfica como meio mais adequado a atingirmos as respostas procuradas. Evidentemente, em virtude da pouca bibliografia disponível no Brasil sobre a realidade sul-africana, foi necessário um período de pesquisa *in loco*. Através do Programa de Doutorado com Estágio no Exterior (CAPES - PDEE) foi possível passar onze meses pesquisando e participando em eventos na África do Sul. A pesquisa na África do Sul foi orientada pelo professor Clint Le Bruyns, então professor do

Departamento de Teologia Sistemática da Faculdade de Teologia da Universidade de Stellenbosch.

Evidentemente, a experiência de viver na África do Sul e participar de debates, simpósios, conferências, grupo de pesquisa, aulas públicas e a própria experiência de viver um pouco da realidade sul-africana foi determinante nos rumos da pesquisa. Um dos eventos mais marcantes ocorreu logo no primeiro mês de pesquisa, quando pude participar de um seminário que celebrava o aniversário dos 25 anos do Kairos Document, escrito em 1986 por um grupo de teólogos sul-africanos, manifestando-se contrariamente ao regime de *apartheid*. O evento chamado *A Luta Continua: Connecting Prophetic Voices* perguntava sobre a pertinência e a necessidade de lermos os sinais dos tempos e falarmos uma palavra profética no contexto atual, em que houve mudança política, enquanto as pessoas continuam sofrendo em virtude da pobreza e das profundas desigualdades sociais.

A experiência de ouvir e dialogar com teólogas e teólogos naquele encontro foi bastante motivadora na definição dos passos desta tese: *E a Luta continua* quer demonstrar a necessidade de permanecermos vinculados a algumas concepções de luta contra injustiças e desigualdades que configuraram tanto o pensamento teológico brasileiro quanto o sul-africano. Se o nosso contexto atual de recentes democracias que lutam por justiça socioeconômica nos aponta para caminhos semelhantes ao falarmos em teologia pública, nossos passados de lutas também nos conectam profundamente. Este trabalho procura deixar esta dupla dimensão bem clara: África do Sul e Brasil se identificam profundamente no que diz respeito ao passado e ao futuro.

Assim, esta dissertação foi organizada da seguinte maneira:

O primeiro capítulo procura fazer uma abordagem histórica, sobretudo levando em consideração que o leitor ou leitora não conhecem a história sul-africana. É, portanto, uma abordagem introdutória sobre a África do Sul em perspectiva histórica. O primeiro capítulo se encerra com uma leitura sobre o processo de transição política e econômica do *apartheid* para o regime democrático. Subjacente está a tese de que na África do Sul a transição política não representou automaticamente a transição econômica, ou mesmo que a transição política não requereu a mudança em termos de controle econômico.

O segundo capítulo procura fazer uma abordagem bastante geral também da situação sócio-política sul-africana atual, desde a presidência de Nelson Mandela. Alguns diagnósticos de desafios atuais e futuros são sugeridos ao final, baseados principalmente em análises de cientistas sociais.

No terceiro capítulo é oferecida uma leitura teológica do contexto sul-africano pós-*apartheid*. São oferecidas algumas das principais leituras que teólogas e teólogos fazem sobre o contexto sul-africano e quais são os desafios que interpelam a reflexão teológica e a prática das igrejas no contexto pós-*apartheid*.

No quarto capítulo é oferecido um mapeamento das teologias públicas sul-africanas. Inicialmente, é apresentada uma resumida leitura das principais linhas de elaboração da teologia pública em nível global para, então, identificar dentre elas onde podemos identificar a teologia pública sul-africana. Parte-se do princípio de que há três tipos de teologias públicas na África do Sul: as primeiras são as teologias anti-*apartheid*. É oferecido o argumento de que as teologias da libertação sempre tiveram um caráter eminentemente público. O segundo tipo de teologias públicas inclui as chamadas teologias de transição, que ofereciam reflexões sobre como deveria ser a reflexão teológica no contexto democrático. O terceiro tipo apresenta a teologia pública como projeto mais sistemático de elaboração do conceito e de diálogo com a discussão mais global em torno do conceito de teologia pública.

O último capítulo traça uma proposta de teologia pública construída em diálogo com reflexões mais recentes no contexto sul-africano no que se refere às teorias de desenvolvimento. É sugerida, em diálogo com algumas referências sul-africanas, uma teologia pública como teologia para o desenvolvimento. A temática do desenvolvimento é abordada mais detidamente, tanto em nível histórico internacional quanto em seu histórico de recepção na América Latina. É oferecido o argumento de que uma renovada concepção do papel da religião, da teologia e da prática das igrejas no que se refere ao desenvolvimento – e mesmo uma renovada percepção de desenvolvimento – apresentam um possível caminho para a teologia pública, tanto no Brasil quanto na África do Sul.

1 A NAÇÃO DO ARCO-ÍRIS? UMA INTRODUÇÃO À ÁFRICA DO SUL

*Africa is the richest place,
but it has the poorest race,
and for me it's just a disgrace.
And I'm not going to give it up
until Africa and Africans are free.*
Peter Tosh – I'm not gonna give it up

Neste capítulo serão apresentados um resumo histórico da África do Sul e algumas sugestões de periodizações que oportunizam a definição dos períodos que me parece mais determinantes para a compreensão da história do país, sobretudo considerando que a pesquisa é realizada por alguém que não é sul-africano, num contexto distante e diferente da África do Sul.

Um analista da realidade sul-africana que pode nos auxiliar a ter uma visão mais geral sobre a história do país é o historiador Sampie Terreblanche¹. Sua obra *Uma História da Desigualdade na África do Sul 1652-2002* (A History of Inequality in South Africa 1652-2002)² fornece uma arquitetura da construção das condições socioeconômicas do país. É necessário apresentarmos alguns elementos identificados por Terreblanche para que possamos compreender um pouco mais da realidade sul-africana atual.

Terreblanche sugere uma interpretação da história da África do Sul que perceba um relacionamento especial entre poder, terra e trabalho. Ele identifica um padrão de construção do processo de colonização europeia em que estruturas de poder geraram domínio e a tomada de terras, seguidos pela exploração do trabalho.³

Em seguida, Terreblanche oferece uma periodização da história da África do Sul, após a colonização, dividindo-a em seis períodos:

1 – O primeiro é o sistema mercantil e feudal instaurado pelos colonizadores holandeses (1652-1795);

¹ Terreblanche foi escolhido como referência para a leitura histórica da África do Sul devido ao tipo de análise que o autor faz. Terreblanche lê a história da África do Sul caracterizando os períodos de acordo com os diferentes regimes coloniais, dando prioridade a uma interpretação que aponta para a desigualdade, pobreza e sofrimento ocasionados pela exploração colonial.

² TERREBLANCHE, Sampie. *A History of Inequality in South Africa 1652-2002*. Scottsville: University of Natal Press/KMM Review Publishing, 2002.

³ TERREBLANCHE, 2002, p. 6.

2 – O “longo século XIX” (1795-1910) foi marcado pelo colonialismo e imperialismo britânicos. Houve aí a instauração de um capitalismo racializado que destruiu os padrões sociais constituídos pelos colonizadores holandeses;

3 – O desenvolvimento de duas repúblicas independentes da Colônia do Cabo pelos africânderes que migraram em marcha para sair do jugo dos britânicos (Transvaal e o Estado Livre do Rio Laranja);

4 - Um segundo momento do imperialismo britânico com um reforço institucional da África do Sul enquanto colônia britânica deu-se após a descoberta de diamantes (1867) e ouro (1890);

5 – Em 1948 o Partido Nacionalista, representante dos brancos africânderes, foi eleito sob o slogan do *apartheid*, de políticas de separação racial.

6 – Transição política para um regime de democracia capitalista a partir de 1990.⁴

Outro analista que fornece uma periodização da história sul-africana é Anthony Butler⁵. Para fins de elucidação e até mesmo de uma breve narrativa dos fatos históricos que precederam o período histórico delimitado por esta pesquisa, a exposição de Butler é sucinta o suficiente. Ele menciona seis momentos históricos mais determinantes para compreendermos a realidade sul-africana: 1) África do Sul antes de 1870; 2) A criação do Estado (1870-1910); 3) *Apartheid* e segregação iniciais (1910-1960); 4) O surgimento e a queda do alto *apartheid*; 5) A transição política para a nova África do Sul e 6) Situação sócio-política e econômica atual.

1.1 ÁFRICA DO SUL ANTES DE 1870

O primeiro período dessa reconstrução histórica trata da África do Sul antes de 1870. Para Butler, esta década de 1870 é determinante, pois nela acontece a descoberta de diamantes e ouro na África do Sul, o que certamente veio a definir o seu destino em termos de exploração colonial. Há marcada na história deste país a confluência de quatro narrativas históricas. A primeira é a dos *Khoisan*, considerado o povo nativo da África do Sul. Essa sociedade de caçadores e pastores Khoikhoi e San – dois diferentes grupos étnicos – já vivia na África do Sul 1000 anos antes de Cristo⁶. Estes povos foram subjugados pelos colonizadores europeus, sobretudo holandeses, que vieram com a Companhia Oriental das Índias na segunda metade do século XVII. Os *khoisan* habitavam, sobretudo, a região da

⁴ TERREBLANCHE, 2002, p. 14-15.

⁵ BUTLER, Anthony. *Contemporary South Africa*. 2. ed. Contemporary States and Societies. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2009.

⁶ BUTLER, 2009, p. 6.

Cidade do Cabo e arredores. Os colonizadores holandeses tiveram seus primeiros contatos com esse povo e com o tempo acabaram tornando-os escravos.

A segunda narrativa histórica é a dos povos negros vindos do norte, sobretudo dos Xhosa e dos Zulus (mas também os Ndbele, Tswana, Venda, Tsonga, Swazi, Pedi, Shoto, entre outras etnias menores⁷), que migraram para a África do Sul já no século III para encontrar novas regiões para o pastoreio. Viviam essencialmente da atividade pastoril e mantiveram certa independência política mesmo após 200 anos do início do processo de colonização dado em 1652 pelos holandeses⁸. Ao contrário da percepção comum que se possa ter a respeito desses povos, de que eram tribos fechadas com sistemas políticos e culturais limitados, herméticos e “atrasados”, desde uma perspectiva civilizatória ocidental, o que se pode constatar a respeito desses grupos étnicos é bem diferente. Apresentamos dois depoimentos a esse respeito:

O historiador Leonard Thompson, citado por Butler, menciona inicialmente essa constatação:

‘O conceito ocidental de tribalismo, o qual é normalmente tomado para referir-se a populações fechadas reproduzindo características culturais fixas não é aplicável a [estes] fazendeiros africanos’. Mais do que entidades com culturas peculiares imutáveis [...] tais sociedades eram fluidas e politicamente associativas em composição. ‘As pessoas interagiam, cooperando, assim como competindo e combatendo, trocando ideias e práticas assim como as rejeitando.’⁹

Outra realidade que Allister Sparks apresenta é sobre a organização social das populações negras antes mesmo da “passagem” dos portugueses pela África do Sul.

Socialmente e politicamente, no entanto, a África não ficava para trás de modo algum. Sociedades tradicionais africanas eram organismos sofisticados, sintonizados finamente às exigências de um clima e ambiente de um continente desolado. Em seus relacionamentos comuns e relações de mútua responsabilidade, com seu amor genérico pelas crianças e respeito pelos idosos, eles cultivavam um respeito pelos valores humanos muito mais avançados que o ocidente materialista. [...] De fato, os poderes dos chefes eram seriamente circunscritos e os sistemas que eles presidiam incorporavam um nível considerável de democracia popular. Na época que os primeiros navegadores portugueses fizeram suas viagens de

⁷ A nova república da África do Sul reconhece onze idiomas oficiais, procurando manter o direito à diversidade étnica e cultural.

⁸ Os povos negros sul-africanos sempre tiveram uma forte organização política e um espírito guerreiro. Um romance premiado na África do Sul aborda em termos subjetivos esse encontro entre missionários brancos, com uma atitude imperialista bastante superior, com um rei bashoto chamado Moshoeshoe (história verdadeira), onde o missionário deu-se conta de que o rei negro era um grande sábio e muito tinha a ensinar-lo. Ele foi escrito por Antjie Krog. KROG, Antjie. *Begging to be Black*. Cape Town: Random House Struik, 2009.

⁹ BUTLER, 2009, p. 7. “The Western concept of tribalism, which is usually taken to refer to closed populations reproducing fixed cultural characteristics, is not applicable to [these] African farmers’. Rather than closed entities with unique unchanging cultures [...] such societies were fluid and politically affiliative in composition. ‘People interacted, co-operating as well as competing and combating, exchanging ideas and practices as well as rejecting them.’”

descobrimto em volta do Cabo da Boa Esperança, era possível se argumentar que a África mais Negra era um lugar mais democrático do que a Europa medieval da qual eles haviam navegado.¹⁰

A terceira narrativa é a dos chamados bôeres (fazendeiros em africânder, dialeto que se desenvolveu do holandês). Inicialmente, os colonizadores holandeses organizavam a vida social em torno do suprimento para o comércio realizado pela Companhia das Índias Ocidentais, mas, posteriormente, os africânderes, enquanto uma identidade própria distanciando-se das origens europeias e adaptando-se ao contexto africano e tomando-o por morada, abraçaram a vida do campo, das atividades agropastoris.

A experiência dessas sociedades bôeres era, em muitos aspectos, parecida com a de seus contemporâneos africanos. Sua expansão a norte e ao leste em áreas ocupadas por sistemas políticos africanos começou no final do século XVIII. Colonizadores bôeres alcançaram avanços através de uma combinação de fatores: exploração da divisão nas sociedades africanas, (desigual) cooperação entre brancos, a superioridade tecnológica das armas de fogo e a habilidade de armazenar riqueza em um sistema econômico mais sofisticado.¹¹

A quarta narrativa que constitui o aspecto etnicamente plural da sociedade sul-africana é a chegada dos britânicos ao Cabo. Os britânicos tomaram a Colônia do Cabo, em 1806, com interesses estratégicos de manter domínio sobre esse importante ponto de abastecimento para o comércio entre Índia e Europa. No entanto, não tinham maiores interesses no processo de colonização¹². Os britânicos, em princípio, ainda que estivessem no poder, não promoveram mudanças sociais muito profundas. Ao menos nos anos iniciais. Isso garantiu certa convivência pacífica entre britânicos e africânderes, pois, como Butler menciona:

Colonizadores britânicos enfrentavam cada vez mais as mesmas condições que os africânderes: homens inseguros das fronteiras lutando contra africanos por terras legalmente garantidas a eles sem o consentimento dos seus usuais habitantes. Eles trouxeram consigo o racismo científico dos

¹⁰ SPARKS, 2003, p.3. "Socially and politically, however, Africa lagged not at all. Traditional African societies were sophisticated organisms, finely tuned to the exigencies of climate and environment in a harsh continent. In their communal relationships and elaborate links of mutual responsibility, with their generic love of children and respect for the aged, they cultivated a respect for human values and human worth far in advance of the materialistic West. [...] In fact, the chiefs' powers were heavily circumscribed and systems they presided over incorporated a considerable degree of grass-roots democracy. At the time that the first Portuguese navigators made their voyages of discovery around the Cape of Good Hope, it is arguable that Darkest Africa was a more democratic place than the medieval Europe from which they had sailed."

¹¹ BUTLER, 2009, p. 7. "The experience of these Boer societies was in many respects similar to that of their African contemporaries. Their expansion north and east into the areas occupied by African polities began in the late eighteenth century. Boer settlers achieved advances through a combination of factors: exploitation of division in African societies, (uneven) co-operation between Whites, the technological superiority of firearms, and the ability to store wealth in a more sophisticated economic system."

¹² BUTLER, 2009, p. 9.

meados da Grã-Bretanha vitoriana e adaptaram habilmente às suas novas circunstâncias.¹³

Esses quatro povos, ou quatro narrativas históricas como menciona Butler, chocaram-se de um modo muito profundo na segunda metade do século XIX. As mudanças estruturais que começaram lentamente a ser levadas a cabo pelo império britânico, com finalidades comerciais, como a abolição da escravatura e emancipação dos escravos na África do Sul (1834) foram a gota da água para os africânderes, que se organizavam social e economicamente em torno da escravidão. Esses promoveram a chamada “grande marcha” (1835-1840) com carruagens para fora dos limites da Província do Cabo, para leste e norte, com a finalidade de inaugurarem novas repúblicas (Transvaal e o Estado Livre do Rio Laranja).

Com os ingleses mantendo o domínio sobre a Província do Cabo e os africânderes vivendo em suas repúblicas independentes, com os povos negros mantendo ainda alguma relação de independência política, a descoberta de diamantes em 1867 ocasionou uma reviravolta na história daquilo que posteriormente viria a ser chamada África do Sul.

1.2 A CRIAÇÃO DO ESTADO (1870-1910)

O segundo período que Butler menciona em sua breve periodização da história sul-africana são os anos de 1870 até 1910, quando o processo de formação do Estado, da União Sul-Africana tomou seus contornos. A descoberta de diamantes e, posteriormente, de ouro (em 1886 Witwatersrand, cidade sul-africana, recebeu sua primeira mina de ouro) acelerou o interesse britânico em explorar a Colônia do Cabo economicamente. Até então, aos olhos da coroa britânica, a África do Sul era praticamente só um porto estratégico. Butler descreve essa mudança radical na dinâmica social sul-africana nos seguintes termos:

As raízes desta reviravolta se assentam nas descobertas dos diamantes e de ouro, e nas respostas do poder colonial britânico a estas descobertas. Quatro processos maciços marcaram a transformação da África do Sul neste período: guerra, unificação, desenvolvimento econômico e o forjar de uma classe de migrantes trabalhadores.¹⁴

A guerra foi o modo de reduzir os interesses das diversas etnias negras aos propósitos da exploração britânica. Eram necessários trabalhadores nas minas e sua

¹³ BUTLER, 2009, p. 9. “British settlers were increasingly faced with the same conditions as Afrikaners: insecure frontiersmen fighting against Africans for land legally granted to them without consent of its customary inhabitants. They brought with them the scientific racism of mid-Victorian Britain, and adapted in adroitly to their new circumstances.”

¹⁴ BUTLER, 2009, p. 12. “The roots of this upheaval lay in discoveries of diamonds and gold, and in the responses of the British colonial power to these discoveries. Four massive processes marked the transformation of South Africa over this period: war, unification, economic development, and the forging of a migrant working class.”

conquista não se deu por convite, mas por submissão ao poder colonial. Do mesmo modo, os africânderes não toleravam uma segunda invasão britânica em seus territórios, muito mais sabendo dos interesses econômicos que traziam os britânicos às repúblicas independentes africânderes. Por estas razões é que de 1899 a 1902 ocorreu a chamada guerra sul-africana. Esta guerra acabou por ser um dos fatos históricos que mais constituiu a identidade dos africânderes. Durante a guerra, os africânderes sofreram muito, inclusive com a experiência de campos de concentração para mulheres e crianças.

Dirk Smit manifesta essa realidade cruel a respeito da guerra sul-africana nas seguintes palavras:

Mais mulheres e crianças morreram nos campos de concentração da guerra sul-africana em ambos os lados do que soldados, enquanto mais mulheres foram vítimas durante a violência e as violações do *apartheid* e da luta do que a consciência pública será capaz de expressar. Histórias de sofrimento de mulheres e crianças frequentemente possuem forte potencial emocional e retórico para uso posterior em mitos coletivos e como armas na luta ideológica.¹⁵

É possível encontrarmos na África do Sul muitas pessoas que atribuem o que os africânderes fizeram no *apartheid* ao sofrimento que passaram na mão dos britânicos no período anterior, mas, sobretudo, durante a guerra sul-africana. Sem o intuito de justificar a violência, mas querendo justamente compreender quais fatores possibilitaram às pessoas africânderes construir um discurso que as “autorizava” a perpetrarem a violência que foi cometida durante o *apartheid*, Antjie Krog desenvolveu essa percepção que ligava O *apartheid* à guerra sul-africana¹⁶. Smit também percebe isso com clareza, afirmando que a jornalista: “explicitamente sugere que a falha em lidar com as injustiças e sofrimento anteriores levaram a injustiças e sofrimento mais tarde. Em suas próprias palavras, as narrativas da guerra nunca levaram a um ethos compartilhado por uma vida comum, mas, antes, tornaram-se narrativas de sobrevivência e autopreservação.”¹⁷

Esta época de formação do Estado também representou o início do processo de urbanização no país, com notável crescimento populacional, sobretudo, em Witwatersrand e Johannesburg. Eram necessários muitos trabalhadores migrantes nas minas. Estes vinham

¹⁵ SMIT, Dirk J. *Essays in Public Theology*. Collected Essays 1. Study Guides in Religion and Theology 12. Stellenbosch: Sun Press, 2007. p. 327. “More women and children died in the concentration camps of the South African War than soldiers on both sides combined, while more women were victims during the violence and violations of apartheid and the struggle than public awareness will ever be able to voice. Stories of suffering women and children often possess strong emotional and rhetorical potential for later usage in collective myths and as weapons in ideological struggle.”

¹⁶ Antjie Krog apresenta essa reflexão no seu romance premiado: KROG, Antjie. *The Country of My Skull*. Cape Town: Random House Struik, 1998.

¹⁷ SMIT, 2007, p. 326. “explicitly suggests that the failure to deal with the earlier injustices and suffering led to the later injustices and suffering. In her own words the stories of the war never led to a shared ethos for life together, but rather became stories of survival and self-preservation.”

de diversos locais, da então África do Sul em formação. Vinham também do exterior, como é o caso de migrantes do Zimbábue e de Moçambique. A junção de um processo de urbanização com a carência por migrantes colocou em contato muito próximos brancos europeus, que recém chegavam da Europa em busca de riquezas, e negros que vinham de diversos lugares. A organização social destes centros urbanos já começava, naquela segunda metade do século XIX, a basear-se em regulamentações e legislações que promoviam a segregação racial. O Darwinismo Social, característico do pensamento europeu do século XIX, foi a ideologia de base para esse início de construção de um Estado baseado na segregação racial:

O Estado administrou cuidadosamente o influxo de trabalho africano, usando de práticas e ideologias já incorporadas. O alto comissário britânico Milner via reservas nativas, controle de “influxo” urbano e a manipulação de chefes como instrumentos necessários para manter africanos sob controle na economia colonial. O Darwinismo social ajudou a justificar políticas segregacionistas e o maior suporte ideológico foi fornecido por novas doutrinas raciais dos Estados Unidos.¹⁸

1.3 APARTHEID E SEGREGAÇÃO INICIAIS (1910-1960)

Este ambiente social, cultural e político de pós-guerra com intenso processo de urbanização e de acréscimo do trabalho migrante nos leva ao terceiro período histórico identificado por Butler. Este seria o da segregação e *apartheid* inicial de 1910 a 1960. O chamado ato de União (*Union Act*) formalizou o surgimento do Estado enquanto estrutura política da nova União Sul-Africana. Segundo Butler, este Estado novo serviu principalmente aos interesses de brancos e da construção de um maquinário político racializado.¹⁹ “Este período da história sul-africana criou as fundações econômicas, políticas e institucionais da segregação e *apartheid*.”²⁰

A União Sul-Africana de 1910 configurou uma unidade entre os interesses de africânderes, sobretudo, vinculados à agricultura, e ingleses interessados em explorar as minas de ouro e diamantes. Este período talvez tenha sido de decorrências mais graves e profundas para a construção da injustiça econômica e social que persiste na África do Sul até hoje, definida em termos raciais. O Ato das Terras Nativas (*Native Lands Act*) editado

¹⁸ BUTLER, 2009, p. 13. “The state carefully managed the influx of African labour, using already embedded practices and ideologies. Britain’s High Commissioner Milner viewed native reserves, urban ‘influx’ control, and the manipulation of chiefs as necessary instruments to keep Africans in check in the colonial economy. Social Darwinism helped justify segregationist policies, and further ideological support was provided by new racial doctrines from the United States.”

¹⁹ BUTLER, 2009, p. 13.

²⁰ BUTLER, 2009, p. 13. “This period of South African history laid the economic, political, and institutional foundations of segregation and apartheid.”

em 1913, por exemplo, transferiu a posse de 87% do território sul-africano para as mãos de uma minoria branca (em torno de 5% da população à época)²¹. Esta lei, além de promover uma reforma agrária profunda e ampla, impedia negros, ainda que tivessem dinheiro, de comprar terras dos brancos. Em 1923, como consequência do processo de urbanização, de alocação de imigrantes negros no entorno dos grandes centros urbanos, foi editado o *Ato das Áreas Urbanas (Urban Areas Act)*, que previa o controle de fluxo, de movimento da população negra, fornecendo passaportes que permitiam ou não aos negros adentrarem certas áreas das cidades²².

No período de 1907 a 1933 houve ainda conflitos entre ingleses e africânderes, na constituição no novo modo de produção que se instalou no país, ao passo que os conflitos contra negros para submetê-los a um regime de exploração continuava. O acordo de governo de 1924 que juntou o Partido Nacionalista (NP) africânder com o Partido do Trabalho inglês (*Labour Party*) criou os fundamentos para o estado de bem-estar social para os africânderes. Esse processo de instauração de uma política de proteção social para os brancos, fazendo uso da exploração dos recursos naturais da África do Sul, permaneceu num crescente até 1948. Foi período de grande crescimento econômico e de uma segunda revolução industrial na África do Sul (a primeira havia sido em meados de 1870 com a descoberta do ouro e diamantes). O preço do ouro subiu e a demanda por produtos manufaturados aumentou, em vistas dos preparativos para a Segunda Guerra Mundial. Contudo, as mudanças não se deram somente no cenário econômico, mas também político-ideológico, com o Partido Nacionalista africânder angariando simpatia dos brancos. “O NP organizou nacionalmente uma mobilização de africânderes valendo-se de organizações culturais e educacionais, uniões africânderes e grupos de negócios. Fazendeiros, funcionários públicos, professores e brancos pobres direcionaram-se crescentemente em direção aos nacionalistas”.²³

Em virtude destes fatos, durante o período da Segunda Guerra Mundial houve um crescimento econômico muito grande, aceleração no processo de urbanização. Muitos negros atingiram posições sociais melhores, uma vez que a carência de mão de obra qualificada diminuiu um pouco as restrições raciais. Foi um período de muitas batalhas políticas para defender os direitos de negros, que diminuía progressivamente durante a ascensão de um Estado nacionalista branco. “Resistência política era largamente expressa nas igrejas e através de amplo não cumprimento das leis. Política para os africanos era um processo defensivo: o uso de formas de autoridade tradicional e crença religiosa para

²¹ BUTLER, 2009, p. 14.

²² BUTLER, 2009, p. 14.

²³ BUTLER, 2009, p. 15. “NP had managed to mobilize Afrikaners nationally by deploying cultural and educational organizations, Afrikaner unions, and business groups. Farmers, civil servants, teachers, and poor Whites turned increasingly towards the Nationalists.”

defender os direitos à terra e ao pastorear e os interesses avançados localizados nas situações urbanas.”²⁴Foi época de grandes manifestações de negros tentando evitar a progressão de leis que tiravam seus direitos de exercer cidadania. Pessoas como as de John Langalibalele Dube e Albert Luthuli, inicialmente, e Oliver Tambo, Nelson Mandela e Walter Sisulu, posteriormente, tornaram-se ícones na defesa dos direitos de negros. A Liga Jovem do Congresso Nacional Africano (ANC *Youth League*) foi lançada em 1944²⁵. Neste contexto sócio-político o *apartheid* enquanto regime oficial sul-africano foi concebido:

1948 é uma data significativa na história moderna sul-africana: o ano no qual o ‘Partido Nacionalista’ africânder venceu a primeira de muitas vitórias eleitorais sob o slogan do ‘*apartheid*’. O NP permaneceria no poder até a primeira eleição com sufrágio universal de 1994. Continuidade entre a segregação pré-guerra e o *apartheid* ‘pós-guerra’, no entanto, era bem mais notável do que as descontinuidades. Somente no início dos anos de 1960, com a segunda fase do *apartheid*, o poder africânder foi exercido para produzir a deformação social sem precedentes do *apartheid* tardio.²⁶

Ainda que somente a partir de 1960 o regime tenha chegado a um nível intolerável de violência e começado a angariar uma apreciação negativa em nível internacional, diversas leis que criaram segregação foram editadas a partir de 1948. Exemplos dessas leis foram: O Ato de Registro de População (*Population Registration Act*), que criou uma classificação racial da população que diferenciava entre brancos, mestiços, indianos/asiáticos e negros (bantos, posteriormente, ou simplesmente africanos, como eram identificados pelo sistema de *apartheid*); Casamentos mistos (*Mixed marriages*) foram proibidos em 1949 e em 1950 qualquer contato sexual entre as raças seria enquadrado no Ato de Imoralidade (*Immorality Act*). Segregação residencial começou a ser levada a cabo em 1950 com o Ato das áreas de grupo (*Group Areas Act*), que designou lugares para moradia determinados pela classificação racial²⁷. Outra lei impactante, sobretudo no nível

²⁴ BUTLER, 2009, p. 15. “Political resistance was largely expressed within churches and through widespread non-compliance with the Law. Politics for Africans was a defensive process: the use of forms of traditional authority and religious belief to defend land rights and grazing, and to advance localized interests in urban situations.”

²⁵ O Congresso Nacional Africano foi criado em 1912 enquanto o Partido Comunista Sul Africano (SACP) foi fundado em 1910. Ou seja, a organização política dos negros é tão antiga quanto o próprio estado sul-africano.

²⁶ BUTLER, 2009, p. 16. 1948 is a significant date in modern South African history: the year in which the Afrikaner ‘National Party’ won the first of many election victories under the slogan of ‘*apartheid*’. The NP was to remain in power until the first universal franchise election of 1994. Continuities between pre-war segregation and post-war ‘*apartheid*’, however, were far more striking than the discontinuities. Only in the 1960s, with the second phase of *apartheid*, did Afrikaner power exert itself to produce the unprecedented social deformation of high *apartheid*.

²⁷ Esta talvez tenha sido uma das legislações que mais tenha impactado a vida cotidiana dos sul-africanos, e ainda influencie profundamente, uma vez que para os negros foram reservados os assentamentos urbanos (Townships) com níveis de infraestrutura baixíssimos; mestiços e indianos também receberam bairros próprios. Um famoso exemplo dessa espécie de reforma do espaço urbano, ou mesmo agrária, foi o distrito 6, na Cidade do Cabo. A população de mestiços, sobretudo, foi removida à força para assentamentos distantes, sem transporte adequado e com péssima infraestrutura. Deve-se considerar, no entanto, além do impacto social e econômico que essa

das relações entre brancos e não-brancos (como os outros grupos étnicos eram chamados), é o Ato de reserva das amenidades separadas (*Reservation of Separate Amenities Act*), de 1953. Através desse ato, foram segregados os espaços nos transportes públicos, cinemas, restaurantes, lugares de lazer tais como praias, campos esportivos e, posteriormente, escolas, universidades, etc.

1.4 O SURGIMENTO E A QUEDA DO ALTO APARTHEID

O *Apartheid* não se construiu da noite para o dia. Foi um longo processo de progressivas derrotas dos “negros”, compreendidos aqui como todos os não brancos, ainda que tenham batalhado arduamente pela manutenção de seus direitos e de suas dignidades, e de implementação de leis que criavam profundas raízes para a construção de uma sociedade separada em termos raciais. Durante a década de 1960 houve uma mudança na ideia de *apartheid*, que já era regime racista, para um regime de desenvolvimento separado²⁸ (*separate development*). Os processos de remoção populacional em massa se radicalizaram. Territórios negros ou Guetos (*Homelands* ou *Bantustans*) foram definidos arbitrariamente, com a possibilidade de auto-organização política. Aos negros era concedida uma cidadania e direitos políticos somente dentre destes dez guetos formados. Evidentemente, estes guetos eram alienados de recursos e das relações econômicas que dariam qualquer tipo de sustentabilidade para a população que lá habitava. Assim Butler descreveu o significado desse novo modelo de *apartheid*:

A doutrina do desenvolvimento separado implicava que cada sul-africano precisava ser designado em um grupo étnico, nação ou tribo e que cada uma dessas deveria ter seu próprio local de autogoverno. Categorias étnicas eram forçadas a uma população negra relutante com fins perceptíveis de engenharia social. [...] Consequentes remoções de população, simplificadas agora por clara classificação racial e de grupos étnicos, poderiam adotar brutalidade crua. Entre 1960 e 1989 houve 3,5 milhões de remoções forçadas de pessoas que foram designadas como de etnia ‘incorreta’ para as suas localidades.²⁹

legislação representou, o impacto subjetivo, nas identidades das pessoas, que se reconheciam como parte de um lugar, com uma vizinhança conhecida, e que, de repente, são transplantadas para um lugar distante onde devem reconstituir suas relações de pertença ao mundo. Um documento do impacto nas subjetividades é o musical *District six*, que conta a história da remoção forçada e massiva de mestiços do coração da Cidade do Cabo para uma região distante e periférica.

²⁸ O desenvolvimento separado se baseia na ideia de que permitir que brancos e negros desenvolvam-se separadamente é algo positivo para os mesmos.

²⁹ BUTLER, 2009, p. 20. “The doctrine of separate development implied that every South African must be assigned to an ethnic group, nation, or tribe, and that each of these must have its own site of self-government. Ethnic categories were enforced on a largely unwilling Black populace by means of comprehensive social engineering. [...] Consequent population removals, simplified now by a clear classification by race and ethnic group, could adopt a stark brutality. Between 1960 and 1989, there were 3.5 million forced removals of people who were found to be of ‘incorrect’ ethnicity for their location.”

Estas medidas representavam, em termos práticos, que a população negra sul-africana era considerada estrangeira em seu próprio território. Era necessário mostrar o passaporte com autorização para circular em determinada área (mesmo para fins de trabalho). Nelson Mandela, por exemplo, foi preso pela primeira vez em 1960 ao participar de um protesto em que diversas pessoas queimavam seus passaportes³⁰.

O período do alto *apartheid* ou *apartheid* tardio, em virtude do aumento da violência, da brutalidade e da radicalização das medidas que promoviam o desenvolvimento separado, foi caracterizado pelo aumento de protestos e manifestações. Uma dessas manifestações foi o protesto de Sharpeville, em 21 de março de 1960. O chamado massacre de Sharpeville é identificado como momento simbólico onde se iniciou uma onda de protestos e uma mudança na percepção internacional acerca do regime sul-africano. Sessenta e nove pessoas foram mortas, mesmo desarmadas, pela polícia, e mais de cento e setenta ficaram feridas, ao protestarem contra a lei do passaporte³¹. Assim reconhece John de Gruchy:

A África do Sul pós-Sharpeville era uma sociedade em crise. Nada nem parecido com isso aconteceu antes para incomodar a aparente tranquilidade da África do Sul branca e a confiança dos investidores estrangeiros. Nada comparável aconteceu de novo até que Soweto irrompeu em protesto em 1976 e evocou suporte de nações e pessoas em todo o mundo. Assim, os anos 1960 iniciais foram anos críticos tanto para a igreja quanto para a sociedade na África do Sul.³²

Sobre o período posterior ao massacre de Sharpeville, John de Gruchy, na mencionada obra, em que descreve a participação das igrejas na construção do *apartheid* e, posteriormente, na luta contra o mesmo, identifica três momentos principais que levaram à transição à democracia no final da década de 1980. A transição é marcada mais perceptivelmente em onze de fevereiro de 1990, quando Nelson Mandela foi libertado da prisão.

O primeiro momento é o *crescimento do conflito* contra o *apartheid*. Foi o período em que Dr. Beyers Naudé fundou o chamado Instituto Cristão (*Christian Institute* - CI). A Consulta de Cottesloe das igrejas sul-africanas membros do Conselho Mundial de Igrejas (CMI), que ocorreu no final de 1960, representou um momento em que a Igreja Reformada Holandesa (*Dutch Reformed Church* – DRC), a igreja dos brancos africânderes que deu suporte ao *apartheid*, foi confrontada pela realidade do *apartheid* por outras igrejas. Foi

³⁰ MANDELA, Nelson. *Long Walk to Freedom*. London: Abacus, 1995. p. 229-310.

³¹ A Organização Mundial das Nações Unidas (ONU) reconheceu em 1969 esta data como o Dia Internacional contra a Discriminação Racial.

³² DE GRUCHY, John; DE GRUCHY, Steve. *The Church Struggle in South Africa*. 25th Anniversary Edition. 3.ed. London: SCM Press, 2004. p. 101-102. "Post-Sharpeville South Africa was a society in crisis. Nothing quite like it had happened before to disturb the apparent tranquility of white South Africa and the confidence of foreign investors. Nothing comparable was to take place again until Soweto erupted in protest in 1976, and evoked support from nations and peoples throughout the world. Thus, the early 1960s were critical years for the church as well as society in South Africa."

também um momento de conversão para Beyers Naudé³³, que sob o choque de Sharpeville, começou a questionar as práticas e posições de sua própria igreja. Junto com o Instituto Cristão, Naudé organizou um periódico chamado Pro-Veritate, que reunia manifestações críticas a respeito da realidade social sul-africana e da participação das igrejas na mesma³⁴. Sobre o impacto que o Instituto Cristão teve na constituição da oposição ao *apartheid* pelas igrejas, De Gruchy recorda a manifestação de Peter Walshe:

pode ser visto como uma oposição ético-profética ao ethos burguês cultural das igrejas dominadas por brancos. Ele pode ser descrito como um auxílio na articulação de uma teologia da libertação nativa sul-africana que teve seu primeiro impulso na luta pela identidade na comunidade negra.³⁵

O CI foi banido pelo governo sul-africano em 1977, isto é, teve suas atividades suspensas e declaradas ilegais pelo fato de dar apoio a líderes negros, tal como Steve Biko, líder da Organização de Estudantes Sul-Africanos (*South African Students Organizations - SASO*). Steve Biko foi um dos idealizadores do Movimento de Consciência Negra (*Black Consciousness Movement*) e foi morto pela polícia em 1977 enquanto estava preso, sem nenhum tipo de prova de que houvesse cometido algum crime.

Outro fato marcante deste período de crescimento de conflito contra o *apartheid* foi a posição adotada pelo Conselho Sul-Africano de Igrejas (*South African Council of Churches - SACC*). Em 1968, o SACC editou uma mensagem ao povo da África do Sul (*Message to the People of South Africa*), em que marcou sua posição contrária ao racismo. Tanto o Instituto Cristão quanto a Mensagem ao Povo da África do Sul estavam firmemente baseados e inspirados pela tradição confessante protestante, expressa tanto na pessoa de Dietrich Bonhoeffer quanto na experiência da chamada Igreja Confessante (*Bekennende Kirche*) e, em especial, na Declaração de Barmen lançada pela mesma³⁶. De Gruchy demonstra o teor deste documento:

³³ Beyers Naudé dá o nome ao Centro de Teologia Pública da Universidade de Stellenbosch (Beyers Naudé Centre for Public Theology), em que realizei período de doutorado sanduíche. As contribuições de Naudé, bem como um resgate de sua memória, foram publicadas pelo mencionado centro e são relatos inspiradores de um teólogo que enfrentou sua própria igreja e a sociedade em defesa do fim do *apartheid*. VOSLOO, Robert; HANSEN, Len. (Eds.) *Oom Bey for the Future: Engaging the witness of Beyers Naudé*. Beyers Naudé Centre Series on Public Theology Vol. 2. Stellenbosch: Sun Press, 2006 e HANSEN, Len. (ed.) *The Legacy of Beyers Naudé*. Beyers Naudé Centre Series on Public Theology Vol. 1. Stellenbosch: Sun Press, 2005.

³⁴ DE GRUCHY, 2004, p. 101-112.

³⁵ DE GRUCHY, 2004, p. 110. "can be seen as ethico-prophetic in opposition to the bourgeois cultic ethos of white-dominated churches. It can be described as helping to articulate an indigenous South African liberation theology that has its primary impulse in the struggle for identity taking place in the black community." O artigo de Peter Walshe chama-se 'Church Versus State in South Africa: The Christian Institute and the Resurgence of African Nationalism'. *Journal of Church and State*, vol. 19, no. 3, p. 457-479, 1977.

³⁶ Sobre a recepção e influência de Bonhoeffer na reflexão teológica sul-africana cf. DE GRUCHY, John W. Bonhoeffer, Apartheid and Beyond: The reception of Bonhoeffer in South Africa. In: DE GRUCHY, John W. (ed.) *Bonhoeffer for a New Day: Theology in a Time of Transition*. Michigan/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company/Grand Rapids, 1997. p. 353-365.

A *mensagem* tentou demonstrar como o *apartheid* e o desenvolvimento separado são contrários ao evangelho de Jesus Cristo. Tomando como seu ponto de partida a convicção de que, em Cristo, Deus reconciliou o mundo consigo mesmo e, por isso, fez a reconciliação entre as pessoas, ambos, possíveis e essenciais à fé cristã, a *mensagem* procedeu em estabelecer as implicações desta obra redentora de Cristo em termos de sociedade sul-africana.³⁷

Dois outros fatores ainda são mencionados como importantes neste primeiro momento. O primeiro foi o Programa de Combate ao Racismo lançado pelo Conselho Mundial de Igrejas (CMI) em 1969, baseado principalmente na experiência de racismo experimentada na África do Sul, e que teve ampla recepção pelo Conselho de Igrejas da África do Sul. Em virtude disso, o CMI veio a ser considerado uma instituição comunista e terrorista na África do Sul. Em virtude disso, as relações do SACC com o CMI deveriam permanecer na clandestinidade. Um último resultado dessa época de crescente luta contra o *apartheid* foi o debate sobre a objeção de consciência³⁸. Este recurso foi adotado por jovens brancos que não queriam dar suporte ao *apartheid*. Levando em consideração que os jovens brancos eram obrigados a servir no exército e empunhar armas para impedir que movimentos comunistas negros ameaçassem o Estado, alguns jovens alegavam serem pacifistas e que sua doutrina moral e religiosa não lhes permitia que praticassem a violência. Independentemente da abrangência do impacto deste recurso, ele certamente é um indicador da mudança de atitude e de consciência que houve nesta época mesmo entre alguns brancos. O *apartheid*, ou o desenvolvimento separado, já era um regime questionado por boa parte da população branca³⁹.

O segundo momento mencionado por De Gruchy como componente da virada contra o *apartheid* foi o do chamado “renascimento negro” (*Black Renaissance*) e de massificação dos protestos. Um fator determinante foi o surgimento do mencionado Movimento de Consciência Negra. Houve uma correspondência entre os movimentos de libertação negros (*Black Uhuru*) e de independência de diversos países africanos, influências do movimento de direitos civis nos Estados Unidos da América, principalmente através da figura de Martin Luther King Jr., e a movimentação política de uma juventude negra urbana, que estava cada vez mais alienada das tradicionais lideranças políticas negras. Assim De Gruchy descreve o contexto em que emerge esta segunda fase da virada contra o *apartheid*:

³⁷ DE GRUCHY, 2004, p. 117. “The *Message* attempted to show how apartheid and separate development are contrary to the gospel of Jesus Christ. Taking as its starting-point the conviction that, in Christ, God has reconciled the world to himself and therefore made reconciliation between people both possible and essential to the Christian faith, the *Message* proceeded to draw out the implications of this atoning work of Christ in terms of South African society.”

³⁸ A objeção de consciência é um recurso jurídico em que a pessoa pode alegar que alguma obrigação que o Estado lhe impõe pode ir contra sua consciência moral e religiosa.

³⁹ DE GRUCHY, 2004, p. 134-143.

O protesto negro na África do Sul esmoreceu ao emergir de Sharpeville, com o banimento do Congresso Nacional Africano e do Congresso Pan-Africano, devido largamente à crescente força de medidas do estado de segurança interno. [...] Albert Luthuli foi banido, Robert Sobukwe e Nelson Mandela, junto com outros líderes, foram aprisionados na Robben Island e muitos outros foram para o exílio no exterior ou adentraram o mundo das sombras da política clandestina na própria África do Sul.⁴⁰

Foi neste contexto que o movimento de consciência negra se fez necessário e foi mobilizado, notavelmente, pela juventude. Três manifestações parecem descrever bem do que se trata este movimento e de que maneira que ele reconstitui tão profundamente a resistência e a luta contra o *apartheid*: desde a valorização da própria identidade negra. A primeira é do líder da Organização de Estudantes Sul-Africanos (SASO), Steve Biko. Ele afirma o seguinte:

Consciência negra é, em essência, o dar-se conta pelo homem [sic] negro da necessidade de juntar-se com seus irmãos em torno da causa da operação – a negritude de suas peles – e operar, enquanto grupo, para livrarem-se a si mesmos das algemas que os mantêm presos à servidão completa [...]. É a manifestação de uma nova consciência de que ao procurar fugir de si mesmos e imitar o homem branco, os negros estão insultando a inteligência de quem quer que os tenha criado negros. Consciência Negra, por isso, toma consciência da deliberação do plano de Deus em criar negras as pessoas negras. Procura infundir na comunidade negra um orgulho renovado deles mesmos, em seus esforços, seus sistemas de valores, sua cultura, sua religião e sua atitude em relação à vida.⁴¹

O Movimento de Consciência Negra trata, portanto, de demonstrar o valor que há em ser negro, reconstruindo a atitude de vida de um povo que, como vimos acima, sofre o racismo desde a chegada de europeus e teve sua dignidade solapada por progressivas e contínuas políticas de diferenciação racial. O Movimento de Consciência Negra não tinha um vínculo oficial com nenhuma religião. Era um movimento popular que podia ou não encontrar adeptos dentro das tradições religiosas. No entanto, como pudemos constatar na manifestação de Biko, a fé fazia parte da elaboração discursiva que permitiu aos negros resgatarem sua dignidade. Essa fusão entre política e religião, especificamente com a fé

⁴⁰DE GRUCHY, 2004, p. 144. “Black protest in South Africa died down in the wake of Sharpeville, with the banning of the African National Congress and the Pan African Congress, due largely to the growing strength of state internal security measures. [...] Albert Luthuli was banned, Robert Sobukwe and Nelson Mandela, together with other leaders, were imprisoned on Robben Island, and many others went overseas into exile or into the shadowy world of the political underground in South Africa itself.”

⁴¹BIKO, Steve. *I Write What I Like*. A selecting of his writings. Johannesburg: Picador Africa, 2004. p. 53. “Black Consciousness is in essence the realization by the black man (sic) of the need to rally together with his brothers around the cause of the operation – the blackness of their skin – and to operate as a group in order to rid themselves of the shackles that bind them to perpetual servitude [...]. It is a manifestation of a new realization that by seeking to run away from themselves and to emulate the white man, blacks are insulting the intelligence of whoever created them black. Black Consciousness therefore, takes cognizance of the deliberateness of God’s plan in creating black people black. It seeks to infuse the black community with a new-found pride in themselves, their efforts, their value systems, their culture, their religion and their outlook to life.”

cristã, na África do Sul, e perceptivelmente na luta contra o *apartheid*, é uma constante⁴². Assim é possível constatar uma atuação intensa de diversas pessoas nas igrejas, dificilmente representando a instituição a que pertencem, mas ativamente participando da concepção da luta por libertação. É o caso do então pastor, que mais tarde viria a se tornar bispo, o luterano Dr. Manas Buthelezi, um ícone religioso da defesa da negritude e contra o *apartheid*. Ele manifestava isso nas seguintes palavras:

Em um sentido bastante real e especial, esta década marca o início de um 'Renascimento Negro'. Nunca antes as pessoas negras recuperaram com sucesso a imagem de sua negritude do monte de esterco de preconceito de cor e de um labirinto de estatutos que dificulta ao homem (sic) negro ser orgulhoso de sua cor. Nunca antes as pessoas negras derivaram inspiração e força, não em possuir poder militar, riqueza ou poder constitucional – pois todos esses eram negados a elas – mas em mergulhar nos recursos imensuráveis do evangelho libertador e explorar aquilo que Deus implantou em suas almas.⁴³

Como a manifestação de Buthelezi sugere, o Movimento de Consciência Negra fundiu-se profundamente com uma leitura libertadora do evangelho feita pela teologia negra. Neste sentido, achou correspondência e um parceiro de diálogo em James Cone, teólogo negro norte-americano que, no contexto do racismo daquele país, formulou as bases epistemológicas e metodológicas para uma teologia negra⁴⁴. Isso não significa, contudo, que uma teologia negra sul-africana tenha surgido somente em meados da década de 1960. Muito pelo contrário, em virtude do fato de que política e religião sempre estiveram andando juntas na história sul-africana, noções de uma teologia negra sul-africana remontam ao início do século XX, quando do surgimento de movimentos de resistência negra na formulação do atual Estado sul-africano. “Teologia Negra começou com a revolta, a qual encontrou expressão institucional nas Igrejas Independentes Africanas ou, como

⁴² É a constatação a que chega Allan Boesak em recente publicação. BOESAK, Allan. *The Tenderness of Conscience. African Renaissance and the Spirituality of Politics*. Stellenbosch: Sun Press, 2005. Ele afirma assim: “For a very long time the struggle in South Africa had been rooted in Christian faith; its spokespersons, like Rev. Calata, Chief Albert Luthuli, ZK Matthews, Steve Biko and a host of others had unashamedly claimed their faith as source of inspiration for struggle and sacrifice and hope. The oppressed people of South Africa are irrepressibly religious. Their faith was never, as was so easily the case in white Christianity, totally divorced from their daily experiences of suffering and hope” (ibid., p. 153).

⁴³ BUTHELEZI, Manas. *The Challenge of Black Theology*. An unpublished, mimeographed paper, apud DE GRUCHY, 2004, p. 147: “In a very real and special sense this decade marks the beginning of a ‘Black Renaissance’. Never before now have black people been so successful in retrieving the image of their blackness from the dung heap of a colour prejudice and a maze of statutes that make it difficult for the black man (sic) to be proud of his colour. Never before now have black people derived inspiration and strength, not in possessing military might, wealth or constitutional power – for all these are denied them – but in delving into the immeasurable resources of the liberating gospel and exploiting that which God has implanted in their souls.”

⁴⁴ CONE, James H. *Black Theology and Black Power*. New York: Orbis, 1969.

normalmente conhecidas hoje, Igrejas Iniciadas Africanas. Teologia Negra é enraizada na contínua busca por cristãos negros por autênticas expressões do cristianismo na África.”⁴⁵

Allan Boesak talvez seja um teólogo que exemplifique bem o tipo de liderança que expressa com clareza a ligação profunda que houve entre o Movimento de Consciência Negra, a noção de poder negro, a teologia negra da libertação e a guinada forte de um ativismo político de negros sul-africanos em prol da transformação política e social na África do Sul. Ele manifesta essas novas percepções da seguinte maneira:

Consciência Negra pode ser descrita como uma consciência das pessoas negras de que sua humanidade é constituída pela sua negritude. Isso significa que as pessoas negras não se envergonham mais de serem negras, de que têm uma história negra e uma cultura negra distinta da história e cultura das pessoas brancas. Isso significa que negros estão determinados a não serem mais julgados por e aderirem aos valores brancos. É uma atitude, um modo de vida. Vista assim, a Consciência Negra é uma parte integral do Poder Negro. Mas o Poder Negro também é uma clara crítica e uma força para mudanças de sistemas e padrões na sociedade que oprime ou deixa emergir opressão contra as pessoas negras. Teologia Negra é a reflexão de cristãos negros sobre a situação em que eles vivem na sua luta por libertação.⁴⁶

Allan Boesak, em sua seminal obra sobre Teologia Negra na África do Sul, criou uma metáfora que, além de parecer válida para os dias de hoje, descreveu bem o que aconteceu em termos históricos com aquela juventude que foi às ruas e encarou o poder violento do *apartheid*. Boesak falava de uma despedida da inocência (*Farewell to innocence*). Esta ideia de despedida da inocência no modo como se lidava com a problemática da opressão na África do Sul, talvez sem avaliar consequentemente as profundas decorrências daquele regime quase centenário de segregação, tornou-se clara para a juventude negra que emergia. Um exemplo disso foram os protestos crescentes de crianças e jovens em escolas contrariamente à chamada educação banto. Este modo de organização do sistema de ensino sul-africano que diferenciava os currículos e as rotinas escolares entre negros e

⁴⁵ DE GRUCHY, 2004, p. 150. “Black theology began with the revolt which found institutional expression in the African Independent Churches, or as they are commonly known today, African Initiated Churches. Black Theology is rooted in the ongoing search by black Christians for authentic expressions of Christianity in Africa.” Sobre as Igrejas Independentes ou Iniciadas Africanas há um bom resumo oferecido em: MALULEKE, Tinyiko S. African Theology. In: FORD, David; MUERS, Rachel (Eds.). *The Modern Theologians: An introduction to Christian Theology since 1918*. 3. ed. Cambridge: Blackwell Publishing, 2005. p. 475-491.

⁴⁶ BOESAK, Allan A. *Farewell to Innocence: A Social-Ethical Study of Black Theology and Black Power*. New York/Johannesburg: Orbis/Ravan, 1977. p. 1. “Black Consciousness may be described as the awareness of Black people that their humanity is constituted by their blackness. It means that black people are no longer ashamed that they are black, that they have a black history and a black culture distinct from the history and culture of white people. It means that blacks are determined to be judged no longer by, and to adhere no longer to white values. It is an attitude, a way of life. Viewed thus, Black Consciousness is an integral part of Black Power. But Black Power is also a clear critique of and a force for fundamental change in systems and patterns in society which oppress or give rise to the oppression of black people. Black Theology is the reflection of black Christians on the situation in which they live and on their struggle for liberation.”

brancos havia sido aprovado já em 1953 com o Ato de Educação Bantu (*Bantu Education Act*). Na época da implementação da educação banto, o que se constatou foi uma atitude de *protesto sem resistência*, como chamava Charles Villa-Vicencio⁴⁷. O que acabou acontecendo é que o Movimento de Consciência Negra removeu a inocência dos negros e demonstrou que somente encarando os problemas sociais por que passavam de outra maneira poderiam libertar-se do regime de opressão violenta por que passavam.

Em ocasião recente Boesak explica o que está por detrás da ideia de *despedida da inocência* enquanto um novo paradigma na luta por libertação:

Foi pensado para auxiliar as pessoas negras e brancas na África do Sul a entenderem o que significava viver em um mundo forjado por uma “pseudo-inocência”, uma infantilidade que distorce a nossa realidade, fecha nossos olhos para questões que nós achamos horríveis demais para contemplar, fazendo-nos encontrar uma virtude na falta de poder, fraqueza e desamparo. É uma inocência que leva a uma utopia que não contribui – ou uma idealização da presente situação ruim ou um escapismo para um mundo “melhor”, diferente do presente. [...] Ela efetivamente bloqueia toda consciência e, por isso, o senso de responsabilidade.⁴⁸

Este era o contexto político e social do levante de Soweto. No dia 16 de junho de 1976 mais de dez mil estudantes marchavam pacificamente em direção a um comício, onde protestariam contra as políticas educacionais, em específico contra a imposição do africâner (língua dos brancos africânderes, descendentes dos holandeses) como língua oficial do ensino. O levante de Soweto, além de ter criado um clima de quase guerra civil na África do Sul, simbolizou a decadência do *apartheid*. A partir de Soweto, não só internamente como internacionalmente, o *apartheid* foi apreciado como insustentável. De Gruchy descreve o levante da seguinte maneira: “Soweto tornou-se um símbolo do protesto contra o *apartheid*, um novo símbolo gerado pelos jovens negros, os quais não estavam mais preparados para aceitar a situação na qual eles se encontravam”⁴⁹. A persistência dos jovens e a gravidade

⁴⁷ VILLA-VICENCIO, Charles. *Trapped in Apartheid: A Socio-theological History of the English-speaking Churches*. New York/Cape Town: Orbis Books/David Philip Publisher, 1988. p. 95-107.

⁴⁸ BOESAK, Allan A. *Facing The Empire: A Kairos for our Time?* Paper presented at the 21th anniversary of the Ujamaa Centre in 2010. Disponível em: <http://ujamaa.ukzn.ac.za/consultation/consultationpapers.aspx>. Acesso em 22 de julho de 2012. p. 10. “It was meant then to help black and white people in South Africa to understand what it meant to live in a world forged by our ‘pseudo-innocence’, a childishness that distorts our reality, closes our eyes to matters we find too horrendous to contemplate, causing us to make a virtue out of powerlessness, weakness, and helplessness. It is an innocence that leads to a helpless utopianism – either an idealization of the present bad situation, or escapism into a ‘better’ world other than the present one. [...] It effectively blocks off all awareness and therefore the sense of responsibility.” O presente texto é pertinente para o propósito desta pesquisa, uma vez que Boesak apresenta o paradigma da despedida da inocência como um elemento importante para a teologia atual. Em seu argumento, ela serviria para percebermos os efeitos nefastos de um imperialismo sobre o contexto político e econômico internacional.

⁴⁹ DE GRUCHY, 2004, p. 164. “Soweto became a symbol of protest against apartheid, a new symbol generated by young blacks who were no longer prepared to accept the situation in which they found themselves”.

da reação da polícia mobilizaram também os adultos, pois “neste estágio, a reticência das gerações mais velhas em juntarem-se aos estudantes mudara para apoio e participação.”⁵⁰

Para Butler, um dos fatores que mais exerceu pressão sobre o governo do Partido Nacionalista foi o contexto de protestos organizados pela juventude inspirada pelo Movimento de Consciência Negra. Protestos organizados por estudantes, trabalhadores, crianças de escolas, comunidades e associações praticamente paravam o país e tornavam cada vez mais insustentável a continuidade do regime. Sobre esses movimentos, e o vínculo que tinham com o ANC em sua ala militar, Butler percebe: “Tornar o país ingovernável tornou-se a tônica para qual o ANC e as forças domésticas anti-*apartheid* crescentemente marchavam”.⁵¹

O terceiro momento antes da virada à democracia é descrito por John de Gruchy como *momento de resistência, repressão e transição à democracia*. Trata-se da década de 1980 em que os conflitos civis na África do Sul chegaram a patamares que quase se caracterizaram como uma guerra civil. Durante essa época a libertação do *apartheid* não era mais considerada uma vitória somente de negros, mas tratava-se de uma libertação dos próprios brancos que, ou se posicionavam claramente favoráveis à abertura do *apartheid*, ou não conseguiam mais lidar com a pressão para o final do regime. Nesta época foi particularmente notável o papel das igrejas na luta pelo fim do *apartheid*. Um dos fatos marcantes foi a declaração por parte da Federação Luterana Mundial de *status confessionis* na África do Sul, o que também ocorrera por parte da Aliança Mundial das Igrejas Reformadas em Ottawa, em 1982. Essa noção teológica fruto da Reforma protestante sugere que o *apartheid* “deveria ser inequivocamente e publicamente rejeitado como uma heresia que minava a fé cristã em seu núcleo”.⁵² Em 1978, Desmond Tutu foi apontado como secretário geral do Conselho Sul-Africano de Igrejas e tornou-se arauto crítico desde a fé cristã em relação ao Estado. Em 1981, sob liderança de Allan Boesak, formou-se a “Aliança de Cristãos Reformados Negros na África do Sul” (*Alliance of Black Reformed Christians in South Africa - ABRCSA*) que declarou o *apartheid* uma heresia⁵³.

No âmbito reformado⁵⁴, houve a edição da Confissão de Belhar (1982) pela Igreja Missionária Reformada Holandesa (*Dutch Reformed Mission's Church*), que é a igreja

⁵⁰ DE GRUCHY, 2004, p. 164. “By this stage the reticence of the older generations to join in with the students had changed to support and participation”.

⁵¹ BUTLER, 2009, p. 26. “making the country ungovernable became the tune to which the ANC and domestic anti-apartheid forces increasingly marched”

⁵² DE GRUCHY, 2004, p. 187. “had to be unequivocally and publicly rejected as a heresy that undermined the Christian faith at its core”.

⁵³ DE GRUCHY, John W.; VILLA-VICENCIO, Charles (Eds.) *Apartheid Is a Heresy*. Cape Town: David Philip, 1983.

⁵⁴ Uma obra de referência nesta discussão é o clássico de John De Gruchy: DE GRUCHY, John. *Liberating Reformed Theology: A South African contribution to an Ecumenical Debate*. Cape Town: David Philip Publishers, 1991. O autor argumenta, sobretudo nas páginas 214-219, que a Confissão

reformada holandesa negra. Sobre essa confissão de fé, De Gruchy lembra: “A Confissão de Belhar foi a primeira confissão de fé adotada pela igreja na tradição reformada holandesa desde o século dezessete. Mas seu significado para a luta da igreja foi que ela fez do comprometimento ético com a justiça algo central para a fé e, por isso, para a unidade da igreja.”⁵⁵

Em 1983 foi formada a Frente Democrática Unida (*United Democratic Front* - UDF), uma ampla coalizão de organizações anti-*apartheid*, ONGs, centrais de trabalhadores e comunidades de fé que se opunham a projetos de reforma do *apartheid*, como maneira de superar a instabilidade por que passava o país no início da década de 1980. Um fato curioso, que demonstra o forte vínculo das igrejas com a sociedade civil na luta anti-*apartheid*, é que alguns dos líderes eram justamente o então bispo Desmond Tutu, Allan Boesak e o arcebispo católico de Durban, Dennis Hurley. Muitas das campanhas de resistência, de boicotes e outras medidas foram, justamente, levadas a cabo pela UDF.

Talvez o momento mais marcante de atuação pública de teólogos e teólogas na África do Sul tenha se dado na formulação do Documento Kairós (*Kairos Document*), escrito em 1985. Este foi concebido sob os auspícios do Instituto para Teologia Contextual (*Institute for Contextual Theology* - ICT), sob liderança do teólogo católico Albert Nolan e do reverendo Frank Chikane. A teóloga reformada suíça Katrin Kusmierz, que escreveu sua tese de doutorado sobre as teologias públicas sul-africanas, resume bem qual era a intenção do mencionado instituto.

O objetivo do ICT é expresso em sua constituição como “contribuindo para uma base teológica para a efetivação de uma nova sociedade na África meridional”. [...] Claramente, esta nova sociedade foi visualizada como uma democracia participativa. O objetivo, como é formulado aqui, é, por si só, notável ao implicar que o então governo sul-africano precisa dar caminho a um sistema político novo e inclusivo. Isso sinaliza uma ampla mudança de atitude nos anos de 1980: Contrariamente às décadas anteriores, onde muitos nas igrejas esperavam poder mudar o sistema desde dentro, agora parecia óbvio que somente uma mudança radical no governo poderia trazer uma sociedade política justa.⁵⁶

de Belhar conecta a tradição reformada com a teologia da libertação. “In this we see a creative Reformed response to the challenge of liberation theology” p. 215.

⁵⁵DE GRUCHY, 2004, p. 193. “The Belhar Confession was the first confession of faith adopted by a church within the Dutch Reformed tradition since the seventh century. But its significance for the church struggle was that it made ethical commitment to justice central to the faith and therefore to the unity of the church.”

⁵⁶ KUSMIERZ, Katrin. *Theology in Transition: Public Theologies in Post- Apartheid South Africa*. Tese [doutorado em teologia]. Universität Basel: Theologische Fakultät, 2009. p. 132. “The ICT's goal is expressed in its constitution as “contributing towards a theological base for the realisation of a new society in Southern Africa” (in Borer 1998:99). Clearly, this new society was envisioned as a participatory democracy. The goal, as it is formulated here, is in itself remarkable in that it implies that the then South African government must give way to a new and inclusive political system. This signals a broad change of attitude in the 1980s: contrary to earlier decades, where many within the churches hoped to be able to reform the system from within, it now seemed obvious that only a radical change in government could bring about a just political society.”

A teologia contextual preocupava-se em dar uma resposta aos desafios contextuais, sobretudo aos que surgiram nas décadas de 1980 e 1990, desde a perspectiva dos pobres. Dialogava profundamente com a teologia da libertação latino-americana, uma vez que enfatizava, metodologicamente, análise social e uma aproximação interdisciplinar no fazer teológico desde o lugar onde se vive a fé. Teoria e prática andavam de mãos dadas⁵⁷. Esta reflexão teológica inspirou a ação de cristãs e cristãos no espaço público, em ações que desafiavam o Estado, o que demonstra a forte influência que a fé cristã teve na transformação do regime político sul-africano⁵⁸.

O Documento Kairós foi uma realização exemplar deste tipo de compromisso teológico com a transformação da sociedade⁵⁹. O Documento Kairós, como consta em seu prefácio, foi concebido em reuniões de teólogas e teólogos, leigas e leigos, cristãos que se reuniam em Soweto pensando sobre a situação política e social do seu país. Estes, em conjunto, escreveram um documento, com mais de cento e quarenta assinaturas, realizando uma crítica voraz aos crescentes planos de reforma do *apartheid*, como se supunha no início da década de 1980. O documento fez uma crítica da teologia que sustentava e dava justificativa ao *apartheid*, identificando-a como uma Teologia do Estado (*State Theology*). Por outro lado, o documento também fez uma crítica forte ao papel das igrejas, que ao não se posicionarem oficialmente contra o *apartheid*, acabavam por, tacitamente, apoiá-lo. Essa teologia, que fugia das questões políticas e públicas covardemente, que julgava ser possível declarar-se neutra e, mais que isso, declarar que Deus é neutro na situação de violência e morte, foi chamada de Teologia de Igreja (*Church Theology*). Por fim, o documento clamava por uma Teologia Profética (*Prophetic Theology*), afirmando a importância de uma teologia que “toma partido”, aponta onde está Deus na situação de conflito e violação da dignidade humana. Por fim, como o documento caracteriza, trata-se de

uma tentativa de cristãos preocupados na África do Sul em refletir sobre a situação de morte no nosso país. É uma crítica dos atuais modelos teológicos que determinam os tipos de atividades em que as Igrejas se engajam para tentar resolver os problemas do país. É uma tentativa de desenvolver, desde essa situação de perplexidade, uma alternativa de

⁵⁷ Uma das obras que fez um bom apanhado das diversas dimensões da teologia contextual em termos de sistematização é: DE GRUCHY, John; VILLA-VICENCIO, Charles (Eds.). *Doing Theology in Context. South African Perspectives*. New York/Cape Town: Orbis Books/David Philip, 1994.

⁵⁸ Esta análise é feita de modo bastante aprofundado em: BORER, Tristan Anne. *Challenging the State: Churches as Political Actors in South Africa, 1980-1994*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998.

⁵⁹ Uma reflexão sobre o conteúdo teológico do documento e de que modo que o Documento Kairós é um modelo para a teologia pública ofereço em: BUTTELLI, Felipe Gustavo Koch. Public Theology as Theology on Kairos: The South African Kairos Document as a Model of Public Theology. In: *Journal of Theology for Southern Africa*, Pietermaritzburg, n. 143, p. 90-105, 2012.

modelo bíblico e teológico que levará a formas de atividades que farão uma diferença real para o futuro do país.⁶⁰

O Documento Kairós foi, então, o último impulso dado ao movimento de libertação e, de fato, teve uma significação tão profunda que foi inspirador para outros documentos Kairós em diversos lugares do mundo. Assim como o Documento Kairós baseou-se numa tradição de vivência da fé cristã de modo público e confessante, isto é, disposto a testemunhar em favor daqueles que sofrem, também estimulou uma tradição de manifestações públicas de cristãos em diversos lugares do mundo⁶¹.

Estes eventos acabaram levando, invariavelmente, às negociações para a transição para o regime democrático.

Dentro da periodização de Butler, foram apresentados até aqui quatro momentos determinantes na história sul-africana, a saber, *África do Sul antes de 1870, a criação do Estado (1870-1910), Apartheid e segregação iniciais (1910-1960) e O surgimento e a queda do alto apartheid*. Os próximos dois períodos, de *transição à democracia* e que percebe o impacto do *governo do Congresso Nacional Africano* tomarão um pouco mais de espaço, em virtude da especificidade do recorte desta pesquisa. O que se tentou chamar à atenção neste resumo histórico da África do Sul é o papel determinante, sobretudo na luta contra o *apartheid*, que as igrejas tiveram, bem como uma reflexão teológica engajada na vida da sociedade.

1.5 TRANSIÇÃO PARA UMA “NOVA ÁFRICA DO SUL”

Como fora constatado, as igrejas e lideranças religiosas de modo geral, bem como a sociedade civil tiveram um protagonismo muito intenso ao final do *apartheid*. Ainda que não admitisse, o governo sul-africano já negociava os termos para a abertura do regime com Nelson Mandela e outras lideranças⁶². Neste tópico, em que será abordada a transição democrática da África do Sul, três aspectos serão mais claramente evidenciados. O primeiro é a rápida retirada das igrejas e de consideráveis lideranças religiosas do fronte de batalha no espaço público, o que poderia ser considerado quase que uma delegação da formulação

⁶⁰THE INSTITUTE FOR CONTEXTUAL THEOLOGY on behalf of the Kairos Theologians, *The Kairos Document: Challenge to the Church. A Theological Comment on the Political Crisis in South Africa*, Revised Second Edition, 1986. Prefácio. “an attempt by concerned Christians in South Africa to reflect on the situation of death in our country. It is a critique of the current theological models that determine the type of activities the Church engages in to try to resolve the problems of the country. It is an attempt to develop, out of this perplexing situation, an alternative biblical and theological model that will in turn lead to forms of activity that will make a real difference to the future of the country.”

⁶¹ Uma lista de todos os documentos Kairos publicados até o ano de 2009, quando o “Kairos Palestine: A Moment of Truth” foi publicado, pode ser encontrada em: http://ujamaa.ukzn.ac.za/Libraries/manuals/The_Kairos_Documents.sflb.ashx. Acesso em 23 de julho de 2012.

⁶²DE GRUCHY, 2004, p. 205.

de uma nova África do Sul aos políticos e economistas. O segundo são alguns elementos, tanto de ordem política quanto econômica, que ocasionaram a abertura do *apartheid*. Esta abordagem demonstrará outros elementos que determinaram a necessidade do fim do regime, alheios à pressão que foi exercida pela sociedade civil como um todo.

O terceiro aspecto a ser analisado como resultado da transição, mas também como motivação que estava por detrás dela, são os caminhos econômicos que tomou a nova África do Sul. Será apresentada uma leitura de como a transição e o fim do *apartheid* responderam muito mais às demandas da economia de mercado globalizada e neoliberal do que aos anseios da população que continua a sofrer ainda hoje.

1.5.1 As igrejas no processo de transição

John de Gruchy faz uma leitura das atitudes principais tomadas pelas igrejas e por lideranças religiosas quando do processo de transição à democracia. Por um lado, muitos consideravam que já era época de passar a tarefa para lideranças políticas que estavam presas ou no exílio, uma vez que havia uma lacuna de lideranças políticas incontestáveis durante o período de resistência ao *apartheid*. Representantes dessa posição de retirada do espaço público eram as igrejas institucionais. “Também parecia como se as igrejas estivessem agora redirecionando seus esforços mais para as necessidades institucionais.”⁶³ Por outro lado, lideranças religiosas que estavam profundamente envolvidas com a luta contra o *apartheid* decidiram adentrar a vida política. Havia, portanto, por diversas pessoas, uma consciência de que “ainda havia uma necessidade urgente de sua contribuição no atual processo de transição democrática e transformação social”.⁶⁴

Quatro elementos são elencados por De Gruchy na análise da diminuição da participação da igreja na vida política e pública da nova África do Sul.

1) A participação de líderes cristãos, pastores e teólogos na vida política da África do Sul em transição acabou enfraquecendo as instituições religiosas, uma vez que aquelas pessoas que personalizavam o envolvimento público das igrejas na vida política não se encontravam mais nas mesmas;

2) As instituições religiosas, ONGs e demais organizações, como o Conselho Sul-Africano de Igrejas, que tiveram papel atuante na vida política durante a luta contra o *apartheid*, não dispunham mais de tantos recursos financeiros procedentes de investimentos internacionais contra o *apartheid*;

⁶³ DE GRUCHY, 2004, p. 207. “It also appeared as if the churches were now redirecting their efforts more into their institutional needs”.

⁶⁴ DE GRUCHY, 2004, p. 207. “there was still an urgent need for their contribution in the ongoing process of democratic transition and social transformation.”

3) A emergência de um novo modo de ser igreja trouxe uma mudança no tipo de participação das igrejas no espaço público. Assim De Gruchy expressa:

Ao mesmo tempo, outras novas ‘mega igrejas’ emergiram, largamente carismáticas e fundamentalistas em caráter, as quais entraram na arena pública depois de anos de silêncio e, as quais, com uma notável habilidade, ganharam a atenção da mídia para suas próprias agendas conservadoras.⁶⁵

4) houve a mudança de um Estado que se reconhecia como cristão⁶⁶ para um Estado secular. Isso foi mesmo reconhecido como uma vitória para o movimento de libertação e uma demanda de muitos cristãos nas visualizações de como deveria ser a relação entre Estado secular e a fé cristã⁶⁷. Uma das imagens que se criou foi a de que cristãos e igrejas deveriam nutrir a democracia como decorrência de sua própria fé. Neste ambiente democrático novo, a tarefa das igrejas seria realocada, reconcebida em termos de uma “solidariedade crítica”⁶⁸. Fonte de inspiração para a ideia de que a democracia seria a melhor alternativa que estaria ao alcance de cristãos foi o teólogo norte-americano Reinhold Niebuhr. Steve de Gruchy⁶⁹ manifestou recentemente a influência que o *realismo cristão* de Niebuhr teve nas percepções acerca do envolvimento de cristãos no ambiente democrático nas seguintes palavras:

Democracia, então, é o caminho em que o poder pode ser melhor utilizado para justiça. Ela fornece o equilíbrio necessário para manter os usos criativos e destrutivos de poder em conta e para assegurar a agência humana e controle deste de modo aberto, responsável e transparente. Mais do que uma visão de utopia inatingível dum reino de Deus na terra, democracia é o melhor que a sociedade pode atingir na história. É o espaço em que o ser humano pode exercitar sua liberdade para criatividade, e ser restringido de usar sua liberdade de forma destrutiva. É o caminho em que o poder pode ser usado para a justiça. A luta por democracia, então, mais do

⁶⁵ DE GRUCHY, 2004, p. 208. “At the same time other, new ‘mega-churches’ had emerged, largely charismatic and fundamentalist in character, which had entered the public arena after years of silence and which, with a remarkable ability, gained media attention for their own conservative agendas”.

⁶⁶ A constituição sul-africana durante o regime de apartheid reconhecia o cristianismo como religião oficial do país. Assim o expressava na introdução da Constituição de 1983: “IN HUMBLE SUBMISSION to Almighty God, Who controls the destinies of peoples and nations, Who gathered our forebears together from many lands and gave them this their own, Who has guided them from generation to generation, Who has wondrously delivered them from the dangers that beset them, WE DECLARE that we ARE CONSCIOUS of our responsibility towards God and man; ARE CONVINCED of the necessity of standing united and of pursuing the following national goals: To uphold Christian values and civilized norms, with recognition and protection of freedom of faith and worship, To safeguard the integrity and freedom of our country, To uphold the independence of the judiciary and the equality of all under the law, To secure the maintenance of law and order, To further the contentment and the spiritual and material welfare of all (...).”

⁶⁷ NÜRNBERGER, Klaus. (ed.) *A democratic Vision for South Africa: Political realism and Christian Responsibility*. Pietermaritzburg: Encounter Publications, 1991.

⁶⁸ DE GRUCHY, John. *Christianity and Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 218-224.

⁶⁹ Recentemente falecido teólogo sul-africano, filho de John de Gruchy, era professor de teologia e desenvolvimento na Universidade de Kwazulu Natal.

que a fé no crescimento ou progresso, deveria guiar a nossa visão social e engajamento.⁷⁰

O fato é que essa nova percepção de como se daria o envolvimento de cristãos com a nova realidade sul-africana ficou ainda confusa e não foi necessariamente efetivada pelas instituições e pelas pessoas de maneira mais direta. O espaço para o exercício da fé foi lentamente relegado à esfera privada⁷¹. Mesmo que o próprio Nelson Mandela tenha evocado as igrejas a tomarem sua parcela de responsabilidade na concepção da nova África do Sul e na necessária agenda de transformação, essa consciência aparentemente não tomou os contornos que se esperava. Em discurso na Igreja Etíope da África meridional, em 1992, chamou as igrejas sul-africanas a “juntarem-se a outros agentes de mudança e transformação na difícil tarefa de agir como parceiras para o nascimento de nossa democracia e como uma das instituições que a nutrirá e a arraigará na nossa sociedade.”⁷² A tarefa a ser reconcebida pela discussão teológica e, sobretudo, pelas igrejas que participavam do forte e atuante movimento ecumênico sul-africano, era como ser igreja na África do Sul em um novo contexto⁷³:

Havia, deve ser reconhecido, um certo mal-estar nas igrejas ecumênicas durante este período de transição. Depois de anos de conflito e controvérsia, havia um senso de alívio por parte de muitos de que, ao final, era possível voltar à normalidade, de ‘ser a igreja’. Ainda que compreensível, esta atitude refletia uma falha em reconhecer que era precisamente ao lutar por justiça e reconciliação que a igreja tinha em diversos aspectos se tornado mais verdadeiramente a igreja. O desafio agora era como ser a igreja ecumênica na África do Sul emergente.⁷⁴

⁷⁰ DE GRUCHY, Steve. Like Moses, we always perish outside the promised land: Reinhold Niebuhr and the Contribution to Theology of Development. In: HOLNESS, Lyn & WÜSTENBERG, Ralf. (Eds) *Theology in Dialogue: The impact of the arts, humanities, and science on contemporary religious thought. Essays in honour of John de Gruchy*. Cape Town/Cambridge: David Philip Publishers/Grand Rapids, 2002. p. 133-148, à p.147: “Democracy, then, is the way in which power can best be used for justice. It provides the balance necessary to hold the creative and destructive uses of power in check and to ensure human agency and control of this in an open, accountable, and transparent manner. Rather than some unattainable utopian vision of a kingdom of God on earth, democracy is the best that society can achieve in history. It is the space in which human being can exercise their freedom for creativity, and be restricted from using their freedom for destructive means. It is the way in which power can be used for justice. The struggle for democracy, then, rather than a faith in growth or progress, should guide our social vision and engagement.”

⁷¹ WEST, Gerald. Kairos 2000: Moving beyond church theology. In: *Journal of Theology for Southern Africa*, Pietermaritzburg, n. 108, November, p. 55-78, 2000.

⁷² Fala de Nelson Mandela enquanto presidente do ANC à Free Ethiopian Church of Southern Africa em Potchefstroom em 14 de dezembro de 1992.

⁷³ Um bom apanhado desta discussão pode ser encontrado em PITYANA, Barney N.; VILLAVICENCIO, Charles. (Eds.) *Being the Church in South Africa Today*. Johannesburg: South African Council of Churches, 1995.

⁷⁴ DE GRUCHY, 2004, p. 219. “There was, it must be acknowledged, a certain malaise in the ecumenical churches during this period of transition. After years of conflict and controversy, there was a sense of relief on the part of many that, at last, it was possible to get back to normalcy, to ‘being the church’. While understandable, this attitude reflected a failure to recognize that it was precisely in struggling for justice and reconciliation that the church had in many ways become more truly the church. The challenge now was how to be the ecumenical church in the emerging new South Africa”.

1.5.2 Aspectos políticos da transição

Após uma breve leitura da situação em que as igrejas se encontravam neste período de transição, é necessário perceber de modo mais detalhado alguns aspectos que estavam por detrás do processo de transição. Butler considera que o desenvolvimento histórico internacional das décadas de 1970 e 1980 foi determinante para o início do processo de abertura do *apartheid*. As mudanças nas relações econômicas internacionais “tornaram inescapável uma ortodoxia neoclássica ou ‘consenso de Washington’, fundamentalmente em desacordo com as fundações estadistas e anti-mercado do *apartheid*”.⁷⁵ O início do ocaso político do comunismo europeu e a sua conseqüente crise econômica fez com que os Estados Unidos da América e as potências ocidentais se desinteressassem por regimes clientes, como a África do Sul⁷⁶ - o que, a propósito, seria possível constatar a respeito do regime de ditadura do Brasil.⁷⁷

Mais contundentemente, Mamphela Ramphele, renomada ativista político-social e atualmente analista política, manifesta-se a respeito deste “milagre que nunca aconteceu” (*miracle that never was*), como vem sendo costumeiramente chamado o processo de transição política da África do Sul:

A ideia de milagre serve como uma boa capa para as modificadas posições dos estabelecimentos de política externa de EUA e RU. Hostilidade ao ANC enquanto um movimento de libertação nos anos de 1960 até os 1980 para suporte aos seus ideais e líderes no período depois de 1990. [...] A queda do Império Soviético proveu um maior ímpeto para esta mudança de sentimento em relação ao ANC e dentro dele⁷⁸.

Outro elemento mencionado por Butler é a crise de estagnação econômica para a qual o governo do *apartheid* não via saída, a não ser pelo caminho da abertura da economia à internacionalização do mercado, que só seria possível nos moldes de uma democracia liberal.⁷⁹

⁷⁵ BUTLER, 2009, p. 23-24. “made inescapable a new-classical orthodoxy or ‘Washington consensus’ fundamentally at odds with the statist and anti-market foundations of apartheid”

⁷⁶ BUTLER, 2009, p. 24.

⁷⁷ Dentre diversos aspectos para a transição brasileira da ditadura ao regime militar, um dos possíveis é justamente uma mudança nas relações geopolíticas internacionais, em que já não era mais interessante para o governo norte-americano dar suporte a governos militares. CODATO, Adriano Nervo. Uma história política da transição brasileira: da ditadura militar à democracia. In: *Revista de Sociologia Política*. n. 25, Curitiba: Novembro de 2005.

⁷⁸ RAMPHELE, Mamphela. *Laying Ghosts to Rest*. Dilemmas of the transformation in South Africa. Cape Town: Tafelberg, 2010. p. 31. “The miracle idea serves as a good cover for the changed foreign-policy stances of the US and UK political establishments. Hostility to the ANC as a liberation movement in the 1960s through to the 1980s changed to support for its ideals and leaders in the period after 1990 [...] The fall of the Soviet Empire provided a bigger impetus to this change of sentiment towards and within the ANC.”

⁷⁹ BUTLER, 2009, p. 24.

Do ponto de vista político, Butler reconhece dois movimentos de oposição que foram fundamentais no processo de desconstrução do regime de *apartheid*. O primeiro é reconhecido como uma “ofensiva diplomática”, guiado, sobretudo, por Oliver Tambo, como uma das alas do ANC. Essa ala foi a que mais teve sucesso nas negociações. A outra ala do ANC é a chamada ala militar (*militar wing*) que organizou protestos e resistência armada, dialogando e formando parcerias com os países vizinhos, já em suas eras pós-coloniais.

Ramphele também tem bastante clara essa percepção de que os movimentos sociais e as pessoas que se dedicaram à luta por libertação foram fundamentais para a mudança política. Ela afirma que “os reais heróis e heroínas de nossa transição à democracia são aqueles muitos homens e mulheres que permanecem marginais, desempoderados e miseravelmente pobres e ainda estão preparados para perdoar e fazer as pazes com o passado.”⁸⁰ Ainda assim, seu argumento principal prefere demonstrar que perceber a transição sul-africana como uma mudança mágica talvez seja mais danoso à cultura política do país, já que esqueceria os critérios que realmente definiram a transição política. Ela é enfática neste sentido:

Nossa transição para a democracia é qualquer coisa menos um milagre. A árvore da liberdade na África do Sul foi alimentada pelo sangue de muitos mártires através dos anos de luta. Beneficiou-se da queda do muro de Berlim e das mudanças geopolíticas. É produto de uma liderança estratégica de Nelson Mandela e outros. Sua estrada foi pavimentada pelos extraordinários sacrifícios de todos aqueles que lutaram por liberdade em casa e longe. Foi facilitada por rituais e símbolos que ajudaram vítimas e perpetradores de abusos de direitos humanos a encararem os fantasmas do passado e fazer as pazes com eles.⁸¹

No entanto, o processo de transição política parece ter assumido um caráter diferente daquele esperado pelos movimentos de libertação: “Enquanto isso, mudanças ideológicas entre as elites políticas e econômicas levou à deserção progressiva de intelectuais africanos do NP e ao desenvolvimento de contatos entre o ANC no exílio e líderes empresariais sul-africanos”⁸² E nesse processo, Butler se espanta ao comentar que “apesar das diversas experiências de exílio, prisão e lutas domésticas membros do ANC demonstraram um comprometimento quase patológico com uma responsabilidade e coesão

⁸⁰ RAMPHELE, 2010, p. 38. “the real heroes and heroines of our transition to democracy are those many men and women who remain marginal, disempowered and miserably poor, and yet are prepared to forgive and make peace with the past”

⁸¹ RAMPHELE, 2010, p. 45. Our transition to democracy is anything but a miracle. The tree of freedom in South Africa was nourished by the blood of many martyrs over the years of struggle. It benefited from the fall of the Berlin Wall and the shifts of geopolitics. It is the product of strategic leadership by Nelson Mandela and others. Its road was paved by the extraordinary sacrifices of all those who fought for freedom at home and abroad. It was made easier by rituals and symbols that helped victims and perpetrators of human-rights abuses to face up to the ghosts of the past and make peace with them.

⁸² BUTLER, 2009, p. 26. “Meanwhile, ideological shifts among political and economic elites led to the progressive desertion of Afrikaner intellectuals from the NP and to the development of contacts between the ANC in exile and South African Business leaders.”

organizacional”.⁸³ Assim, Butler conclui que a respeito da transição que “apesar da democracia arriscada do Partido da Liberdade Inkhata, o processo de negociação foi um triunfo do gerenciamento político e controle de elite.”⁸⁴

1.5.3 Enfoque na transição em termos de política econômica

Talvez uma das análises mais importantes para o presente trabalho seja a das motivações econômicas da transição sul-africana ou o processo de mudança de um projeto de libertação para um processo de neoliberalização da economia. Isso parece ser determinante para a presente análise justamente pelo fato de que os problemas sociais por que passa a África do Sul, e que, por consequência, constituem o panorama desde onde se faz teologia pública, não são somente resultado de um passado de racismo e de *apartheid*, mas de decisões políticas deliberadas tomadas pelo próprio governo do ANC. Uma vez determinados alguns aspectos políticos, sobretudo em nível internacional, que determinaram o fim do suporte ao *apartheid*, bem como o papel que os movimentos sociais tiveram na pressão para o fim do regime, é importante apontar para aspectos econômicos que não permitiram a “libertação” acontecer de modo integral e que condenam a maioria dos sul-africanos a permanecerem na pobreza.

Uma das principais referências neste tipo de análise é o historiador Sampie Terreblanche, que fez uma aprofundada análise dos ciclos econômicos pelos quais passou a economia sul-africana na história⁸⁵. Especificamente sobre a transição da África do Sul para um regime de democracia liberal, delineada de acordo com os princípios de uma economia de mercado livre e global que havia na época, Terreblanche considera a necessidade de pensar se seria esse o modelo mais capaz de proporcionar uma mudança substancial na África do Sul com todas as mazelas sociais resultantes de 350 anos de

⁸³ BUTLER, 2009, p. 26. “despite the diverse experiences of exile, imprisonment, and domestic struggle, ANC members showed an almost pathological commitment to organizational accountability and cohesion”. Bastante sintomático deste tipo de sentimento existente na África do Sul foi o processo de divórcio entre Nelson Mandela e Winnie Mandela, que aguardou seu marido sair da prisão por mais de 27 anos, mas que teve uma profunda decepção (assim como seus filhos) quando percebeu que Mandela não fez prosperar um discurso revanchista e de ódio. Winnie Mandela fez diversas manifestações polêmicas durante o processo de libertação, em que apoiava a prática conhecida por “necklacing”, ou seja, “colocando um colar”, em que se colocavam pneus em volta do peito e dos braços do opositor e se ateava fogo. Assim, Nelson Mandela mesmo se manifestou sobre os rumores da imprensa em torno de sua separação de Nomzamo Winnie Mandela: “However, in view of the tensions that have arisen owing to differences between ourselves on a number of issues in recent months, we have mutually agreed that a separation would be best for each of us” MANDELA, , 1994.

⁸⁴ BUTLER, 2009, p. 27. “despite brinkmanship of Inkhata Freedom Party (IFP), the negotiation process was a triumph of political management and elite control”

⁸⁵ TERREBLANCHE, Sampie. *A History of Inequality in South Africa 1652-2002*. Scottsville: University of Natal Press/KMM Review Publishing, 2002.

colonialismo, supremacia branca e exploração do trabalho negro não-livre. Sobre esse casamento ocidental entre democracia e capitalismo, Terreblanche faz um interessante comentário:

A 'lógica' da democracia e capitalismo é contraditória: enquanto a democracia enfatiza interesses conjuntos, igualdade e lealdade comum, o capitalismo é baseado em desigualdade interesseira e interesses individuais e de grupo conflitantes. O sistema legal que protege ambos, democracia e capitalismo, é baseado no princípio de igualdade diante da lei, mas mantém desigualdades na distribuição dos direitos de propriedade e oportunidades no sistema capitalista. A 'lógica' do capitalismo – dadas as liberdades desiguais e direitos desiguais sobre os quais ele está baseado – assim vai contra o núcleo da lógica da democracia.⁸⁶

Terreblanche considera que a transformação que houve na África do Sul, sobretudo nos primeiros oito anos de democracia a que ele se dedica em sua análise, não foi o suficiente para construir a realidade tão esperada pela população que sofreu mais de 350 anos de colonialismo. Isso se deve a dois fatores: o primeiro é a profundidade das desigualdades econômicas e sociais que o governo do ANC herdou, construídas em um longo período, e o segundo são as políticas públicas inadequadas e ineficazes adotadas pelos governos nesse novo regime de democracia capitalista⁸⁷.

No processo de transição, é necessário reconhecer, portanto, que há um imenso legado do *apartheid* em termos de problemas sociais, que inclui: 1) altos índices de desemprego e sub-emprego⁸⁸; 2) pobreza abjeta para mais de 50% da população⁸⁹; 3) agudas desigualdades na distribuição de renda, propriedades e oportunidades⁹⁰; 4) altos índices de violência⁹¹. Outra constatação possível é que esses problemas sociais são racializados, ou seja, afetam quase que exclusivamente a população negra sul-africana. E isso é o que acaba contrastando com algumas considerações que são feitas, que apontam ao fato de que a colonização em uma perspectiva mais ampla deixou ao país uma economia forte (mais forte do que outros países sub-saharianos), infraestrutura, estradas, educação e saúde de qualidade⁹². O que, no entanto, é necessário levar em conta é o fato de que esses

⁸⁶ TERREBLANCHE, 2002, p. 16: "The 'logic' of democracy and capitalism is contradictory: while democracy emphasises joint interests, equality, and common loyalties, capitalism is based on self-seeking inequality and conflicting individual and group interests. The legal system that protects both democracy and capitalism is based on the principle of equality before the law, but maintain inequalities in the distribution of the property rights and opportunities in the capitalism system. The 'logic' of capitalism - given the unequal freedoms and unequal rights upon which it is based - thus goes against the grain of the 'logic' of democracy."

⁸⁷ TERREBLANCHE, 2002, p. 25-30.

⁸⁸ TERREBLANCHE, 2002, p. 372-381.

⁸⁹ TERREBLANCHE, 2002, p. 382-390.

⁹⁰ TERREBLANCHE, 2002, p. 391-399.

⁹¹ TERREBLANCHE, 2002, p. 400-406.

⁹² Alguns, inclusive, consideravam que o país seria tão rico (sua população branca) que a simples distribuição de renda já seria suficiente para transformar a África do Sul em um país de "primeiro

benefícios foram construídos para usufruto da minoria branca e em detrimento da população nativa e negra⁹³. Estas quatro características da situação sul-africana são armadilhas que mantêm a população negra mais pobre aprisionada a uma situação de pobreza absoluta.⁹⁴ Terreblanche menciona que ainda que tenha havido um empenho grande na formulação da Constituição de 1996 para construir uma base legal não-racial para a África do Sul, que garantisse direitos sociais, não houve ainda a implementação desses direitos ao passo que se esperava⁹⁵.

A respeito do período de transição política da África do Sul (1990-1994), Terreblanche argumenta que houve uma mudança progressiva das medidas econômicas adotadas nos programas de governo sugeridos pelo ANC. As políticas econômicas do ANC seguiam inicialmente as bases da Carta de Liberdade⁹⁶, editada em 1955, a qual se constitui como um dos documentos mais importantes para o ANC. Nela consta a ideia de que a libertação política deveria ser acompanhada de redistribuição das riquezas da África do Sul para a totalidade do seu povo. Tanto o ANC quanto o Partido Comunista Sul-Africano (PCSA) tinham em mente que as riquezas sul-africanas deveriam se divididas entre o povo, o que levava a minoria branca a temer uma onda de nacionalizações das indústrias e expropriação de terras, entre outras medidas.

De acordo com Terreblanche, durante o processo de negociação de abertura do regime democrático, iniciou-se um movimento de mudança sobre a perspectiva de futuro da economia sul-africana. As ideias antes defendidas pelo movimento de libertação (ANC, PCSA, Frente de União Democrática, etc.) que concerniam à economia, sobretudo delineadas pela Carta da Liberdade de 1955, foram abandonadas em detrimento de uma aproximação às ideias neoliberais e às percepções defendidas pelo setor empresarial, industrial e por corporações internacionais. Segundo Terreblanche:

No entanto, Mandela e o ANC logo abandonaram seu comprometimento com uma reestruturação fundamental do sistema econômico. Três dias antes de ser solto, Mandela declarou em Johannesburg que a 'nacionalização das minas, bancos e do monopólio da indústria é política do ANC, e uma mudança ou modificação das nossas visões referentes a isso é inconcebível'. [...] Em dezembro de 1991 uma importante mudança na política do ANC tornou-se visível quando Mandela, falando em Pittsburgh nos Estados Unidos, enfatizou o papel do setor privado. [...] Em maio de 1992 uma conferência de políticas do ANC adotou um documento de política econômica retrabalhado, intitulado *Prontos para governar*. Neste

“mundo”. JOHNSON, R. W. *South Africa's Brave New World*. The beloved country since the end of apartheid. London: Penguin Books, 2009. p. 6-8.

⁹³ TERREBLANCHE, 2002, p. 25-29.

⁹⁴ TERREBLANCHE, 2002, p. 30-44.

⁹⁵ TERREBLANCHE, 2002, p. 45-48.

⁹⁶ Veja o documento na íntegra no site do ANC: <http://www.anc.org.za/show.php?id=72>. Acesso em 27 de março de 2012.

documento o termo 'crescimento através da redistribuição' não foi mais utilizado, e o papel do Estado visualizado foi diminuído consideravelmente.⁹⁷

É possível perceber nos discursos da época uma mudança no tipo de aproximação que se fez ao setor empresarial sul-africano durante a transição política que resultaria na democratização e, conseqüentemente, na tomada do poder político pelo movimento de libertação. Em 1993, o ANC até mesmo estabeleceu uma comissão que auxiliaria a constituir seu planejamento econômico, chamado Grupo de Pesquisa Macro-Econômica. Economistas negros foram literalmente treinados por economistas brancos estrangeiros, sobretudo canadenses. Esse grupo, ao final do ano, apresentou um relatório final chamado *Fazendo a democracia funcionar*, bem afeito ao neoliberalismo, ao contrário dos programas econômicos e das sugestões elaboradas pelo Congresso dos Sindicatos Sul-Africanos (*Congress of South African Trade Unions - COSATU*) que compunha a chapa com o ANC para governar o país. Segundo Terreblanche, ao contrário das recomendações neoliberais que alimentavam os políticos negros do ANC, fornecidas pelo setor empresarial e por comentaristas político-econômicos estrangeiros, a COSATU sustentava o seguinte:

O COSATU favoreceu o 'crescimento através da redistribuição' e argumentou que a redistribuição não deveria ser restrita à transferência de lucros apenas, mas também requeria uma transferência de poder, recursos e oportunidades. Para atingir estes objetivos de redistribuição e reestruturação, o COSATU colocou uma larga responsabilidade no Estado, mas com certas pré-condições: o Estado deveria agir democraticamente e não de modo ditatorial, e a ação do Estado deveria sempre ser complementada por fortes ações de organizações de massas.⁹⁸

Essa leitura crítica que Terreblanche sugere que o processo de transformação sul-africana começou a ser sabotado desde a perspectiva dos movimentos de libertação, que constituíram suas posições políticas durante dezenas de anos de opressão política, econômica e racial. Parecem ter cedido à descrença que os setores empresariais, corporativos, a elite política branca e observadores internacionais projetavam sobre seu

⁹⁷ TERREBLANCHE, 2002, p. 86-87. "However, both Mandela and the ANC soon abandoned their commitment to a fundamental restructuring of the economic system. Three days after his release, Mandela declared in Johannesburg that 'the nationalization of the mines, banks, and the monopoly industry is the policy of the ANC, and a change or modification of our views in this regard is inconceivable'. [...] In December 1991 an important shift in ANC policy became visible when Mandela, speaking in Pittsburgh in the United States, emphasized the role of the private sector. [...] In May 1992 an ANC policy conference adopted a reworked economic policy document, entitled *Ready to govern*. In this document the term 'growth through redistribution' was not used at all, and the envisaged role of the state was scaled down considerably."

⁹⁸ TERREBLANCHE, 2002, p. 89. "COSATU favoured 'growth through redistribution' and argued that redistribution could not be restricted to a transfer of income only, but also required a transfer of power, resources, and opportunities. To attain the goals of redistribution and restructuring, COSATU placed a large responsibility on the state, but on certain preconditions: the state should act democratically and not in a dictatorial way, and the state's action should always be complemented by strong actions from mass organizations."

potencial para criar estabilidade e recuperação para a economia da futura África do Sul. Não é à toa que a transição democrática sul-africana foi acolhida positivamente como um milagre, conforme Ramphele nos recorda⁹⁹.

Terreblanche aponta, em específico, algumas etapas deste processo que resultou na mudança progressiva de política econômica e, por conseguinte, na mudança da visão de futuro para o povo que sofreu e sofre a exploração econômica e racial na África do Sul¹⁰⁰.

O primeiro momento foi caracterizado por uma série de encontros informais entre o ANC e o setor corporativo sul-africano. A África do Sul estava em meio a uma crise de estagnação econômica havia 20 anos e o setor empresarial e corporativo sul-africano queria se certificar que as novas políticas econômicas proporcionariam uma retomada do crescimento econômico. Ainda no final do período de transição política em 1993, o ANC foi convocado a assinar um protocolo de intenções chamado Declaração sobre as Políticas Econômicas (*Statement on Economic Policies*), em que asseverava dar continuidade a alguns ajustes exigidos pelo Fundo Monetário Internacional (FMI) ao governo de F. W. De Klerk, o último presidente do regime de *apartheid*. O acordo previa as medidas básicas de neoliberalização da economia como ajuste fiscal, controle de gastos públicos, orientação para uma política de exportação de *commodities*, de acordo com nota oficial publicada no jornal *Business Day*, em 24 de março de 1994.

Ainda assim, o ANC capitaneou apoio dos partidos de esquerda e conquistou a opinião pública com um plano de reestruturação econômica bastante progressista, desenvolvido durante muito tempo pelo COSATU e pela União Nacional dos Trabalhadores de Minas (*National Union of Mineworkers - NUM*). O plano foi chamado de Programa de Reconstrução e Desenvolvimento (RDP – *Reconstruction and Development Programme*) e possuía uma visão que valorizava o papel do Estado como guia para o crescimento econômico com distribuição de renda:

O RDP afirmou que ‘o governo democrático precisa desempenhar um papel de guia e de potencializador, guiando a economia e o mercado para a reconstrução e desenvolvimento’, e avisou que políticas concentradas somente em promover crescimento acentuariam desigualdades existentes, perpetuando a pobreza em massa e logo sufocariam o crescimento econômico. Assim, o governo recebeu a tarefa de integrar ativamente crescimento econômico com reconstrução econômica e desenvolvimento social.¹⁰¹

⁹⁹ RAMPHELE, 2010, p. 28-45.

¹⁰⁰ TERREBLANCHE, 2002, p. 95-150.

¹⁰¹ TERREBLANCHE, 2002, p. 108. “The RDP stated that ‘the democratic government must play a leading and enabling role in guiding the economy and the market towards reconstruction and development’, and warned that policies concentrating purely on promoting economic growth would accentuate existing inequalities, perpetuate mass poverty, and soon stifle economic growth. Thus the government was tasked with actively integrating economic growth with economic reconstruction and social development.”

No entanto, os acordos realizados no período da transição política não eram, de fato, conciliáveis com a política econômica proposta e defendida com tanta paixão pelos políticos do ANC. A impossibilidade de conciliar uma política econômica em que o Estado desenvolvesse um papel de guia do crescimento e da redistribuição de renda e que efetivasse medidas profundas e amplas de reconstrução social com um projeto de neoliberalização da economia foi constatada logo em 1996 quando o Plano de Reconstrução e Desenvolvimento (concebido de acordo com o pensamento do movimento de libertação) foi substituído por outro plano econômico chamado Estratégia de Redistribuição, de Emprego e Crescimento (*Growth, Employment and Redistribution Strategy – GEAR*), concebido já por especialistas em economia, sem nenhum tipo de consulta popular. Isso porque, para tornar a África do Sul apta a adentrar o contexto econômico globalizado, de acordo com os princípios neoliberais, o Estado deveria ater-se às funções mínimas que lhe cabem e não interferir nas regras do mercado livre, reduzindo os gastos públicos, promovendo arrochos fiscais e apoiando o setor corporativo. Sobre essa mudança de planos econômicos, Terreblanche afirma:

É dito, às vezes, que o RDP foi abandonado quando a estratégia do GEAR foi anunciada em 1996, mas uma implementação adequada do RDP nunca foi conciliável com a política macro-econômica neoliberal com a qual o ANC tinha se comprometido em 1993. Por isso, parece que o ANC aceitou o RDP num nível retórico apenas e o usou apenas para propósitos eleitoreiros. Foi implementado apenas marginalmente enquanto ele pudesse ser acomodado nos limites estabelecidos pelo comprometimento do ANC em não aumentar os gastos do Estado ou impostos. Ainda que problemas administrativos, fiscais e ideológicos desempenharam papéis na falha do RDP, foi, finalmente, a falta de vontade na ANC que levou ao seu rebaixamento enquanto um programa de política.¹⁰²

O GEAR tratava-se de uma política econômica que materializava os apelos do setor corporativo sul-africano e internacional. No início de 1996, antes do lançamento do GEAR pelo então novo ministro da fazenda Trevor Manuel, as 50 maiores corporações sul-africanas assinaram uma carta bastante forte e agressiva contra as medidas do governo que se pautavam no RDP. O documento, basicamente, sugeria um programa de privatizações, uma entrada mais vigorosa nas regras da economia global, sugeria uma diminuição dos salários como maneira de gerar mais empregos, criticava os gastos demasiados com segurança social, com moradias e saúde e pedia por um governo administrativamente mais

¹⁰²TERREBLANCHE, 2002, p.110. “It is sometimes said that the RDP was abandoned when the GEAR strategy was announced in June 1996, but a proper implementation of the RDP was never reconcilable with the neo-liberal macroeconomic policy to which the ANC had committed itself in 1993. It therefore seems as if the ANC accepted the RDP on? a rhetorical level only, and used it mainly for electioneering purposes. It was only implemented marginally as far as this could be accommodated within the limits set by the ANC’s commitment to not increase state expenditure or taxes. Although administrative, fiscal, and ideological problems all played roles in the failure of the RDP, it was finally the lack of will within the ANC that led to its downgrading as a policy programme.”

eficiente¹⁰³. O GEAR, portanto, deu ampla acolhida a essas sugestões e fundamentou-se nos seguintes princípios: Uma economia direcionada para a exportação, percepção de crescimento regido pelo mercado livre, disciplina fiscal e monetária e tentativa de conquistar confiança junto a investidores internacionais. Ao invés de preocupar-se ativamente com o alívio da pobreza, o objetivo da administração era o equilíbrio dos pagamentos, controle da inflação e o incentivo a investimento externo¹⁰⁴.

Como última fase de transição ocorrida na África do Sul (1997-2002), Terreblanche aponta para um período de globalização da economia e privatizações. Uma das consequências deste regime de transição político-econômica sul-africana foi, de acordo com o autor, a conformação de uma elite negra:

O que nós testemunhamos nos últimos 30 anos é o surgimento de uma rica elite negra de aproximadamente 10 milhões de pessoas (cerca de 4 milhões uma burguesia e cerca de 6 milhões uma pequena burguesia) e uma classe subalterna (i.e, a classe média-baixa e a classe-baixa) de cerca de 22,5 milhões, na maioria pessoas negras que estão mais pobres hoje do que elas eram nos dias de segregação e *apartheid*.¹⁰⁵

A elite política e empresarial negra tomou a mesma atitude que observou dos regimes de dominação política dos brancos, tanto do imperialismo vitoriano inglês quanto do regime de *apartheid* levado a cabo pela elite africânder. Por esta razão, o governo não parece preocupar-se tanto em taxar as elites, agora negra e branca, pois concebe com naturalidade (e até de maneira sadia) o surgimento de uma “nova” elite.

Desmond Tutu utilizou uma expressão interessante para esse fenômeno. Ele disse que “O trem da grana fácil parou apenas tempo suficiente para a elite negra embarcar”¹⁰⁶. Evidentemente, esse é um fenômeno estrutural, conformado, sobretudo, segundo linha argumentativa de Terreblanche, por um processo de transição política que foi capaz de mudar o regime político e a natureza e atores do poder, mas incapaz de mudar a natureza de dominação econômica, que não só permaneceu alinhada aos interesses da elite branca, como se abriu mais ainda a um regime neoliberal que acentuou o abismo social entre ricos e pobres. O preço a ser pago foi oportunizar que uma elite política e empresarial negra pudesse emergir no novo panorama econômico.

Neste mesmo sentido, uma recente publicação de cientistas políticos brasileiros e sul-africanos em conjunto procurou formular um conceito de “hegemonia às avessas” para

¹⁰³ TERREBLANCHE, 2002, p. 113.

¹⁰⁴ TERREBLANCHE, 2002, p. 115.

¹⁰⁵ TERREBLANCHE, 2002, p. 133. “What we have witnessed over the past 30 years is the rise of a wealthy black elite of about 10 million people (about 4 million a bourgeoisie, and about 6 million a petit bourgeoisie), and an underclass (ie, the middle lower and lower lower class) of about 22,5 million mainly black people who are poorer today than they were in the heyday of segregation and apartheid.”

¹⁰⁶ TERREBLANCHE, 2002, p. 137. “the gravy train had stopped only long enough for the black elite to climb on”

caracterizar a realidade que se criou em países como Brasil e África do Sul, em que a antiga esquerda, que lutou nos períodos de repressão política, tomou o poder com um projeto de reconstrução dos países pautada em agendas mais sociais. Para eles, analisar a transformação política da África do Sul pode auxiliar a perceber os processos políticos em que a realidade brasileira acabou embarcando.

Talvez estejamos assistindo à construção de uma “hegemonia às avessas” típica da era da globalização. A África do Sul provavelmente anunciou essa hegemonia às avessas: enquanto as classes dominadas tomam a “direção moral” da sociedade, a dominação burguesa se faz mais descarada. As classes dominadas no país, que se confundem com a população negra, derrotaram o *apartheid*. [...] E, no entanto, o governo sul-africano oriundo da queda do *apartheid* rendeu-se ao neoliberalismo. [...] Assim, a liquidação do *apartheid* mantém o mito da capacidade popular para vencer seu temível adversário, enquanto legitima a desenfreada exploração pelo capitalismo mais impiedoso.¹⁰⁷

Para Francisco de Oliveira, isso parece um fato novo, uma vez que são os “antigos” dominados que tomaram o domínio, dão “direção moral”¹⁰⁸ à política, controlam empresas estatais, dispõem de câmara de deputados e senado poderosos, enfim, parece que os dominados são os próprios capitalistas que se beneficiam da ordem econômica atual. Por esta razão, Patrick Bond elabora uma crítica forte ao que chama de Estado desenvolvimentista da África do Sul:

É sempre fácil aplaudir a retórica na África do Sul, onde a ideia de “discursar como esquerdista” enquanto se “caminha como direitista” corresponde à crítica feita por Franz Fanon ao nacionalismo africano. A outra realidade, a dura realidade dos sul-africanos comuns, simplesmente não foi disfarçada pela propaganda do “Estado desenvolvimentista”. De fato, o que esses fenômenos representam é um regime neoliberal duradouro que agrava sistematicamente o fardo do povo, enquanto adota políticas que beneficiam o capital sediado no exterior.¹⁰⁹

Nem sempre se deve interpretar necessariamente como desonesta ou incorreta essa ascensão social de uma elite negra, pois muitos empresários e funcionários públicos aproveitaram oportunidades legítimas e trabalharam para aumentar seu patrimônio. Ainda

¹⁰⁷ OLIVEIRA, Francisco de. Hegemonia às Aversas. In: OLIVEIRA, Francisco de; BRAGA, Ruy; RIZEK, Cibele. (orgs.) *Hegemonia às Aversas*. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 21-27, à p. 24.

¹⁰⁸ Essa expressão nos remete ao fato de que quando Mandela substituiu seu plano econômico, desenvolvido pelos intelectuais que lutaram contra o apartheid, chamado Programa de Reconstrução e Desenvolvimento (RDP) por um programa de crescimento aos moldes neoliberais (GEAR), chamou as lideranças religiosas, que reclamavam do retrocesso na política econômica, a um procedimento de renovação da “fibra moral” da nação. A África do Sul precisava de uma regeneração moral e não mais econômica. Para uma leitura crítica desta modificação da política econômica cf. TERREBLANCHE, 2002, p.110. Sobre o documento que fala do RDP da alma: <http://www.anc.org.za/show.php?id=2373> acesso em 18 de junho de 2012.

¹⁰⁹ BOND, Patrick. A Desorientação do “Estado Desenvolvimentista” na África do Sul. In: OLIVEIRA, Francisco de; BRAGA, Ruy; RIZEK, Cibele. (orgs.) *Hegemonia às Aversas*. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 299-318, à p. 317.

assim, pode-se questionar a moralidade de um crescimento econômico tão acentuado em comparação com o empobrecimento da maioria da população. É de se levar em conta a realidade de corrupção, favorecimento político, nepotismo, e outras práticas ilícitas que não só tornaram-se evidentes durante o período pós-*apartheid*, como também já faziam parte dos regimes de dominação brancos.

Além disso, é de se considerar, como chama atenção Terreblanche, a influência cultural desempenhada por esse padrão de democracia neoliberal globalizada. Aos moldes de um imperialismo cultural, os valores que compõem essa nova cultura sul-africana acabam incitando esse tipo de comportamento que desconsidera a existência de um “outro” que sofre a pobreza, em benefício de um “eu” que se encanta com a realidade do consumo ilimitado como valor:

A [nova elite negra] que se beneficia mais da ordem pós-*apartheid* é uma novata elite de classe média negra. Ela consiste de um crescente número de empresários independentes, uma aristocracia administrativa em alta demanda e uma nova burguesia animada por juntar-se ao consumismo de seus antigos opressores. [...] A maioria dos oficiais do ANC medem igualdade ao comparar com a riqueza dos seus predecessores. No topo de vastas discrepâncias em riqueza [entre a elite negra e os sessenta por cento mais pobres da população negra] uma completa americanização [das atitudes ideológicas] penetrou todos os segmentos. Hábitos americanos e consumo de ostentação tornaram-se o padrão de medida desejado através do qual o progresso sul-africano é medido. [...] Uma desavergonhada autoconfiança elitista impregna a nova burguesia. [...] A imitação do estilo de vida de Hollywood pelo novo Ébano lembra a boba glorificação dos títulos reais, singular de países britânicos, ou códigos ingleses de vestimenta dos antigos colonizadores. Isso deveria ser algo a não preocupar se não fosse pelo desperdício de dinheiro público em meio a um mar de pobreza.¹¹⁰

Por esta razão é que Terreblanche considera o capitalismo sul-africano um capitalismo “disfuncional”. Escrevendo em 2002, oito anos após a mudança de regime político, o autor não considera que teria sido possível reverter mais de 350 anos de exploração colonial e de capitalismo racial em poucos anos. No entanto, sua percepção é de que algumas mudanças poderiam e deveriam ter ocorrido e, do ponto de vista sistêmico, o

¹¹⁰ TERREBLANCHE, 2002, p. 136-137. “The [new black elite] that benefits most from the post-apartheid order is a fledgling black middle class. It consists of a growing number of independent entrepreneurs, a managerial aristocracy in high demand and a new bourgeois eager to join in the consumerism of their former oppressors. [...] Most ANC officials measure equality by comparison with the affluence of the predecessors. On top of the vast discrepancies in wealth [between the black elite and the lower sixty per cent of the black population] a thorough Americanization [of ideological attitudes] has penetrated all segments. American habits and ostentatious consumption have become the desired yardstick by which South African progress is measured. [...] An unashamedly elitist self-confidence pervades the new bourgeoisie. [...] The emulation of Hollywood lifestyle by a new Ebony resembles the silly glorification of royal titles, quaint British country culture, or English dress codes by the old colonizers. It should have been of no concern were it not for the squandering of public money amidst a sea of poverty.”

que houve foi uma piora nas condições de vida da população pobre. Embora o país de modo geral possa ter enriquecido, se tornou mais desigual.

O sistema político-econômico que substituiu a dominação política e capitalismo racial e colonial é uma versão capitalista liberal de um capitalismo democrático, que pode ser melhor descrito como um sistema de *democracia de elite africana cum enclave capitalista*. Um novo relacionamento simbiótico foi forjado entre a elite corporativa de maioria branca e a elite governamental negra no qual a primeira é a parte sênior e a última é a parte júnior e parceira dependente. Nós precisamos perguntar se este novo sistema político-econômico serve às necessidades de toda a população sul-africana.¹¹¹

É bastante interessante perceber isso de modo comparado com a caracterização da realidade econômica e social brasileira, que está notoriamente em disputa. Enquanto alguns economistas e sociólogos percebem consideráveis avanços sociais no Brasil, outros reconhecem que o projeto atual não está sendo tão efetivo quanto se anuncia no que diz respeito à superação da pobreza e, sobretudo, das gritantes desigualdades sociais. Jorge Iulianelli faz uma caracterização das percepções de pobreza no Brasil e como isso afetou o modo de abordagem que se adota para sua superação. Ele sugere, ao mencionar a detalhada caracterização feita por Pochmann em sua obra *Atlas da Exclusão Social*, que “os conceitos de pobreza utilizados não contribuem para a superação da desigualdade social”.¹¹² Em sua leitura, mesmo durante o governo de Lula que “por meio de políticas compensatórias, realiza a maior distribuição de renda já ocorrida na história do país [...] o desafio de superação do paradigma gerador de concentração de riqueza, poder e conhecimento permanece em sociedades como a brasileira.”¹¹³ Muito pelo contrário, as políticas econômicas de Collor, FHC e Lula asseguraram a continuidade de um processo de concentração de renda e de “transferência de renda dos pobres para os ricos”¹¹⁴.

A questão do desenvolvimento econômico e social brasileiro é bastante ambígua, uma vez que há superação da pobreza e muita gente saindo de uma situação de miséria absoluta (ainda que haja alterações também nos índices que medem pobreza, como Pochmann demonstra). Dependendo de como se analisa, pode-se perceber também a

¹¹¹ TERREBLANCHE, 2002, p. 423: “The politico-economic system that has replaced white political domination and colonial and racial capitalism is a liberal capitalist version of democratic capitalism, that can be best described as a system of *African elite democracy cum capitalist enclivity*. A new symbiotic relationship has been forged between the mainly white corporate elite and the black governing elite in which the former is very much the senior partner and the latter very much the junior and dependent partner. We need to ask whether this new politico-economic system serves the needs of the entire South African population.”

¹¹² IULIANELLI, Jorge Atilio Silva. Pobreza, Riqueza e Economia. Uma revisão da literatura sobre causalidades da pobreza no Brasil. In: MSHANA, Rogate; GIESE, Nilton. (org.) *Pobreza, Riqueza e Ecologia*. Perspectivas Ecumênicas da América Latina e Caribe. São Leopoldo/Quito: Sinodal/CLAI, 2009. p. 99.

¹¹³ IULIANELLI, 2009a, p. 100.

¹¹⁴ IULIANELLI, 2009a, p. 101.

redução das desigualdades sociais. Isso leva o Brasil a apresentar alguns contrassensos, como uma melhora nos índices de Gini, em virtude da aplicação de políticas de segurança alimentar. No entanto, há dados de que aumentou a concentração de renda, o que desfavorece a medição do Gini. Assim Iulianelli apresenta esse contrassenso:

Houve efetivamente uma redução da desigualdade social, porém entre a classe média e os pobres; a diferença entre ricos e pobres, por outro lado, cresceu. Embora tenha ocorrido um aumento da massa salarial e do poder aquisitivo do salário mínimo, houve maior aumento da renda dos ricos, pelo benefício que receberam com o pagamento, pelo Estado, dos títulos da dívida – há quem analise o fortalecimento da plutocracia financeira no Brasil¹¹⁵.

Talvez seja também interessante mencionar, ainda com a finalidade de comparar a realidade político-econômica sul-africana com a brasileira e a exposição às justificativas “prontas” para a imersão num sistema econômico neoliberal em ambos os países, uma lista de argumentos a que Terreblanche se dedica a contrapor. Eles seriam, brevemente: a) A África do Sul teria um potencial de crescimento imenso (desde que investisse no livre-mercado globalizado e não “reformasse” a realidade do sistema corporativo do país); b) A África do Sul seria beneficiada amplamente com a abertura ao mercado internacional (já “predisposto” a investir na retomada do crescimento do país) e, para isso, seria importante não obstaculizar o fluxo de entrada e saída de capital e bens do país; c) Um crescimento econômico em altos níveis liberaria o potencial de geração de emprego; d) O crescimento econômico em altos níveis proveniente da participação do país no mercado global e livre iria atingir a pobreza através do “efeito cascata” (no Brasil, Delfim Netto afirmava que o bolo deve crescer para poder ser repartido); e) Em virtude dos anteriores, a reestruturação econômica do país não deveria guiar-se em direção da superação da pobreza, como previam os planos econômicos resultantes da reflexão dos movimentos de libertação, mas ao crescimento econômico com vistas ao desenvolvimento do mercado no país, que teria como efeito colateral a superação das desigualdades¹¹⁶.

Assim, ainda que seja rápida e superficial a comparação entre os processos de transformação política no Brasil e África do Sul, já é suficiente perceber que algo de semelhante ocorreu nos dois países no processo de transição de regimes repressivos para a democracia. Estas transições, que ocorreram em períodos razoavelmente semelhantes, desde o final da década de 1970 até meados dos anos 1990, imprimiram em ambos países uma economia neoliberal¹¹⁷. Ainda que transformações de ordem política tenham

¹¹⁵ IULIANELLI, 2009a, p. 102.

¹¹⁶ TERREBLANCHE, 2002, p. 424-440.

¹¹⁷ Uma sucinta análise deste processo que corrobora com o nosso argumento pode ser encontrada em PAULANI, Leda Maria. Capitalismo financeiro, Estado de Emergência Econômico e a Hegemonia

acontecido, no campo da economia as mudanças aconteceram de modo a aumentar as disparidades.

Baseado nessa crítica forte ao sistema político-econômico que se constituiu na África do Sul, Terreblanche tem uma visão de futuro bastante pretensiosa. Sua proposta é de uma mudança de paradigma político-econômico para uma social democracia, aos moldes da democracia centro-europeia, ao invés de uma democracia liberal (neoliberal), aos moldes britânico-americanos. Para concretizar essa mudança paradigmática, Terreblanche vê como necessários os seguintes passos:

1) Uma nova visão de humanidade e de dignidade para todos os sul-africanos e sul-africanas (na qual seria necessária a consciência e uma atitude jurídica de efetivação dos direitos sociais garantidos em constituição e, para isso, acordos com elites econômicas brancas teriam que ser desconstruídos e uma distribuição de renda mais efetiva formatada);

2) Uma nova visão para as relações sociais e para a justiça social (segundo a qual é necessário desenvolver uma percepção da importância da distribuição de renda, oportunidades, propriedades, poder, etc. para a reconstrução do país);

3) Uma nova visão do papel do Estado (em que se substituiria um país controlado pela “mão invisível” do mercado “livre” por um Estado que soubesse intervir para guiar o crescimento e a criação de igualdade. Para isso, seria necessária uma modernização de uma estrutura administrativa lenta e falha);

4) Uma nova visão sobre o que seria o bem-estar social na África do Sul (divergente da ideia neoliberal em que o crescimento do rendimento per capita e o Produto Interno Bruto determinam qual o nível de qualidade de vida de uma sociedade, é necessário estabelecer um modo de avaliação do bem-estar social – e de aplicação de fundos para efetivação desse – que leve em consideração fatores mais humanos, como aqueles que são previstos enquanto direitos sociais.);

5) Uma nova visão do papel da sociedade civil na África do Sul.

Sobre este último ponto específico, algumas considerações parecem interessantes, já que é no âmbito da sociedade civil e dos movimentos sociais em que as igrejas e a religião, de modo geral, encontram espaço para o diálogo com a sociedade mais ampla. Sobre o movimento democrático de massas (*Mass Democratic Movement* – MDM) que se constituiu durante a luta pelo fim do *apartheid*, Terreblanche constata:

Durante a luta por libertação uma sociedade civil muito forte emergiu na forma do MDM. De acordo com Marais, os anos de 1980 representaram o apogeu da sociedade civil sul-africana [...] A variedade e a varredura de iniciativas, amplamente reunida sob a cobertura da luta anti-*apartheid*, ofereceram pistas de [...] um florescimento de uma atividade autônoma

ligada lateralmente e não subjugada à conformidade estratégica, hierárquica e ideológica¹¹⁸.

Esse movimento intenso e as iniciativas populares que resultaram em uma pressão imensa sobre o regime de *apartheid* oportunizaram mudanças e muitas conquistas populares e deram um rosto novo ao panorama político sul-africano. No entanto, como eventualmente poderemos constatar da realidade brasileira, esse movimento perdeu substancialmente força e quase se anulou da vida pública e do contexto democrático, em que ele é tão necessário. Assim mesmo Terreblanche constata:

Infelizmente, estas organizações da sociedade civil entraram em colapso depois das eleições de 1994, especialmente entre os pobres. Isto ocorreu porque eles perderam o seu foco central: a abolição do regime de *apartheid*. A parte mais pobre da sociedade civil tomou por certo que o novo governo seria automaticamente seu agente e não se deu conta de que qualquer sociedade civil tem a função contínua de monitorar o governo da época e desempenha um papel estratégico, definindo o que é a “vontade geral” ou o que deveria ser.¹¹⁹

Dentre as razões para esse “arrefecimento” da sociedade civil, Terreblanche menciona a perda de foco, a inaptidão para encontrar um propósito comum, a passagem de lideranças da sociedade civil para cargos administrativos, adesão ao mundo corporativo, e, conseqüentemente, a adesão aos acordos tácitos firmados entre as elites empresariais brancas e as novas elites negras. Outra razão é que organizações da sociedade civil, ao fim do *apartheid*, deixaram de contar com apoio financeiro internacional e acabaram falindo. No entanto, o próprio autor constata que desde o ano 2000 houve uma mudança substancial neste quesito e é possível verificar uma revitalização da sociedade civil sul-africana. Ele assim assevera:

No último ano ou dois houve sinais de revitalização da sociedade civil. Nos campos da educação, do ativismo em HIV/AIDS, em direitos de gays e lésbicas, dentre as associações civis, grupos de juventude, grupos de igreja, grupos comunitários de auto-ajuda, sociedades de mulheres e assim por diante, sinais promissores de um despertar da sociedade são visíveis. Infelizmente, isto está ocorrendo principalmente entre a pequena burguesia e a classe baixa superior, e não inclui necessariamente o lumpen-

¹¹⁸ TERREBLANCHE, 2002, p. 450. “During the liberation struggle a very strong civil society emerged in the form of the MDM. According to Marais, the 1980s ‘represented perhaps the heyday of South African civil society [...] The variety and sweep of initiatives, broadly gathered under the canopy of the anti-apartheid struggle, offered hints of [...] a flowering of autonomous activity linked laterally and not subjugated to hierarchical ideological and strategic conformity.’”

¹¹⁹ TERREBLANCHE, 2002, p. 450. “Unfortunately these civil society organizations collapsed after the 1994 election, especially among the poor. This was because they had lost their central focus: the abolition of the apartheid regime. The poorer part of civil society took it for granted that the new government would automatically be its agent, and did not realise that any civil society has the continuing function of monitoring the government of the day and playing a strategic role and defining what the ‘general will’ is or ought to be.”

proletariado. Este despertar precisa ser ampliado e deveria atingir a inadequação dos programas para pobreza do governo.¹²⁰

Fica claro, portanto, de sua análise, que a sociedade civil, e daí as igrejas e instituições religiosas, têm uma ampla responsabilidade por auxiliar a reconstruir a África do Sul de um modo a priorizar programas sociais que aliviem a pobreza e os males sociais que a geram e dela resultam.

¹²⁰TERREBLANCHE, 2002, p. 451. "Over the past year or two there have been signs of a revitalization of civil society. In the fields of education, HIV/AIDS activism, and gay and lesbian rights, among civil associations, youth groups, church groups, community self-help groups, societies for women, and so on, promising signs of a reawakening of civil society are visible. Unfortunately, this is occurring mainly among the petit bourgeoisie and the upper lower class, and does not really include the lumpenproletariat. This reawakening must be broadened and should target the inadequacy of the government's poverty programmes."

2 O OUTRO LADO DO ARCO-ÍRIS

*The time for the healing of the wounds has come.
The moment to bridge the chasms that divide us has come.
The time to build is upon us.*

Nelson Mandela,
em seu discurso Inaugural na presidência

There is a bridge, but no one dares to cross.

Charl van der Merwe,
deputado em uma pequena cidade chamada Koppies

Ainda que não seja o objetivo principal desta análise, percebemos que é necessário compartilhar algumas informações a respeito do panorama político que se constituiu na África do Sul pós-*apartheid*. Isso, sobretudo, tendo em vista que é nessa nova ordem política em que ocorrem as transformações sociais e teológicas que mais detalhadamente nos interessam. Por isso, elencamos alguns aspectos que são aparentemente importantes para compreendermos a situação política atual na África do Sul.

Neste capítulo será, portanto, oferecida uma leitura breve de algumas das principais conquistas e decorrências dos governos de Nelson Mandela (1994-1999) e Thabo Mbeki (1999-2008). Será apenas feita breve menção à transição para o mandato de Jacob Zuma. Pelo fato de ser ainda muito recente, preferimos não nos aprofundar na leitura de fatos do período de Jacob Zuma.

Num segundo momento, encerrando a análise sócio-política, serão mencionados alguns dos desafios atuais que a África do Sul enfrenta e perspectivas para o futuro.

2.1 ÁFRICA DO SUL SOB O GOVERNO DO ANC

Sobre algumas conquistas a que o ANC chegou após a transição, Butler menciona cinco pontos dignos de menção:

1 – O ANC logrou construir estabilidade política para a África do Sul, algo que, pelos analistas e jornalistas internacionais, era considerado bastante difícil, sobretudo tendo em vista o contexto das revoluções pós-coloniais do continente.

Apesar de seu domínio eleitoral, o ANC, em sua maior parte, rejeitou o uso de meios não democráticos para atingir seus objetivos. Ele manteve participação pública em eleições democráticas, ainda que em níveis decrescentes, e elaborou um programa integrado de governo que ajudou a conter o conflito social e a estabilizar o estabelecimento democrático.¹²¹

2 – Como já o havia mencionado dentro de uma moldura bastante mais crítica Sampie Terreblanche, de acordo com Butler, o governo do ANC conseguiu elaborar uma reforma econômica bastante impopular, mas que, segundo análise de economistas mais ortodoxos, foi responsável por manter a economia sul-africana longe do risco de quebrar. Butler avalia assim: “Deste modo – ainda que ao custo político de colocar o fardo do ajuste nos ombros dos pobres – isso fez com que se tornasse mais provável que a democracia viesse a sobreviver na África do Sul”.¹²²

3 – O ANC criou uma nova estrutura de Estado do modelo falido e desigual do regime de *apartheid* que proporciona um senso de unidade nacional bastante admirável. Em outras palavras, o processo de União Sul-Africana pretendido em 1910 – que de fato criou um país controlado por uma minoria branca – foi atingido pelo ANC. O partido conseguiu criar espaço para o exercício da democracia e de governança, criando estados, incorporando e integrando as regiões anteriormente excluídas, como as *bantustans*.

4 – Ainda que promovendo reformas impopulares e observando um crescimento das desigualdades sociais – com resultante empobrecimento da grande margem mais pobre da sociedade – o ANC conseguiu manter-se como uma alternativa de esperança para criar mudança para o futuro. Não é à toa que as previsões políticas acreditam que demorará no mínimo mais uns dez anos para a oposição política na África do Sul se apresentar como alternativa viável do ponto de vista eleitoral.

5 – O ANC conseguiu criar um contexto social em que o racismo e os conflitos raciais são cada vez mais desencorajados. Ora, como Butler mesmo afirma, “antagonismos raciais são um produto inegável da história política e social do país.”¹²³. O ANC tem conseguido

¹²¹BUTLER, 2009, p. 31. “Despite its electoral dominance, the ANC mostly avoided the use of non-democratic means to achieve its goals. It maintained public participation in democratic elections, albeit at decreasing levels, and it elaborated an integrated programme of government that helped to contain social conflict and to stabilize the democratic settlement.”

¹²² BUTLER, 2009, p. 31. “In this way – although at the political cost of placing the burden of adjustment on the shoulders of the poor – it made it more likely that democracy will survive in South Africa.”

¹²³ BUTLER, 2009, p. 32. “racial antagonisms are an inevitable product of the country’s political and social history”.

diversas conquistas na desconstrução de um racismo construído durante mais de 350 anos de poderosa engenharia.

2.1.1 Nelson Mandela

O primeiro período de governo do ANC deu-se na eleição de Nelson Mandela. De certo modo, é bastante difícil falar sobre Nelson Mandela, visto o reconhecimento impossível de medir que a figura pessoal de Mandela angariou. Conforme o próprio Fidel Castro manifestou a respeito do presidente Mandela, esse não entrou para história pelo fato de ter sido aprisionado injustamente durante 27 anos – o que já seria algo necessariamente notável – mas pelo fato de ao se tornar presidente não ter construído seu governo na base do ódio e da revanche, mas da busca por união e reconciliação¹²⁴. Nelson Mandela constituiu um Governo de União Nacional, onde incluiu nos quadros de seu gabinete políticos do Partido Nacionalista (PN), com F.W. de Klerk, seu predecessor. Conforme menciona Henry Russel¹²⁵:

ele poderia ter restrito seu papel no gabinete ao comparecimento a ocasiões cerimoniais e deixado a administração do governo aos seus dois líderes de governo, Thabo Mbeki e F.W. de Klerk. Mas ele estava determinado a ser um presidente efetivo. Ele não tinha ilusões sobre o desafio que o afrontava. Ele tinha que acalmar medos de brancos de uma revolução negra e prevenir um êxodo em massa de europeus [...]. Ele também tinha que certificar aos negros que ele não estava entregando o jogo. Havia problemas econômicos também.¹²⁶

O Governo de União Nacional de Nelson Mandela certamente atingiu profundas conquistas políticas, econômicas, sociais e culturais. Nelson Mandela logrou construir uma nação unificada, mesmo que se posicionando contra a opinião majoritária de seus *comrades* (camaradas). Nelson Mandela oportunizou a formulação de uma nova Constituição em 1996, mundialmente reconhecida por seu caráter bastante progressista no que diz respeito à conquista de direitos sociais. Nelson Mandela oportunizou a formação e o exercício de uma Comissão de Verdade e Reconciliação que, ainda que possa ter seus resultados

¹²⁴Citar sob o nome de CASTRO, Fidel. Discurso proferido ao parlamento sul-africano em 14 de setembro de 1998. In: ASMAL, Kader; CHIDESTER, David; JAMES, Wilmot (orgs.) *Nelson Mandela: From Freedom to the Future. Tributes and Speeches*. Johannesburg/Cape Town: Jonathan Ball Publishers, 2003. p. XVIII (introdução).

¹²⁵ RUSSEL, Henry. *‘Let Freedom Reign’*. The words of Nelson Mandela. Cape Town: Zebra Press, 2010.

¹²⁶RUSSEL, 2010, p. 99-100. “he could have restricted his role in office to attendance to ceremonial occasions and left the business of government to his two deputies, Thabo Mbeki and F.W.de Klerk. But he was determined to be an effective president. He was under no illusions about the challenge that faced him. He had to allay white fears of a black revolution and prevent a mass exodus of Europeans [...]. He also had to make sure that blacks did not think he was selling out. There were economic problems, too.”

questionados, mitigou o profundo senso de impunidade e promoveu um espaço para a cura de um passado de violência e racismo. De modo geral, nas palavras de Ramphele:

Poucos países tiveram o privilégio de ver seus sonhos tomarem forma na vida real em tão breve período como a África do Sul testemunhou [...]. Muito foi atingido. Há sinais de sucesso em todos lugares. Nós temos uma constituição nacional que é amplamente aclamada. Nós temos um sistema legal e judiciário sólido. Tecemos os fragmentos do nosso passado dividido em um país que se chama África do Sul. Nós cumprimos algumas façanhas de transformação no setor público que eram impensáveis. Amalgamar departamentos de governo múltiplos que serviam a setores seccionais em entidades unificadas para servir todos sul-africanos foi uma grande realização.¹²⁷

No livro organizado por Kader Asmal, David Chidester e Wilmot James¹²⁸, são reunidas, além de discursos de Mandela, apreciações por diversas personalidades da atuação de Mandela em vários aspectos do seu governo e de sua atuação pessoal, enquanto uma personalidade eminentemente pública. Os seguintes aspectos são uma boa síntese de algumas das muitas conquistas de Mandela em seu governo:

a) *Reconciliação*

F. van Zyl Slabbert foi parlamentar durante o regime de *apartheid* e em 1986 abandonou sua posição para assumir uma função no processo de negociação de abertura do *apartheid* através de uma ONG chamada *Idasa (Institute for democratic alternatives for South Africa)*, que existe até hoje. Em seu depoimento sobre o impacto que Mandela teve no processo de negociação e reconciliação, que para ele estavam entrelaçados, Slabbert manifesta: “É senso comum descrever Nelson Mandela como o indivíduo que teve o mais profundo impacto pessoal na reconciliação na África do Sul”¹²⁹.

Durante o governo de Mandela aconteceram as audiências da Comissão de Verdade e Reconciliação (*Truth and Reconciliation Commission – TRC*), de 1996 a 1998, que acabou sendo considerada como um símbolo do triunfo do processo de reconciliação. No entanto, a

¹²⁷RAMPHELE, 2010, p. 14. “Few countries have had the privilege to see their dreams take shape in real life over as short a period as South Africa has witnessed [...]. Much has been achieved. There are signs of success everywhere. We have a national constitution that is widely acclaimed. We have a solid legal and judicial system. We have woven the fragments of our divided past into a nation that calls itself South Africa. We have accomplished some transformation feats in the public sector that were unthinkable. Welding together multiple government departments serving sectional interests into unified entities to serve all South Africans is a major accomplishment.”

¹²⁸ASMAL, Kader; CHIDESTER, David; JAMES, Wilmot (orgs.) *Nelson Mandela: From Freedom to the Future*. Tributes and Speeches. Johannesburg/Cape Town: Jonathan Ball Publishers, 2003.

¹²⁹SLABBERT, F. Van Zyl. Negotiating Reconciliation. In: ASMAL, Kader; CHIDESTER, David; JAMES, Wilmot (orgs.) *Nelson Mandela: From Freedom to the Future*. Tributes and Speeches. Johannesburg/Cape Town: Jonathan Ball Publishers, 2003, pp. 95-101, à p. 95. “It is commonplace to single out Nelson Mandela as the individual who had the most profound personal impact on reconciliation in South Africa”

dimensão e a dificuldade deste processo, como afirma Slabbert, não se resumem ao espaço institucional da comissão:

É importante salientar aqui que a reconciliação de que eu estou falando não é exatamente a mesma que aquela da TRC. Havia um elemento poderoso de redenção pessoal no processo da TRC. Estou falando aqui de uma reconciliação política, social e econômica.¹³⁰

b) Construção da nação

Outro aspecto marcante do governo de Nelson Mandela foi a construção de uma percepção de nação. A África do Sul enquanto um país unificado é um construto pós-*apartheid*. Reconciliar as diferenças e um passado de segregação não se trata apenas de uma medida de justiça, mas é parte de uma visão de futuro. O governo de Nelson Mandela foi, nesse sentido, agregador das diferenças, constituiu unidade entre diferentes. Por isso, para Gerwel, integrante do gabinete da presidência de Nelson Mandela, a construção da nação:

não pode ser lida e compreendida independente daqueles como reconciliação, desenvolvimento, paz, liberdade ou cultura, dentre outros. Estes aspectos – na atenção que ele dispensou a eles na prática política ou como temas de seus discursos e pensamento – eram todos partes entrelaçadas e indissolúvelmente ligadas de uma missão e projeto integrados: a construção de uma África do Sul unida, não-racial, não-sexista, baseada nos valores da dignidade, igualdade e liberdade, e com uma melhor vida para todo seu povo, especialmente aos pobres e marginalizados.¹³¹

Do ponto de vista de muitos correligionários e críticos, essa sutil arte de conseguir manter a mobilização de diferentes em torno da construção de uma ideia de nação foi eventualmente interpretada como uma tendência a não fazer justiça com as injustiças cometidas no passado. “Uma fácil dicotomia entre reconciliação e transformação é postulada com Mandela pintado como primariamente incorporando e advogando a primeira,

¹³⁰ SLABBERT, 2003, p. 99. “It is important to stress here that reconciliation I am talking about is not quite the same as that of the TRC. There was a powerful redemptive personal element to the TRC process. I am talking here about a political, social and economic reconciliation.”

¹³¹ GERWEL, G. J. In: ASMAL, Kader; CHIDESTER, David; JAMES, Wilmot (orgs.) *Nelson Mandela: From Freedom to the Future. Tributes and Speeches*. Johannesburg/Cape Town: Jonathan Ball Publishers, 2003, pp. 141-147, às pp. 141-142. “cannot be read and understood independent from those on reconciliation, development, peace, freedom or culture, amongst others. These aspects – in the attention he paid them in political practice or as themes of his speeches and thinking – were all interwoven and inextricably linked parts of one integrated project and mission: the building of a united South Africa, nonracial, nonsexist, based on the values of dignity, equality and freedom, and with a better life for all its people, especially the poor and marginalized.”

enquanto concedendo a mudanças sociais fundamentais uma menor prioridade.”¹³² No entanto, foi justamente com sua capacidade reconciliadora e que trazia à mesma mesa as diferentes partes que agora constituíam a África do Sul que Mandela conseguiu lograr muitas das suas conquistas sociais. Foi esta visão republicana que se criou na África do Sul que iniciou o longo processo de constituição da nação que esta veio a se tornar: “Ele viu a força de uma democracia multipartidária como crucial para unidade nacional. Enquanto ele continuava enfatizando a importância de uma imprensa crítica e vigilante, ele sempre exaltou as virtudes democráticas de uma oposição política boa e forte.”¹³³

c) *Desenvolvimento*

A preocupação com desenvolvimento sempre esteve ligada à luta anti-*apartheid* levada a cabo pelo ANC, entre outros. O início da democracia na África do Sul representou necessariamente o estabelecimento de políticas voltadas à superação da fome, da pobreza, das desigualdades sociais, etc. Isso ficou evidenciado na nova Constituição sul-africana, promulgada em 1996. No entanto, para Cyril Ramaphosa, essa percepção ainda não era suficiente para Nelson Mandela. Era necessário caminhar para a efetivação dos direitos obtidos:

Ele gosta de dizer que a pobreza é o maior assalto à dignidade humana. É uma posição revolucionária. Porque reconhece que a dignidade humana não pode ser atingida meramente através da promulgação de leis ou mudando o relacionamento do Estado com o seu povo, ainda que estes sejam importantes. Isso tem que ser alcançado através da erradicação de tudo que mina a dignidade humana. Isso requer uma transformação completa da sociedade; uma mudança fundamental nas relações de poder econômicas e sociais; e sincera atenção às necessidades materiais básicas. Em resumo, requer desenvolvimento.¹³⁴

Para Nelson Mandela e durante seu governo, era bastante clara a percepção de que a democracia que se desenvolvia na África do Sul deveria carregar consigo o

¹³² GERWEL, 2003, p. 142. “A facile dichotomy between reconciliation and transformation is posited with Mandela pictured as primarily embodying and advocating the former while according fundamental social changes a lower priority.”

¹³³ GERWEL, 2003, p. 144. “He saw the strength of multi-party democracy as crucial for national unity. As he continued to emphasize the importance of a vigilant and critical press, he always extolled the democratic virtues of good, strong political opposition”

¹³⁴ RAMAPHOSA, Cyril. *Rising Together*. In: ASMAL, Kader; CHIDESTER, David; JAMES, Wilmot (orgs.) *Nelson Mandela: From Freedom to the Future*. Tributes and Speeches. Johannesburg/Cape Town: Jonathan Ball Publishers, 2003, pp. 179-185, à p. 180. “He is fond of saying that poverty is the greatest assault on human dignity. It is a revolutionary position. For it recognises that human dignity cannot be achieved merely through the promulgation of laws or by changing the relationship of the state to its people, important though these are. It has to be achieved through the eradication of all that undermines the human dignity. It requires a thoroughgoing transformation of the society; a fundamental change in economic and social power relations; and earnest attention to the basic material needs. In short, it requires development.”

desenvolvimento social, humano, econômico, etc. Democracia e desenvolvimento são inseparáveis. Nesse pensamento encontra-se um dos principais conceitos que acompanhava aqueles que lutavam por liberdade durante o *apartheid*, isto é, que “As pessoas são suas próprias libertadoras”¹³⁵. Assim, ao assumir o governo, o ANC dedicou-se a desenvolver um plano de desenvolvimento que priorizava o povo. O Plano de Reconstrução e Desenvolvimento (RDP) colocava o povo no centro das políticas a serem desenvolvidas. Mas não somente o povo é beneficiário de políticas públicas que gerem desenvolvimento, ele mesmo deve ser protagonista. Isso fica claro no interessante conceito de *Vuk'uzenzele* (em Zulu significa “levante-se e faça você mesmo”) que compunha o raciocínio do novo governo do ANC:

No Programa de Reconstrução e Desenvolvimento, adotado em 1994, isso foi descrito como um processo de desenvolvimento centrado nas pessoas e dirigido pelas pessoas. Este conceito foi incrementado pela noção de *Vuk'uzenzele*, que é um chamado a todos os sul-africanos para “se erguer e agir” em conjunto construindo uma vida melhor.¹³⁶

Um dos exemplos mais notórios que Ramaphosa apresenta sobre o governo de Mandela na perspectiva do desenvolvimento é relacionado às mulheres. Partindo da consciência de que as mulheres são as que mais sofrem as conseqüências da pobreza, têm menor nível de educação formal, recebem piores salários, têm menos acessos a recursos de modo geral e ainda carregam a responsabilidade sobre crianças e idosos, as mulheres se tornaram foco de diversas políticas públicas de desenvolvimento. Reverter a situação de sofrimento que a maiorias das mulheres, sobretudo negras, vive na África do Sul representaria um caminho inteligente para gerar maior qualidade de vida e justiça no país. O que se pode constatar dessa iniciativa é descrito por Ramaphosa:

As mulheres não são meros beneficiários do desenvolvimento, no entanto. Elas são em si ativas e enérgicas agentes de desenvolvimento. Isso teve efeito em numerosos projetos na África do Sul nos últimos anos. As mulheres formaram coletivos para construir suas próprias casas, investindo suas próprias economias para comprar material, contribuindo com seu tempo, seu trabalho e, com o tempo, com suas habilidades crescentes.¹³⁷

No que diz respeito à dimensão de gerar desenvolvimento para a África do Sul pós-*apartheid*, o governo de Mandela ainda se notabilizou por programas de restituição da posse

¹³⁵ RAMAPHOSA, 2003, p. 181: “the people are their own liberators”.

¹³⁶ RAMAPHOSA, 2003, p. 181: “In the Reconstruction and Development Programme, adopted in 1994, it was described as people-centred and people-driven development. This concept has been augmented by the notion of *Vuk'uzenzele*, which is a call to all South Africans to ‘arise and act’ in together building a better life.”

¹³⁷ RAMAPHOSA, 2003, p. 181: “Women are not merely beneficiaries of development, however. They are themselves active and energetic agents of development. This has been borne out in numerous projects in South Africa over the last few years. Women have formed collectives to build their own houses, investing their own savings to buy materials, contributing their time, their labor and, with time, their growing skills.”

de terra, das quais negros foram removidos à força durante o *apartheid*. Essa restituição massiva de terras veio acompanhada de recursos que oportunizassem as pessoas a readquirir as habilidades no trabalho no campo. Um aspecto que, por outro lado, havia sido interpretado de modo muito mais negativo por Sampie Terreblanche, é a capacidade de negociar o desenvolvimento junto com os empresários:

Desde sua presidência, ele gastou muito do seu tempo e maravilhosos e impressionantes poderes de persuasão mobilizando os negócios a investir na construção e renovação de escolas e posto de saúde em áreas rurais [...]. Ele sempre manteve que o setor privado tem, ambos, uma responsabilidade moral e um interesse comercial em usar seus recursos para o desenvolvimento das pessoas do país.¹³⁸

d) Educação

Mamphela Ramphele oferece uma resumida análise das conquistas no universo da educação atingidas pelo governo de Nelson Mandela. Segundo Ramphele, o abismo educacional criado pelo engenhoso sistema de *apartheid* é um dos seus legados mais devastadores. Isso a leva a considerar que a jovem democracia sul-africana já atingiu resultados formidáveis, ainda que o quadro geral da educação esteja bastante precário, mesmo dez ou quinze anos após o fim do *apartheid*. Assim, ela menciona algumas conquistas no campo educacional.

A primeira é a unificação de departamentos de educação segregados racialmente e com desigual oferta de recursos para negros e brancos em um único sistema educacional para todas as crianças sul-africanas. A segunda é uma reforma curricular que acrescenta questões de discussão ética e cívica. “Pessoas jovens podem agora aprender sobre a história de seu país sem os anteolhos da ideologia. Textos sensíveis ao gênero estão na ordem do dia”¹³⁹. Uma terceira medida foi uma reconstrução das políticas de investimento em instituições de ensino superior, que configuraram uma realidade em que universidades brancas tinham altos índices de investimento público e universidades negras eram pobres em nível de investimento. O desafio era como recriar equilíbrio sem desmontar instituições que realizavam pesquisas de altíssima qualidade com reconhecimento internacional e

¹³⁸ RAMAPHOSA, 2003, p. 184. “Since his presidency, He has spent much of his time and his amazing and impressive powers of persuasion to mobilize business to invest in the building or renovation of schools and clinics in rural areas [...] He has always maintained that the private sector has both a moral responsibility and a commercial interest in using its resources for the development of the country’s people.”

¹³⁹ RAMPHELE, Mamphela. Opening the Doors of Learning. In: ASMAL, Kader; CHIDESTER, David; JAMES, Wilmot (orgs.) *Nelson Mandela: From Freedom to the Future*. Tributes and Speeches. Johannesburg/Cape Town: Jonathan Ball Publishers, 2003, pp. 231-236, à p. 232. “Young people can now learn about the history of their country without the blinkers of ideology. Gender sensitive texts are the order of the day.”

importante papel estratégico para o país. Era necessário criar acesso para a população negra também a esses patrimônios sul-africanos.

Há, contudo, algumas questões que permanecem desafiando a realidade educacional sul-africana. Inicialmente, é necessário reconhecer, segundo Ramphele, que a falta de investimento na educação de negros durante o período da educação *Bantu* do governo de *apartheid* criou uma mão de obra com um déficit educacional profundo. Em termos de recursos humanos para trabalho que exige qualificação, pode ser considerado um equívoco por vezes substituir mão de obra branca qualificada por mão de obra negra sem qualificação suficiente em virtude de ações afirmativas. Ramphele argumenta, também em outros lugares, que a diminuição da qualificação da mão de obra no serviço público, por exemplo, ocasiona outros graves problemas¹⁴⁰. Ou seja, o desafio é mais profundo e grave e não pode ser solucionado apenas pela substituição de mão de obra branca por negra. Outros desafios são o investimento em professoras e professores de nível básico, investimento em tecnologia para a educação, o ainda alto índice de analfabetismo de país de estudantes e membros das comunidades.

País que são analfabetos estão também em uma posição fraca para participar da vida cívica. Eles não estão empoderados para tomar decisões informadas sobre políticas públicas e para manter os oficiais públicos responsáveis pelos direitos que eles possuem sob a Constituição. Melhorar a qualidade da governança de escolas e da vida comunitária também requer cidadãos informados.¹⁴¹

Um último aspecto desafiador para Ramphele, em que a África do Sul deveria investir é na formação de recursos humanos altamente qualificados para auxiliar na constituição de estratégias de desenvolvimento humano. Para Ramphele, a educação superior de qualidade pode ser considerada um recurso que auxilia no fortalecimento da realidade educacional como um todo.

e) Liberdade Religiosa

Um último aspecto a chamar a atenção, que seria particularmente interessante para a finalidade específica deste trabalho, é o incentivo dado por Mandela e seu governo ao exercício da liberdade religiosa, ao pluralismo religioso e sua possível contribuição no processo de reconstrução da África do Sul. Desmond Tutu faz um relato de seu relacionamento com Mandela, demonstrando como a própria vida pública e batalha política

¹⁴⁰ RAMPHELE, 2010, p. 186-196.

¹⁴¹ RAMPHELE, 2003, p. 235. "Parents who are illiterate are also in a weak position to participate in civic life. They are not informed to make informed decisions about public policy and to hold public officials accountable for the rights that they are entitled to under the Constitution. Improving the quality of school governance and community life also requires informed citizenry."

de Mandela foram profundamente influenciadas por suas noções religiosas, princípios e valores que carregou consigo, mesmo no processo de reconstrução da África do Sul. Ele assim expressa esse pensamento com clareza:

Sua oposição à injustiça, racismo e opressão era assim não apenas política e ideológica, mas em um sentido bastante real profundamente religiosa também. O outro lado disso era uma paixão pela liberdade, não-racismo e justiça que viria a ser amparada em nossa magnificente Constituição que assegura que este legado dure para sempre.¹⁴²

Para Tutu, a paixão pela democracia e pela igualdade de Mandela assim como sua noção de direitos humanos inalienáveis estava profundamente vinculada à noção bíblica do valor intrínseco de cada ser humano, atribuído pelo seu caráter de filho e filha de Deus.

Mandela, no entanto, construiu seu governo e a nova Constituição do país nas bases de um Estado laico, que respeita e valoriza a pluralidade religiosa e o direito de não ter nenhuma crença. Um fato que demonstra como Mandela foi representante de uma visão profundamente republicana é narrado por Tutu:

Este espírito de tolerância agora assegurado no costume em que o Parlamento começa cada dia com um período de silêncio para permitir a cada pessoa usar como for coerente com sua fé ou ausência de fé. Isso substitui o modo como as coisas eram feitas no Parlamento antigo e completamente branco quando as preces cristãs eram a ordem do dia a despeito do fato de que uns poucos membros eram judeus.¹⁴³

Além deste fato, diversos outros indícios apontam para a alta valoração que o novo governo sul-africano atribuía à religião, especialmente através da pessoa de Nelson Mandela. Diversas falas de Mandela foram realizadas em templos religiosos, direcionados a comunidades religiosas, vocacionando as mesmas a tomarem seu papel cidadão na construção do país e de uma fibra moral para seu povo¹⁴⁴.

Essas dimensões do governo de Nelson Mandela e do ANC após quase um século de domínio de política racista por parte dos brancos ingleses e africânderes podem oferecer uma visão bastante personalizada das conquistas obtidas. Alguém poderia, de fato, afirmar

¹⁴² TUTU, Desmond. Religious Freedom. In: ASMAL, Kader; CHIDESTER, David; JAMES, Wilmot (orgs.) *Nelson Mandela: From Freedom to the Future*. Tributes and Speeches. Johannesburg/Cape Town: Jonathan Ball Publishers, 2003, pp. 313-318, à p. 315. "His opposition to injustice, racism and oppression were thus not just political and ideological but in a very real sense deeply religious as well. The obverse to this was a passion for freedom, nonracialism and righteousness which would come to be enshrined in our magnificent Constitution that ensures that that legacy will live forever."

¹⁴³ TUTU, 2003, p. 317. "This spirit of tolerance is now enshrined in the custom that the Parliament starts each day with a period of quiet to allow each person to use it as consistent with his or her faith or lack of it. It replaces the way things were done in the old, all-white Parliament when Christian prayers were the order of the day despite the fact that a few members were Jewish"

¹⁴⁴ Mandela proferiu algumas falas com os seguintes títulos: Religious diversity (7/8/1994); Religious heritage (11/07/1997); Methodist Christians 18/09/1994; Ethiopian Christians (14/12/1992); Zionist Christians (20/04/1992); Muslim Peace (12/03/1993); Muslim Renewal (30/01/1998); Hindu Light (3/11/1991); Mahatma Gandhi (27/09/1992); Jewish Tradition and Justice (21/08/1993); World Religions (12/1999). Cf. ASMAL, et al., 2003.

que foram conquistas de um conjunto muito amplo de pessoas, de um projeto político de libertação que se construiu através de sangue e suor de muitas pessoas. Isso é fato. Em nenhum momento essa dimensão quer ser negligenciada ou se quer oferecer algum outro tipo de abordagem unicamente personalista. No entanto, a pessoa de Mandela teve um papel emblemático, uma autoridade ímpar dentro da própria África do Sul, sem mencionar em âmbito internacional. Alguns dos aspectos mencionados aqui foram resultantes de posições bem claras que Mandela assumiu, às vezes contra seus correligionários, às vezes mesmo contra sua família. Uma leitura incisiva neste sentido é feita longamente por Ramphele, percebendo até onde é saudável reconhecermos Mandela como um mágico, ao invés de prestarmos atenção em características de suas ações.

Não se pode negar a extraordinária liderança que caracteriza o papel de Mandela na história e os dons com os quais ele foi abençoado. Mas ao atribuir isso meramente à ‘mágica’ nós corremos o risco de perder lições de seu estilo de liderança que podem ser de valor para outros líderes. Sua grandeza vem de sua disposição em assumir riscos e criar novo solo mesmo se isso significa ir contra o sentimento popular.¹⁴⁵

Mandela e o próprio ANC se confundem e até hoje esta relação ainda não foi bem esclarecida. Ao mesmo tempo em que a população continua votando massivamente no partido de Mandela, os líderes que lhe sucederam nunca conseguiram se assemelhar às suas virtudes pessoais e as conquistas obtidas dentro do campo político.

2.1.2 África do Sul pós-Mandela: a presidência de Thabo Mbeki

Um dos autores que fornece uma visão bastante enxuta e neutra do período de governo que sucedeu Nelson Mandela é Alec Russel¹⁴⁶. Russel é um jornalista britânico que viveu por muito tempo na África do Sul e escreveu uma apreciada obra a respeito de alguns desafios que a África do Sul tem enfrentado após a presidência de Nelson Mandela (1994-1999). Em sua análise sobre os desafios que a África do Sul enfrenta na “batalha pela sua alma”, como o título sugere, Russel aponta algumas temáticas chaves que passamos a mencionar.

Um primeiro aspecto mencionado por Russel é o desafio enfrentado por Thabo Mbeki ao suceder um “santo” e as expectativas que foram projetadas sobre ele. Obviamente

¹⁴⁵ RAMPHELE, 2010, p. 33. “There can be no denying the extraordinary leadership that characterises Mandela’s role in history and the gifts with which he has been blessed. But by attributing this merely to ‘magic’ we run the risk of losing lessons from his leadership style that can be of value to other leaders. His greatness comes from his willingness to take risks and to break new ground even if it means going against popular sentiment.”

¹⁴⁶ RUSSEL, Alec. *After Mandela*. The battle for the soul of South Africa. London: Windmill Books, 2009. Outro trabalho também bastante significativo e profundo em detalhes sobre o contexto social e político pós-apartheid é JOHNSON, 2009.

houve uma profunda modificação na África do Sul durante o governo de Nelson Mandela. E, como foi possível perceber, as conquistas do governo de Nelson Mandela são dificilmente reconhecidas como fruto de um amplo processo levado a cabo por várias pessoas, mas geralmente estão vinculadas a sua pessoa. Assim, “os apoiadores de Mbeki reclamavam que ao colocar Mandela em um pedestal a mídia tornou impossível para seu delegado ser bem sucedido e o condenou ao fracasso.”¹⁴⁷

No entanto, há vários aspectos positivos que podem ser identificados no governo de Thabo Mbeki, sobretudo relacionados ao controle da economia – ainda que tenha onerado a parcela mais pobre da população – mas também à política externa e ao fortalecimento de um renascimento africano (*African Renaissance*). Um resumo de aspectos positivos e negativos da gestão de Mbeki é apresentado por Russel:

Muitas das políticas que ele defendeu serviram à África do Sul extremamente bem, em particular a sua direção em reformar a política econômica, seu apoio à disciplina fiscal e a criação de uma classe média negra. Outras, em particular sua visão cega quanto à AIDS, foram desastrosas. Seu questionamento da ciência ortodoxa sobre AIDS dificultou a provisão de remédios antirretrovirais que poderia ter mantido vivas centenas de milhares de pessoas com AIDS. Ele tomou uma posição contrária parecida sobre os apavorantes níveis de criminalidade, dizendo que o problema foi exagerado por brancos que queriam que o país fracassasse. Para o mundo exterior, no entanto, foi acima de tudo a crise na fronteira norte no Zimbábue sob o cada vez mais despótico Robert Mugabe que minou a reputação de Mbeki.¹⁴⁸

Mbeki, portanto, além de ter se manifestado diversas vezes de modo controverso sobre temas fundamentais no processo de reconstituição da África do Sul e, de fato, atrapalhando alguns possíveis desenvolvimentos que Mandela já havia começado (como o exemplo do trato com a AIDS¹⁴⁹ e com a violência), também falhou em termos políticos, comprometendo sua continuidade na presidência e angariando muitas inimizades dentro do ANC. O próprio Mandela havia manifestado claramente que preferiria ter por sucessor Cyril Ramaphosa. Por isso, Mbeki desdenhou em diversas oportunidades da reputação de

¹⁴⁷RUSSEL, 2009, p. 13. “Mbeki’s supporters complained that by putting Mandela on a pedestal the media had made it impossible for his deputy to succeed and had set him up to fail.”

¹⁴⁸RUSSEL, 2009, p. 14. “Many of the policies he championed served South Africa exceedingly well, in particular his drive to reform economic policy, his push for fiscal discipline and the creation of a black middle class. Others, in particular his blinkered stance on AIDS, were disastrous. His questioning of the orthodox science on AIDS hampered the provision of the antiretroviral drugs that could have kept hundreds of thousands of people with AIDS alive. He took a similar contrarian stance towards the country’s appalling levels of crime, arguing that the problem was exaggerated by whites who wanted the country to fail. For the outside world, however, it was most of all the crisis across the northern border in Zimbabwe under the increasingly despotic Robert Mugabe that undermined Mbeki’s reputation.”

¹⁴⁹Essa negação de Mbeki em reconhecer o problema da AIDS em seu país e como isso tomou conta o discurso do ANC é analisada por Johnson. JOHNSON, 2009, p. 186-207.

Mandela. Como Russel afirma, Mkebi “não conseguiu erguer-se por sobre o *apartheid*, como Mandela milagrosamente fez.”¹⁵⁰

Russel também menciona que o afastamento da identidade antiga do ANC acabou lentamente prejudicando a capacidade de transformar a sociedade do partido no poder. Ainda que a África do Sul estivesse em uma posição razoavelmente confortável, já que poderia observar e aprender dos diversos movimentos de libertação africanos que conquistaram a liberdade e chegaram ao poder já desde a década de 1970, alguns dos equívocos ou perigos que os movimentos de libertação enfrentam acabaram assediando o governo do ANC do mesmo modo. Assim Russel menciona:

O estados recém independentes também herdaram mínima infra-estrutura e poucas pessoas qualificadas. Mas possivelmente o maior fator nesta saga de cinquenta anos de desapontamentos por muitos lugares da África sub-sahariana foi a falha de seus partidos regentes em se adaptar de movimentos revolucionários em governos.¹⁵¹

Assim, o líder do Partido da Liberdade Inkhata (*Inkhata Freedom Party* - IFP)¹⁵² Harry Gwala manifestava suas preocupações com os rumos que o ANC, em sua opinião, estava tomando. Ele achava que “o partido tinha que tentar evitar ser enganado pelos negócios em pensar exclusivamente em acordos e esquecer dos pobres”¹⁵³. Blade Nzimandle, um líder do parlamento do ANC para assuntos educacionais, manifestara certa vez quais seriam, neste aspecto, os principais desafios do ANC.

O primeiro era nacional: eles tinham de transferir recursos do estado anteriormente largamente dedicados à minoria branca para melhorar as vidas da maioria negra, indiana e de pessoas de raça misturada, sem prejudicar a economia e a estabilidade do estado, ou ainda sem incitar uma fuga em massa de brancos ao exílio. O segundo era interno: o ANC estava determinado a manter a unidade do partido, uma amalgama de diferentes políticos, ideologias, raças, religiões e crenças, para as quais o único vínculo era a luta contra o *apartheid*.¹⁵⁴

¹⁵⁰RUSSEL, 2009, p. 23. “he was not able to rise above apartheid, as Mandela miraculously had done”. Johnson chega a identificar Mbeki como um nacionalista racial, para descrever essa dificuldade de Mbeki em assumir uma África do Sul inter-racial. JOHNSON, 2009, p. 57

¹⁵¹ RUSSEL, 2009, p. 55. “The newly independent states also inherited minimal infrastructure and few skilled personnel. But possibly the greatest factor in the fifty-years-old saga of disappointment across much of sub-Saharan Africa has been a failure of its ruling parties to adapt from revolutionary movements to government.”

¹⁵² Este partido fez oposição ferrenha e inclusive guerrilhas sangrentas contra o ANC no período anterior e brevemente posterior à eleição de Mandela. Mais de vinte e cinco mil pessoas morreram nesta quase guerra civil entre dois partidos negros de oposição ao apartheid durante 1983-1996.

¹⁵³ RUSSEL, 2009, p. 57. “had to avoid being beguiled by business into thinking only of delas and forgetting about the poor.”

¹⁵⁴RUSSEL, 2009, p. 61. “The first was national: they had to transfer state resources previously devoted largely to the white minority to improve the lives of the majority of blacks, Indians, and people of mixed race without jeopardizing the economy and the stability of the state, or rather without prompting a mass flight of whites into exile. The second was internal: the ANC was determined to maintain the unity of the party, an amalgam of different politics, ideologies, races, religions and beliefs, whose only bond had been the opposition to apartheid.”

Assim, Russel identifica a dura realidade de cumprir as promessas e construir a sociedade que desejavam as pessoas que lutaram contra o sistema opressor do *apartheid*. O fato é, de acordo com Russel, que após a euforia da libertação, a África do Sul se tornou um país emergente como diversos outros, mas com um dilema social muito profundo, devido à injustiça econômica profunda que resultou do *apartheid*. A África do Sul, afirma Russel, descobriu a dificuldade de prestar atendimento à população que realmente o requeria, e as reformas do estado e da economia, mais adequadas à cartilha do neoliberalismo, geraram crescimento econômico, mas bastante desigual.

Esta realidade sul-africana, que de certo modo também pode ser vista como comparável com a realidade brasileira, profundamente desigual e injusta e com muitos dilemas sociais a superar, acaba sempre por gerar uma dupla possibilidade de avaliação. Por um lado, sempre é possível afirmar que o governo ainda não fez o suficiente e que o crescimento econômico tem sido majoritariamente positivo para uma minoria que agora usufrui dos benefícios de uma economia de mercado livre:

Na sombra dos grandes *shopping centers* e dos grandes projetos de infraestrutura nas cidades principais, havia muitos que não experimentavam os benefícios deste *boom*. Uma década depois da introdução do GEAR, a divisão entre ricos e pobres cresceu. Desemprego pairava em algum lugar entre 30 e 40 por cento.¹⁵⁵

Por outro lado, sobretudo no caso da África do Sul, seria profundamente injusto não considerar como diversas vidas mudaram. Muito se construiu, diversas obras e projetos levaram infraestrutura, água, luz elétrica, educação, moradias e diversos outros benefícios sociais a uma grande parcela da população que nunca havia recebido nenhum tipo de atenção por parte do governo de *apartheid*.

Entre 1994 e 2007, o ANC construiu 2,6 milhões de casas. O número de moradias com eletricidade dobrou para 8.8 milhões. Em 2007, mais de 87 por cento das pessoas tinham acesso a água limpa corrente. Assim como em março de 2008 14,1 milhões de pessoas na África do Sul estavam se beneficiando do maior programa de bem-estar social na África subsaariana.¹⁵⁶

É constatável, deste modo, que criar a mudança social num contexto tão desafiador não é uma tarefa fácil. Esta tentativa de criar mudanças estruturais na ordem

¹⁵⁵ RUSSEL, 2009, p. 91. "In the shadow of the new malls and the grand infrastructure projects in the main cities, there were many who were not experiencing the benefits of the boom. A decade after the introduction of GEAR the divide between rich and poor had increased. Unemployment hovered somewhere between 30 and 40 per cent."

¹⁵⁶ RUSSEL, 2009, p. 95. "Between 1994 and 2007 the ANC built 2,6 million houses. The number of homes with electricity doubled to 8.8 million. By 2007, over 87 percent of people had access to clean running water. As of March 2008, 14.1 million people in South Africa were benefiting from the largest social welfare programme in sub-Saharan Africa."

social, limitada e condicionada em termos econômicos, acabou criando dentro do ANC linhas ideológicas distintas, que flutuavam entre um retorno à proposta original do ANC e um pragmatismo econômico bem neoliberal. Essa fissura ideológica também foi percebida na aliança partidária composta no governo de Thabo Mbeki.

A virada neoliberal criou três agrupamentos ideológicos distintos no ANC e sua aliança. Primeiro eram os remanescentes do passado radical do ANC, clamando por um retorno ao populismo político do partido e orientação socialista da era do exílio, principalmente no SACP e Cosatu; segundo eram oficiais do antigo regime ou realistas, urgindo por uma política dirigida por interesses econômicos, mais do que por imperativos éticos e ideológicos do nacionalismo africano; e terceiro era um pequeno, mas bastante sonoro e poderoso grupo de 'neoliberais' ou 'idealistas' no comando do governo, promovendo a agenda pan-africana de Mbeki na África e globalmente.¹⁵⁷

Essas diferenças internas somaram-se a um temperamento centralizador e pouco afeito a ouvir críticas de Mbeki e acabaram determinando o fim da era Mbeki. Envolvido em denúncias de corrupção, sem conseguir conciliar os interesses partidários das diferentes lideranças do ANC, Mbeki acabou se isolando e enfraquecendo os mecanismos democráticos do próprio partido. As pressões públicas vinculadas aos casos de corrupção, à postura autocrática, as polêmicas manifestações quanto a temas de ordem pública como HIV/Aids e um progressivo percurso de neoliberalização da economia sul-africana fizeram surgir uma forte oposição dentro do ANC. Representada pelo seu vice-presidente Jacob Zuma, em 2007, veio derrotar Mbeki na conferência de Polokwane, em que o ANC retomou um discurso mais forte de esquerda socialista. Um dos desafios que permanece desde então para a vida política sul-africana é o reforço da ordem democrática, como menciona Gumede¹⁵⁸.

Como o ANC é tão dominante e os partidos de oposição são tão fracos, uma falta de democracia no ANC e fracas instituições democráticas fora dele freiam o futuro crescimento econômico e reduzem a qualidade da democracia sul-africana. [...] O estilo de liderança de Mbeki, sua indisposição em consultar mais amplamente, em fazer o governo mais responsável, em dar aos membros uma voz maior sobre quem seus líderes deveriam ser (na elaboração de políticas públicas e na tomada de decisões), assim como o sua marginalização do ANC enquanto parte, estão no coração da sua rejeição enquanto líder do partido e presidente. [...] Mas

¹⁵⁷KAGWANJA, Peter; KONDLO, Kwandiwe. (Eds.) *The State of the Nation – South Africa 2008*. Cape Town: HSRC Press, 2009. p. xxii. "The neo-liberal turn created three distinct ideological groupings within the ANC and its alliance. First were the remnants of the ANC radical past, clamouring for a return to the party's political populism and socialist orientation of the exile era, mainly in the SACP and Cosatu; second were old-regime officials or 'realists', urging for a policy driven by economic interests rather than by the ethical and ideological imperatives of African nationalism; and third was a small but vocal and powerful group of 'neo-liberals' or 'idealists' at the helm of government, pushing Mbeki's pan-African agenda in Africa and globally."

¹⁵⁸GUMEDE, William M. Modernising the African National Congress: The legacy of president Thabo Mbeki. In: KAGWANJA, Peter; KONDLO, Kwandiwe. (Eds.) *The State of the Nation – South Africa 2008*. Cape Town: HSRC Press, 2009. p. 35-57.

Polokwane foi também uma expressão de desilusão sobre a qualidade da democracia na África do Sul mais amplamente e de suas instituições. Há uma percepção bastante disseminada de que oficiais públicos podem sair com corrupção se eles têm boas relações políticas. Há também uma preocupação mais profunda com a capacidade de instituições democráticas em proteger os cidadãos do país, prestar serviços básicos, distribuir o crescimento igualmente e trabalhar com responsabilidade e inclusão.¹⁵⁹

Essa contribuição de Gumede nos permite visualizar alguns desafios que se impõem à vida política, econômica e social na África do Sul atualmente, sob o governo de Jacob Zuma. A qualificação da democracia e das instituições que a promovem é essencial para melhorar a relação do governo com o povo sul-africano e sua capacidade de melhorar as condições de vida, sobretudo daqueles e daquelas que sofrem.

2.2 DESAFIOS CONTEMPORÂNEOS À ÁFRICA DO SUL

Para finalizar este capítulo e também o primeiro bloco da tese, que procurou fazer uma abordagem histórica e uma leitura sócio-política da África do Sul, são apontados alguns desafios atuais e para o futuro da África do Sul, pautados, sobretudo, em análises de cientistas sociais. O objetivo deste tópico é situar o contexto atual para o qual a reflexão teológica e, de modo mais específico, a teologia pública sul-africana tenta oferecer respostas.

O primeiro fato a se constatar é um retrocesso da democracia, uma vez que após o *apartheid* e a transição bem sucedida à democracia o ANC permanece inabalável no poder, sem nenhum tipo de ameaça política. Essa situação politicamente cômoda não oferece nenhuma pressão para melhora na oferta de serviços. Num segundo momento, portanto, verificamos aspectos da prestação de serviços públicos e do Estado de desenvolvimento sul-africano. Pobreza e desigualdade e a busca por uma nova cidadania apontam características do contexto social que a teologia deverá levar em conta. Por fim, serão apontados futuros desafios para a África de modo geral e pra África do Sul de modo específico.

¹⁵⁹ GUMEDE, 2009, p. 54-55. "Since the ANC is so dominant and the opposition parties are so weak, a lack of democracy within the ANC and weak democratic institutions outside it will put a break in future economic growth and reduce the quality of South Africa's democracy. [...] Mbeki's leadership style, his unwillingness to consult widely, to make the government more accountable, to give the members a greater saying who their leaders should be (in policy- and decision-making) , as well as his sidelining of the ANC as a part, are at the heart of his rejection as party leader and as president. [...] But Polokwane was also an expression of disillusionment over the quality of South Africa's broader democracy and its institutions. There is a widespread perception that public officials can get away with corruption if they have good political relations. There is also a deep worry about democratic institutions' ability to protect the country's citizens, deliver basic services, share growth equitably and work with accountability and inclusivity."

2.2.1 O retrocesso da democracia

Inicialmente, seguindo o raciocínio de Kagwanja e Kondlo, após o período de Thabo Mbeki na presidência, se por um lado a economia sul-africana se estabilizou, a democracia regrediu em alguns aspectos. Um dos aspectos que chama atenção é o fortalecimento de um nacionalismo étnico. Como percebemos acima, Mandela conseguiu a proeza de unir os sul-africanos em torno de uma ideia de reconciliação e conseguiu, de modo surpreendente, ainda que insuficiente, unificar o povo sul-africano para a reconstrução social. Ao final do período de governo de Thabo Mbeki, a unidade conquistada nos primeiros 10 anos de democracia estava bastante desconstruída. O ‘consenso nacionalista’ conquistado por Mandela transformou-se em um nacionalismo étnico. O fato de que os dilemas sociais permaneceram em boa parte não superados suscitou um movimento de tomada de poder dentro do ANC e dos partidos da base do governo baseado em premissas bastante raciais. Kagwanja e Kondlo especificam isso do seguinte modo:

A falha do ‘projeto de construção de nação’ sob a administração de Mandela e Mbeki em reverter desigualdades e injustiças econômicas e raciais arraigadas e em criar acesso a serviços, empregos e outros meios de sustento para uma maioria negra crescentemente empobrecida e desiludida criou também solo fértil para etnonacionalismo, incluindo xenofobia. [...] O crescimento preponderante de etnonacionalismo foi recentemente comentado por um dos fundadores da Frente Democrática Unida (UDF), Allan Boesak, que avisou que o movimento de libertação estava recriando o sistema de categorização racial e étnico do *apartheid*, degradando cidadãos e cidadãos mestiços, ‘impiedosamente e irrefletidamente’ abandonando a solidariedade da luta e movendo o ANC em direção de um ‘nacionalismo étnico’.¹⁶⁰

Ainda que um nacionalismo étnico seja um caminho perigoso que ameace a democracia no contexto atual sul-africano, enquanto um extremo ideológico, não é possível deixar de perceber que a democracia liberal sul-africana também carrega consigo noções de superioridade branca que precisam passar por um processo de desconstrução. Esta desconstrução de ambas percepções racistas que atravessam práticas democráticas, de fato, tem ocorrido, uma vez que há uma considerável parcela da população negra que tem reencontrado as ideias do Movimento de Consciência Negra, que luta pela desconstrução do racismo de modo geral. Esta característica racista da democracia sul-africana está

¹⁶⁰KAGWANJA, 2009. p. xviii: “The failure of the ‘nation-building project’ under the Mandela and Mbeki administrations to reverse the entrenched racial and economic injustice and inequalities and to create access to services, jobs and other means of livelihoods for an increasingly impoverished and disillusioned black majority has also created fertile ground for ethnonationalism, including xenophobia. [...] The preponderant rising of ethnonationalism was recently commented on by one of the founders of the United Democratic Front (UDF), Allan Boesak, who warned that the liberation movement was recreating apartheid’s system of racial and ethnic categorization, demeaning coloured citizens, ‘ruthlessly and thoughtlessly’ abandoning struggle solidarity, and moving the ANC towards ‘ethnic nationalism’.”

vinculada, como Terreblanche afirmara, ao modelo disfuncional de democracia liberal instaurado na África do Sul, que não resolveu o problema decorrente de um sistema político racializado. Ou seja, um dos desafios mais presentes na realidade sul-africana ainda está vinculado à recuperação da dignidade da pessoa negra, de sua visibilidade social, das mínimas condições sociais de vida. Por esta razão, as ideias do Movimento de Consciência Negra ainda são muito atuais e necessárias.

Para determinar porque BC [Black Consciousness] ressoa no período democrático, lembre-se as palavras do bispo Tutu (2006): ‘Eu tenho dito frequentemente que a Consciência Negra não terminou o trabalho que ela colocou para realizar’. O significado de ideias e práticas do BC permanece válido na sociedade sul-africana, não por menos porque a busca da autovalorização e dignidade está diretamente relacionada às desiguais condições materiais de vida – condições que especificamente criaram noções de o que é ser branco e de negritude parecem como senso comum. Enquanto as condições que produziram identidades raciais na África do Sul prevalecerem, a ideia de assertividade, orgulho negro e a busca por dignidade permanecem relevantes.¹⁶¹

Em um ensaio bastante crítico, que faz uma leitura da constelação política e social que se instalou na África do Sul pós-Mandela, Sampie Terreblanche aponta uma incoerência entre a tão alardeada identificação do país como uma “nação em desenvolvimento”, e o crescimento da pobreza e da desigualdade verificado nos primeiros quinze anos de democracia¹⁶². Uma das análises interessantes para nosso percurso é a identificação que Terreblanche faz do processo de enfraquecimento da sociedade civil, que acabou representando um enfraquecimento da democracia e a centralização do poder político na mão do Estado burocrático e do poder econômico nas mãos de lideranças do setor corporativo sul-africano¹⁶³ e internacional.

Nós podemos identificar ao menos três fatores que têm um efeito paralisante na sociedade civil. Em primeiro lugar, fundos de doação estrangeiros foram completamente suspensos ou redirecionados pelo ANC. Isso criou uma crise de sobrevivência para muitas ONGs, o que tornou relativamente fácil para o governo para cooptar essas organizações para dentro de suas estruturas organizacionais próprias. Em segundo lugar, um número significativo de líderes sêniores da sociedade civil durante o período

¹⁶¹ REDDY, Thiven, Black Consciousness in Contemporary South African Politics. In: KAGWANJA, Peter; KONDLO, Kwandiwe. (Eds.) *The State of the Nation – South Africa 2008*. Cape Town: HSRC Press, 2009. p. 84-106, à p. 102. “To determine why BC resonates in the democratic period, recall Bishop Tutu’s (2006) words: “I have often said that Black Consciousness did not finish the work it had set out to do”. The significance of BC ideas and practice remains valid in South African society, not least of all because the quest of self-worth and dignity is directly related to the unequal material conditions of life – conditions that specifically made notions of whiteness and blackness seem like common sense. As long as the conditions that produced racial identities in South Africa prevail, the idea of black assertiveness, black pride and the quest for dignity remain relevant.”

¹⁶² TERREBLANCHE, Sampie. The Developmental State in South Africa: The difficult road ahead. In: KAGWANJA, Peter; KONDLO, Kwandiwe. (Eds.) *The State of the Nation – South Africa 2008*. Cape Town: HSRC Press, 2009. p. 107-130.

¹⁶³ A análise é corroborada por Butler. BUTLER, 2009, p. 150

da batalha migraram para cima para ocupar posições sêniores em setores políticos, burocráticos ou privados (Kotzé, 2004). Em terceiro lugar, depois da derrota do *apartheid* muitas organizações da sociedade civil caíram em crise existencial, duvidando de seus próprios propósitos e direções. A batalha contra o regime do *apartheid* era clara, e ela coordenou uma plethora de organizações de comunidades de base (OCBs) para formar um exército bem disciplinado – literalmente e figurativamente. Depois de 1994 o novo inimigo adotou muitas faces: pobreza, desemprego, falta de terra, criminalidade, violência, HIV/AIDS, e assim por diante. Mobilizar efetivamente o povo contra um inimigo com tantas faces provou ser uma tarefa quase impossível.¹⁶⁴

Butler também percebe que quando se trata de engajamento político na África do Sul hoje, somente um limitado grupo exerce pressão política sobre o governo. Interessantemente, os grupos de pressão mencionados por Butler que são mais impactantes e atuantes são os grupos representativos do setor empresarial e corporativo¹⁶⁵. Ainda assim, alguns grupos que estabelecem pressão política por razões sociais têm se tornado proeminentes nos últimos anos. Um primeiro grupo a ser mencionado é Campanha de Ação de Tratamento (Treatment Action Campaign - TAC) que luta pela melhoria das condições para o tratamento de HIV/AIDS, assim como por um processo de educação contra a estigmatização. Outro grupo de pressão forte é o Comitê Nacional da Terra (National Land Committee) que inclui um movimento de trabalhadores e trabalhadoras sem-terra (Landless People's Movement - LPM) que batalha pela melhor distribuição do espaço rural e urbano e batalha pela reforma agrária. Outros grupos que exercem bastante pressão atualmente estão relacionados ao Fórum Anti-Privatização (Anti-Privatisation Forum) e se preocupam prioritariamente com a prestação de serviços relacionados à distribuição de água, eletricidade, melhores condições de habitação, etc.

Neste contexto de disputas de apelos, ou “lobby” junto ao governo, Butler menciona que, sobretudo relacionado ao forte apelo e acesso que setores empresariais têm junto ao governo, por vezes, os interesses particulares prejudicam a população como um todo. Ainda que sejam resultantes de uma ordem democrática constituída, a deterioram, uma vez que tornam o Estado um balcão de negócios, onde leva mais quem tem mais influência e poder.

¹⁶⁴ TERREBLANCHE, 2009, p. 114. “We can identify at least three factors that had a paralyzing effect on civil society. Firstly, foreign donor funds were either completely suspended or redirected by the ANC. This created a survival crisis for many NGOs that made it relatively easy for the new government to co-opt these organizations into its own organizational structures. Secondly, a significant number of senior civil society leaders during the struggle period migrated upwards to occupy senior political, bureaucratic or private sector positions (Kotzé, 2004). Thirdly, after the defeat of apartheid, many civil society organizations slumped into an existential crisis, doubting their own purpose and direction. The struggle against apartheid regime was clear, and it co-ordinated a plethora of community-based organizations (CBOs) to form a well-disciplined army –literally and figuratively. After 1994 the new enemy adopted many faces: poverty, unemployment, landlessness, crime, violence, HIV/AIDS, and so on. To effectively mobilize the people against an enemy with so many faces proved to be an almost impossible task.”

¹⁶⁵ BUTLER, 2009, p. 151.

É nesse contexto que acontece a criminalização e difamação dos movimentos sociais de massas junto à mídia e opinião pública. Assim Butler manifesta:

De todos os potenciais abusadores do poder organizacional, pareceriam ser os negócios que colocam a maior ameaça à integridade do processo de políticas públicas e aos direitos dos cidadãos. No entanto, as pessoas do mundo dos negócios parecem ter neutralizado seus então sonoros antagonistas no ANC. Ao invés disso são os movimentos sociais e as ONGs que fazem campanhas representando os pobres e despossuídos que foram os alvos de maior hostilidade.¹⁶⁶

Além destes grupos de pressão que têm uma importante função representativa para setores da sociedade civil, Butler também sugere outro tipo de serviço que a sociedade civil poderia prestar para a melhora das condições de vida na sociedade sul-africana como um todo, e nesse contingente parece que as igrejas e comunidades religiosas como um todo poderiam fornecer um auxílio ímpar à democracia. Butler sugere que os movimentos sociais deveriam abraçar com mais ênfase a função de fornecer informações vitais para a efetivação de políticas públicas, poderiam oferecer seu conhecimento específico para as diversas demandas sociais para a efetivação de políticas públicas, tornando-se parceiras do Estado, uma vez que dariam capilaridade e alcance mais amplo na prestação de alguns serviços públicos essenciais. “Este papel é de novo significativo na África do Sul onde a capacidade do governo está tensionada e o governo está mostrando nova disposição para trabalhar em ‘questões de prestação de serviços’ com ONGs parceiras.”¹⁶⁷

Assim, ele conclui sua visualização de uma maior participação dessas organizações no processo de construção, mais propositivo do que crítico e protestante para a efetivação de melhores condições sociais de vida. “A aproximação por vezes moralizante dos sul-africanos não deixa muito espaço para a noção pluralista em que indivíduos agindo juntos, interessados em si mesmos e em auxílio de seus interesses particulares, podem, ainda que sem intenção, criar melhores condições para todos”.¹⁶⁸

2.2.2 A prestação de serviços públicos e o Estado de desenvolvimento

¹⁶⁶ BUTLER, 2009, p. 154. “Of all the potential abusers of organizational power, it would seem to be businesses that pose the greatest threat to the integrity of the policy process and the rights of citizens. However, business people appear to have neutralized their once-vocal antagonists in the ANC. Instead it is the social movements and campaigning NGOs representing the poor and dispossessed that have been the targets of the greatest hostility”.

¹⁶⁷ BUTLER, 2009, p. 155. “This role is once again significant in South Africa where the government capacity is stretched, and the government is showing new willingness to work on ‘delivery issues’ with NGO partners”.

¹⁶⁸ BUTLER, 2009, p. 155. “South African’s sometimes moralizing approach to politics does not much leave space for the pluralist notion that individuals acting together, self-interestedly, and in furtherance of their particular goals, can unintentionally create better outcomes for all”.

Um dos desafios identificados como determinantes para que a África do Sul consiga responder às questões sociais é a capacidade do Estado em prestar serviços públicos de qualidade. Hemson, Carter e Sebina identificam que a análise sobre a capacidade de prestação de serviços por parte do Estado é uma boa medida para avaliar se o Estado tem conseguido atingir a população mais necessitada em sua carência por transformação social¹⁶⁹. Uma das identificações que os autores fazem neste sentido é de que na África do Sul, para criar melhores condições de vida, é necessária a implementação de um modelo de Estado de desenvolvimento, ou desenvolvimentista. Esse modelo de Estado já tem sido implementado em certa medida, ainda que com diversos déficits no que diz respeito à prestação de serviço à população mais necessitada. Este aspecto parece ser interessante para nossa reflexão, pois tanto o Brasil quanto a África do Sul aparentemente tiveram movimentos semelhantes: por um lado, a abertura à democracia oportunizou a implementação de reformas neoliberais que integrassem as economias nacionais à globalização econômica. Posteriormente, os imensos problemas sociais que afligiram ambos países na nova ordem econômica neoliberal trouxeram à necessidade de conceber o Estado em um papel de maior intervenção para criar desenvolvimento, crescimento econômico compartilhado e justiça social¹⁷⁰.

¹⁶⁹ HEMSON, David; CARTER, Jonathan; KARURI-SEBINA, Geci. Service Delivery as a measure of change: State capacity and development. In: KAGWANJA, Peter; KONDLO, Kwandiwe. (Eds.) *The State of the Nation – South Africa 2008*. Cape Town: HSRC Press, 2009. p. 151-177.

¹⁷⁰ Uma visão bem clara a este respeito é oferecida por Jorge Atilio Silva Iulianelli. O autor afirma que a estabilização econômica gerada com o Plano Real possibilitou o início, sobretudo já no governo Lula, da implementação de uma agenda direcionada às questões sociais. Algumas conquistas do governo Lula, ainda que o próprio autor tenha percebido um aumento na concentração de renda, são enumeradas pelo autor: 1) A renda média aumentou; 2) aumento real no salário mínimo; 3) a diminuição do índice GINI (que mede a desigualdade social) a níveis nunca atingidos antes; 4) taxa de desemprego caiu; 5) empregos formais aumentaram; 6) melhor atendimento com rede elétrica; 7) melhora no acesso à educação; 8) Bolsa Família havia atingido em 2009 11 milhões de famílias; 9) crescimento contínuo do PIB; 10) aumento do mercado interno, crescimento industrial, aumento do consumo das famílias; 11) maior combate ao trabalho escravo; 12) redução da taxa de juros; 13) recorde nas reservas internacionais do país e 14) maior autonomia na política externa com aproximação aos países latino-americanos. Todos estes fatores estão vinculados a um aumento da participação efetiva do Estado na prestação dos serviços à população, ainda que o autor perceba uma clara continuidade com alguns ditames neoliberais no que diz respeito ao aumento da concentração de renda. IULIANELLI, 2009a, p. 100-101. Dois outros trabalhos verificam o mesmo. Um deles afirma o seguinte: “Lula deu prosseguimento à política econômica baseada no “tripé” flutuação cambial, metas de inflação e austeridade fiscal. Passada a fase da turbulência, o governo teve segurança para iniciar um processo lento e gradual de retomada do Estado como protagonista na produção de políticas públicas. Durante seu primeiro governo observou-se a redução da taxa de juros pelo Banco Central e o pagamento da dívida com o FMI.” ANASTASIA, Fátima, CASTRO, Mônica M. M.; NUNES, Felipe. De lá pra cá. As condições e as instituições da democracia depois de 1988. In: MELO, Carlos Ranulfo; SÁEZ, Manuel Alcántara. *A Democracia Brasileira: Balanço e perspectivas para o século 21*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007. p. 133. Outro é BOSCHI, Renato. Capacidades Estatais e Políticas de Desenvolvimento no Brasil: Tendências Recentes. In: MELO, Carlos Ranulfo; SÁEZ, Manuel Alcántara. *A Democracia Brasileira: Balanço e perspectivas para o século 21*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007. p. 303-325. “Nesse sentido, um dos aspectos centrais da agenda pós-neoliberal seriam os desafios do desenvolvimento, na atual etapa da

Em alguns aspectos importantes, as ideias e estratégias ligadas ao conceito de um Estado de desenvolvimento apresentam-se como distintas da ênfase neoliberal em um estado menor marcado por gastos estatais restritos, menos intervenção estatal e a visão de que o setor de negócios é mais eficiente que o Estado.¹⁷¹

Para os autores, este Estado de desenvolvimento ou Estado desenvolvimentista é um dos caminhos mais capazes de criar a transformação social esperada, tanto para a África do Sul como para o contexto brasileiro, uma vez que se trata de uma noção “variadamente descrita para capturar a essência dos Estados que passaram de uma dependência semi-colonial para desenvolvimento através de rápidos índices de crescimento econômico”¹⁷². Essa possibilidade de um Estado de desenvolvimento tornar-se um caminho para transformação social também está, segundo os autores, largamente condicionada à prestação de serviço. A capacidade de prestação de serviços à população passa a ser uma dos aspectos que permite, inclusive, medir a capacidade do Estado em proporcionar desenvolvimento. Para os autores, prestação é serviço é “o produto final de uma corrente de planos e ações envolvendo prefeituras, planos estaduais e orçamentos nacionais, uma variedade de instituições e de consultas locais – é indiscutivelmente uma medida básica da capacidade do Estado de realização efetiva.”¹⁷³

Percebendo esse vínculo entre um estado de desenvolvimento e a capacidade de efetivação de serviços públicos para a transformação social, os autores percebem que a corrupção é um dos males que diminui o desempenho do Estado em efetivar serviços públicos de qualidade, bem como corrói a confiança e a oportunidade das pessoas em participarem responsabilmente do processo de construção de bons serviços públicos. “Corrupção é um mal que apodrece o núcleo de qualquer sistema de valor organizacional e erode a plataforma requerida para a prestação de contas.”¹⁷⁴ Outros fatores determinantes para o sucesso ou não da prestação de serviços do Estado para a transformação social são

globalização, não apenas em seus aspectos econômicos, mas também em suas dimensões sociais e políticas”. p. 307.

¹⁷¹ HEMSON et al., 2009, p. 152. “In some important aspects, the ideas and strategies bound up with the concept of a developmental state stand distinct from the neo-liberal emphasis on a smaller state marked by restrictive state expenditure, less state intervention, and the view that business sector is more efficient than the state”.

¹⁷² HEMSON et al., 2009, p. 155. “variously described to capture the essence of states which have passed from semi-colonial dependence to development through rapid rates of economic growth”

¹⁷³ HEMSON et al., 2009, p. 156. “the end product of a chain of plans and action involving municipal and provincial plans and national budgets, a range of institutions, and local consultation – is arguably a primary measure of the effective realisation of state capacity”.

¹⁷⁴ HEMSON (et Ali), 2009, p. 158. “Corruption is a malaise that rots the core of any organizational value system and erodes the platforms required for accountability.”

vontade política, capacitação em nível de recursos humanos entre outros que não dizem tanto respeito à nossa reflexão¹⁷⁵.

2.2.3 Pobreza e desigualdade

Importa aqui, rapidamente, mencionar que estes aspectos configuram-se como desafios para a reflexão teológica e, sobretudo, para a prática das igrejas na medida em que se concebe seu papel ativo na participação da vida em sociedade na busca por alternativas para a superação dos diversos desafios sociais que são característicos dos contextos sul-africano e brasileiro atuais. Se as igrejas e a teologia em ambos contextos querem desempenhar um papel público positivo na superação dos problemas sociais que impedem seres humanos de viverem sua vida em abundância, deverão levar em conta os desafios enfrentados pela sociedade como um todo no caminho para descobrir os gargalos que impedem o desenvolvimento e a qualidade e o alcance que este desenvolvimento deve ter.

É fundamental avaliar aspectos da estrutura social que deterioram a condição social da população, sobretudo da mais pobre. Neste sentido, Butler oferece um comparativo interessante entre as características da estrutura social que prejudicam o desenvolvimento humano como um todo e as possíveis políticas sociais que auxiliariam na superação dessas mazelas sociais. Nesta avaliação, utiliza-se do Índice de Desenvolvimento Humano criado pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD). A definição que oferece acerca deste índice é a seguinte:

O IDH mede a possibilidade da população de desenvolver suas três 'capacidades mais básicas': ter condição de levar uma vida longa e saudável, ter acesso ao conhecimento; e ter acesso aos recursos necessários para um padrão de vida decente. Expectativa de vida é usada como representante para a primeira capacidade, alfabetização e matrículas em escolas e universidades para a segunda, e PIB per capita para a terceira. O PNUD avalia o escore para cada dado representante e o IDH é a simples soma dos escores dessas três dimensões.¹⁷⁶

¹⁷⁵ Mamphela Ramphele oferece também uma breve reflexão sobre a capacidade de governança do Estado como fator determinante para a transformação da sociedade sul-africana. Ela faz uma divisão em três características que devem andar juntas para a constituição de um Estado que funcione em sua tarefa de prestar serviços públicos de qualidade: A primeira é a moldura institucional. Em sua opinião, neste quesito a África do Sul constituiu bem suas bases para uma democracia duradoura; o segundo aspecto é uma moldura de valores que constitua a vida política da África do Sul. Ramphele considera que, ainda que, durante a luta por libertação, muitos exemplos de como lidar com a vida política tenham sido forjados, ainda há profunda necessidade de construir um Estado moralizado; a terceira característica são os recursos humanos para boa governança, sendo este talvez o problema mais severo da África do Sul. RAMPHELE, 2010, p.145-170.

¹⁷⁶ BUTLER, 2009, p. 85." The HDI measures a population's ability to develop its three 'most basic capabilities': to be able to lead a long and healthy life; to be knowledgeable; and to access to the resources needed for a decent standard of living. Life expectancy is used as a proxy for the first capability, literacy and school and college enrolment for the second, and GDP per head for the third.

Este índice, evidentemente, não fornece uma imagem inequívoca a respeito de uma realidade. Trata-se de um dado para iniciar a análise da realidade, para que posteriormente se verifique em termos mais amplos o que determina cada escore relativamente baixo. A própria comparação entre África do Sul e Brasil neste quesito oferece um exemplo interessante de como este índice deve ser analisado pormenorizadamente. Um exemplo disso, que cria certa distorção, é que na comparação entre os PIBs per capita de Brasil e África do Sul, quando comparados, demonstram que a África do Sul tem um índice razoavelmente mais elevado que o Brasil (U\$ 11,110 dólar diário de acordo com PNUD 2007, o que a colocava em 57º lugar numa lista de 177 países, enquanto o PIB per capita brasileiro era de U\$ 8,402 diários). No entanto, o índice de expectativa de vida da África do Sul, sobretudo em função dos altos índices de HIV/Aids e uma excelente recuperação na expectativa de vida brasileira e a diminuição aguda da mortalidade infantil fazem com que na comparação geral de IDH o Brasil venha a estar com um índice mais elevado que a África do Sul. Uma comparação entre esses índices pode ser vista na tabela abaixo:

Tabela 1 – Índices de Desenvolvimento Humano de África do Sul e Brasil de 1975-2005

Ano de Desenvolvimento Humano	Valor de IDH África do Sul	Valor de IDH Brasil
1975	0.649	0.644
1980	0.663	0.679
1985	0.683	0.692
1990	0.714	0.713
1995	0.724	0.737
2000	0.695	0.757
2005	0.674	0.800

Fonte: BUTLER, 2009, p. 88. Adaptado de PNUD, 2007.

Segundo o último Relatório de Desenvolvimento Humano do PNUD de 2011, o Brasil aparece em 84º lugar com um IDH de 0,718, caracterizado como um IDH *elevado*, enquanto a África do Sul aparece em 123º com um IDH de 0,619, caracterizado como IDH *médio*¹⁷⁷.

Vários são as razões que colocam a África do Sul numa posição tão baixa, ainda que seja um país bastante rico. A desigualdade certamente é um dos critérios mais determinantes, bem como a divisão racial que ainda persiste na sociedade, sobretudo em

The UNDP assesses a score for each proxy and the HDI is a simple average of the three dimension scores.”

¹⁷⁷ Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD). *Relatório do Desenvolvimento Humano de 2011*. Sustentabilidade e Equidade: um futuro melhor pra todos, 2011. p. 134-135. Houve, no entanto, algumas mudanças em 2010 na forma do cálculo que explicam de certo modo esta classificação diferenciada entre Brasil e África do Sul. Cf. <http://www.pnud.org.br/IDH/IDH.aspx?indiceAccordion=0&li=li_IDH>, Acesso em 02/04/2013.

termos sociais e econômicos. Butler observa que o IDH da população branca sul-africana corresponderia ao IDH da Itália, enquanto o IDH da população negra se igualaria ao IDH da Suazilândia, país africano que se encontra dentro dos limites geográficos da África do Sul, fazendo fronteira com Moçambique¹⁷⁸. Outro fator que dificulta o desenvolvimento humano na África do Sul é o alto índice de desemprego, que cresceu de 17% em 1995 para aproximadamente 28% em 2007.

Outro aspecto que afeta o desenvolvimento humano é um precário acesso aos serviços públicos. Assim Butler menciona:

Acesso a tais provisões continua sendo difícil para os muito pobres. Serviços tais como educação pública, saúde, água, saneamento e transporte deveriam contribuir para uma população saudável e com acesso ao conhecimento e compensar pela desigualdade no mercado de trabalho. Enquanto a disponibilidade de tais serviços foi consideravelmente estendida desde 1994, famílias pobres frequentemente não podem pagar os encargos requeridos para ter acesso a eles. Um resultado são as apavorantes deficiências no cuidado à saúde, oportunidades educacionais e outros serviços públicos nas áreas rurais.¹⁷⁹

O caminho para a superação destes desafios e para a construção de um futuro de mais igualdade na África do Sul passará, de acordo com Butler, necessariamente por 1) o investimento em políticas para geração de emprego e renda e de bem-estar social para aliviar a pobreza sufocante; 2) Investimento em serviços públicos e em infraestrutura que oportunize melhor acesso a energia elétrica, água e saneamento, moradia, acesso à

¹⁷⁸ BUTLER, 2009, p. 89. Outra interessante análise é feita por Ramphele, que aborda a necessidade de programas que criem justiça racial, como ações afirmativas, o ato de equidade de empregos e o polêmico programa de Empoderamento Econômico Negro (Black Economic Empowerment – BEE). Ramphele critica os aspectos negativos desses programas, mas demonstra quão fundamentais são para a transformação do país, mesmo como uma forma de instigar uma competitividade mais ampla para a economia sul-africana. Ramphele demonstra como as injustiças foram construídas historicamente com claras ações afirmativas que enriqueceram injustamente a população branca e deliberadamente empobreceram a população negra. RAMPHELE, 2010, p.245-270. Russel também faz algumas considerações sobre o BEE, caracterizado por ele como um plano para o enriquecimento de negros na África do Sul. Para ele, o programa visava transferir ações e ativos de empresas de brancos para negros, com o intuito de formar uma classe média negra afeita ao mundo do empreendedorismo. Russel aponta alguns problemas ocasionados por este programa, como: a) um acordo implícito entre ricos empresários (que não deixariam de estar no comando) e políticos vinculados ao ANC, ou pessoas a eles relacionadas; b) a criação de uma cultura em que negros esperam pelo Estado e por brancos para fornecerem a riqueza sem que ela deva ser conquistada com trabalho e c) um programa que acabou beneficiando uma minoria pouco representativa. Um programa posterior (2007) que ampliou a base do BEE, incluía treinamento e divisão de cargos internos das empresas com negros, na tentativa de criar uma classe média negra afeita ao mundo empresarial. Russel, ainda que considere importantes e justos programas de transferência de renda, lê criticamente os efeitos que esses planos atingiram. RUSSEL, 2009, p.157-180.

¹⁷⁹BUTLER, 2009, p. 87. “Access to such provision continues to be difficult for the very poor. Services such as public education, health, water, sanitation, and transport should contribute to healthy and knowledgeable population and compensate for inequality in the labour market. While availability of such services has been considerably extended since 1994, poor households often cannot pay the charges required to access them. One result is appalling deficiencies in health care, educational opportunities, and other public services in rural areas.”

educação pública e de qualidade. Um último aspecto que não me parece como menos importante, muito pelo contrário, como Amartya Sen havia já demonstrado¹⁸⁰, essencial para conseguir disseminar e dinamizar o desenvolvimento, é a superação das desigualdades pelas quais passam as mulheres.

Dentre os desafios transversais que os elaboradores de políticas públicas confrontam, é a desvantagem das mulheres na sociedade sul-africana que é o mais proeminente. Igualdade de gênero é importante não meramente porque direitos humanos têm por premissa o valor igual de todos seres humanos, mas por razões mais pragmáticas em que a igualdade de gênero é essencial para a redução da pobreza e para o aumento do crescimento econômico.¹⁸¹

Além dessas questões fundamentais que devem dizer respeito à reflexão teológica e prática das igrejas que se confrontam com o espaço público e preocupam-se com a construção propositiva de uma sociedade mais justa e igualitária, Butler ainda menciona a mazela da criminalidade e a corrupção, o racismo branco, a degradação ambiental e a pandemia de HIV/Aids¹⁸². Assim, as tendências para o século XXI, em sua opinião, que devem constar na agenda de governos e da sociedade civil e que visam construir, dentro do ambiente democrático de elaboração de políticas, mudança social para realidades de sofrimento, pobreza e marginalização apontam, de um lado, a reestruturação econômica, desenvolvimento humano e bem-estar¹⁸³ e, por outro, a contínua tarefa da reconciliação, da construção da nação e do fortalecimento da democracia¹⁸⁴.

2.2.4 Os novos velhos fantasmas da transformação: busca por uma nova cidadania

Mamphela Ramphela também faz uma análise dos desafios que dificultam a transformação da África do Sul. Ela concebe esses desafios à transformação como fantasmas do passado que insistem em assombrar e dificultar as transformações que a África do Sul ainda precisa alcançar. Para ela, para que seja possível a superação desses desafios será necessário lidar com o passado. Neste sentido, ela recorda alguns questões que “ficaram no passado”, mas que deveriam ser revistos.

¹⁸⁰ SEN, Amartya. *Desenvolvimento como Liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

¹⁸¹BUTLER, 2009, p. 107. “Among the cross-sectoral challenges that policy makers confront, it is the disadvantage of women in South African society that is the most prominent. Gender equality is important not merely because human rights are premised on equal worth of all human beings but for the more pragmatic reasons that greater gender equality is essential to reduction of poverty and the increasing of economic growth.”

¹⁸² BUTLER, 2009, p. 183-192.

¹⁸³ BUTLER, 2009, p. 215-216.

¹⁸⁴ BUTLER, 2009, p. 216-217.

O primeiro é o pacto de transição que fora firmado para permitir a transformação política ao final do *apartheid*. A transformação socioeconômica foi preterida com a finalidade de não pôr em risco a transformação política. Ela afirma que: “Desigualdades persistentes são um resultado inevitável do pacto de elite. O dilema é como reconhecer esta realidade sem exacerbar tensões entre os que têm e os que não têm”¹⁸⁵. Um segundo aspecto que mencionamos trata das divisões e valores que foram herdados do tempo do *apartheid* que permanecem presentes na cultura e nas mentes da sociedade sul-africana. Ela menciona, neste sentido, a necessidade de criação de uma identidade não-racial para o país, não-sexista, igualitária. É necessário deixar para trás os fantasmas do racismo, chauvinismo étnico e autoritarismo, que provaram poder se manter fortes entraves mesmo em democracias maduras¹⁸⁶. Outra característica que é resultado do passado, mas que continua assombrando a possibilidade de transformação sul-africana está vinculada às capacidades humanas, através de uma herança maldita de investimento em formação humana diferenciada durante o *apartheid*¹⁸⁷. Ela percebe que “o deliberado subdesenvolvimento do capital humano, intelectual e social da maioria da população como parte do sistema de *apartheid* deixou nossa sociedade com uma base fraca sobre a qual montar essa imensa agenda de transformação”¹⁸⁸.

Uma contribuição ímpar que Ramphele oferece a respeito deste processo necessário de transformação é sua leitura que compreende o processo de libertação, de tornar-se livre, como um caminho contínuo, que necessita da liberdade em termos integrais. Nesse processo de libertação e de transformação, é necessária a percepção de que aqueles e aquelas historicamente desfavorecidos não devem tornar-se meramente foco de ações de desenvolvimento desde fora, mas precisam tomar a frente e a iniciativa no processo de reconstrução das suas vidas.

Liberdade é indivisível. Alguém não pode ser livre enquanto pessoa negra e ainda permanecer sujeita pelo tradicionalismo enquanto mulher. Nem podemos aproveitar completamente a nossa liberdade se alguns setores de nossa sociedade não estão livres. Promover maior equidade na sociedade também libera a energia e os talentos daqueles previamente excluídos de

¹⁸⁵ RAMPHELE, 2010, p. 24. “Persistent inequalities are an inevitable outcome of the elite pact. The dilemma is how to acknowledge this reality without exacerbating tensions between the haves and the have-nots”.

¹⁸⁶ RAMPHELE, 2010, p. 25.

¹⁸⁷ Neste sentido, Ramphele recorda que um dos desafios mais profundos a serem superados por uma África do Sul que busca uma profunda transformação é o sistema educacional, tanto fundamental (p. 171-185) quanto na capacitação de mão de obra técnica para o mercado de trabalho (p. 186-195). Educação em nível superior e a temática de HIV e Aids como uma especificidade candente do contexto sul-africano são mencionados em sua análise.

¹⁸⁸ RAMPHELE, 2010, p. 25. “the deliberate underdevelopment of the human, intellectual and social capital of the majority of the population as part of the apartheid system has left our society with a weak base on which to mount this immense transformation agenda”.

modo que eles possam tornar-se contribuintes para o bem comum, ao invés de recipientes de caridade e transferências de bem-estar.¹⁸⁹

Para que essa tarefa tão grandiosa de transformação de estruturas sociais, mas também mentais e culturais possa acontecer, Ramphele considera importante a dimensão de transformação espiritual necessária tanto para os indivíduos que se expõem a pensar diferentemente quanto para a sociedade como um todo, que precisa de muita coragem para dar passos em um universo novo e desconhecido até então. Neste sentido, parece claro, assim como Mandela já havia falado de um “RDP da alma”, que as igrejas e a reflexão teológica têm também uma função pública. Trata-se de oferecer as ferramentas, os estímulos, as condições de possibilidade que levem a um processo de transformação que ultrapasse os limites das medidas econômicas, políticas e sociais e atinja o ser humano nas suas disposições mais profundas, sua própria “dimensão espiritual”.

Acolher uma moldura abrangente para transformação que reflita a indivisibilidade da liberdade requer um foco além do domínio material da vida no qual as principais revoluções tendem a se concentrar. Mudar o quadro de referência trata da transcendência. É uma questão profundamente espiritual que força alguém a ser verdadeiro a convicções profundas, mesmo que essa pessoa possa estar indo contra o conhecimento convencional. Trata-se de alguém tornar-se vulnerável ao abandonar modos conhecidos de ver o mundo e engajar-se em outros para explorar aproximações diferentes.¹⁹⁰

Ramphele também reflete sobre o estado atual do processo de transformação da sociedade sul-africana. Ela evoca a efetivação de uma cidadania plena, novidade para os sul-africanos, já que viviam em um sistema que concedia direitos a poucos cidadãos. O equilíbrio entre saber erguer-se pela construção dos seus direitos e compreender o modo de relacionar-se como cidadãos em um estado democrático é uma cultura que precisa, conforme Ramphele, ser desenvolvida. Ao perceber que as condições para o exercício da cidadania foram criadas, seria necessário que as pessoas mudassem seu comportamento diante da sociedade¹⁹¹. “Para aquelas pessoas privadas de direitos que ativamente ou

¹⁸⁹ RAMPHELE, 2010, p. 27. “Freedom is indivisible. One cannot be free as a black person and yet still be bound by traditionalism as a woman. Nor can we fully enjoy our freedom if some sectors of our society are not free. Promoting greater equity within society also unleashes the energy and talents of those previously excluded so that they can become contributors to the common good instead of recipients of charity and welfare transfers”.

¹⁹⁰ RAMPHELE, 2010, p. 27. “Embracing a comprehensive framework for transformation that reflects the indivisibility of freedom requires a focus beyond the material domain of life on which major revolutions tend to concentrate. Shifting the frame of reference is about transcendence. It is a deeply spiritual matter that forces one to be true to deep convictions even if one may be going against conventional wisdom. It is about to make oneself vulnerable by abandoning known ways of seeing the world and engaging with others to explore different approaches.”

¹⁹¹ Quanto à visualização de modos de exercer a cidadania na África do Sul contemporânea, parece interessante mencionar uma reflexão feita por Alec Russel sobre como os brancos, e sobretudo os africanos, se compreendem na nova situação política e social. O autor oferece algumas reflexões sobre a situação em que os brancos se encontram, sobretudo os africanos, e sua forte

passivamente opuseram-se ao *apartheid*, o dilema relaciona-se à apropriação da liberdade que eles ganharam e agir como cidadãos responsáveis”¹⁹².

Neste contexto, a noção de cidadania ativa e participativa torna-se fundamental no processo de transformação da sociedade. Assim Rudolf von Sinner já vem advertindo, ao apontar uma dimensão necessária da teologia no espaço público, a saber, a promoção da cidadania. Influenciado pelas reflexões de Hugo Assmann¹⁹³, von Sinner percebe a importância da cidadania enquanto um conceito e uma realidade a ser explorada e enfatizada pela teologia no espaço público brasileiro atual. Ele assim considera:

Cidadania, então, fez seu caminho para dentro da teologia, a saber, aqueles que seguem os *insights* básicos da Teologia da Libertação; a exclusão econômica tornou isso urgente e a mudança política tornou isso possível. É urgente engajar-se em questões de cidadania, ambos, teológica e praticamente, dentro e fora das igrejas; eu vejo isto como uma recontextualização adequada dos *insights* da Teologia da Libertação.¹⁹⁴

Ramphele, ao demonstrar que a cidadania sul-africana moldou-se de acordo com uma percepção liberal de cidadania, em que são resguardados os direitos individuais dos cidadãos que compreendem sua ação no espaço público como limitada ao pagamento de impostos e à perseguição de seus interesses privados, oferece uma percepção de cidadania construída em diálogo com Ivor Chipkin¹⁹⁵ bastante desafiadora. Sobretudo, quando pensamos na contribuição que a reflexão teológica e a prática das igrejas no espaço público poderia instilar:

O redefinido domínio público no nosso país demanda que nós expressemos nossos interesses sociais em concordância com padrões éticos com os quais nós nos comprometemos. Nós estabelecemos as instituições que permitem que interesses sociais sejam expressos politicamente, mas nós

identificação com uma cultura que se constituiu de modo racista. A pergunta é: qual é o lugar dos brancos na África do Sul - como lidar com o fato de que os africanos consideram-se um povo e, ao mesmo tempo, são parte de uma África do Sul multiracial. Qual seu lugar na vida política. É possível haver uma desracialização da política na África do Sul? A democracia requer que brancos tenham representatividade na vida política do país. RUSSEL, 2009, p. 133-156.

¹⁹² RAMPHELE, p. 126. “For previously disenfranchised people actively or passively opposed to apartheid, the dilemmas relate to owning the freedom they have won and acting as responsible citizens”

¹⁹³ ASSMANN, Hugo. Teologia da Solidariedade e da Cidadania. Ou seja: Continuando a Teologia da Libertação. In: *Crítica à lógica da exclusão*. São Paulo: Paulus, 1994. p. 13-34. Neste sentido, outra obra inspiradora que já advertia a esse respeito, isto é, sobre o papel das igrejas no desenvolvimento de uma concepção mais atuante de cidadania é o trabalho de Clovis Pinto de Castro. CASTRO, Clovis de Pinto. *Por uma fé cidadã*. A dimensão pública da igreja. Fundamentos para uma pastoral da cidadania. São Bernardo do Campo/São Paulo: Ciências da Religião/Loyola, 2000.

¹⁹⁴ SINNER, Rudolf von. *The Churches and Democracy in Brazil*. Towards a Public theology focused on Citizenship. Oregon: Wipf & Stock, 2012. p. 116. “Citizenship, then, has made its own way into theology, namely those who follow the basic insights of Liberation Theology; economic exclusion has made it urgent and political change has made it possible. It is urgent to engage more concretely and decisively in issues of citizenship, both theologically and practically, inside and outside the churches; I see this as an adequate recontextualization of Liberation Theology’s insights.”

¹⁹⁵ CHIPKIN, Ivor. *Do South Africans Exist?* Johannesburg: Wits University Press, 2007.

ainda temos que incorporar as práticas que estão enraizadas numa cultura democrática que vincula cada um de nós a padrões de comportamento apropriados.¹⁹⁶

Ou seja, falar de exercício da cidadania em um novo contexto democrático significa falar desde padrões éticos, além de habituar-se a uma nova cultura, a um novo *modus operandi* no exercício das relações sociais e no estabelecimento das demandas específicas de cada agrupamento social. A reflexão teológica pode e deve adentrar o campo em que se discute os parâmetros éticos para o exercício de uma cidadania que seja transformadora e não conformista e individualista, como esta do modelo de cidadania liberal que a autora identifica na presente cultura sul-africana.

Do mesmo modo que Ramphele, Russel também identifica o problema da criminalidade, da violência, do desrespeito às leis e da corrupção como problemas eminentes na África do Sul pós-*apartheid*¹⁹⁷.

A reforma agrária é, segundo Russel, uma questão que requer atenção especial na África do Sul pós-*apartheid*. Desde a época colonial, e mais profundamente desde a edição do Ato das Terras (*Lands Act*) pelo governo da União Sul-Africana em 1913, as terras na África do Sul foram tomadas arbitrariamente e o direito de negros adquirirem terras foi sonegado. O regime de *apartheid* a partir de 1948 intensificou uma reforma agrária que favoreceu os africanos, dando-lhes terras e subsídios. Depois do fim do *apartheid*, a Constituição de 1996 previu restituição de terras retroativamente até o ano de 1913. No entanto, a nova Constituição também assegurou o direito de propriedade e a lei da compra e venda voluntária. A estes dois princípios, de uma incapacidade dos funcionários públicos de superarem esses problemas burocráticos, acrescenta-se ainda a falta de recursos para o poder público adquirir terras. Ainda que a reforma agrária exista na África do Sul e respeite um Estado de direito, seus resultados ainda são insatisfatórios. O desafio de reconstruir um contexto em que haja justiça na distribuição de terras de um modo que não quebre a economia sul-africana consta entre os mais proeminentes a serem enfrentados na reconstrução do país¹⁹⁸.

¹⁹⁶ RAMPHELE, 2010, p. 132. "The redefined public domain in our country demands that we express our social interests in accordance with the ethical standards to which we have committed ourselves. We have established the institutions that allow social interests to be expressed politically, but we have yet to embed the practices that are rooted in a democratic culture that holds each of us to standards of appropriate behavior."

¹⁹⁷ RUSSEL, 2009, p. 107-132.

¹⁹⁸ RUSSEL, 2009, p. 181-200.

2.2.5 Futuros desafios para a África?

Para finalizar o capítulo e prospectar alguns desafios que possivelmente emergirão e farão parte da realidade a ser encarada pela África do Sul no contexto globalizado, mencionaremos algumas ideias levantadas por Daniel Silke, analista político sul-africano¹⁹⁹. Ainda que não auxilie muito a interpretar o presente da África do Sul em termos de uma análise social, Silke faz algumas considerações a respeito de possíveis desafios ou tendências mundiais que afetarão o país. Assim ele expressa a expectativa de mudanças para o continente africano nos próximos quarenta anos:

Longamente caracterizado por percepções globais negativas, largamente como um resultado do efeito devastador da colonização e da má administração pós-colonial, a África e sua ascensão serão uma característica dominante do comércio global por algum tempo ainda a vir. Por 2050, um quarto da população mundial estará localizada na África. O efeito da explosão populacional provavelmente impulsionará o continente para a linha de frente de ambas mudanças, política e econômica.²⁰⁰

Um dos fatores é a crescente mão-de-obra jovem de que o continente disporá, o que certamente demandará uma preocupação especial com a criação de empregos e o investimento na qualificação da educação²⁰¹. Isso representaria um benefício para o continente africano, se administrado de maneira adequada, já que a tendência mundial, sobretudo dos países considerados desenvolvidos é o envelhecimento da população²⁰².

O crescimento econômico que tem sido verificado nos países africanos já vem despertando o interesse para o continente não somente como produtor ou fornecedor de *commodities*, mas como um mercado consumidor em expansão. Esse fato tem criado um ambiente bastante propenso para investimentos decorrentes do aumento significativo de transações comerciais. Sobretudo, as grandes multinacionais chinesas têm percebido isso e investindo fortemente no mercado africano de modo geral.

As tendências de escassez de alimento para um futuro próximo com uma expectativa de crescimento populacional mundial, acaba chamando atenção do mundo às vastas terras livres do continente africano. Essa tendência já tem sido explorada por países como China, Coreia do Sul, Arábia Saudita e outros países do golfo, que têm comprado terras em

¹⁹⁹SILKE, Daniel. *Tracking the Future: Top trends that will shape South Africa and the world*. Cape Town: Tafelberg, 2011.

²⁰⁰SILKE, 2011, p. 33. “Long characterised by negative global perceptions, largely as a result of the devastating effect of colonization and post-colonial mis-management, Africa and its rise will be a dominant feature of global trade for some time to come. By 2050, a quarter of the world’s population will be located in Africa. The effect of the population explosion is likely to propel the continent onto the front burner of both economic and political change.”

²⁰¹SILKE, 2011, p. 16-18.

²⁰²SILKE, 2011, p. 17-24. O IBGE estabelece que “o país caminha velozmente rumo a um perfil demográfico cada vez mais envelhecido”. Cf. <http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_visualiza.php?id_noticia=1272>. Acesso em 20/12/2012.

diversos países africanos para produção de alimentos²⁰³. Essa realidade deve ser percebida para que esta característica do continente africano acabe se tornando positiva para sua população, e não mais um meio de exploração e de geração de desigualdade.

Da mesma maneira que é necessário investir na potencialidade agrária, o galopante processo de urbanização do continente africano demanda um investimento em infraestrutura. Silke expressa assim sua expectativa a esse respeito:

Se há pontos de interrogação sobre a capacidade da África de realmente alavancar sua excepcional massa de terra para alimentar seu povo e outros, permanecem dúvidas parecidas sobre sua capacidade de satisfazer as demandas de seus cidadãos através de gastos adequados com infraestrutura. Novamente, índices de crescimento econômico maiores mascaram frequentemente um perigoso estado como de tais fundamentos como acesso a água potável e saneamento básico²⁰⁴.

O alerta de Silke é de que somente o crescimento, sobretudo motivado por aspectos da política e economia globais, não pode ser suficiente. Taxas de crescimento elevadas não criam um patamar de desenvolvimento humano automaticamente. É necessário que o crescimento e o investimento sejam direcionados para sanar os problemas sociais históricos do continente africano. “A África terá que fazer o básico corretamente e não apenas comercializar (através de projetos financeiros do setor de governo coordenado pela elite) ou construir prestigiosos projetos de infraestrutura que, semelhantemente, beneficiam a elite, mas oferecem pouco para os pobres.”²⁰⁵

Algumas tendências que se apresentam desde já, mas que não necessitamos aprofundar aqui, é que a pertença da África do Sul nos BRICS (reunião dos países emergentes Brasil, Rússia, Índia, China e África do Sul) pode trazer benefícios de crescimento econômico e aumento de poder nas decisões políticas globais. Mais uma vez, a realidade do crescimento econômico desigual é uma preocupação que coloca em jogo tanto a continuidade quanto a sustentabilidade desse crescimento. Silke reitera essa preocupação:

O perigo permanece que novamente as elites empoderadas em países em desenvolvimento possam melhorar suas posições às custas da população através do avanço de *insiders* políticos – e em suas relações com monopólios patrocinados pelo Estado. O surgimento de uma elite global através de ambos, mercados desenvolvidos e em desenvolvimento, poderia ser positivo para os negócios e inovação, mas precisa ser moderado por

²⁰³ SILKE, 2011. p. 42.

²⁰⁴ SILKE, 2011, p. 43. “If there are question marks about Africa’s ability to really leverage its exceptional landmass to feed its people and others, there remain similar doubts about its ability to satisfy the demands of its citizenry through adequate infrastructure spend. Again, higher economic growth rates mask the often perilous state of such basics as access to potable water and sanitation.”

²⁰⁵ SILKE, 2011, p. 48. “Africa will need to do the basics right and not just trade (through elite-driven government sector finance projects) or building prestige infrastructure projects that similarly benefit the elite but offer little to the poor.”

políticas públicas governamentais para possibilitar aos cidadãos ordinários que melhorem sua mobilidade de renda.²⁰⁶

Neste quesito, Brasil e África do Sul encontram-se em situações semelhantes diante de tendências globais para o futuro. Até quando o crescimento do PIB será um valor em si mesmo? Quando é que se reverterão em benefícios sensíveis à população mais pobre, criando uma realidade social mais igualitária e justa? Quando é que a noção de desenvolvimento se tornará menos centrada na ideia de crescimento econômico e será incrementada com uma noção mais sustentável, não racial, que promove a igualdade de gênero e o protagonismo de mulheres, e negros e negras? Quando é que se usará desta tendência global e política positiva para com os países emergentes para criar ganhos e benefícios reais em termos de educação e saúde? Eis parte dos desafios que devem constar na agenda de uma teologia pública, tanto na realidade brasileira como sul-africana. Em recente encontro realizado na cidade de Guarulhos em São Paulo que reuniu a Comunhão Mundial de Igrejas Reformadas (CMIR), o Conselho Mundial de Igrejas e o Conselho para Missão Mundial, em que procuravam compreender a nova ordem econômica mundial e sugerir alternativas viáveis, foi lançado um manifesto, intitulado até então como Manifesto de Guarulhos em que se afirma o seguinte: “Os governos e as instituições internacionais devem substituir o Produto Interno Bruto como indicador principal do progresso econômico por outros indicadores que incluam o trabalho decente, indicadores de qualidade e o volume de saúde e educação e medidas de sustentabilidade ambiental”²⁰⁷. Não seria esse um caminho crítico e propositivo que as igrejas poderiam exercer a respeito das questões públicas que influenciam a nossa sociedade?

²⁰⁶SILKE, 2011, p. 74. “The danger remains that newly empowered elites in developing countries can enhance their position at the expense of the population through the advancement of political insiders – and in their relationship with state-sponsored monopolies. The rise of a global elite across both the developed and developing markets might be positive for business and innovation, but it needs to be tempered by government policies to enable ordinary citizens to improve their income mobility.”

²⁰⁷ Disponível em <<http://www.wcrc.ch/sites/default/files/Guarhullos%20Statement.pdf>>, último acesso em 18 de outubro de 2012. p. 6. “Governments and international institutions should replace Gross Domestic Product growth as the primary indicator of economic progress by other indicators, including growth of decent work, indicators of quality as well as quantity of health and education, and measures of environmental sustainability.”

3 LENDO OS SINAIS DOS TEMPOS: UM DIAGNÓSTICO TEOLÓGICO DA ÁFRICA DO SUL PÓS-APARTHEID

*Eu vim para que tenham vida e a tenham em abundância.
João 10.10b*

*Unless we work assiduously so that all of God's children,
our brothers and sisters, members of one human family,
all will enjoy basic human rights, the right to a fulfilled life,
the right of movement, the freedom to be fully human,
within a humanity measured by nothing less than the humanity of Jesus Christ Himself,
then we are on the road inexorably to self-destruction,
we are not far from global suicide
– and yet it could be so different.*

Desmond Tutu
No funeral de Steve Biko

O presente capítulo pretende oferecer uma visão panorâmica da discussão teológica sul-africana pós-*apartheid* se concentrando, sobretudo, na dimensão pública desta atuação teológica e das igrejas. Será dada uma ênfase ao aspecto plural deste fazer teológico, dadas as diversas apreciações que se tem feito a respeito e as diversas elaborações teológicas a que se pode estar referindo com este conceito. John de Gruchy já havia afirmado que “nós precisamos reconhecer que não há uma ‘teologia pública’ universal, mas apenas teologias que procuram engajar-se na esfera política em localidades específicas.”²⁰⁸ Katrin Kusmierz, ainda que ache que seja possível falar de um paradigma de teologia pública, afirma que não há uma teologia pública, mas teologias públicas²⁰⁹ no plural, uma vez que esta preocupação aparentemente sempre se fez presente em diversos âmbitos de reflexão teológica na África do Sul.

Alguns sugerem que é por isso necessário falar de teologias públicas no plural. Eu argumentaria que há fundamento comum suficiente para falarmos genericamente de teologia pública enquanto um paradigma que transcende

²⁰⁸ DE GRUCHY, John. From political to Public Theologies: The Role of Theology in Public Life in South Africa. In: STORRAR, William F.; MORTON, Andrew (ed.). *Public Theology for the 21st Century*. Essays in honour of Duncan B. Forrester. London/New York: T&T Clark, 2003. p. 45-62, à p. 45. “We need to recognize that there is no universal ‘public theology’, but only theologies that seek to engage the political realm within particular localities.”

²⁰⁹ KUSMIERZ, Katrin. *Theology in Transition: Public Theologies in Post- Apartheid South Africa*. Tese [doutorado em teologia]. Universität Basel: Theologische Fakultät, 2009.

estas particularidades. Se parecer necessário enfatizar a soma das várias especificações contextuais e variações localizadas da ideia, o plural é usado também. Eu também recorro ao plural se me refiro à família mencionada das teologias políticas, da libertação e feministas. Se for assim, o termo carrega um sentido bastante geral como que se referindo a teologias as quais, de algum modo, são orientadas para a formação da vida política e social comum.²¹⁰

Ainda que possamos questionar a validade de projetar o conceito sobre outros discursos teológicos como a própria teologia da libertação ou a teologia feminista, parece interessante perceber como este critério, a saber, o exercício de reflexão teológica relacionado a questões públicas, não é necessariamente novo. Nem se trata de exclusividade da África do Sul. Por isso, me parece interessante especificar que este capítulo se concentrará na verificação do exercício público da teologia e da ação das igrejas no espaço público, ainda que no campo da sistematização teológica tal prática não se identifique com uma percepção “genérica” de teologia pública. O que interessa e norteia a análise aqui proposta é a incidência da reflexão teológica e da prática das igrejas quanto a questões de ordem pública, o que, como procurarei demonstrar, é uma característica eminente da reflexão teológica sul-africana.

Inicialmente, serão apresentados neste capítulo alguns diagnósticos e prognósticos feitos por teólogas e teólogos sobre a realidade sul-africana e seu lugar no mundo globalizado contemporâneo. Parte-se aqui do pressuposto segundo o qual também a teologia pode perfilar-se no rol dos saberes que refletem sobre a realidade²¹¹, reconhecendo-se como uma das possíveis hermenêuticas²¹² da realidade em que vivemos. Ulrich Körtner recorda:

Compreendida corretamente, a teologia é uma “ciência da vida”, cujos questionamentos se estendem além das disciplinas da biotecnologia, hoje denominadas de ciências da vida, mas também indo além dos

²¹⁰ KUSMIERZ, 2009, p. 17. “Some suggest that it is therefore necessary to speak of public theologies in plural. I would argue that there is enough common ground between them to generally speak of public theology as a theological paradigm transcending these particularities. If it seems necessary to emphasise the sum of various contextual specifications and localised variations of the idea, the plural is used as well. I also resort to the plural if speaking about the above-mentioned family of political, liberation and feminist theologies. If so, the term carries a quite general meaning as referring to theologies which, in whatever ways, are orientated towards shaping common social and political life.”

²¹¹ Esse pressuposto foi discutido por John Milbank em *Teologia e Teoria Social* e ainda que não siga o modo através do qual o autor sugere que a teologia seja melhor habilitada para fazer uma teoria social do que as ciências sociais, considero a crítica interessante para o trabalho teológico que, por vezes, se rende rápido demais a diagnósticos e análises alheias, sem antes sugerir sua leitura de mundo. MILBANK, John. *Teologia e Teoria Social: para além da razão secular*. São Paulo: Loyola, 1995.

²¹² Uma boa e aprofundada leitura acerca das hermenêuticas teológicas latino-americanas, especificamente desde a Teologia da Libertação, teologias feministas, teologias negras e teologias indígenas que compreende as mesmas como “discurso sobre o sagrado, a partir do dado revelado e dirigido às sociedades humanas, nelas incluídas as religiões” é apresentada em: RIBEIRO, Antônio Carlos. Teologia e Contribuições Hermenêuticas Latino-Americanas. In: *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo. vol. 26 (set-dez), p. 11-42, 2011, à p. 12.

questionamentos da ética, compreendida como “teoria da conduta de vida humana”.²¹³

Será apresentada uma problematização sobre o processo de globalização e sobre a noção de imperialismo fortemente presente na discussão teológica sul-africana. Para finalizar o capítulo, a temática da reconciliação será apresentada como uma das questões que a reflexão teológica tem feito no que se refere a desafios que a realidade sul-africana pós-*apartheid* enfrenta.

3.1 INDIVIDUALISMO, EROÇÃO DE VALORES E A NECESSIDADE DE LIBERTAÇÃO PESSOAL

A reflexão teológica também olha para o mundo, identifica seus problemas e oferece hipóteses sobre as razões pelas quais há problemas. Um teólogo que tem feito isso de modo sobejo, desde a época do *apartheid*, mas também hoje, é o frei dominicano Albert Nolan.

Nolan foi um dos maiores idealizadores do *Kairos Document*²¹⁴ e um dos principais nomes da chamada teologia contextual²¹⁵. Para Nolan, teologia contextual é “o tipo de teologia que reflete, explícita ou implicitamente, sobre seu contexto à luz do evangelho de Jesus Cristo. Em outras palavras, ela lida com problemas, os temas e questões que surgem para um cristão ou cristã em um contexto particular e especialmente em um contexto de

²¹³ KÖRTNER, Ulrich H. J. *Introdução à hermenêutica teológica*. São Leopoldo: Faculdades EST/Sinodal, 2009. p. 29.

²¹⁴ THE INSTITUTE FOR CONTEXTUAL THEOLOGY on behalf of the Kairos Theologians, *The Kairos Document: Challenge to the Church. A Theological Comment on the Political Crisis in South Africa*, Revised Second Edition, 1986.

²¹⁵ DE GRUCHY, John; VILLA-VICENCIO, Charles (Eds.). *Doing Theology in Context. South African Perspectives*. New York/Cape Town: Orbis Books/David Philip, 1994. SPECKMAN, McGlory; KAUFMANN, Larry (eds). *Towards an Agenda for Contextual Theology: Essays in Honour of Albert Nolan*. Pietermaritzburg: Cluster Publications, 2001. Nolan percebe a identidade entre a chamada teologia contextual sul-africana e a teologia da libertação latino-americana. Ele também chama a teologia contextual de uma *Kairos Theology*, ou seja, uma teologia feita de acordo com as características contingenciais de um dado contexto, num dado tempo. No caso da África do Sul, à época da escrita do *Kairos Document*, o contexto era de luta contra o *apartheid*: “Kairos theology has much in common with liberation theology. In fact it might well be described as a species or type of liberation theology. Like other theologies of liberation, it makes use of social analysis and is driven by Christian faith to struggle for the liberation of the oppressed.” NOLAN, Albert. *Kairos Theology*. In: DE GRUCHY, John; VILLA-VICENCIO, Charles (Eds.). *Doing Theology in Context. South African Perspectives*. New York/Cape Town: Orbis Books/David Philip, 1994. pp. 212-218, à p. 215. Para uma apreciação crítica da teologia contextual e sua categoria eminentemente branca veja: MALULEKE, Tinyiko S. *Theology in (South) Africa: How the future has changed*. In: SPECKMAN, McGlory; KAUFMANN, Larry (eds). *Towards an Agenda for Contextual Theology: Essays in Honour of Albert Nolan*. Pietermaritzburg: Cluster Publications, 2001. p. 364-389. Maluleke argumenta que a teologia contextual é um empenho de teólogos homens brancos que pretendem falar pelos pobres sem dar-lhes efetivamente a palavra. Em virtude disso, Maluleke também representa uma crítica severa ao *Kairos Document* pela teologia negra e africana, afirmando que o documento negligenciou a questão do racismo.

opressão e sofrimento”²¹⁶. Por esta razão, para Nolan, ao fazer teologia sempre é necessário ler os “sinais dos tempos”. Essa leitura de sinais em dados momentos ou dados *kairós*, para usar sua expressão, mudará os contornos da reflexão teológica e as práticas das igrejas, sobretudo se neste processo houver abertura para que Deus surpreenda e transforme velhas categorias analíticas em novas ferramentas, mais capazes de compreender a realidade.

Os sinais do nosso tempo são ambíguos. As coisas parecem estar movendo-se em várias direções ao mesmo tempo. Algumas tendências parecem ser reações à direção tomada por outras. Os diversos sinais tornam-se semelhantes a fios de lã tecidos juntos, formando um padrão complexo. [...] Ora, falando em termos de fé, o que importa é que nós permitamos que Deus nos desafie através da leitura que fazemos dos sinais. Aquilo que devemos evitar é a imposição das nossas idéias preconcebidas sobre a realidade de hoje.²¹⁷

Em duas de suas obras mais recentes, Nolan identifica alguns dos problemas que afetam o conjunto da sociedade atual, tanto sul-africana quanto global. Uma primeira constatação trata dos efeitos corrosivos que a cultura pós-modernista tem exercido, sobretudo no continente africano. Essa cultura, em sua visão, ocasiona insegurança para a maioria das pessoas que perdem suas referências numa realidade pós-moderna que relativiza tudo que pode atribuir segurança. “Hoje em dia, todas as culturas tradicionais têm-se desintegrado lentamente: culturas ocidentais, culturas africanas, culturas asiáticas e outras culturas indígenas mais pequenas (sic).”²¹⁸ Essa corrosão cultural tem levado, argumenta Nolan, ao fortalecimento do fundamentalismo enquanto resposta. Dentro das tradições cristãs, o neoconservadorismo tem sido adotado como caminho que rejeita qualquer relativização²¹⁹. Esse neoconservadorismo ou fundamentalismo religioso seriam respostas negativas a uma carência de espiritualidade. No entanto, a busca por uma espiritualidade renovada não tem apenas resultados negativos.

Nas nossas circunstâncias presentes de incerteza e insegurança, a espiritualidade poderia ser vista como mais uma forma de escape. Embora isso possa ser verdade em certos casos, parece-me que, de um modo

²¹⁶ NOLAN, 1994, p. 213. “the kind of theology which reflects, explicitly and consciously, upon its context in the light of the gospel of Jesus Christ. In other words, it deals with the problems, the issues and the questions that arise for a Christian in a particular context and especially in a context of oppression and suffering”

²¹⁷ NOLAN, Albert. *Jesus Hoje: uma espiritualidade de liberdade radical*. Trad. Paulinas – Lisboa. 1 ed. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 23. Do original NOLAN, Albert. *Jesus Today: a spirituality of radical freedom*. Cape Town: Double Storey Books, 2006.

²¹⁸ NOLAN, 2008, p. 28.

²¹⁹ Do lado brasileiro, esse retorno a um “neofundamentalismo” é caracterizado como desafio à teologia pública pelo teólogo protestante Ronaldo Cavalcante. CAVALCANTE, Ronaldo. *A Cidade e o Gueto*. Introdução a uma Teologia Pública Protestante e o desafio do neofundamentalismo evangélico no Brasil. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

geral, a nova busca de espiritualidade, a fome profunda de espiritualidade, é sincera e genuína. Eis um dos sinais dos tempos.²²⁰

Vinculado a esta crise está o ideal cultural do individualismo. Esse ideal de vida, resultante do mundo industrializado ocidental que preza pela manutenção de um indivíduo *self-made* é extremamente corrosivo a contextos culturais diferenciados, tal qual o africano. Nolan percebe como a cultura ocidental se projetou sobre outros modelos culturais, projetando essa expectativa e esperança de que vida boa é aquela em que o ser humano é livre, ou seja, autônomo e autossuficiente, não precisando de nada nem de ninguém.

Isso é um ideal, segundo o autor, difícil de compreender em outros padrões culturais que percebem justamente o oposto. Quando uma pessoa está sozinha e isolada da comunidade ela está infeliz. Interdependência, coerência social, confiança mútua são valores importantes na cultura africana que reconhece o ideal de *ubuntu*, segundo o qual “Uma pessoa torna-se pessoa através de outras pessoas”²²¹.

O individualismo ocidental tem-se espalhado por todo o mundo. Faz parte da globalização neoliberal e está destruindo outras culturas comunitárias com sua onda. Na África assistimos hoje ao crescimento inevitável do individualismo, sobretudo nas questões econômicas. [...] O individualismo, em si, não é novo. O que é novo, sendo um dos importantes sinais do nosso tempo, é a consciência crescente de que o individualismo narcisista é psicológica, social, política, econômica, espiritual e ecologicamente *destrutivo*.²²²

Para Nolan, esse padrão cultural ocidental pós-moderno e individualista resulta em uma relação descompromissada com o planeta, ocasionando o abuso dos recursos naturais e o aquecimento global. Em sua obra *Jesus Hoje*, Nolan demonstra como a espiritualidade de Jesus oferece um modo de tornar-se radicalmente livre, um processo de transformação pessoal hoje em relação a estes sinais dos tempos.

Em obra mais recente, Nolan continua oferecendo uma leitura de aspectos da realidade sul-africana no contexto da globalização. Em *Esperança em Tempos de Desespero*, Nolan apresenta algumas reflexões pertinentes, que dão continuidade a sua obra anterior. O diagnóstico preponderante a que chega o autor é que:

Uma característica importante dos nossos tempos, porém – em todo mundo e em particular na África do Sul –, é o desespero. Vivemos em tempos de desespero. Durante séculos, vivemos a experiência da esperança e do otimismo de um tipo ou de outro – política, econômica, científica e religiosa. Hoje, de repente, quase todos mergulharam em um estado de desespero.

²²⁰NOLAN, 2008, p. 30.

²²¹NOLAN, 2008, p. 41.

²²²NOLAN, 2008, p. 42.

Esse é o nosso novo contexto, ou pelo menos o estado de espírito que sentimos com mais intensidade em nossos dias.²²³

Este desespero, ou falta de esperança, está relacionado a vários motivos de esperança que se lançaram, sobretudo desde o apogeu da modernidade, e que têm se mostrado como ineficazes em relação a seus propósitos iniciais. A razão, a ciência moderna e a tecnologia foram motivos de esperança que frustraram muitas pessoas. As soluções políticas e econômicas também fracassaram. Para Nolan, “a perspectiva de um crescimento econômico ilimitado e de um desenvolvimento econômico em todo o mundo criou enorme esperança que, aliás, teve duração bastante longa. Agora, no entanto, também essa bolha estourou, com bancos quebrando e economias cambaleando devido ao colapso do mercado”²²⁴.

Muitos colocaram esperança no surgimento de uma ordem socialista que criaria maior igualdade e solidariedade. Os governos comunistas que representavam essa proposta fracassaram, tornando-se totalitários e opressores. A queda do muro de Berlim representou o fim da esperança e do sonho de muitas pessoas comprometidas com a construção de um mundo melhor. No âmbito da igreja católica, por exemplo, o Concílio Vaticano II alimentou esperanças de mudança e muito entusiasmo. Parecia que se estava construindo uma igreja mais democrática, menos autoritária e hierárquica, uma igreja mais afeita à liberdade radical que Jesus e os evangelhos demonstraram. Esta esperança também esmoreceu ao passo que o conservadorismo católico venceu e tem desconstruído continuamente conquistas que o Concílio atingiu. Uma esperança bastante significativa foi alimentada na África do Sul durante a época do *apartheid*. Assim Nolan expressa:

Na África do Sul, uma esperança extraordinária floresceu com a luta em si e seu sucesso em dismantelar o *apartheid*, com o acordo negociado, com a transição relativamente pacífica para a democracia, com a nossa nova constituição e a liderança carismática de Mandela. Mas, desde então, essas esperanças aos poucos esvaeceram, e hoje só podemos descrever o clima geral como desilusão e desespero. Há exceções, naturalmente. Alguns continuam esperançosos.²²⁵

Para Nolan, todas essas mudanças que soam como negativas, como se não houvesse mais razões para ter esperança, na realidade são oportunidades para o desenvolvimento de uma esperança cristã genuína. Nolan menciona Paulo (Rm. 4, 18) ao afirmar que os cristãos conservam a esperança mesmo quando não há nenhum sinal de esperança, justamente pelo fato de que a esperança cristã não se baseia em projetos

²²³ NOLAN, Albert. *Esperança em Tempos de Desespero*: outras palestras e escritos. Trad. Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulinas, 2012. p. 23. Do original inglês NOLAN, Albert. *Hope in an age of despair*: An Other Talks and Writings. New York: Orbis Books, 2009

²²⁴ NOLAN, 2012, p. 24

²²⁵ NOLAN, 2012, p. 25.

humanos, mas em Deus. A pergunta teológica, em nosso tempo, para Nolan é clara: “O que significa depositar toda a nossa esperança em Deus?”²²⁶

Russel Botman contribui de modo ímpar nesta reflexão ao dizer que:

Deus desafiou cristãos na África a tomarem responsabilidade por fazer a esperança social ao confessar esperança em ação. Isso significa: Em face ao medo, “confesse esperança em ação”; confrontado pelo pobreza, “confesse esperança em ação”; encarando o flagelo da AIDS, “confesse esperança em ação”! Se cristãos e cristãs não podem confessar a esperança nos limites dos desafios da África, eles perdem a credibilidade e o direito moral de professar sua fé em espaços públicos.²²⁷

Nolan percebe como é falha a esperança que depositamos em líderes humanos. Pela sua falibilidade, qualquer ser humano é fraco e sujeito ao erro. Não significa que não podemos esperar que as pessoas possam fazer coisas boas. No entanto, “ninguém de nós, individual ou coletivamente, é poderoso ou onisciente o bastante para salvar o mundo”²²⁸. Não só de indivíduos Nolan fala, também de instituições, tais quais os partidos políticos, igrejas, governos, ONGs. Mais profundamente que isso, nenhuma ideologia pode tornar-se base de nossa esperança. Nem o socialismo, nem o livre mercado do capitalismo neoliberal, nem mesmo a democracia enquanto um valor absoluto podem tomar o lugar que Deus tem como fonte de toda esperança cristã²²⁹.

Nolan conclui: “Vivemos em tempos de desespero, não só porque as pessoas construíram suas esperanças sobre a areia movediça, mas também porque muitos estiveram esperando por coisas erradas.”²³⁰ Agora, pode-se perguntar de que vale esta ideia quando pensamos no papel da teologia e das igrejas no espaço público. Ou seja, como que a teologia e as igrejas podem oferecer-se com iniciativas críticas e propositivas neste contexto em que já não se sabe indicar no que devemos investir quando procuramos construir um mundo melhor? Nolan argumenta que o cristão ou a cristã que agem no espaço público devem se perguntar qual é a vontade de Deus, uma vez que a sua ação no mundo se dá na esperança da iminência do reino de Deus. O critério para percebermos qual é a vontade de Deus, segundo Nolan, seria a realização daquilo que é bom ou o melhor para o bem comum.

²²⁶ NOLAN, 2012, p. 26.

²²⁷ BOTMAN, H. Russel. The end of hope or new horizon of hope? An outreach to those in Africa who dare hope. In: *Ner Geref Teologiese Tydskrif*, Stellenbosch, n. 43. March/June, p. 22-31, 2002, à p. 30. “God challenged Christians in Africa to take responsibility for making social hope by confessing hope in action. This means: In the face of fear, “confess hope in action”; confronted by poverty, “confess hope in action”; facing the scourge of AIDS, “confess hope in action”! If Christians cannot confess hope on the cutting edge of the challenges of Africa, they lose the credibility and the moral right of professing their faith in public places”

²²⁸ NOLAN, 2012, p. 27.

²²⁹ NOLAN, 2012, p. 27.

²³⁰ NOLAN, 2012, p. 28.

Naturalmente, nem sempre é fácil para nós avaliar o que é melhor para todos. Mas, se as nossas tentativas consistem em fazer, o quanto possível, tudo o que for para o bem comum, estamos fazendo a vontade de Deus, e, nessa medida, a vontade de Deus está sendo feita na terra. [...] Por conseguinte, o objeto da esperança cristã é o bem comum.²³¹

Este critério do bem comum como alvo da ação humana da pessoa cristã no mundo, como modo de promover a vontade de Deus, uma vez que só em Deus pode se esperar, é pertinente quando pensamos nos diversos sinais dos tempos, nas situações que dificultam a construção de uma vida melhor tanto no contexto sul-africano como mundial. Se compreendermos que, como Nolan afirma, a cultura ocidental pós-modernista que promove uma radicalização do individualismo, logo perceberemos que a sociedade atual tem depositado suas esperanças em ideais e estilos de vida que, como tantos outros ideais e estilos de vida, acabará fracassando e deixando muitas pessoas decepcionadas e desesperançadas.

O objeto dessas esperanças tem sido, com frequência, egoísta e interesseiro, egocêntrico e estreito: esperanças de um futuro melhor para mim mesmo, para minha família e para o meu país às custas de outras pessoas; esperanças de crescimento econômico e de um padrão mais elevado de vida para alguns, em detrimento de outros. Essa não é a vontade de Deus ou o bem comum.²³²

Partindo para uma análise mais diretamente voltada ao contexto sul-africano, Nolan, em outro ensaio, chama atenção ao fato de que existem diversos tipos de libertação pelas quais devemos lutar. A luta contra o *apartheid* resultou, segundo Nolan, em uma libertação social. A sociedade lutou para dismantelar uma estrutura social racial e opressora, pela construção de um ambiente democrático. Duas libertações ainda seriam necessárias para que a libertação fosse completa:

Como a maioria dos povos do mundo, estamos vivendo sob um sistema econômico opressor. A próxima forma de libertação social será econômica. Mas isso levará tempo – muito mais tempo e envolvimento generoso. O que enfrentamos hoje, contudo, é uma espécie diferente de crise. A nossa crise mais imediata tem a ver com o comportamento pessoal de indivíduos, ou talvez pudéssemos dizer mau comportamento. Quero chamá-lo de “comportamento antissocial”. [...] a nossa necessidade no momento é a de uma nova luta – uma luta conjunta por libertação pessoal, por nós mesmos e por outros.²³³

A crise atual, para a qual um processo de libertação pessoal torna-se necessário, envolve diversos aspectos da vida social sul-africana, tais como: a violência, que compreende desde assassinatos, crimes com fins de roubo, gritante violência doméstica, estupros, abuso infantil, até assédio moral, brigas, etc. O roubo endêmico, como assaltos,

²³¹NOLAN, 2012, p. 28-29.

²³²NOLAN, 2012, p. 29.

²³³NOLAN, 2012, p. 183.

latrocínios, sequestros, roubos a bancos, e mais do que isso, a corrupção, o suborno, a fraude demonstram que a ganância tomou conta da sociedade sul-africana. Mesmo a violência como meio de satisfação de demandas pessoais. Outro aspecto a que Nolan chama atenção é o racismo e o preconceito que insiste em infestar as relações pessoais, ainda que não seja mais institucionalizado²³⁴. Outro comportamento antissocial descrito por Nolan é uma cultura de sempre achar alguém para colocar a culpa. “Quando as coisas não dão certo, tendemos a procurar um culpado: o governo, o presidente, o CNA, a polícia ou a mídia. Apontar o dedo raramente ajuda. Apenas amplia a guerra que parece que travamos uns contra os outros.”²³⁵ Um último aspecto deste comportamento antissocial é a cultura da satisfação imediata. Abuso de drogas, consumo desenfreado, entre outras práticas acabam demonstrando que o prazer momentâneo e imediato é mais eloquente, principalmente para a juventude, do que o cuidado com o trânsito, com o aquecimento global ocasionado pela cultura de consumo desenfreado, por exemplo²³⁶.

Todos esses desafios, para Nolan, podem mudar através de um processo de libertação pessoal. Várias são as atitudes que poderiam responder a essa crise pessoal mencionada. A proposta de Nolan é de uma transformação radical que acontece através da espiritualidade. Para ele, “a espiritualidade é o caminho para a liberdade pessoal”.²³⁷ Ela oportuniza refrear os desejos impulsivos, através de autodisciplina e autocontrole. Não como algo imposto, mas como fruto da liberdade pessoal. A espiritualidade auxilia a percebermos que não somos o centro do mundo, portanto, ajuda na desconstrução de uma cultura egocêntrica, que não permite ao indivíduo ver-se como mais importante ou melhor do que os outros. A África do Sul, afirma Nolan, tem diversos exemplos inspiradores neste sentido. É o caso de Nelson Mandela e Walter Sisulo, exemplos de abnegação para atingir a um bem maior.

Esse comportamento egoísta é em geral contido pela imposição da lei, pelos tabus culturais ou pelos mandamentos religiosos. Mas, quando todas as nossas culturas estão ruindo, quando a fé religiosa está enfraquecendo e quando os agentes da lei não conseguem mais cumprir suas funções, as pessoas egoístas assumem com maior facilidade comportamentos antissociais, desde assassinatos e estupros até crimes e abuso infantil ou qualquer outro dos impulsos egoístas.²³⁸

Para Nolan, a liberdade verdadeira é aquela que nos liberta do próprio ego. Não é a liberdade do ego, mas em relação ao ego. Liberdade em relação à tirania do egoísmo. O

²³⁴ Além de Nolan, Jansen faz uma aprofundada leitura de como o preconceito racial se reproduz e continua sendo muito determinante nas relações sociais na África do Sul. Boa referência é sua recente obra: JANSEN, Jonathan D. *Knowledge in the Blood: Confronting Race and the Apartheid Past*. Cape Town: UCT Press, 2009.

²³⁵ NOLAN, 2012, p. 185.

²³⁶ NOLAN, 2012, p. 185.

²³⁷ NOLAN, 2012, p. 188.

²³⁸ NOLAN, 2012, p. 190.

processo de conscientização do nosso lugar no mundo, de como e quem somos, ou seja, um caminho de autoconhecimento é necessário neste processo de libertação pessoal. Como síntese deste percurso de libertação pessoal, Nolan aponta qual seria a função do teólogo e da teóloga no mundo contemporâneo, no que diz respeito especificamente a esse desafio da libertação pessoal:

Um desafio especial se apresenta aos teólogos: esclarecer a função que Deus exerce no processo de transformação pessoal e de liberdade interior. Fizemos isso uma vez com relação à libertação social. E é por isso que escrevi o meu livro *Jesus Hoje: Uma Espiritualidade de Liberdade Radical*. Essa é a minha tentativa de mostrar como a espiritualidade de liberdade radical vivida por Jesus é relevante hoje, na África do Sul e em outras partes do mundo.²³⁹

3.2 ESTRUTURAS DE PECADO E A CONVERSÃO PESSOAL

Se por um lado Nolan havia identificado a necessidade de uma libertação pessoal, por outro ele vê também a necessidade de percebermos como as estruturas sociais levam as pessoas a direcionarem-se contra as outras, o que ele caracteriza teologicamente como pecado. A teologia da libertação falava do pecado estrutural²⁴⁰. Nolan identifica, no entanto, que todo pecado é sempre pessoal. Uma estrutura não pode pecar, nem uma sociedade como um todo²⁴¹. As estruturas sociais podem ser injustas, como construto da ação do ser humano pecador e, deste modo, podem levar o ser humano a pecar, condicionando a ação

²³⁹NOLAN, 2012, p. 194.

²⁴⁰ Desde o Concílio Vaticano II a teologia da libertação enfatizou muito na dimensão social do pecado, ou pecado estrutural. Essa ideia, no entanto, de que o pecado é ocasionado também em função de estruturas sociais não era nova no cristianismo. Já os chamados pais da igreja e a teologia protestante evangélica anteriormente ao Concílio percebiam o aspecto estrutural do pecado. Para uma leitura histórica do conceito de pecado estrutural cf. OLIVA, Alfredo dos Santos. Por uma Conceituação de Pecado Estrutural. In: *Revista Cesumar - Ciências Humanas e Sociais Aplicadas* jun-dez. vol. 11, n. 2, p. 161-178, 2005. Outros trabalhos que aprofundam essa análise: HOFFSTÄTTER, Leandro Otto. *Concepção de Pecado na Teologia da Libertação*. Tese [doutorado em teologia]. São Leopoldo: Faculdades EST, 1999. SOBRINO, Jon. *O Princípio Misericórdia: Descer da cruz os pobres crucificados*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1994.

²⁴¹ No lado latino-americano, encontramos uma reflexão sobre pecado apresentada por Gottfried Brakemeier. Num primeiro momento, Brakemeier cita a distinção que há, sobretudo na teologia protestante, entre “mal natural”, “mal moral” e “mal estrutural”. Ele explicita assim: “O primeiro diz respeito aos flagelos que atingem o ser humano sem nenhuma culpa da sua parte e até de forma aleatória. São os golpes sofridos, os acidentes. É o sofrimento resultante da limitação humana e da fragilidade da vida. Enquanto isso, o mal moral é aquele produzido pelo ser humano voluntária e deliberadamente. É aquele mal pelo qual ele próprio é responsável e que, evidentemente poderia ser evitado. O mal estrutural, enfim, é o que se materializou em leis injustas, numa ideologia iníqua, ou numa “cultura de violência”, produzindo vítimas. A distinção das categorias é procedente e útil, mas não permite a separação.” BRAKEMEIER, Gottfried. *O Ser Humano em Busca de Identidade*. Contribuições para uma antropologia teológica. São Leopoldo/ São Paulo: Sinodal/Paulus, 2002. p. 51. Mais adiante, Brakemeier identifica como Enrique Dussel caracteriza o pecado, e também o pecado estrutural, como um processo de negação do outro. Assim, para teólogos da libertação como Gutiérrez, o pecado existe nas estruturas que criam relações de opressão entre os seres humanos. (p. 68)

humana²⁴². Nolan percebe nesta visão que, ainda que o pecado estrutural leve o ser humano a pecar, há um espaço de liberdade característico do agenciamento humano. Assim ele descreve sua compreensão:

Todos fomos socializados em um sistema social ou outro. Em maior ou menor grau, todos somos socialmente condicionados. Mas podemos nos conscientizar disso, e então torna-se possível transcender o nosso condicionamento e mudar as estruturas sociais das quais fazemos parte. A agência humana em produzir, reproduzir ou mudar uma estrutura social varia enormemente de pessoa para pessoa e de época para outra.

Toda esta noção de pecado estrutural, da responsabilidade que cada um tem, uma vez que não pode uma estrutura pecar, mas sim um ou muitos seres humanos, e da possibilidade que há de criarmos, através de um processo de conscientização, mudanças na estrutura, tem a finalidade de demonstrar aspectos da estrutura social atual em que estamos inseridos hoje em dia, tanto em termos globais, mas especificamente na África do Sul. E Nolan menciona estruturas sociais que foram quebradas, e sobre as quais novas realidades se construíram. Há o exemplo da abolição da escravatura, num contexto em que se pensava impossível ter uma economia sem escravos, há o exemplo do colonialismo, do patriarcalismo e sexismo, que continuam a ser desconstruídos, há o exemplo do racismo, de ditaduras militares e do *apartheid*. Esses dois últimos criaram uma identidade entre os processos de libertação, de superação e quebra de estruturas de pecado entre Brasil e África do Sul, ainda que as outras estruturas também se fazem e faziam presentes em ambos contextos.

Neste sentido, Nolan faz uma caracterização do sistema econômico que configura a estrutura social que gera pobreza e sofrimento: o pecado estrutural. Comparando as antigas estruturas de pecado com a atual, Nolan considera o seguinte:

Havia agentes humanos, naturalmente, que produziam e reproduziam esse sistema, e esses eram culpados em maior ou menor grau. Mas o que tornava o sistema injusto não era isso. Era o efeito que esse padrão de relações sociais tinha sobre o povo. Podemos dizer a mesma coisa a respeito das atuais estruturas econômicas vigentes no mundo inteiro. Elas são injustas porque beneficiam uns poucos e condenam bilhões de outros à pobreza e à indignidade. É inerente à própria estrutura dessa economia o fato de os pobres ficarem cada vez mais pobres, e os ricos, cada vez mais ricos. [...] O sistema é de tal modo estruturado que uma pessoa pode possuir milhares de vezes mais do que jamais precisará, ao passo que é ilegal um pobre furtar um insignificante pãozinho. Isso é injusto – estruturalmente injusto. Alguns dizem que não há alternativa. Precisamos ser práticos e realistas. Obviamente, isso é uma mentira, mas de qualquer modo não prova que as estruturas econômicas em si sejam injustas ou imparciais.²⁴³

²⁴² Nolan se baseia em noções da sociologia de Anthony Giddens, que compreende a formação da sociedade numa relação dialética entre a estrutura social (materialismo histórico de Karl Marx) e a agência humana (Idealismo de Weber). NOLAN, 2012, p. 198-199.

²⁴³ NOLAN, 2012, p. 202-203.

Todas as pessoas acabam sendo culpadas na promoção deste sistema, uma vez que corroboram na elaboração de leis, no incentivo a algumas políticas, ao forjar racionalizações e promover valores que incentivam o crescimento deste sistema. Mesmo os que nada fazem acabam promovendo a continuidade do sistema e mesmo aquelas pessoas que simplesmente correm para se adaptar às exigências de um sistema injusto. Todos são, para Nolan, responsáveis pelos pecados estruturais promovidos pelo sistema injusto. É necessária uma tomada de consciência de como o sistema opera, jogando uns seres humanos contra outros e iniciar um processo de conscientização amplo, fazendo que mais pessoas percebam o *modus operandi* do sistema. Isso é realmente uma tarefa difícil, pois o sistema é tentador, e dá as justificativas para ninguém oferecer resistência. Pelo contrário, as estruturas “induzem as pessoas a pecar”²⁴⁴. “Na verdade, elas fazem parecer certo o que está errado – pelo menos para aqueles que se beneficiam da forma como a sociedade está estruturada. [...] Nadar contra a corrente pode ser muito difícil, e até perigoso. A tentação é conformar-se.”²⁴⁵

O modo de nadar contra a corrente, ou de agir contrariamente a este sistema que gera sofrimento, contra a estrutura de pecado, é, como a teologia da libertação já havia afirmado, uma conversão à causa dos pobres. Nolan caracteriza a opção pela causa dos pobres da seguinte maneira:

É uma escolha relacionada com as estruturas econômicas injustas em que vivemos. Não tem nada a ver com o valor moral ou a culpa de nenhuma pessoa pobre individual nem de nenhuma pessoa rica individual. Pessoas pobres podem ser individualmente boas, más ou indiferentes. Podem ser honestas ou desonestas. Mas sua causa como vítimas da opressão e da injustiça é justa. [...] Mas qualquer pessoa pode chegar a perceber que a estrutura toda é injusta e precisa ser mudada. Tanto os ricos como os pobres precisam ser conscientizados e, conseqüentemente, fazer uma opção pelos pobres, o que significa optar por justiça.²⁴⁶

A reflexão deste tópico tem tentado perceber de que modo as estruturas sociais no contexto atual sul-africano e global são estruturas de pecado, que geram sofrimento. O modo de identificação das razões do sofrimento, através de uma socio-análise, a caracterização das estruturas como fruto do pecado humano e o caminho da conscientização como modo de libertação leva ao nosso interesse principal neste espaço: identificar como agir alternativamente hoje. Neste processo de identificação de modos alternativos de vida que não contribuam para a manutenção de um sistema de economia neoliberal de mercado globalizado, que promove o pecado estrutural contra pobres de toda sorte, os exemplos de Jesus e da comunidade primitiva são mencionados por Nolan. Para o

²⁴⁴ NOLAN, 2012, p. 207.

²⁴⁵ NOLAN, 2012, p. 207.

²⁴⁶ NOLAN, 2012, p. 209-210.

autor, Jesus e os discípulos à sua época contribuíam para construir modos de convivência alternativos, estruturas mais justas e equitativas. É o que constatamos no texto de Atos dos Apóstolos 4.32-35:

Da multidão dos que creram era um o coração e a alma. Ninguém considerava exclusivamente sua nem uma das coisas que possuía; tudo, porém, lhes era comum. Com grande poder, os apóstolos davam testemunho da ressurreição do Senhor Jesus, e em todos eles havia abundante graça. Pois nenhum necessitado havia entre eles, porquanto os que possuíam terras ou casas, vendendo-as, traziam os valores correspondentes e depositavam aos pés dos apóstolos; então, se distribuía a qualquer um à medida que alguém tinha necessidade.²⁴⁷

Ou mesmo em Gálatas 3.28, quando Paulo afirma a igualdade de todas as pessoas diante de Deus, pregando um novo tipo de convivência para as comunidades: “Dessarte, não pode haver judeu nem grego; nem escravo nem liberto; nem homem nem mulher; porque todos vós sois um em Cristo Jesus”. Essas estruturas alternativas ou modos de convivência mais justos têm o bem comum como valor a ser buscado, em detrimento, mas também em cumprimento do bem individual. Um indivíduo não pode viver bem, num ambiente sadio, em que não seja constantemente recordado de que seu bem estar está ocasionando sofrimento a outros e outras. Isso só pode acontecer numa sociedade doente e esquizofrênica, que ao exacerbar o individualismo, desconecta o próprio indivíduo de seu meio social, das relações, da convivência e da interdependência entre todos seres humanos e o mundo em que vivemos. Neste processo, Nolan ressalta a necessidade de haver um processo de conversão pessoal, uma mudança de coração. Assim, ele conclui sua contribuição:

Uma conversão pessoal com relação ao pecado e ao egoísmo só conduzirá a uma mudança estrutural, mesmo que milhares de pessoas estejam envolvidas, se cada indivíduo se tornar consciente do papel das estruturas na perpetuação do mal, se cada um for levado a conscientizar-se e fizer uma opção pelos pobres e oprimidos de qualquer natureza. [...] Na África do Sul, as estruturas do *apartheid* foram desagregadas e substituídas por estruturas admiráveis de democracia e igualdade inseridas em uma Constituição primorosa. Mas milhares de pessoas envolvidas não passaram por uma conversão pessoal e hoje estão emaranhadas nas estruturas injustas da economia que dividimos com o restante do mundo. Temos uma medida de libertação social, mas não temos ainda uma libertação pessoal suficiente.²⁴⁸

²⁴⁷ A versão bíblica citada será sempre: BÍBLIA. Português. Antigo e Novo Testamento. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. 2. ed. rev. e atual. no Brasil. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

²⁴⁸ NOLAN, 2012, p. 214.

3.3 DA LUTA DA IGREJA ÀS LUTAS DA IGREJA

A instigante expressão do subtítulo “da luta da igreja às lutas da igreja” é sugerida por Steve de Gruchy, teólogo reformado, filho de John de Gruchy, em um capítulo conclusivo para a principal obra de seu pai, *A Luta da Igreja na África do Sul*²⁴⁹. Steve escreve o capítulo para o lançamento da edição de 25 anos da obra, e traduz muito do que tem sido a apreciação que se faz da situação das igrejas e da própria reflexão teológica na África do Sul pós-*apartheid*. Ao invés de as igrejas terem apenas superado a luta, a batalha contra o *apartheid*, chegaram a uma situação social, política e econômica em que não há apenas uma luta, um inimigo, uma batalha. Há diversas. E essa percepção da diversidade das situações que desafiam a realidade das igrejas ou da igreja e da reflexão teológica é que se torna pertinente no nosso percurso.

De uma igreja ecumênica bastante unificada em torno de uma luta singular, começa constatando S. De Gruchy, chegamos à situação de “emergência de uma miopia denominacional e de preocupações eclesiais internas”²⁵⁰, num contexto de desorientação diante de uma pluralidade cada vez mais crescente de demandas apresentadas no espaço público democrático. Um dos fatos mencionados por S. De Gruchy, que demonstra o reconhecimento que as igrejas começaram a dar às questões de ordem pública que as desafiavam após o fim do *apartheid*, foi na ocasião do fim das audiências da Comissão de Verdade e Reconciliação, quando foram convocadas audiências públicas com as igrejas e instituições religiosas. Cinco foram as questões principais que as igrejas, naquele momento, reconheceram como comprometeros que lhes cabiam assumir para a reconstrução do país e para a reconciliação: 1) a primeira tarefa a ser assumida seria tomar a reconciliação como uma tarefa comunitária e não apenas individual; 2) a segunda tratava de um desejo de restaurar justiça utilizando de seus recursos para esta finalidade. Assim S. De Gruchy expressa que “algumas igrejas que eram proprietárias de grandes extensões de terras que elas obtiveram para trabalho missionário durante o período colonial indicaram o desejo delas em engajar-se na redistribuição de terra e programas de desenvolvimento”²⁵¹; 3) o terceiro trata de um comprometimento litúrgico. Assim como algumas igrejas expressaram liturgicamente sua contrariedade em relação ao *apartheid*, chamado a confissões públicas de pecados, as igrejas se comprometeram em abordar dentro do espaço litúrgico questões que dizem respeito à sociedade atual; 4) o quarto comprometimento é o de expressar-se

²⁴⁹ DE GRUCHY, John; DE GRUCHY, Steve. *The Church Struggle in South Africa*. 25th Anniversary Edition. 3.ed. London: SCM Press, 2004.

²⁵⁰ DE GRUCHY, 2004, p. 223. “emergence of denominational myopia and internal ecclesial concerns”.

²⁵¹ DE GRUCHY, 2004, p. 227. “some churches who owned large tracts of land that they obtained for mission work during the colonial period indicated their willingness to engage in land redistribution and development programmes”.

profeticamente sobre questões como a pobreza, talvez o mais severo problema resultante do longo período de *apartheid* e 5) um compromisso para engajar-se na renovação moral da população²⁵².

Partindo deste reconhecimento prévio de algumas responsabilidades comuns assumidas pelas igrejas nas audições públicas da Comissão de Verdade e Reconciliação, S. De Gruchy também menciona outros desafios que as igrejas reconheceram logo após o fim do *apartheid*, em um encontro promovido, em 1995, pelo Conselho Mundial de Igrejas em Vanderbijlpark²⁵³: “Estes incluem localizar a igreja sul-africana no contexto global e regional, repensando as relações entre igreja e estado, valores humanos, cultura, etnia, raça e gênero e segurança nacional e comércio global de armas.”²⁵⁴ De fato, a realidade sul-africana de *apartheid* e racismo que perdurou durante tanto tempo criou uma ênfase única na reflexão teológica e polarizou as igrejas entre as que apoiavam, e aí se incluem também as que se pretendiam neutras, que acabavam sempre apoiando o *status quo*, e as que eram contra o sistema. Reflexões como a de gênero foram aprofundadas somente tardiamente²⁵⁵, como John de Gruchy já havia identificado, quando afirmara que “o sexismo na igreja e na sociedade mais ampla foi largamente ignorado em ambas, na luta da igreja e na luta por

²⁵² Um trabalho interessante resultante dessa tarefa de renovação moral pode ser encontrado em DAMES, Gordon E. *Ethical Leadership and the challenges of Moral Transformation*. Stellenbosch: Sun Press, 2009.

²⁵³ PITYANA, Barney; VILLA-VICENCIO, Charles. (Eds.) *Being the Church in South Africa Today*. Johannesburg: South African Council of Churches, 1995. Deste evento resultaram diversos desafios que foram identificados por teólogos e teólogas como eminentes na realidade pós-apartheid. Infelizmente, não há espaço para desenvolvermos no corpo do texto todos argumentos, mas consideramos que a abordagem de S. De Gruchy contempla de modo geral as considerações levantadas no documento. Menciono aqui, rapidamente, alguns dos principais elementos reconhecidos neste documento: 1) Villa-Vicencio apresenta o espaço de elaboração das políticas públicas como um lugar a ser descoberto pela reflexão teológica. Neste sentido, haveria a necessidade de uma especialização na discussão sobre as políticas econômicas que delineiam o futuro social da maioria da população, sobretudo pobre. Um documento importante que foi lançado pelo Conselho Sul-Africano de Igrejas é VERMEULEN, Keith; LOVAAS, Scott. (Eds.) *Practising faith in the Public Arena: Advocacy and Public Policy*. Johannesburg: SACC, 2006; 2) Brigalia Hlope Bam também lista alguns desafios, tais como a reconstrução de uma infra-estrutura básica para a vida dos que sofrem; a dura situação por que passam refugiados e imigrantes ilegais no continente africano, principalmente na África do Sul, para onde afluem muitos africanos à procura de uma vida digna. Estes são recebidos com xenofobia e violência; violência política e violência contra mulheres e crianças.

²⁵⁴ DE GRUCHY, 2004, p. 228. “These include locating the South African church in the global and regional context, rethinking church and state relations, human values, culture, ethnicity, race and gender and national security and the global arms trade”.

²⁵⁵ Na África do Sul o nome de Denise Ackermann está intimamente ligado à crítica feita ao fato de que durante o apartheid a questão de gênero fora menosprezada na reflexão teológica. A teóloga anglicana foi a grande promotora da reflexão teológica sobre a questão de gênero ao final do apartheid e posteriormente. Cf. ACKERMANN, Denise; DRAPER, Jonathan A.; MASHININI, Emma (eds.) *Women Hold up Half the Sky*. Pietermaritzburg: Cluster, 1991. Também PILLAY, Miranda; NADAR, Sarojini; LE BRUYNS, Clint. (Eds.) *Ragbag Theologies*. Essays in honour of Denise M Ackermann: A Feminist theologian of praxis. Stellenbosch: Sun Press, 2009.

libertação. Nem mesmo o *Kairos Document* referiu-se à opressão de mulheres ou às teologias de libertação de mulheres²⁵⁶.

Ou seja, há uma gama de situações novas que interpelam as igrejas. Essas mesmas perderam a referência de uma batalha que as unia em torno de uma causa simples e fácil de compreender. O contexto pós-*apartheid* fragmenta as igrejas e pulveriza os seus focos de ações. E como Steve de Gruchy menciona, o ingresso da África do Sul no âmbito da globalização trouxe também as regras do mercado livre para o ambiente religioso, ocasionando uma situação semelhante à brasileira²⁵⁷, como podemos ver:

Uma dessas mudanças chave foi a crescente diversidade de igrejas na África do Sul, das quais as vozes agora demandam atenção pública. O fato é que o rosto da igreja mudou dramaticamente durante a década passada. As perspectivas das igrejas que guiaram a luta contra o *apartheid* [...] são agora desafiadas pelas vozes de igrejas carismáticas, independentes, Pentecostais e autóctones que têm agora uma crescente parcela na TV, rádio e em livrarias e que agora estão fazendo seu acesso à membresia das igrejas 'principais'. Isto tem um efeito óbvio no testemunho coerente da igreja, a perda de uma 'memória institucional' que o testemunho ecumênico contra o *apartheid* forneceu e da profundidade da visão teológica que é necessária para responder aos novos desafios.²⁵⁸

É para este novo contexto teológico e eclesial que S. De Gruchy sugere algumas das questões que, em seu ponto de vista, parecem ser os principais desafios, para os quais as igrejas e a teologia deveriam dar uma resposta. Ainda que a complexidade do contexto atual não nos permita esgotar a quantidade de questões que deveriam ser necessariamente abordadas por uma reflexão teológica que se pretende pública, as quatro situações principais a que S. De Gruchy se remete parecem bastante urgentes para o contexto sul-africano. Elas seriam: 1) preocupação pelo sustento ou meios de vida dos pobres; 2) questões de sexualidade humana e justiça de gênero; 3) a realidade do pluralismo num estado secular; 4) as promessas e riscos que a globalização oferece.

²⁵⁶ DE GRUCHY, 2004, p. 212. "sexism in the church and in the broader society was largely ignored in both the church struggle and the struggle for liberation. Not even the *Kairos Document* referred to the oppression of women or to women's theologies of liberation."

²⁵⁷ Na realidade brasileira essa constatação é feita em profundidade nas seguintes obras: CESAR, Waldo; SHAULL, Richard. *Pentecostalismo e futuro da Igrejas Cristãs*. Promessas e Desafios. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 1999; BOBSIN, Oneide. *Correntes Religiosas e Globalização*. São Leopoldo: CEBI/IEPG, 2002. p. 64-90.

²⁵⁸ DE GRUCHY, 2004, p. 228-229. "One of these key changes has been the growing diversity of the churches in South Africa whose voices now demand public attention. The fact is that the face of the church in South Africa has changed dramatically over the past decade. The perspectives of the churches that led the struggle against apartheid [...] are now challenged by the voices of charismatic, independent, Pentecostal and indigenous churches who have a growing hold on TV, radio, and bookshops, and who are making inroads into the membership of the 'mainline' churches. This has an obvious effect upon coherent witness of the church, the loss of an 'institutional memory' that the ecumenical witness against apartheid provided, and the depth of theological vision that is needed to respond to the new challenges."

Quanto ao primeiro desafio, do *sustento de vida aos pobres*, S. De Gruchy reconhece que muitos acreditavam que com o fim do *apartheid* a justiça social seria um caminho natural e automático. Essa distância entre o desejo de uma sociedade mais justa e a constatação de que o fim do *apartheid*, por si só, não cria justiça, leva à pergunta pelas razões da continuidade e, mais ainda, do aumento das desigualdades e da pobreza como um todo. Isso sugere a pergunta se de fato houve o fim de um paradigma colonialista.

O estado do pós-*apartheid*, assim, continua a ser enfrentado, em um senso acurado, pelo desafio do sustento dos pobres em torno de questões como desemprego, pobreza, doença, moradias pobres, educação pobre, segurança alimentar, acesso à terra, acesso à água. Cada uma dessas é de grande preocupação; mas tomadas juntas elas representam um 'eixo do mal' que terroriza a vida de muitos sul-africanos e que, por isso, constitui elemento chave na contínua batalha da igreja neste país.²⁵⁹

Um exemplo que S. De Gruchy apresenta de como o contexto pós-*apartheid* não resolveu problemas sociais ocasionados no passado é a situação de distribuição de terra na África do Sul. O governo pós-*apartheid* não reverteu até hoje os padrões de divisão de terra feitos pelo governo colonial e do *apartheid*. Inicialmente, por falta de disposição política e por razões de lobby econômico, mas, por outro lado, em virtude da Constituição que cristalizou o direito à propriedade privada. A Constituição lançou as bases que impossibilitariam uma reforma agrária que restituísse a posse da terra a seus proprietários anteriores, que as tiveram violentamente roubadas pelo governo imperial e de *apartheid*. O surgimento de movimentos sociais de pessoas sem terra (*Landless People's Movement*) demonstra que há um apelo forte neste sentido. Mesmo dentro das igrejas se criou um Programa de Terras da Igreja (*Church Land Programme*) que ajuda as igrejas a refletirem sobre a questão das suas próprias terras e sobre a questão ampla, de toda a sociedade.

Outro exemplo bem característico da sociedade sul-africana que está compreendido neste desafio do sustento de vida dos pobres são os devastadores efeitos que a pandemia da Aids/HIV cria em termos sociais. Além de afetar a força de trabalho com muitos jovens sendo contaminados, sobretudo jovens mulheres. Estudos comprovavam que uma em cada quatro mulheres de 20 a 24 anos eram contaminadas em 2004²⁶⁰. Dentre estas, as mulheres negras representam esmagadora maioria. Assim S. De Gruchy expressa a urgência desta questão para a agenda teológica:

²⁵⁹ DE GRUCHY, 2004, p. 230. "The post-apartheid state thus continues to be faced, in an acute sense, by the challenge of the livelihoods of the poor around such issues as unemployment, poverty, disease, poor housing, poor education, food security, access to land, and access to water. Each one of these is of major concern; but taken together they represent an "axis of evil" that terrorizes the lives of many South Africans and that therefore constitutes key element in the ongoing church struggles in this country."

²⁶⁰ DE GRUCHY, 2004, p. 234.

O desafio da AIDS é mais do que somente um desafio de meios de subsistência para a igreja, é claro. Ele levanta toda uma variedade de questões teológicas relacionadas com ética sexual, patriarcado, estigma, sofrimento, exclusão, cuidado, morte e perda, questões para as quais a igreja traz uma variedade de recursos e energias. [...] Junto com o desequilíbrio colonial de terra isso conspira para colocar a subsistência dos pobres próximo ao topo da agenda para a igreja na África do Sul pós-*apartheid*.²⁶¹

Este impacto social resultante da epidemia de HIV/Aids leva ao segundo desafio com que as igrejas e a teologia terão que se defrontar, segundo S. De Gruchy. São as questões de *sexualidade humana e de justiça de gênero*. Estas duas questões são profundamente atravessadas pela questão da pobreza e da falta de acesso aos meios necessários para a vida. Cultura patriarcal e a moralidade sexual são temas que devem ser vistos conjuntamente. O fim do *apartheid* também representou o colapso de dois sistemas sexuais éticos bastante conservadores e patriarcais: tanto o modelo colonial e missionário que suplantou a ética sexual tradicionalmente africana, quanto o sistema ético-sexual implementado pelos reformados holandeses e pelos ingleses vitorianos, de corte conservador e patriarcal, entraram em crise com o fim do *apartheid*. Mas não somente isso, como afirma S. De Gruchy:

É possível que os limites da cultura africana em torno da discussão pública da sexualidade, ou o domínio no espaço público em torno de questões de sexualidade por igrejas evangélicas e pentecostais construiu esse silêncio; assim como é possível que o comprometimento mais amplo com a liberdade e a cultura de direitos humanos na moldura de um estado secular, um comprometimento em que a linguagem da censura parece fora de lugar, significa que as igrejas principais estão incertas da sua contribuição nesta questão.²⁶²

No entanto, a questão da moralidade sexual e do sexo responsável não entrou na pauta da sociedade que assistiu à implosão da epidemia do HIV/Aids, tampouco das igrejas. O aspecto definidor da cultura sexual foi a invasão pop norte-americana que banaliza a sexualidade e o corpo. É necessário criar uma cultura aberta à discussão sobre sexualidade, e, na perspectiva teológica, é necessário desconstruir algumas interpretações bíblicas que corroboram com a ordem patriarcal, com a homofobia e com diversos mitos, alimentados pelo silêncio.

²⁶¹DE GRUCHY, 2004, p. 234. "The challenge of AIDS is more than just a livelihoods challenge to the church, of course. It raises a whole range of theological issues to do with sexual ethics, patriarchy, stigma, suffering, exclusion, care, death and bereavement, issues to which the church brings an array of resources and energies. [...] Together with the colonial imbalance of land it conspires to place the livelihoods of the poor near the top of the agenda for the church in post-apartheid South Africa."

²⁶²DE GRUCHY, 2004, p. 237. "it is possible that African cultural constraints around public discussion of sexuality, or the dominance in the public domain around issues of sexuality by conservative evangelical and Pentecostal churches has shaped this silence; just as it is possible that the broader commitment to freedom and a culture of human rights within the framework of a secular state, a commitment in which the language of censorship seems out of place, means that the mainline churches are uncertain of their contribution on this matter."

No que diz respeito à sexualidade, não somente a questão da moralidade é urgente. Talvez ainda mais determinante para a agenda teológica pós-*apartheid* seja a questão da justiça de gênero. Como S. De Gruchy percebe, houve uma profunda correspondência entre a injustiça do *apartheid* e a injustiça de gênero, resultando em extrema pauperização e afastamento das condições básicas de vida de muitas mulheres negras²⁶³. Ele menciona que as mulheres negras “continuam sendo excluídas dos frutos da democracia pelo triplo preconceito relacionado à raça, sexo e classe”²⁶⁴. Esta contínua engenharia da pobreza feminina coloca a questão de justiça de gênero, mas também racial, como uma das preocupações teológicas mais iminentes, bem como uma responsabilidade para as igrejas no seu processo de estruturação e adaptação ao contexto plural e democrático, como afirma S. De Gruchy: “Dadas as experiências de injustiça, exclusão e violência que muitas mulheres enfrentam na África do Sul *porque elas são mulheres*, a busca por justiça de gênero é uma tarefa absolutamente crucial para a África do Sul hoje e para a igreja neste país”²⁶⁵. Como último aspecto que S. De Gruchy apresenta em sua reflexão sobre a sexualidade e justiça de gênero, o autor considera necessário que as igrejas e a reflexão teológica atuem mais sistematicamente na desconstrução da homofobia²⁶⁶. S. De Gruchy demonstra como esse processo de emergência de novos sujeitos na reflexão teológica é um contínuo. A teologia e as igrejas devem não só atender aos desafios que surgem contextualmente na realidade, mas oportunizar sempre a estas e estes novos sujeitos tomarem a palavra e participarem ativamente no processo de superação do preconceito e das injustiças.

²⁶³ Vários estudos na realidade brasileira também comprovam que as categorias étnico-raciais e de gênero se entrecruzam na composição do quadro da pobreza. Ver por exemplo: INSTITUTO DE PESQUISAS ECONÔMICAS APLICADAS. *Retrato das desigualdades de gênero e raça*. 4.ed. Brasília: IPEA/Secretaria de Políticas para Mulheres/ONU Mulheres/Secretaria de Política e Promoção da Igualdade Racial, 2009. Também: IULIANELLI, 2009a. Este menciona isso nos seguintes termos: “Com isso fica possível perceber que a pobreza é uma construção relacional vinculada aos processos territoriais de concentração de renda, poder e saber; aos processos do patriarcalismo machista e aos processos de etnocentrismos em sociedades multiculturais.” p. 106.

²⁶⁴ DE GRUCHY, 2004, p. 238. “continue to be excluded from the fruits of democracy by the triple prejudice to do with race, sex and class”.

²⁶⁵ DE GRUCHY, 2004, p. 239. “Given the experiences of injustice, exclusion and violence that many women in South Africa face because they are women, the search for gender justice is an absolutely crucial task for South Africa today and for the church in this country” Para aprofundamento nos dados que sustentam essa percepção de modo mais sistemático cf. HADDAD, Beverley. *Theologising Development: A Gendered analysis of Poverty, Survival and Faith*. In: *Journal of Theology for Southern Africa*, Pietermaritzburg, Vol. 110 (July), p. 5-19, 2001. Ou também HADDAD, Beverley. *Gender, Development and Faith – Religious networks and women’s struggle to survive*. In: SWART, Ignatius; ROCHER, Hermann; GREEN, Sulina; ERASMUS, Johannes (eds.). *Religion and Social Development in Post-Apartheid South Africa: Perspectives for critical engagement*. Stellenbosch: Sun Press, 2010.

²⁶⁶ No contexto brasileiro isso vem sendo feito de maneira aprofundada por André Musskopf por exemplo. Cf. MUSSKOPF, André Sidnei. *Via(da)gens teológicas: itinerários para uma teologia queer no Brasil*. São Paulo, SP: Fonte Editorial, 2012; MUSSKOPF, André Sidnei. *Talar rosa: homossexuais e o ministério na Igreja*. São Leopoldo: Oikos, 2005.

Assim como a igreja teve que aprender a escutar, a apreciar e ser guiada pelos *insights* de cristãos/ãs, pastores/as e teólogos/as negros/as em questões de racismo e *apartheid*; e assim como ela está aprendendo a ser guiada por cristãs, pastoras e teólogas mulheres em questões de patriarcado e justiça de gênero; assim ela é enfrentada pelo desafio de falar com e ser formada pelos *insights* e fé de cristãos/ãs, pastores/as, teólogos/as homossexuais – antes de objetivá-los/as como um problema sobre o qual se deve falar. Ainda, por causa do modo com que se teologiza sobre sexualidade humana na África do Sul, confuso e que causa confusão, esta é uma tarefa extremamente dura, pois parece que onde questões de sexualidade humana são levantadas, as igrejas acham difícil pensar em termos de direito humanos.²⁶⁷

O terceiro desafio reconhecido por Steve de Gruchy é a realidade de *pluralismo* que o estado secular, configurado na nova constituição de 1996, apresenta. Desde 1961 até 1994 a África do Sul havia sido um país oficialmente cristão. Ainda que o país seja hoje majoritariamente cristão, há uma ampla gama de religiões minoritárias que compõem o panorama religioso. Jurgen Hendriks e Johannes Erasmus oferecem uma leitura aprofundada sobre a pertença religiosa na África do Sul²⁶⁸, que pode ser resumida na seguinte tabela:

Tabela 2 – Pertença religiosa na África do Sul de acordo com o censo 2001

Cristãos	80%	35,760,358
Sem Religião/não declarada	16.4%	7,352,875
Outras	0.9%	425,259
Muçulmanos	1.5%	654,064
Hindus	1.2%	551,669
Judeus	0.2%	75,555
Total	100%	44,819,780

Fonte: HENDRIKS, 2005, p. 98.

²⁶⁷ DE GRUCHY, 2004, p. 240-241. “Just as the church has had to learn to listen to, appreciate and be guided by the insights of black Christians, pastors and theologians on matters of racism and apartheid; and just as it is learning to be guided by women Christians, pastors and theologians on matters of patriarchy and gender justice; so it is faced with the challenge of talking with and being shaped by the insights and faith of homosexual Christians, pastors and theologians – rather than just objectifying them as a problem to be talked about. Yet, because of the confused and confusing way in which human sexuality is theologized about in South Africa, this is an extremely tough task for it seems that where issues of human sexuality are raised, the churches find it difficult to think in terms of human rights.”

²⁶⁸ Mais detalhes com uma aprofundada explicação podem ser encontrados em HENDRIKS, Jurgen & ERASMUS, Johannes. Religion in South Africa: the 2001 population census data. In: *Journal of Theology for Southern Africa*. Pietermaritzburg, n. 121 March, p. 88-111, 2005. Ou ainda em HENDRIKS, Jurgens; ERASMUS, Johannes. Interpreting the New Religious Landscape in Post-Apartheid South Africa. *Journal of Theology for Southern Africa*, Pietermaritzburg, n.109, March, p. 41-65, 2001.

No contexto pós-*apartheid* de estado secular e pluralista há uma grande quantidade de cristãos, principalmente evangélicos conservadores e pentecostais tradicionais, que consideram a mudança de regime do estado como negativa e atribuem a este fato a emergência de uma agenda de direitos humanos que estabelece, em sua visão, “ímpias políticas públicas sobre aborto, pena de morte, prostituição e homossexualidade”²⁶⁹. Por outro lado, aquelas igrejas que estiveram liderando a luta contra o *apartheid* geralmente veem como muito positiva a constituição do estado laico e do pluralismo religioso, reconhecendo que o apelo demasiadamente forte da fé cristã junto ao regime de *apartheid* foi também responsável por justificar teologicamente as atrocidades cometidas. Estas igrejas que apreciam como positivo o estado secular e pluralista têm geralmente duas justificativas principais para essa posição, resumidas por De Gruchy:

Alguns acreditam em princípio que é uma coisa ruim para a fé cristã estar intimamente aliada com qualquer governo ou nação, e que um estado secular provê oportunidades mais genuínas para testemunho; e alguns reconhecem com respeito e apreciação que muitos que lutaram lado a lado com cristãos para se livrar do *apartheid* – e são envolvidos em lutas contemporâneas em apoio ao sustento de pobres, em lutas por terra e contra AIDS, por exemplo – são fiéis adeptos de outras fés (e de nenhuma).²⁷⁰

O reconhecimento à diversidade e ao pluralismo religioso oportunizou também a emergência de outras confissões cristãs, como é o caso verificado nos censos do crescimento substancial das Igrejas Independentes Africanas (*African Independent Churches* - AICs). S. De Gruchy demonstra que, já no censo de 1995, as igrejas independentes representavam a maioria dos cristãos sul-africanos. No contexto teológico brasileiro já foi feita uma boa reflexão por Gerson Flor sobre as Igrejas Independentes ou, como ele prefere ressaltar, apontando para uma nomenclatura também vigente no contexto sul-africano, Igrejas Iniciadas. Gerson Flor, ao procurar distinguir estas igrejas das igrejas históricas sul-africanas, mesmo em suas tradições de libertação, contextuais ou proféticas, apresenta a noção de Musa Dube, que demonstra como as igrejas independentes ou iniciadas são criação autóctone, produção teológica própria e agência dos despossuídos. A seguinte abordagem traduz um pouco da compreensão do que são estas igrejas, ainda que sejam muito plurais e nada homogêneas. Ainda que seja uma citação um pouco longa, parece fazer uma boa descrição da distinção que se faz de uma teologia dos pobres (AICs),

²⁶⁹ DE GRUCHY, 2004, p. 243. “unglody policies on abortion, capital punishment, prostitution, and homosexuality”.

²⁷⁰ DE GRUCHY, 2004, p. 243. “Some believe in principle that it is a bad thing for the Christian faith to be closely allied to any government or nation, and that a secular state provides more genuine opportunities for witness; and some recognize with respect and appreciation that many who fought side by side with Christians to get rid of apartheid – and are involved in contemporary struggles in support of the livelihoods of the poor, in the struggle of land or against AIDS, for example – are faithful adherents of other faiths (and of none).”

ainda que não sistematizada, de uma teologia para os pobres (teologia da libertação, teologia negra, contextual, profética, etc.), com um grau maior de sistematização por especialistas.

À mesma conclusão chega Dube, que relata o surgimento das AICs como um êxodo das teologias opressivas dos missionários ocidentais. Sendo essencialmente a Igreja dos pobres, as AICs caracterizam-se por sua inconformidade com dogmas rígidos e estéreis, que, na sua concepção, contradizem o testemunho do Espírito como doador da vida. Embora a argumentação de Cochrane esteja correta em suas linhas centrais, ele evita tirar as mesmas conclusões a respeito de teologias contextuais articuladas por teólogos “em nome dos excluídos”. Por um lado, o próprio empreendimento de estudar teologias incipientes está em cheque, pois a oralidade dessas teologias marginais resiste a *qualquer* tentativa de sistematização, mesmo aquelas que supostamente têm como objetivo colaborar com as comunidades locais. [...] Por outro lado, não importa o quão “socialmente engajado” o teólogo ou a teóloga se proclame, ainda será alguém estranho à comunidade e que tem o poder do conhecimento a seu lado. Neste sentido, como Tinyiko Maluleke coloca, o relacionamento entre o teólogo e a comunidade local será sempre assimétrico, não desprovido de mecanismos de poder, e torna a comunidade suspeita em relação ao engajamento do teólogo nos mesmos moldes em que se suspeita das igrejas denominacionais. Afinal, como lembra Petersen, a teologia profética pode tornar-se “tão opressiva quanto as forças que ela supostamente desafia”.²⁷¹

Os dados do censo demonstram que em 2001 as AICs tinham mais de 14 milhões de fiéis, um pouco mais do que todas as igrejas denominacionais ou históricas juntas, o que caracteriza um grande desafio no que diz respeito à articulação da participação das igrejas cristãs ecumenicamente no espaço público, uma vez que as igrejas independentes são muito heterogêneas²⁷². As igrejas denominacionais ou históricas que procuram criar um

²⁷¹ FLOR, Gerson L. A Agência dos Despossuídos: tendências recentes nas teologias africanas. In: *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 41, n. 2, p. 59-74, 2001, às p. 62-63. Recentemente Reggie Nel publicou um artigo sobre Igrejas Independentes na *Protestantismo em Revista* em que aborda o potencial intercultural dessas igrejas: NEL, Reggie. Igrejas Independentes Africanas redefinindo interculturalização? Uma avaliação teológica negro-africana. In: *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 28, maio.-ago, 2012. p. 35-40. E para uma abordagem mais introdutória às teologias africanas: MALULEKE, Tinyiko S. African Theology. In: FORD, David; MUERS, Rachel (Eds.). *The Modern Theologians: An introduction to Christian Theology since 1918*. 3. Edition. Cambridge: Blackwell Publishing, 2005. p. 475-491.

²⁷² Hendriks e Erasmus mostram que no censo de 2001 havia apenas 2,625,830 pessoas que se identificavam como pentecostais ou carismáticas. Ainda que muitas igrejas independentes se encaixem bem na percepção que comumente se tem de pentecostal ou carismática, não se trata exatamente da mesma coisa, uma vez que igrejas independentes têm uma tendência a acolher elementos da cultura africana para as práticas e o pentecostalismo não acarreta isso necessariamente. No entanto, algumas igrejas independentes podem ser pentecostais também, e muitas o são. Isso cria uma dificuldade na comparação com a realidade brasileira que desde a promulgação da Constituição Federal em 1988 assiste a um acelerado crescimento do número de evangélicos, sobretudo de pentecostais, neopentecostais, num campo religioso majoritariamente católico. O que nunca foi o caso na África do Sul, majoritariamente protestante. No Brasil os dados recentes do IBGE apontam que há 86,8% de cristãos no Brasil, sendo 64,6% de Católicos e 22,2% de evangélicos. O sítio do IBGE divulgou o seguinte: “Os resultados do Censo Demográfico 2010 mostram o crescimento da diversidade dos grupos religiosos no Brasil. A proporção de católicos seguiu a tendência de redução observada nas duas décadas anteriores, embora tenha permanecido

relacionamento ecumênico e uma inserção organizada no espaço público têm no pluralismo religioso um imenso desafio tanto externo, no diálogo inter-religioso, quanto interno, no relacionamento com outras igrejas que se projetam ao espaço público com a finalidade de disputa, em termos de competição. Isso não é um dado somente sul-africano, mas possível de ser evidenciado em diversos contextos, como no brasileiro, em que há um projeto de tomada do espaço público por evangélicos, pentecostais e neopentecostais como estratégia de crescimento e de aumento da influência política que beneficie demandas particulares²⁷³. S. De Gruchy, baseado nestas constatações, lança um desafio muito inquietante para uma reflexão teológica dentro do espaço público, democrático, plural em estados laicos:

Assim, cristãos sul-africanos poderiam aprender muito de outros contextos sobre aprender a pensar e falar de modos que não privilegiem a Bíblia ou a tradição cristã na arena pública, e que respeitam *insights* e compromissos de ateus e pessoas de outras crenças. Porém, isso necessita ser feito em nosso contexto reconhecendo que a maioria esmagadora de sul-africanos são crentes cristãos de uma ou outra forma, e, por isso, respeitando as sensibilidades dessa maioria e ao mesmo tempo a recordando da tendência ao imperialismo cristão no discurso público. A África do Sul, com sua variedade de tradições religiosas e comunidades de fé, sua crescente cultura de direitos humanos e seus desafios de subsistência que requerem mais compaixão cheia de fé do que dogma religioso, poderia – se fizer isso corretamente – estar em uma situação única de prover um modelo para um mundo pluralista no qual a religião tão frequentemente é antes uma causa de divisão do que de fraternidade.²⁷⁴

O quarto desafio mencionado por S. De Gruchy trata das promessas e riscos que a globalização oferece. Por se tratar de um tema bastante refletido no campo teológico sul-

majoritária. Em paralelo, consolidou-se o crescimento da população evangélica, que passou de 15,4% em 2000 para 22,2% em 2010. Dos que se declararam evangélicos, 60,0% eram de origem pentecostal, 18,5%, evangélicos de missão e 21,8 %, evangélicos não determinados. A pesquisa indica também o aumento do total de espíritas, dos que se declararam sem religião, ainda que em ritmo inferior ao da década anterior, e do conjunto pertencente às outras religiosidades. Disponível no sítio: http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_visualiza.php?id_noticia=2170&id_pagina=1. Acesso em 13/11/2012.

²⁷³ É o que nos permite concluir a descrição de plano de poder que o bispo Edir Macedo faz, fundador da Igreja Universal do Reino de Deus. MACEDO, Edir; OLIVEIRA, Carlos. *Plano de Poder: Deus, os Cristãos e a Política*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2008. Um trabalho aprofundado sobre a inserção política das igrejas pentecostais e neopentecostais pode ser encontrado em: BAPTISTA, Saulo. *Pentecostais e Neopentecostais na Política Brasileira: Um estudo sobre cultura política, Estado e atores coletivos religiosos no Brasil*. São Paulo: Instituto Metodista Izabela Hendrix/Anna Blume, 2009.

²⁷⁴ DE GRUCHY, 2004, p. 246. “Thus South African Christians could learn much from other contexts about learning to think and talk in ways that do not privilege the Bible and Christian tradition in the public arena, and that give respect to the insights and commitments of atheists and people of other faiths. Yet this needs to be done in our context with the recognition that the overwhelming majority of South Africans are Christians believers in one or other form, and therefore to both respect the sensitivities of this majority and at the same time remind it of a tendency towards Christian imperialism in public discourse. South Africa, with its range of religious traditions and faith communities, its growing human rights culture, and its livelihoods challenges that require faithful compassion rather than religious dogma, could – if it gets it right – be in a unique situation to provide a model for a pluralist world in which religion too often is a cause of division rather than fraternity.”

africano, com muitas referências e posturas, procuraremos condensar as manifestações mais relevantes em um tópico específico.

3.4 GLOBALIZAÇÃO E IMPÉRIO COMO UM DIAGNÓSTICO TEOLÓGICO

A reflexão sobre os efeitos da globalização é bastante atual e tão vasta que chega a ser difícil de definir os seus limites²⁷⁵, mesmo dentro de contextos específicos, como o sul-africano²⁷⁶. Por ser uma temática tão ampla, cheia de decorrências diversas, ambígua e complexa, também a teologia se preocupa com seus efeitos na definição dos novos modos de relacionamento e nos efeitos que ela gera para a convivência humana no contexto local. Por isso, nos interessa aqui, por se tratar inegavelmente de um desafio à reflexão teológica e à prática das igrejas.

Steve de Gruchy apresenta uma abordagem que procura perceber aspectos positivos e negativos do fenômeno da globalização. Ele chama atenção às promessas e perigos. A África do Sul abriu-se à globalização justamente ao final do *apartheid*, uma vez o

²⁷⁵ Uma obra bastante informativa e introdutória a respeito da globalização e dos efeitos que isto representa para a religião foi editada em conjunto com o Conselho Mundial de Igrejas. ARTHUR, Chris. *The Globalization of Communications. Some Religious implications*. Geneva: World Council of Churches Publications, 1998. Recentemente, em sua tese de doutorado defendida na Universidade de Berkeley, em Chicago/USA, Mauro Batista de Souza, ao compreender os desafios atuais a reflexão teológica, chamou a atenção ao *Globalitarismo*. A este globalitarismo, a doutrina da justificação por graça ofereceria um poderoso elemento contra-cultural. SOUZA, Mauro Batista de. *Rhetorical Resources for a Homiletic of the Oppressed: the new homiletics of Fred Craddock and Eugene Lowry and the liberation pedagogy of Paulo Freire* Tese [doutorado em teologia]. University of Berkeley, 2004. Além desta referência, talvez seja relevante mencionar que já no final da década de 1990 essa temática era levada em consideração no contexto teológico brasileiro, como podemos perceber em ALTMANN, Walter; BOBSIN, Oneide; e ZWETSCH, Roberto. Perspectivas da Teologia da Libertação: Impasses e Novos Rumos num Contexto de Globalização. In: *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 37, n. 2, p. 129-131, 1997.

²⁷⁶ BOESAK, Allan; HANSEN, Len. (ed.) *Globalisation: The Politics of Empire, Justice and the Life of Faith*. Beyers Naudé Centre Series on Public Theology, Vol. 4. Stellenbosch: Sun Press, 2009; BOESAK, Allan; HANSEN, Len. (ed.) *Globalisation II: Global Crisis, Global Challenge, Global Faith – An ongoing response to the Accra Confession*. Beyers Naudé Centre Series on Public Theology, Vol. 5. Stellenbosch: Sun Press, 2010; LE BRUYNS, Clint. The world of work in South Africa: Succeeding and Struggling under Globalization. In: LE BRUYNS, Clint; ULSHÖFER, G. (Eds.) *The Humanization of Globalization – South African and German Perspectives*. Frankfurt am Main: Haag und Herchen, 2008. p. 177-191; RAISER, Konrad. The Church in Global Context. In: PITYANA, Barney N.; VILAVICENCIO, Charles. (Eds.) *Being the Church in South Africa Today*. Johannesburg: South African Council of Churches, 1995. p. 27-37.; SMIT, Dirk. Schreie nach Leben. Eine (Süd-) afrikanische Stimme. In: *Verkündigung und Forschung*. n. 54. Vol. 1, p. 59-69, 2009; WARD, Graham. Christianity and Globalism. In: HOLNESS, Lyn & WÜSTENBERG, Ralf. (Eds) *Theology in Dialogue: The impact of the arts, humanities, and science on contemporary religious thought. Essays in honour of John de Gruchy*. Cape Town/Cambridge: David Philip Publishers/Grand Rapids, 2002. p. 190-211; BOTMAN, H. R. Human dignity and economic Globalisation. In: *Ned Geref Teologiese Tydskrif*, Stellenbosch, n. 45 (Suplementum), p. 317-327, 2004; LE BRUYNS, Clint.; PAUW, C. Looking in two ways. Poverty in South Africa and its ecclesiological Implications. In: *Ned Geref Teologiese Tydskrif*, Stellenbosch, n. 45 (2) (Suplementum), p. 202-213, 2004; KOOPMAN, Nico. Confessing and embodying the catholicity of the Church in the context of Glocality. In: *Scriptura*, Stellenbosch, n. 94, p. 29-39, 2007.

apartheid mantinha o país fechado ao intercâmbio internacional. Foram, como já vimos acima, as mudanças geopolíticas em nível internacional que tornaram o *apartheid* insustentável e requereram da África do Sul abertura à economia de mercado global²⁷⁷. Assim, S. De Gruchy aponta que “precisamente no momento em que todos os cidadãos sul-africanos estavam tomando seus destinos em suas próprias mãos, nós fomos impulsionados para uma realidade na qual as agendas dominantes para política, cultura, economia e religião não são mais constituídas em níveis locais e nacionais, mas são dirigidas por eventos através deste amplo globo”²⁷⁸.

Para S. De Gruchy, as promessas positivas que a globalização oportuniza dizem respeito ao contato que, por exemplo, países da África podem facilmente dispor. A África do Sul se percebeu como parte do continente africano com a abertura proporcionada pela globalização²⁷⁹. Essa realidade propulsiona o intercâmbio de ideias pós-coloniais, sobretudo no continente africano. O intercâmbio de culturas locais como resistência à cultura colonial foi potencializado pela globalização. Isso tudo se deu em virtude da revolução tecnológica nos transportes e na comunicação. Neste lado positivo, mais e mais vozes estão sendo escutadas e espalhadas com a facilidade da comunicação, da internet, das redes sociais, da redução do espaço e das distâncias²⁸⁰.

Nesta análise de aspectos positivos e que são certamente potencializados pela globalização há um detalhe, mencionado por S. De Gruchy, que é de especial interesse para este trabalho, uma vez que oferece uma clara justificativa para esta pesquisa que procura estabelecer um diálogo entre Brasil e África do Sul, dois países do sul do globo terrestre, que, apesar de muitos aspectos em comum em virtude dos processos de colonização europeus, pouco têm historicamente dialogado no intuito de construtivamente encontrar em parceria soluções²⁸¹. Assim De Gruchy expressa com clareza essa ideia:

Os novos horizontes abertos pelas viagens e tecnologias de comunicação significam que a globalização traz consigo a promessa que diálogos sul-sul podem começar a tornar-se uma realidade enquanto as pessoas podem se mover e se comunicar fora das redes de poder das nações ex-colônias. Isso oportuniza que a informação seja acessada e compartilhada, novos *insights*

²⁷⁷ Cf. no capítulo sobre a transição política e econômica as leituras de Terreblanche e de Ramphela.

²⁷⁸ DE GRUCHY, 2004, p. 247. “at precisely the time that all South African citizens were finally taking their destiny into their own hands, we have been thrust into a reality in which the dominant agendas for politics, for culture, for the economy and for religion are no longer set at local and national levels, but are driven by events throughout this wider globe”.

²⁷⁹ Foi, inclusive, possível perceber a ênfase que Thabo Mbeki deu às relações com o continente africano. Houve na década de 1990, como vimos acima, uma *renaissance* africana.

²⁸⁰ DE GRUCHY, 2004, p. 247.

²⁸¹ Esse reconhecimento também é apresentado por: BATE, Stuart C. OMI. The Church and the Culture of the Networked World. In: *Journal of Theology for Southern Africa*. Pietermaritzburg, n. 121, March, p. 19-33, 2005, à p. 33: “Each social context raises its own issues and new challenges for the Church. Times of revolutionary social change require a new shift of thinking and new prophets and visionaries to point the way forward. The information revolution has raised up a global social context of massive proportions. The new prophets may emerge from almost anywhere”.

emergirem e, por último, que solidariedades sejam forjadas à luz de experiências comuns de colonização e lutas por libertação e identidade nacional.²⁸²

Por outro lado, a queda do muro de Berlim em 1989 e a simbólica vitória do capitalismo de livre comércio ocasionaram péssimas consequências do ponto de vista econômico e social principalmente para países do hemisfério sul. Ainda que a globalização, sobretudo das comunicações, possibilite a formação de novas redes de apoio e solidariedade, não se pode menosprezar ou negligenciar a realidade de que há uma proposta de mercado global gerido pela lógica de um capitalismo financeiro e especulativo. Como S. De Gruchy menciona, “através das administrações de Reagan e Thatcher nos EUA e Reino Unido respectivamente, esta ideologia anti bem-estar social, comumente conhecida como neoliberalismo ou o ‘Consenso de Washington’ agora controla o pensamento econômico, político e social no ocidente vitorioso.”²⁸³

Esse tem se mostrado como um projeto de controle pelos países do norte sobre os países pobres do sul através de programas de empréstimos que são condicionados a ajustes estruturais e financeiros que promovem a pobreza e a desigualdade social. Agências como o Banco Mundial, o Fundo Monetário Internacional, a Organização Mundial de Comércio, para mencionar apenas algumas, ofereceram, principalmente nos últimos 20 anos, uma proposta de desenvolvimento que ocasiona uma experiência semelhante à da escravidão e ao colonialismo, uma continuidade dessas, se preferirmos, uma vez que continua um regime de exploração e transferência de riquezas. Já há algum tempo as igrejas e a sociedade civil global tem percebido isso com cada vez mais clareza e se manifestado com mais contundência de forma crítica aos efeitos deste sistema.

S. De Gruchy menciona como as igrejas reformadas sul-africanas já iniciaram um forte processo de avaliação crítica no final da década de 1990. Ele menciona, por exemplo, a participação de igrejas sul-africanas no, assim chamado, “Processus Confessionis: Confissão/aliança por justiça na economia e na terra”, organizado pela Aliança Mundial de Igrejas Reformadas em 1997 na Hungria. Já em 1995 a Aliança de Igrejas Reformadas da África Meridional havia editado um documento onde se utilizava do método ver-julgar-agir para perceber o sistema capitalista globalizado como danoso à vida. Assim o documento afirmava, ao entrar o momento do julgamento:

²⁸² DE GRUCHY, 2004, p. 248. “The new horizons opened by travel and communication technologies mean that globalization brings with it the promise that South-South dialogue can begin to become a reality as people can move and communicate outside of the power networks of the ex-colonial nations. This enables information to be accessed and shared, new insights to emerge and ultimately for solidarities to be forged in the light of common experiences of colonization and struggles for liberation and national identity.”

²⁸³ DE GRUCHY, 2004, p. 248. “Through the Reagan and Thatcher administrations in the USA and United Kingdom respectively, this anti social-welfare ideology, usually known as neo-liberalism or ‘the Washington Consensus’, now controls the economic, political and social thinking of the victorious West.”

É nossa dolorosa conclusão que a realidade de pobreza africana causada por uma ordem mundial econômica injusta foi além de um problema ético e se tornou um problema teológico. Constitui agora um *status confessionis*. O evangelho para o pobre está em jogo em todo o mecanismo de economia global hoje.²⁸⁴

Ainda que esta compreensão tenha sido expressa de maneira tão clara já na metade da década de 1990, a complexidade das relações e a contínua mudança dos espaços de exercício de poder dificultam a percepção da total dimensão do sistema, a elaboração de uma crítica contundente e a elaboração de propostas alternativas. Tanto que passados quase vinte anos, a temática continua na pauta teológica²⁸⁵. A reflexão, atualmente, tem procurado compreender a interconectividade entre as causas dos maiores problemas que experimentamos hoje em dia com o processo complexo de globalização nos parâmetros da economia neoliberal. Justiça de gênero, justiça climática, relações étnico-raciais igualitárias e justas, justiça com as crianças e com as pessoas idosas, com pessoas com deficiência, desigualdade e injustiça socioeconômicas, militarização, etc. todas são perseguidas de maneira integrada. Assim S. De Gruchy conclui seu raciocínio a esse respeito. O que para nós descreve bem o tipo de desafio teológico e o modo como a reflexão teológica sul-africana responde:

Antigos modos de fazer teologia são desafiados. Profetas não sabem mais a quem falar, pois mesmo líderes nacionais sentem que não estão mais no comando do que acontece com os destinos da economia e da política de seus próprios países. Novas habilidades precisam ser nutridas para compreender os funcionamentos de tais coisas como capitalismo global, mecanismos de dívida internacional, as regras que governam o comércio mundial, engenharia genética, mudança climática, comércio de emissões e soberania alimentar. Tudo isso deve acontecer também sendo contextual e encarnado na realidade sul-africana, na qual a luta por terra, AIDS e pobreza são tão cruciais.²⁸⁶

²⁸⁴ Extraído do documento *Reformed Faith e Economic Justice*, editado pela Aliança de Igrejas Reformadas da África Meridional em parceria com a Aliança Mundial de Igrejas Reformadas, apud DE GRUCHY, 2004, p. 250. "It is our painful conclusion that the African reality of poverty caused by an unjust economic world order has gone beyond and ethical problem and become a theological one. It now constitutes a *status confessionis*. The gospel to the poor is at stake in the very mechanism of the global economy today." A Federação Luterana Mundial oportunamente aderiu ao debate teológico sobre a globalização, tendo organizado um documento específico sobre a temática: GREIVE, Wolfgang (ed.). *Justification in the World's Context*. n. 45, March, Lutheran World Federation, 2000.

²⁸⁵ É o caso da iniciativa promovida desde 2005 pelo Conselho Mundial de Igrejas chamada AGAPE – Alternative Globalization Addressing Peoples and Earth – expressa no documento de mesmo nome. WORLD COUNCIL OF CHURCHES (WCC), *Alternative Globalization Addressing Peoples and Earth (AGAPE): A Call to Love and Action*. Genève, 2005. Essa reflexão ainda está bastante em voga no meio do Conselho Mundial de Igrejas, como podemos verificar no documento lançado recentemente, chamado *Guarulhos Statement*, resultado da *Global Ecumenical Conference on a New International Financial and Economic Architecture*, realizada de 29 de Setembro a 5 outubro de 2012, em Guarulhos, Brasil. Cf. <<http://www.wcrc.ch/sites/default/files/Guarulhos%20Statement.pdf>>. Último acesso em 24 de novembro de 2011.

²⁸⁶ DE GRUCHY, 2004, p. 254. "Old ways of doing theology are challenged. Prophets do not know who to speak to any longer, because even national leaders feel they are no longer in charge of what happens to their own countries' economy and political fortunes. New abilities need to be nurtured in

Neste sentido, outro trabalho bastante ilustrativo e que demonstra com clareza a reflexão teológica que se tem feito, sobretudo no contexto sul-africano, sobre a globalização e seus efeitos é a aprofundada resposta dada pela Igreja Reformada em União na África Austral (*Uniting Reformed Church in Southern Africa*), em conjunto com a Igreja Reformada Evangélica da Alemanha (*Evangelisch-Reformierte Kirche*)²⁸⁷. O documento é um aprofundamento teológico fruto da chamada Confissão de Accra da Aliança Mundial das Igrejas Reformadas. O documento se perfila na linha de importantes declarações, como a Declaração de Barmen e a Confissão de Belhar e se preocupa em compreender a extensão dos problemas que a globalização traz em diferentes dimensões, especialmente em seus efeitos econômicos. Ele sugere um conceito de império²⁸⁸ bastante contundente que está por detrás do processo como um todo.

Nós falamos de império, porque discernimos uma associação de poder econômico, cultural, político e militar no mundo hoje. Este é constituído por uma realidade e um espírito de dominação ímpia criada pela humanidade. Uma realidade global abrangente servindo, protegendo e defendendo o interesse de corporações poderosas, nações e pessoas privilegiadas, enquanto explora a criação, imperiosamente exclui, escraviza e até sacrifica a humanidade. É um espírito pervasivo de auto interesse destrutivo, ganância mesmo – o louvor do dinheiro, de bens e da posse; o evangelho do consumismo, proclamado através de propaganda poderosa e religiosamente justificado, acreditado e seguido. É a colonização da consciência, valores e noções de vida humana por uma lógica empírica. Um

understanding the workings of such things as global capitalism, international debt mechanisms, the rules governing world trade, genetic engineering, climate change, emissions trading, and food sovereignty. All of this has to take place while also being contextual and incarnational in a South African reality in which the land struggle, AIDS, and poverty are so crucial.”

²⁸⁷ BOESAK, Allan; WEUSMANN, Johann; AMJAD-ALI, Charles (Eds.) *Dreaming a Different World. Globalization and Justice for Humanity and the Earth. The Challenge of the Accra Confession for the Churches. The Globalization Project. Germany/South Africa: Evangelisch-Reformierte Kirche/Uniting Reformed Church in Southern Africa, 2010.* Outro documento que também valeria a pena aprofundar na análise trata-se de DIAKONIA COUNCIL OF CHURCHES. *The Oikos Journey. A theological reflection on the economic crisis in South Africa.* Durban: Diakonia Council of Churches, 2006. Este documento oferece uma brilhante resposta teológica ao sofrimento que o povo pobre sul-africano vem passando no período pós-apartheid. O documento é moldado no formato ver, julgar e agir, dando espaço, no início, a depoimentos de pessoas que sofrem as injustiças do sistema econômico atual. Posteriormente, faz uma leitura socio-analítica das razões para a pobreza e oferece uma alternativa teológica com modos práticos para um agir transformador. Infelizmente, não há espaço para aprofundar este documento aqui.

²⁸⁸ Neste sentido, há uma boa reflexão bíblica sobre o conceito de império em: FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *Reading Scripture in the Context of Empire.* In: KITTREDGE, C.; AITKEN, E.; DRAPER, J. *The Bible in the Public Square: Reading the Signs of the Times.* Fortress Press: Minneapolis, 2008. p. 157-171. E uma leitura hermenêutica sobre o império norte-americano: MYERS, Max. *Hermeneutics in the American Empire: Toward an Anti-Imperialist Theology.* In: KITTREDGE, C.; AITKEN, E.; DRAPER, J. *The Bible in the Public Square: Reading the Signs of the Times.* Fortress Press: Minneapolis, 2008. p. 89-100. Outras referências necessárias para reflexão sobre império são: HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império.* Rio de Janeiro: Editora Record, 2005; e RIEGER, Joerg; MIGUEZ, Néstor; Sung, Jung Mo. *Para além do Espírito do Império.* Novas perspectivas em Política e Religião. São Paulo: Paulinas, 2012.

espírito de justiça sem compaixão que demonstra insolente desconsideração com os dons da criação e da morada da vida.²⁸⁹

Tal como S. De Gruchy e outros autores²⁹⁰, o documento compreende que há uma face positiva da globalização e faz sua crítica sobre os seus aspectos negativos, os quais chama de *globalismo*²⁹¹.

Globalismo é, assim, visto como acrítica e deliberada aceitação da ideologia neoliberal do lucro a qualquer custo, crescimento e desenvolvimento sem limite e poderosa manipulação das finanças e do comércio no, assim chamado, 'mercado-livre' – sem nenhuma consideração pelas consequências para as pessoas e para a terra.²⁹²

Como resposta a esse processo de globalismo, portanto, o documento procura lançar bases teológicas que suportem uma crítica desde a perspectiva da fé cristã. Oferece-se, na continuidade do documento, uma análise dos efeitos econômicos (mercados financeiros, regulação financeira e dos mercados); uma análise do consumismo, de sua

²⁸⁹ BOESAK, 2010, p. 2. "We speak of empire, because we discern a coming together of economic, cultural, political and military power in our world today. This is constituted by a reality and a spirit of lordless domination, created by humankind. An all-encompassing global reality serving, protecting and defending the interest of powerful corporations, nations, elites and privileged people, while exploiting creation, imperiously excludes, enslaves, and even sacrifices humanity. It is a pervasive spirit of destructive self-interest, even greed – the worship of money, goods and possessions; the gospel of consumerism, proclaimed through powerful propaganda and religiously justified, believed and followed. It is the colonization of consciousness, values and notions of human life by the empirical logic; a spirit lacking compassionate justice and showing contemptuous disregard for the gifts of creation and the household of life."

²⁹⁰ É o caso do comentário feito por Amartya Sen ao tratar dos equívocos em que se incorre ao procurarmos demonizar a globalização como um todo. Temos simpatia pela posição de Sen neste sentido, acreditando que o melhor caminho é tornar a globalização cada vez mais igualitária e justa. "Para concluir, a confusão de globalização com ocidentalização não é somente a-histórica, como também desvia a atenção dos muitos benefícios potenciais da integração global. A globalização é um processo histórico que ofereceu no passado uma abundância de oportunidades e recompensas e continua a fazê-lo hoje. A simples existência de grandiosos benefícios potenciais é que torna a questão da justiça na divisão dos benefícios da globalização tão criticamente importante. O ponto central da controvérsia não é globalização em si, nem o uso do mercado como instituição, mas a desigualdade no equilíbrio geral dos arranjos institucionais – que produz uma divisão muito desigual dos benefícios da globalização. A questão não é somente se os pobres também ganham alguma coisa com a globalização, mas se nela eles participam equitativamente e dela recebem oportunidades justas. Há uma necessidade urgente de reformar os arranjos institucionais – além dos nacionais – para se poder superar tanto os erros de omissão como os de ação que tendem a dar aos pobres de várias partes do mundo oportunidades tão limitadas. A globalização merece uma defesa baseada na razão, mas essa defesa também precisa de reforma." SEN, Amartya; KLIKSBURG, Bernardo. *As pessoas em primeiro lugar. A ética do desenvolvimento e os problemas do mundo globalizado*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 31-32.

²⁹¹ Outro interessante artigo neste sentido, de procurar desvincular a identidade imediata entre globalização, enquanto um processo bastante complexo em que há uma construção de inter-relacionamentos por diversos meios, e os efeitos da internacionalização do mercado livre neoliberal é MURPHY, Munyaradzi Felix. *The Empirical Contradiction of Globalisation: A quest for a relational ethical paradigm*. In: *Journal of Theology for Southern Africa*. Pietermaritzburg, n. 121, March, p.4-18, 2005.

²⁹² BOESAK, 2010, p. 7. "Globalism is thus seen as the uncritical and deliberate acceptance of the neo-liberal ideology of profit of all costs, limitless growth and development, and powerful manipulation of finance and trade within a so-called "free-market" – without any regard to the consequences to the people and to the earth."

importância para a ordem econômica e sua faceta espiritual (consumismo enquanto espiritualidade do capitalismo neoliberal); uma análise sobre a responsabilidade ecológica e sobre os efeitos do aquecimento global; a identificação da crise de água e alimentar como desafios ecológicos e de direitos humanos; globalização e a questão de justiça de gênero; globalização e militarismo. Frente a todos estes desafios que estão ligados e são dinamizados e aprofundados no globalismo, o documento pergunta como podemos “ver, julgar e agir”. A resposta parece apontar para o que Nolan já havia descrito como uma das carências mais urgentes da atualidade: a esperança. “Nós agimos com esperança que diz não à melancolia e desespero, à inercia e apatia.”²⁹³

Essa esperança deve ser vivida e exercitada construtivamente pelas igrejas, pela sociedade civil como um todo e pelos tomadores de decisão²⁹⁴. Ela leva ao ímpeto por transformação que se cristalizará numa regulação do *globalismo* de modo que não produza tanto sofrimento e tanta pobreza. “Este é um processo que precisa ser transformado através de uma visão alternativa e valores radicalmente diferentes do que os que estão presentemente em ação na economia global.”²⁹⁵

Para oferecer uma visão alternativa, o documento procura nos escritos bíblicos a ideia de *criação* e de *dignidade humana*, compreendendo a terra e os seres humanos como criados à imagem de Deus. Identifica a corresponsabilidade dos seres humanos na administração da boa criação. O documento aponta às alianças como práticas recorrentes no Antigo Testamento como modo através do qual Deus indica maneiras dos seres humanos se relacionarem entre si e com a criação, tais quais os casos de Noé, Abraão, Hagar, Moisés, os reis, etc. A lei também é considerada como expediente que guia “todos os aspectos da vida humana, política, econômica e socialmente”²⁹⁶. O ofício dos profetas é recordado como uma vocação de Deus que aponta para as alianças e para a lei, quando as

²⁹³ BOESAK, 2010, p. 79. “We act with hope that says no to melancholy and despair, inertia and apathy”.

²⁹⁴ Em recente artigo apresentado em encontro de estudos conjuntos do grupo de teólogos e teólogas de Brasil (EST) e África do Sul (Stellenbosch University, Pretoria University, University of Kwazulu-Natal e UNISA) Clint le Bruyns apresenta uma interessante reflexão sobre o papel da esperança para a vida no ambiente público e democrático, mesmo secularizado. LE BRUYNS, Clint. The Rebirth of Kairos Theology? A Public Theological Perspective. 2012. Artigo não publicado. “When people in their personal or positional capacities are moved to take responsibility for the advancement of their life together in political community, what is it precisely that moves them? We should appreciate the power of hope in responsible citizenship. [...] Hope involves agency, reason and possibility. It is responsive – to God, to others, to life, to the future – and is thus participatory. It has a vision of abundant life, incompatible with fatalism. It is restless with the status quo and refuses to accept its prevailing realities. When ‘hope’ is conceived, it is secular hope, faith in progress, and belief in the new.” p. 10. Le Bruyns aponta para um autor que talvez seja relevante mencionar para aprofundamento, ainda que não tenhamos tido acesso ao material: MITTLEMAN, Alan. *Hope in a Democratic Age: Philosophy, Religion, and Political Theory*. Oxford: University Press, 2009. Cf. também BOTMAN, 2002.

²⁹⁵ BOESAK, 2010, p. 8. “It is a process that must be transformed through an alternative vision and radically different values than the ones presently at work in the global economy.”

²⁹⁶ BOESAK, 2010, p. 9. “all aspects of human life, politically, economically and socially”.

peessoas no poder estão se esquecendo das mesmas. Por fim, apontando para as profundas contribuições do Antigo Testamento, o documento recorda como o conceito de *Shalom* representa o desejo de Deus para sua criação e para seu povo:

A lógica da aliança de Deus é que “shalom” é o resultado de um processo no qual amor e compaixão foram expressos em verdade, constitui a justiça de Deus para todos/as, a qual sustenta paz e completude de vida. O ofício do profeta funciona para assegurar que verdade e justiça prevaleçam no estabelecimento da nação da aliança, uma nação vivendo através da reconciliação trazida pela dedicação sacrificial à lei de Deus na vida religiosa, vida civil e política, e na administração real da regra justa de Deus: de que os pobres não devem ser oprimidos e que os ricos e poderosos não dominem na vida pública.²⁹⁷

No Novo Testamento, os evangelhos procuram demonstrar que Jesus Cristo vem para o cumprimento da lei e das palavras dos profetas. Pentecostes é o chamado da igreja para ser a nova comunidade, o povo de Deus no mundo, sustentado pelo Espírito. Paulo menciona os dons que Deus concede para o cumprimento desta missão, bem como a noção de corpo, no qual Deus habita e inclui a todos e todas. Esta compreensão resumida de algumas ideias fundamentais do Novo Testamento para o exercício da fé e da reflexão teológica no contexto de *globalismo* é apresentada eloquentemente pelo documento:

Conceitos centrais, frutíferos para uma teologia da igreja no mundo – uma “teologia pública” – são a relação íntima entre a mensagem da graça (kerygma), sua implementação na comunhão de amor (koinonia), também fortemente enfatizada por Lucas, e o serviço e cuidado com o outro, especialmente os necessitados e marginalizados (diakonia). Estes elementos da vida cristã no mundo são ligados na liturgia de louvor ao Deus de toda vida (leitourgia), o qual toma espaço no culto, mas especialmente também em todas atividades diárias.²⁹⁸

O documento aponta para a dimensão trinitária de Deus, pai e mãe, que cria o ser humano da terra (*adamah*), o que remete à necessidade de vivermos em proximidade com a terra e com todos outros seres que surgem dela. É o Deus que faz alianças, liberta, dá a lei, chama os profetas, guia o povo, etc. Deus também se expressa em Jesus como aquele que se identifica profundamente com o ser humano em seu sofrimento, mas em especial com as pessoas marginalizadas, pecadoras, com excluídas, a ponto de entregar sua vida por estes.

²⁹⁷ BOESAK, 2010, p. 9. “The logic of God’s covenant is that “shalom” is the outcome of a process in which love and compassion acted out in truthfulness, constitutes God’s justice for all, which sustains peace and fullness of life. The office of prophet functions to ensure that truth and justice prevailed in the establishment of a covenantal nation, a nation living through reconciliation brought about by sacrificial dedication to God’s Law in religious life, civil life and politics, and in the kingly administration of God’s just rule: that the poor not be oppressed and the rich and powerful not dominate public life”.

²⁹⁸ BOESAK, 2010, p. 10. “Central concepts, fruitful for a theology of the church in the world – a ‘public theology’ – are the close relation between the message of grace (kerygma), its implementation in the communion of love (koinonia), also strongly emphasised by Luke, and the service and care of the other, specially the needy and marginalised (diakonia). These elements of Christian living in the world are all bundled together in the liturgy of praise towards the God of all life (leitourgia), which takes place in worship, but especially also in all daily activities.”

Que ressuscita, libertando da morte e justificando o ser humano para que sirva em liberdade. E Deus se expressa também como Espírito Santo. “Através do Espírito, Deus habita em nós, nos liberta do interior, voluntariamente, do pecado e do controle da ganância e do egoísmo, e nos abre para nos tornarmos uma nova humanidade, povo que vive de reciprocidade, amor, respeito e dos dons do Espírito.”²⁹⁹

O documento também apresenta um modelo eclesiológico de atuação no mundo globalizado, bem aos moldes da teologia reformada, apontando para o triplo ofício de Cristo como sacerdote, rei e profeta. O primeiro ofício, de sacerdote, é baseado na *justificação* promovida por Cristo. Esta perspectiva de ação do ser humano justificado no mundo o leva a trabalhar a serviço dos que sofrem, uma vez que somos conscientes da condição de *simul iustus et peccator*, como Lutero recordava. O ser humano justificado, consciente desta sua dupla condição, atua em favor das outras pessoas por amor, uma vez que não precisa mais preocupar-se consigo mesmo diante de Deus. Este ofício corresponde à natureza divina de Cristo.

O ofício de Cristo como rei no mundo representa natureza humana de Cristo, que trouxe a *santificação* como um novo modo de vida humana. O ser humano justificado e santificado vive no mundo de outro modo, sob outras regras, o que necessariamente modificará a ação da igreja como um todo no mundo. Este ofício *real* é realizado pela igreja, conforme o documento, ao que realiza:

o escrutínio de todas as políticas públicas e decisões políticas que dizem respeito ao bem estar das pessoas. A igreja em seu processo estruturado de tomadas de decisão e através das atividades de seus membros em todas as esferas da vida é profundamente engajada na justa ordenação e governança da sociedade, nas políticas econômicas, no cuidado à saúde, educação, moradia, água, comida e segurança – resumindo: todas as matérias políticas, econômicas, culturais, legais e estruturais. A igreja clama por uma “ordem mundial justa”, na qual há o controle político das estruturas espalhadas pelo mundo que são trazidas ao escrutínio de um novo ethos de justiça e compaixão com influência suficiente para conter o fenômeno do “império” e confiar teologicamente numa fala de novas visões sobre “o regime do reino”.³⁰⁰

A última dimensão da ação da igreja se baseia no ofício profético de Cristo. Isto significa, segundo o documento que a igreja deve viver para o mundo e não para si mesma.

²⁹⁹ BOESAK, 2010, p. 11. “Through the Spirit God dwells in us, frees us from the inside, willingly, from sin and the grip of greed and selfishness, and opens us up to become a new humanity, people who live by reciprocity, love, respect, and the gifts of the Spirit”.

³⁰⁰ BOESAK, 2010, p. 11. “by scrutinising all policies and political decisions regarding the well-being of people. The church in its structured decision-making and through the activities of its members in all spheres of life is deeply engaged in the just ordering and governance of society, in economic policies, healthcare, education, housing, water, food and security – in short: all matters political, economic, cultural, legal and structural. The church calls for a ‘just world order’ in which political control of worldwide structures are brought under scrutiny of a new ethos of justice and compassion with enough clout to counter the phenomenon of ‘empire’ rely theologically speaking on new visions of “kingdom rule”.

”Isto inclui o escrutínio da legislação, uma função de vigilância na política, preocupação com a dignidade humana e direitos humanos, crítica profética da injustiça econômica, degradação ecológica, injustiças estruturais e pecado público”³⁰¹.

Faz parte desta eclesiologia, também, uma dimensão escatológica da ação da igreja no mundo. Por causa da perspectiva escatológica da mensagem cristã, nós vivemos entre o reino que há de vir e a *polis* hoje, na qual nós somos capacitados a apontar os sinais do reino. E estes sinais são necessariamente relacionados com a crítica social e a construção de uma sociedade justa.

Há ainda duas outras perspectivas que são relevantes para nossa análise aqui, uma vez que estamos tentando demonstrar como que a reflexão teológica sul-africana identifica a realidade, como diagnostica os problemas da sociedade sul-africana contemporânea que está, evidentemente, imersa num contexto de globalismo ou globalização. Uma primeira perspectiva trata de apontar para um aspecto determinante na *teologia reformada*, que, conforme o próprio documento, condiciona o tipo de abordagem que ambas igrejas que produziram o documento (Igreja Reformada Unida na África Austral e Igreja Reformada Evangélica da Alemanha) fazem, indicando também os modos de ação que as mesmas visualizam.

Trata-se da *ética social* de Calvino e Zwinglio. Esta tradição reformada dá impulsos para que as igrejas e a teologia reflitam sobre a realidade política e econômica. Sobre esta ética social o documento constata que os reformadores denunciaram que, à época da Reforma Protestante na Europa, “as estruturas supra pessoais ordenando a sociedade incluindo a legislação, corporações e os ‘sistemas’ (tais quais os sistemas econômicos determinantes do funcionamento da economia global), precisavam de atenção teológica especial”³⁰². Isso parece interessante, sobretudo se levarmos em conta a forte influência que a teologia reformada tem no contexto sul-africano. Parece-nos interessante fazer uma breve digressão para perceber com mais clareza porque esta característica teológica é relevante no nosso percurso argumentativo.

Diferente da realidade brasileira, que até 1824 praticamente só tinha influência teológica da Igreja Católica Apostólica Romana na percepção do papel de cristãos e cristãs no espaço público³⁰³, na África do Sul a influência reformada sempre foi predominante³⁰⁴.

³⁰¹ BOESAK, 2010, p. 12. “This includes scrutiny of legislation, a watchdog function in politics, concern about human dignity and human rights, prophetic critique of economic injustice, ecological degradation, structural injustices and public sin”.

³⁰² BOESAK, 2010, p. 13. “The supra-personal structures ordering society, including legislation, corporation and “systems” (such as economic systems determining the functioning of the global economy), needed special theological attention.”

³⁰³ DREHER, Martin N. *A Igreja Latino Americana no Contexto Mundial*. São Leopoldo: Sinodal, 1999. p. 200-236. Cf. também HOORNAERT, E. *História do Cristianismo na América Latina e Caribe*. SP: Paulus, 1994.

Essa diferença teológica da influência católica ou reformada na construção dos contextos brasileiro e sul-africano certamente é importante para este trabalho que averigua como a teologia e o exercício da fé cristã respondem às demandas da sociedade³⁰⁵. A ética protestante, como menciona Max Weber, criou um tipo de cristão consciente de sua vocação pública (*Beruf*). Segundo o conhecido argumento de Weber, a teoria da predestinação calvinista e necessidade de demonstrar a santificação na conduta pessoal, na ética do trabalho e no acúmulo de bênçãos criaram nas igrejas protestantes e, sobretudo, nas reformadas uma percepção de que a pessoa cristã exerce sua vocação religiosa num ascetismo cristão na vida pública³⁰⁶.

O ascetismo cristão, que de início se retirara do mundo para a solidão, já tinha regrado o mundo ao qual renunciara a partir do mosteiro e por meio da Igreja. Mas, no geral, tinha deixado intacto o caráter naturalmente espontâneo da vida laica no mundo. Agora, avançava para o mercado da vida, fechando atrás de si a porta do mosteiro; tentou penetrar justamente naquela rotina de vida diária, com sua metodicidade, para amoldá-la a uma vida laica, embora não para e nem deste mundo.³⁰⁷

O protestantismo que preponderou na história sul-africana, advindo tanto, inicialmente, das igrejas reformadas da Holanda quanto das igrejas que vieram com os

³⁰⁴ Sobre os caminhos das diferentes igrejas na África do Sul, além da obra que temos usado majoritariamente de John de Gruchy, *The Church Struggle in South Africa*, cabe mencionar também PROZESKY, Martin; DE GRUCHY, John. *Living Faiths in South Africa*. Cape Town/Johannesburg: David Philip, 1995. E também DE GRUCHY, John. African Theology: South Africa. In: FORD, David. *The Modern Theologians: An introduction to Christian theology in the twentieth century*. Second Edition. Cambridge: University of Cambridge/Blackwell Publishers, 2001. p. 445-454. Além dessas, há também uma renomada obra sobre a contribuição da teologia reformada sul-africana para a discussão ecumênica das igrejas reformadas: DE GRUCHY, John. *Liberating Reformed Theology: A South African contribution to an Ecumenical Debate*. Cape Town: David Philip Publishers, 1991.

³⁰⁵ Neste sentido, Charles Villa-Vicencio auxilia a perceber claramente como a ética teológica das diferentes tradições influencia o modo como as pessoas se relacionam com questões de ordem social e pública. É o caso dos direitos humanos. Villa-Vicencio menciona assim, no que se refere às justificativas teológicas católica, luterana e reformada na construção de uma teologia de direitos humanos: "The Roman Catholic doctrine of rights further necessarily locates the human rights debate fully within the theological and pastoral ministry of the church. *On Social Concern* shows that the struggle against human rights violations on both the personal and the social level is synonymous with the fight against sin. To share in the quest for human rights as the essential concrete requirements for decent human living is, in turn, an inherent part of the evangelical task of the church to proclaim personal and social conversion. [...] The unifying theme within the Reformed tradition is freedom through the grace of God to share in building a society that reflects the values and ideals of the gospel. Responding to the freedom of the gospel as understood by Luther, Calvinists developed the claim of God on their lives within an organized, disciplined and political ethic that has made Reformed theology a significant ingredient in the struggle for human rights within the western political tradition. Within the contexts of Geneva and Puritan Anglo-America, both of which demanded participation in the process of nation- and community-building, the appropriation of biblical symbols (the Exodus, the covenant, a calling to be saints and an obligation to share in building the Kingdom of God on earth) seemed a natural and obvious development. Max Weber's formative study, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, describes the political and economic sense of vocation central to this experience." VILLA-VICENCIO, Charles. *A Theology of Reconstruction: Nation Building and Human Rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 136-137;-145.

³⁰⁶ WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. 4.ed. São Paulo: Martin Claret, 2001.

³⁰⁷ WEBER, 2001, p. 121.

colonizadores ingleses, no início do século XIX, tinha essa característica mencionada por Weber. Por outro lado, um autor que analisa o tipo de ética que se desenvolveu no Brasil católico e ibérico foi Sérgio Buarque de Holanda³⁰⁸, justamente contrapondo ao tipo de *ethos* protestante dos países do hemisfério norte, na sua conhecida figura do “homem cordial”. Jessé de Souza, sociólogo brasileiro, chegou a formular essa relação com mais clareza, ao afirmar: “uma leitura atenta da caractereologia do homem cordial permite deduzir que, ele sim, é, na verdade, o inverso perfeito do protestantismo ascético como definido por Max Weber”.³⁰⁹

É claro, portanto, que o cristão católico brasileiro³¹⁰ irá perceber sua responsabilidade e sua vocação para agir no espaço público de modo bem diferente do cristão protestante sul-africano, o que torna a possibilidade de diálogo proposta por este trabalho bastante pertinente, à medida que duas abordagens éticas podem aprender mutuamente ao se estabelecer uma relação de interpelação mútua. A tese que trazemos aqui nesta breve digressão é que a origem reformada da teologia sul-africana cria uma maior predisposição para a prática da igreja e para a reflexão teológica a se sentirem impelidas a fazer teologia pública, uma vez que sua ética teológica as condiciona a viverem fé de maneira a transformar o mundo secular. Por outro lado, no Brasil a tendência é uma prática da igreja e uma reflexão teológica menos condicionadas a considerarem o espaço público como lugar precípuo para o exercício da fé, sendo este mais passivo e menos impelido a transformar a sociedade³¹¹. A teologia da libertação foi o movimento teológico que conseguiu criar de modo mais notável uma modificação neste *ethos* brasileiro descrito por Holanda, ainda que com base em outras justificativas teológicas³¹².

³⁰⁸ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

³⁰⁹ SOUZA, Jessé de. A Ética Protestante e a Ideologia do Atraso Brasileiro. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. [online]. 1998, vol.13, n.38. <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69091998000300006>>.

³¹⁰ Alessandro Bartz fez um trabalho de comparação entre o tipo protestante sugerido por Weber e o tipo católico ibérico sugerido por Holanda. Em sua comparação ele aponta os seguintes aspectos: 1) Há uma contraposição no tipo de ética do povo brasileiro à herança nórdica protestante; 2) a formação teológica da igreja católica que vem ao Brasil está construída sob um “espírito” contra-reformista; 3) no *ethos* brasileiro há inexistência de um espírito de organização espontânea; 4) há também inexistência de uma moral fundada na ética do trabalho; 5) há uma tendência a preferir o “ócio do que o negócio”; 6) há uma renúncia na transformação do mundo. BARTZ, Alessandro. Recepção da Sociologia do Protestantismo na Obra *Raízes do Brasil*. In: BOBSIN, Oneide et al. *Uma Religião Chamada Brasil*. São Leopoldo: EST/Oikos Editora, 2008. p. 170-185.

³¹¹ Uma excelente reflexão teológica que corrobora com esta visão sobre as igrejas de origem calvinistas sul-africanas é realizada em BOSCH, David J. A Calvinist perspective on the future of democracy in South Africa. In: NÜRNBERGER, Klaus. (ed.) *A Democratic Vision for South Africa: Political realism and Christian Responsibility*. Pietermaritzburg: Encounter Publications, 1991. p. 188-195.

³¹² Evidentemente, a Teologia da Libertação latino-americana trouxe a boa parcela de cristãos e cristãs uma noção da necessidade de transformação social bastante marcante. Isso, no entanto, não modifica muito a constatação de que a noção de ética que fundamenta o ímpeto de transformação social católico é substancialmente diferente da noção de ética que fundamenta qualquer ação de cristãos protestantes no que diz respeito à ação social para transformação. Um trabalho exemplar

Uma última dimensão que pensamos ser importante ressaltar do documento elaborado pela Igreja Reformada Unida na África Austral, em resposta aos efeitos negativos do globalismo para os países do hemisfério sul, são as *perspectivas confessionais* do tipo de ação que as igrejas reformadas historicamente utilizam no seu exercício público de fé.

Três documentos são de fundamental importância nesta tradição confessional reformada: A Declaração de Barmen, a Confissão de Belhar e a Declaração de Accra. A Declaração de Barmen apresenta uma crítica ao Estado Nacional-Socialista alemão. Ela oferece um conceito útil para compreendermos a relação entre igreja e estado:

O estado deveria ser reconhecido positivamente enquanto um instrumento dado por Deus responsável por justiça e paz no mundo, enquanto a igreja tem a tarefa dada por Deus de constantemente recordar o estado e todos os poderes terrestres de suas limitações, sua provisoriedade e de sua posição relativa em relação ao domínio de Deus, à lei de Deus e à justiça de Deus. Enquanto operar assim sem medo e fortemente no domínio público, neste espírito de vigilância profética guardando os interesses dos pobres e marginalizados, a igreja vai também levar em consideração seu próprio lugar e papel relativos na economia de Deus: o profeta se dirige ao trono, mas não senta nele.³¹³

A Confissão de Accra, aprofundando, parece diagnosticar mais claramente os problemas atuais e aponta com quais tipos de crítica a igreja deveria se envolver. Como temos visto, o documento que aprofunda as conclusões da Confissão de Accra, traz esta crítica à globalização, à noção de império, o sistema econômico neoliberal, à política de crescimento ilimitado, aos danos contra o meio ambiente e contra os/as mais vulneráveis da

que procura colocar em diálogo estas duas éticas subjacentes ao exercício de fé pública – que aqui podemos aludir como de brasileiros católicos (sobretudo vinculados à teologia da libertação) e sul-africanos (vinculados à uma ética protestante) – é o livro de Walter Altmann. Altmann demonstra como é possível encontrarmos correspondências e, sobretudo, construirmos correspondências entre a noção de liberdade cristã, notavelmente luterana, que está na raiz da ética cristã sul-africana, e libertação, que está em grande medida vinculada à ética católica, sobretudo na América Latina. Assim ele afirma: “O conceito de “libertação”, empregado como eixo hermenêutico pela teologia da libertação latino-americana, é, de um lado, herdeiro dessas tradições. Há nos teólogos da libertação uma alusão frequente à gratuidade da ação de Deus, como base e expressão da liberdade. De outra parte, há uma inegável influência da concepção hegeliana da história, em particular da ‘esquerda hegeliana’ (sobretudo K. Marx), ao refletir a condição histórica da libertação humana. Isto significa, de uma parte, que se aprofunda e amplia a noção de mediação para a própria ação divina (dentro da história, através de agentes históricos) e, de outra parte (como reverso da medalha), se enfatiza o compromisso histórico dos seres humanos em geral e das pessoas cristãs em particular com a libertação enquanto processo. Ambos os conceitos de liberdade e de história, estão incorporados no conceito de ‘libertação’, num sentido hegeliano de superação (*Aufhebung*), isto é, mediante a incorporação positiva desses conceitos com sua concomitante elevação a um estágio superior” ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação*. Releitura de Lutero em perspectiva latino-americana. São Leopoldo/São Paulo: Sinodal/Ática, 1994. p. 326-327.

³¹³ BOESAK, 2010, p. 13. “The state should be positively acknowledged as a God-given instrument responsible for justice and peace in the world, while church has the God-given task of constantly reminding the state and all earthly powers of their limitations, their provisionality, and of their relative position in regard to God’s rule, God’s law, and God’s justice. While thus operating fearlessly and forcefully in the public domain, in this spirit of a prophetic watchdog guarding the interests of the poor and marginalized, the church will also be mindfull of its own relative place and role in God’s economy: the prophet addresses the throne but does not sit on it.”

sociedade. Esta constatação, de que a tradição reformada de confessar publicamente sua fé, manifestando-se em termos bastante práticos sobre as questões que identifica como urgentes na realidade em que exercita sua fé, parece ser uma característica iminente da teologia pública exercida na África do Sul.

Em outro espaço já advoguei que há uma tradição de manifestações públicas, declarações e confissões feitas por cristãos e cristãs durante a luta contra o *apartheid* e que isso representa um jeito bem específico de fazer teologia na África do Sul, corajosamente tomando uma posição diante dos poderes políticos³¹⁴. É possível afirmar que essa tradição de documentos lançados por diversas igrejas sobre as situações políticas pelas quais a África do Sul passou durante a luta contra o *apartheid*, demonstra um caráter eminentemente público desta reflexão teológica. Isso parece ser tão notório que John de Gruchy, ao caracterizar Beyers Naudé³¹⁵ como teólogo público, o descreveu enquanto um teólogo que passou de uma teologia confessional para uma teologia confessante³¹⁶. De Gruchy descreve este teólogo confessante como alguém que “não apenas repete as confissões de fé, mas as confessa publicamente”³¹⁷. O contexto de globalismo, portanto, requer da teologia uma resposta confessante no que diz respeito às coisas públicas.

³¹⁴ Alguns destes documentos são: *Message to the People of South Africa* (1968), a igreja Luterana declarou *status confessionis* em 1977, *The Kairos Document* (1985), *The Confession of Belhar* (1986), *Harare Declaration* e *Lusaka statement* (1986), *Evangelical Witness in South Africa: South African Evangelicals Critique their own Theology and Practice* (1986), *A relevant Pentecostal Witness* (1988), *The Road to Damascus: Kairos and Conversion* (1989), *Violence: the new Kairos* (1990), *The Rustenburg Declaration* (1991) e *Cape Town Statement* (1991). BUTTELLI, Felipe Gustavo Koch. Public Theology as Theology on Kairos: The South African Kairos Document as a Model of Public Theology. In: *Journal of Theology for Southern Africa*, Pietermaritzburg, n. 143, p. 90-105, 2012.

³¹⁵ Beyers Naudé é um ícone no contexto teológico sul-africano. Foi pastor da Igreja Reformada Holandesa e foi duro crítico do *apartheid* e do papel da sua igreja no processo de justificação do regime. Foi diretor-fundador do Instituto Cristão (Christian Institute), no início da década de 1970, de onde partiram diversas iniciativas contra o *apartheid*. Também foi editor da revista *Pro-Veritas*, que publicou muitos artigos críticos em relação ao *apartheid*. No final dos anos 1970 Naudé foi considerado banido. Não podia sair de casa nem manifestar-se publicamente sobre nenhum tema. É o grande símbolo e exemplo de resistência branca contra o *apartheid*.

³¹⁶ Como modo de analogia, vale recordar que a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil lançou um documento público em 1970 no VII Concílio da Igreja, realizado em Curitiba. O *Manifesto de Curitiba* foi o símbolo da mudança da IECLB no Brasil, de uma postura que era neutra ou de apoio à ditadura militar, ao assumir uma identidade socialmente engajada e crítica quanto à violação de direitos humanos. O grande fator que criou esse desconforto transformador foi a transferência da Assembleia da Federação Luterana Mundial, que seria realizada em Porto Alegre, para Évian na França. A FLM tomou esta atitude em virtude da situação política do Brasil, sobretudo no que se refere às torturas. SCHÜNEMANN, Rolf. *Do Gueto à Participação*. O Surgimento da Consciência Sócio-Política na Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil entre 1960 e 1975. São Leopoldo: Sinodal/EST, 1992. p. 95-107.

³¹⁷ GRUCHY, John de. Beyers Naudé and Public Theology. In.: HANSEN, Len (ed.) *The Legacy of Beyers Naudé*. Beyers Naudé Centre Series on Public Theology. Stellenbosch: Sun Media Press, 2005. p. 87. “did not simply repeat the confessions of faith but confessed them publicly.”

3.5 O DESAFIO DA RECONCILIAÇÃO NA ÁFRICA DO SUL PÓS-*APARTHEID*

Um último desafio à reflexão teológica e à prática das igrejas que mencionamos aqui é a profunda carência de reconciliação. O fim do *apartheid* significou o início de um processo que permitiria à África do Sul tornar-se uma democracia racial. Já Alec Russel havia apontado que a dura realidade de racismo persistente e uma cultura racista profundamente arraigada não mudam com o efeito de uma decisão política. Segundo Russel, Mandela sabia muito bem que um processo de reconciliação era necessário para que a África do Sul não quebrasse economicamente. Uma emigração em massa de brancos num contexto de revanchismo poderia ser trágica para a possibilidade de construir uma nova África do Sul³¹⁸.

Se Mandela foi o grande arquiteto e inspirador para um amplo e profundo programa de reconciliação, o arcebispo anglicano Desmond Tutu foi o grande “sacerdote”³¹⁹ neste ritual que tentava oportunizar uma África do Sul racialmente unificada. Russel recorda que duas ideias que vigoraram no processo de transição e foram importantes na constituição da identidade sul-africana pós-*apartheid* foram sugeridas por Tutu³²⁰: a nação do arco-íris e o princípio africano de *Ubuntu*. Essas duas ideias estão por detrás daquilo que acabou sendo denominada Comissão de Verdade e Reconciliação³²¹.

³¹⁸ RUSSEL, 2009, p. 35.

³¹⁹ RUSSEL, 2009, p. 35.

³²⁰ Arcebispo Emérito Desmond Mpilo Tutu, laureado com o Prêmio Nobel da Paz (1984), é um dos maiores ícones morais de nosso tempo e teve um papel central na luta contra o *apartheid* na África do Sul. Foi o primeiro arcebispo negro da Igreja Anglicana de Cape Town. Tornou-se um representante da luta por justiça racial e pela reconciliação entre negros e brancos. Em 1995, o presidente Nelson Mandela escolheu Desmond Tutu para a coordenação da Comissão de Verdade e Reconciliação, um corpo constituído para promover audiências públicas e confissões relacionadas às violações graves dos direitos humanos durante o *apartheid*. Mais recentemente, Tutu direcionou sua voz profética em campanhas contra HIV/Aids. Tem sido uma das vozes proféticas contra o *apartheid* praticado pelo Estado de Israel contra o povo palestino. Para informações biográficas oficiais mais detalhadas vale consultar: < <http://www.tutu.org/timeline/>>, acesso em 06 de dezembro de 2012. A publicação mais notável de Desmond Tutu é: TUTU, Desmond. *No future without forgiveness*. London/Johannesburg: Rider Book, 1999. Para um apanhado geral sobre as reflexões teológicas de Tutu nos últimos 30 anos cf. a recente publicação: TUTU, Desmond. *Deus não é cristão e outras provocações*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2012.

³²¹ Informações bem como os relatórios resultantes do trabalho da Comissão que foram realizados de 1996 a 1998 estão disponíveis em: <<http://www.justice.gov.za/trc/>>. Acesso em 06 de dezembro de 2012. Steve de Gruchy também oferece uma breve descrição do que se tratava esta comissão: “The establishment of the TRC was approved during the first session of the new South African Parliament in October 1994. Its mandate was to provide a record of gross human rights violations committed by both the upholders of apartheid and the liberation movements; to identify the victims and their fate; to recommend possible measures of reparation; to process applications for amnesty and indemnity; and

Seu credo [de Tutu] era um velho ditado africano, *Ubuntu ungununtu ngabanye abantu*, que livremente traduz-se por 'pessoas são pessoas através de outras pessoas'. *Ubuntu* é visto por muitos africanos como um corretivo moral poderoso ao perceptível culto ocidental ao indivíduo. Inspirador como era, este era um princípio orientador, era um processo judicial. Esta comissão era o fruto de um compromisso vital acordado entre o Partido Nacionalista e o ANC, e tinha a intenção de ser um caminho do meio entre a justiça dos vitoriosos dos julgamentos de Nuremberg e uma amnésia coletiva³²².

Esta proposta apresentada pela África do Sul é criticada por quem gostaria de ver os perpetradores de violência condenados por seus atos, como foi o caso do Julgamento de Nuremberg³²³. No caso da África do Sul, bem como no Brasil³²⁴, houve um árduo processo de negociação em que a anistia foi necessária para que houvesse o fim do regime de ditadura ou *apartheid*. Tutu recorda que é razoavelmente fácil olhar desde o futuro e condenar as decisões do passado, afirmando que faltou coragem para condenar os perpetradores de violência ou ainda condenando as lideranças do movimento de libertação de terem cedido aos apelos do poder.

Não haveria transição negociada e, assim, uma nova África do Sul democrática se os negociadores de um lado tivessem insistido que todos perpetradores deveriam ser trazidos a julgamento. Enquanto os Aliados puderam fazer as malas e ir pra casa depois de Nuremberg, nós na África do Sul tínhamos que viver uns com os outros.³²⁵

to make recommendations with regard to measures necessary to prevent future gross human rights violations." DE GRUCHY, 2004, p. 225.

³²² RUSSEL, 2009, p. 36. "His [Tutu's] credo was an old African saying, *Ubuntu ungununtu ngabanye abantu*, which loosely translates as 'people are people through other people'. *Ubuntu* is seen by many Africans as a powerful moral corrective to the West's perceived cult of the individual. Inspiring as it was as a guiding principle, this was a judicial process. This commission was the fruit of a vital compromise agreement between the National Party and the ANC and was intended as a middle way between the victor's justice of the Nuremberg trials and collective amnesia."

³²³ Os Julgamentos de Nuremberg condenaram, entre 1945 e 1946, 12 pessoas que estavam vinculadas ao regime Nazista à morte e decretou prisão perpétua para outras três pessoas. Muitas outras foram presas. Houve completo poder de um lado do conflito sobre o outro, o que facilitou que fosse feita justiça de acordo com a posição dos vitoriosos.

³²⁴ Sob pressão de entidades populares e de classe média, como a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) e a Associação Brasileira de Imprensa (ABI), foi concedida anistia "ampla, geral e irrestrita", com os direitos políticos restituídos a todos que sofreram medidas de exceção. A Lei da Anistia (1979) foi considerada um grande passo em direção à democracia. No entanto, como o processo de transição da ditadura à democracia se deu sob o comando dos militares, estes arranjaram para que todos militares que cometeram crimes de repressão e tortura fossem previamente anistiados, isto é, não respondessem judicialmente por seus crimes. Evidentemente, a oposição civil protestou contrariamente, mas não teve força política para evitar esta anistia aos militares. O processo de transição apresentava concessões por parte dos militares que soavam como conquistas democráticas, mas na verdade acabavam beneficiando também aos militares, como no exemplo da Lei de Anistia. CODATO, Adriano Nervo. Uma história política da transição brasileira: da ditadura militar à democracia. In: *Revista de Sociologia Política*, Curitiba, n. 25, Novembro, p. 83-106, 2005, à p. 95.

³²⁵ TUTU, 1999, p. 25. "There would have been no negotiated settlement and so no new democratic South Africa had the negotiators on one side insisted that all perpetrators would be brought to trial.

Havia necessidade de um processo de reconciliação, que restituísse o direito à verdade e à memória³²⁶. Mamphela Ramphele reconhece que o processo de cura resultante da Comissão de Verdade e Reconciliação é apenas o começo e que ainda é necessário “deixar este fantasma descansar”. “A despeito de todas as limitações, há muito a celebrar no sucesso que a TRC atingiu. Porém, seu mandato de deixar os fantasmas no passado permanece inacabado. Alguns daqueles fantasmas continuam assombrando nossa democracia.”³²⁷ Antes de atentarmos à relevância desta temática da sociedade sul-africana para a teologia, ainda vale mencionar duas visões a respeito do processo de reconciliação na África do Sul. O primeiro é a leitura crítica que Sampie Terreblanche faz da negligência que se teve, durante os trabalhos da comissão, em não reconhecer, especificamente no caso sul-africano, a correlação entre o racismo, o *apartheid* e o destino social e econômico de pessoas negras.

Para Terreblanche, a Comissão de Verdade e Reconciliação teria, ou por falta de habilidade para lidar com essa realidade ou por falta de interesse, acobertado a exploração sistêmica em marcha na África do Sul³²⁸. Assim o autor elabora:

Infelizmente, a TRC ignorou graves violações de direitos humanos perpetrados coletivamente e sistematicamente contra milhões de pessoas negras sob a dominação política branca e o capitalismo racial. Sua inabilidade ou falta de vontade de analisar sistematicamente a história sul-africana de estruturas de poder desiguais são enigmáticas. Ao apenas tentar descobrir a “verdade” sobre uma forma de vitimização sob o *apartheid*

While the Allies could pack up and go home after Nurenberg, we is South Africa had to live with one another.”

³²⁶No Brasil, uma Comissão Nacional da Verdade só foi criada em 2012, 27 anos depois do fim da ditadura e 33 anos depois da promulgação da Lei de Anistia. Ela extrapola os limites temporais da ditadura militar que começou com o golpe em 31 de março de 1964. “A Comissão foi criada pela Lei 12528/2011 e instituída em maio de 2012. Ela tem por finalidade apurar graves violações de Direitos Humanos, praticadas por agentes públicos, ocorridas entre 18 de setembro de 1946 e 5 de outubro de 1988.” As informações são do site oficial da comissão: <<http://www.cnv.gov.br/>> acesso em 06 de dezembro de 2012. Há, no entanto, um longo e aprofundado processo de documentação, sobretudo realizado pelo projeto Brasil: Nunca Mais, em que um grupo de pesquisadores cuidadosamente reuniu informações possíveis registradas pelo próprio governo militar em 1985, que mostra um quadro amplo dos casos mais notáveis de violação dos direitos humanos no Brasil: ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO. *Brasil: Nunca Mais*. Prefácio de Dom Paulo Evaristo Arns. Petrópolis: Vozes, 1985.

³²⁷MAMPHELE, 2010, p. 69. “Despite all the shortcomings, there is much to celebrate in the success the TRC did achieve. But its mandate to ‘lay ghosts of that past’ remains unfinished. Some of those ghosts continue to haunt us as we consolidate our democracy”.

³²⁸Terreblanche baseia-se na ideia sugerida por Mamdani de que uma possível comparação entre as ditaduras latino-americanas e suas comissões de verdade e o regime de *apartheid* e a Comissão de Verdade e Reconciliação seja negativa para a África do Sul. Isso se dá pelo fato de que o regime de *apartheid* foi um sistema de capitalismo racial com principal fundamento na exploração de massa e não no cerceamento de liberdade e violência contra indivíduo unicamente. Deste modo, ao montar-se uma comissão que averiguou as violações graves aos direitos humanos em nível individual, e não sistêmico, e não tocar no assunto dos benefícios obtidos por setores brancos da população – sobretudo do setor corporativo e empresarial – a TRC legitimou e imoralmente não condenou o aspecto mais violento e mais característico do *apartheid*: a exploração econômica sistemática de grupos étnicos. TERREBLANCHE, 2002, p. 129.

e ignorando outra (e talvez mesmo mais importante) forma de vitimização, a TRC falhou tristemente em sua busca por verdade e reconciliação.³²⁹

Ou seja, optou-se na Comissão de Verdade e Reconciliação sul-africana por uma percepção de grave violação de direitos humanos individual, que somente leva em conta o indivíduo perpetrador da violência e a vítima. Ou, como considera o autor, somente se deu audiência às violações de direitos humanos de primeira geração e não de segunda, os sociais, a saber. Não se considera a lógica econômica que há por detrás da constituição deste regime que acabou oportunizando aos brancos enriquecerem absurdamente enquanto houve um massivo empobrecimento da população negra.

Além de propiciar que uma sociedade economicamente muito desigual permanecesse intacta do ponto de vista moral, a comissão, enquanto entidade pública com a finalidade de promover reconciliação, reconheceu e legitimou a exploração sistêmica do *apartheid*. Assim, a “verdade” construída pela comissão beneficiou profundamente os brancos ricos e o setor corporativo empresarial sul-africano. E disto até mesmo Tutu estava consciente:

Você pode me explicar como que uma pessoa negra acorda num gueto miserável hoje, quase 10 anos depois da liberdade? E daí vai trabalhar na cidade, a qual é largamente branca, em casas palaciais. E ao final do dia, ela volta pra casa, pra miséria? Eu não sei por que estas pessoas não dizem apenas: ‘para o inferno com a paz. Para o inferno com Tutu e a Comissão da Verdade’.³³⁰

Outro aspecto que é relevante ser mencionado é que além de uma comissão institucionalizada para promover reconciliação entre brancos e negros, antigos violentadores e vítimas, há também uma consciência ampla na África do Sul de que o processo de reconciliação exige uma mudança profunda da sociedade. A educação é um dos elementos mais determinantes na mudança de uma cultura racista. Jonathan Jansen, primeiro reitor negro da Universidade de Pretória, lugar reconhecido por uma comunidade de africânderes bastante conservadora, abordou essa questão, chegando à metáfora curiosa de que o conhecimento se transmite, na África do Sul, quase pelo sangue. Evidentemente, a metáfora é provocativa, uma vez que Jansen analisa como estudantes jovens, que não viviam na

³²⁹ TERREBLANCHE, 2002, p. 124-125: “Unfortunately, the TRC has ignored the gross human rights violations perpetrated collectively and systematically against millions of black people under white political domination and racial capitalism. Its inability or unwillingness to systematically analyse South Africa’s history of inequal power structures are puzzling. By only trying to uncover the “truth” about one form of victimization under apartheid and ignoring another (and perhaps even more important) form of victimization, the TRC has failed dismally in its quest for truth and reconciliation.”

³³⁰ TUTU apud RAMPHELE, 2010, p. 66. “Can you explain how a black person wakes up in a squalid ghetto today, almost 10 years after freedom? Then goes to work in town, which is still largely white, in palatial homes. And at the end of the day, he goes home to squalor? I don’t know why those people don’t just say, ‘To hell with peace. To hell with Tutu and the Truth Commission.’”

época do *apartheid*, reproduzem o mesmo padrão de preconceito de seus pais³³¹. Jansen demonstra como que os estudantes africânderes trazem consigo uma consciência de “derrotados” da história. Essa identidade específica dos africânderes que se baseia na derrota na Guerra Sul-Africana (Anglo-Boer War) para os ingleses e no sofrimento resultante dela foi que permitiu uma justificação subjetiva para criar um sistema de “proteção” para os brancos que espoliasse a população negra africana³³².

Jansen, neste sentido, sugere uma Pedagogia Pós-conflito como modo de ensinar os jovens a romperem com o conhecimento herdado no “sangue”³³³. Sobre este processo de ensinar e aprender reconciliador, Jansen percebeu, durante sua carreira enquanto diretor da faculdade de educação de Pretória, como ele e seus estudantes brancos africânderes eram parecidos. Juntos eles tentavam viver em uma sociedade pós-*apartheid*. “Eles sabiam que era difícil pra mim porque era difícil pra eles”.³³⁴ Jansen aprendeu de seus estudantes brancos escutando, observando e implementando os elementos de uma pedagogia pós-conflito bem sucedida. Como um renovado conhecimento libertador que lentamente substituiu a teimosia do conhecimento indireto, “herdado no sangue”, Jansen revela que ele “saiu de sua experiência de ser coordenador sentindo que ele era beneficiário direto de uma pedagogia pós-conflito, e que seus mais poderosos professores foram seus estudantes

³³¹ JANSEN, Jonathan D. *Knowledge in the Blood: Confronting Race and the Apartheid Past*. Cape Town: UCT Press, 2009.

³³² Esse é o argumento apresentado por Smit, que apresentamos acima no capítulo sobre aspectos históricos da África do Sul. Trata-se de uma abordagem que explica os movimentos subjetivos realizados pelo africânderes na constituição de suas identidades. SMIT, Dirk. Shared Stories for the Future? Theological reflection on truth and reconciliation in South Africa. In: SMIT, Dirk J. *Essays in Public Theology: Collected Essays 1. Study Guides in Religion and Theology 12*. Stellenbosch: Sun Press, 2007, p. 325-342. Eu sugiro, neste sentido, uma leitura do mesmo movimento que levou africânderes a justificarem um estado de apartheid para a realidade bastante atual do conflito entre Israel e Palestina. Desconfio que o mesmo processo subjetivo acontece com os judeus que, após sofrerem amargamente o holocausto, criaram um estado repressor e um apartheid contra o povo palestino, violando seus direitos em nome de uma necessidade de “protegerem-se” para que não sofram novamente. Isso demonstra que o processo de reconciliação precisa acontecer para que o ciclo da violência rompa e não se perpetue.

³³³ Jansen oferece nove características que devem ser levadas em conta por esta pedagogia pós-conflito, pedagogia perturbadora: 1) deve reconhecer o poder do conhecimento indireto recebido pelos estudantes de um passado que eles não experimentaram; 2) é necessário professores/as valorizarem o ouvir, sem permitir que um natural impulso por uma posição não permita que os lados do conflito se manifestem; 3) deve-se oportunizar o romper com o conhecimento herdado, desafiando os/as estudantes, oportunizando processos de libertação para estudantes brancos, que estão presos em vereditos pré-estabelecidos no julgamento social do apartheid que é constantemente recordado; 4) valorização da dissonância pedagógica, criando um ambiente em que os brancos possam também levantar dúvidas; 5) é necessário reemoldurar o quadro de quem são vítimas e quem são os vitoriosos, rompendo com a dicotomia vitorioso/negro vs. vítima/branca ou vítima/negra vs. vitorioso/branco; 6) é preciso reconhecer o quebrantamento das pessoas, que sofrem como resultado de sua condição humana que carece de perdão e aceitação; 7) a importância da esperança, que aponta para um futuro que pode ser melhor; 8) o exercício de uma liderança demonstrativa que influencia o comportamento dos estudantes e 9) a necessidade de estabelecer ambientes que ofereçam conforto e não coloquem em risco o processo de reconhecer-se racista.

³³⁴ JANSEN, 2009, p. 277. “They knew it was so difficult for me, because it was difficult for them”.

brancos”³³⁵. Esta é a dinâmica do verdadeiro processo de reconciliação, quando se reconhece que há algo a se aprender e a se reivindicar de ambos os lados.

A produção teológica a respeito da reconciliação enquanto realidade necessária na África do Sul é ampla. Aqui mencionaremos apenas dois aspectos que parecem importantes no nosso percurso que procura perceber os desafios à reflexão teológica atual e à prática das igrejas na África do Sul. O primeiro aspecto é o envolvimento das próprias igrejas com o processo formal da TRC. Neste sentido, são bastante significativas as audiências públicas dedicadas ao papel exercido pelas igrejas durante o *apartheid*³³⁶.

Durante as audiências da TRC, houve uma consulta ao Instituto de Pesquisa em Cristianismo na África do Sul de Cape Town (RICSA), questionando sobre o quadro de instituições religiosas da África do Sul que poderiam responder às audiências que procuravam compreender como estas instituições se posicionaram diante do *apartheid*. O RICSA produziu um relatório bastante amplo, detalhando esta participação das instituições religiosas, em especial das igrejas. Partia-se do princípio segundo o qual as igrejas tiveram um ativo papel público na luta contra o *apartheid*, bem como tiveram, em outros casos, uma função pública de justificativa do regime de *apartheid*. Estas comunidades foram lugar de apoio e de perseguição a pessoas. Elas se beneficiaram do sistema de *apartheid*, mesmo financeiramente, ou sofreram em virtude dele. Ou seja, falar de reconciliação na África do Sul também deve incluir um espaço para que as igrejas se expressem quanto ao papel ativo que tiveram durante este período da história sul-africana.³³⁷ O documento fornece uma breve visão do campo religioso³³⁸, considerando todos os grupos que levaria em conta como comunidades religiosas no processo de investigação sobre qual papel que cada uma, de modo geral, teria. As respostas das instituições sobre sua participação no *apartheid* variam:

Com algumas notáveis exceções, comunidades de fé em suas respostas foram virtualmente unânimes em desculpar-se por exercer um papel, seja por omissão ou comissão, nos abusos do passado. De novo, com notáveis exceções, comunidades de fé – mesmo as mais conservadoras – reconheceram que estratégias de desengajamento contribuíram para a manutenção de um clima que permitia que abusos de direitos humanos continuassem. [...] Nenhum grupo desculpou-se por ativa cumplicidade em abusos de direitos humanos, seja por parte do estado ou dos movimentos

³³⁵ JANSEN, 2009, p. 277. “came away from his experience of leading feeling that he was a direct beneficiary of a post-conflict pedagogy, and that his most powerful teachers were his white students”.

³³⁶ Duas obras são bastante significativas neste sentido: DE GRUCHY, John; COCHRANE, James; MARTIN, Stephen. *Facing the truth: South African faith communities and the Truth & Reconciliation Commission*. Cape Town: David Philip Publishers, 1999 e CHAPMAN, Audrey; SPONG, Bernard. (Eds.) *Religion & Reconciliation in South Africa. Voices of Religious Leaders*. Philadelphia/London: Templeton Foundation Press, 2003.

³³⁷ DE GRUCHY et al., 1999, p. 15-17.

³³⁸ Este inclui: 1) Religião tradicional Africana; 2) Cristianismo protestante (Igrejas ecumênicas, igrejas evangélicas e outros grupos, Igreja Reformada da Holanda, igrejas historicamente – independentes - africanas); 3) Igreja Católica Apostólica Romana; 4) Igrejas pentecostais e carismáticas; 5) Islã; 6) Judaísmo; 7) Hinduísmo; 8) Budismo e 9) Fé Baha’i.

de libertação. No entanto, algumas igrejas admitiram que elas forneceram capelães para ambos lados da luta, contribuindo com interpretações do conflito como uma 'guerra santa'. Comunidades admitiram que alguns dos seus membros podem ter sido responsáveis por abusos de direitos humanos do lado do estado durante os anos de *apartheid*, embora como e onde suas teologias ou atividades organizacionais contribuíram para as ações daqueles culpados por abusos dos direitos humanos não foi expresso de modo geral. Nenhum grupo confessou ter apoiado ativamente ou sido complacente nas políticas do *apartheid* como foram, de fato, implementadas pelo estado.³³⁹

Como é possível ver, convidar igrejas a confessarem publicamente seu envolvimento com o *apartheid* pode ser um processo surpreendente, uma vez que oferece a oportunidade simbólica e ritual para que instituições abandonem o comprometimento com posições antigas. A institucionalização destas oportunidades e a criação destes espaços é essencial para que haja um processo de cura, de reconciliação entre os agentes religiosos que estavam em diferentes lados da luta. Deste processo resultou um amplo comprometimento das instituições religiosas, majoritariamente das igrejas, com iniciativas de reconciliação enquanto *comunidades reconciliadas*. Este processo deveria, conforme manifestação das comunidades, representar 1) reconciliação interna; 2) reconciliação com outras comunidades de fé e 3) reconciliação com a nação. Estes processos de reconciliação deveriam acontecer dos seguintes modos: 1) enquanto processos públicos de reconciliação; 2) compartilhando recursos para o trabalho com a temática; 3) promovendo ações simbólicas e litúrgicas; 4) promovendo reconstrução moral e 5) estabelecimento de agendas ecumênicas³⁴⁰. Algumas críticas também foram elaboradas sobre a Comissão da Verdade e Reconciliação. Mencionamos duas que parecem mais relevantes para as nossas preocupações aqui, ao considerar este espaço como um espaço de vivência pública da fé e vivência da oportunidade de reconciliação e perdão. Trata-se da crítica de uma linguagem demasiadamente cristã na comissão, sobretudo devido ao fato de que Desmond Tutu era o

³³⁹ DE GRUCHY et al., 1999, p. 34-35. "With some notable exceptions, faith communities in their responses were virtually unanimous in apologising for playing a role, whether through omission or commission, in the abuse of the past. Again with notable exceptions, faith communities – even the most conservative – recognized that strategies of disengagement contributed to the maintenance of a 'climate' which allowed human rights abuse to continue.[...] No group apologized for active complicity in human rights abuses, whether on the part of the state or of the liberation movements. However, some of churches admitted they supplied chaplains to both sides of the struggle, contributing to interpretations of that conflict as 'holy war'. Communities admitted that some of their members may have been responsible for human rights abuses on the side of the state during the apartheid years, though how and where their theologies or organizational activities contributed to the actions of those guilty of human rights abuses was not generally spelt out. No group confessed to having actively supported or being complicit in the policies of apartheid as they actually implemented by the state."

³⁴⁰ Há de se considerar que, a despeito do entusiasmo mais geral com estes passos de reconciliação, algumas instituições foram sempre mais pessimistas sobre o processo. É o caso da Igreja Católica e do Instituto de Teologia Contextual. "They claimed that it was fundamentally flawed as the result of an 'expedient' political settlement and morally problematic as it placed victims and perpetrators on the same footing. 'Individual justice', said the catholic submission, 'is being sacrificed for the truth'. There at least need to be a mechanism, added the ICT, to make perpetrators take responsibility for their actions." DE GRUCHY et al., 1999, p. 65.

coordenador. Ainda assim, há críticos vorazes dos reais efeitos da TRC, como Tinyiko Maluleke, que não consideram o vínculo de Tutu como responsável por isso. Para Maluleke, os membros da comissão não foram apontados como representantes de igrejas, mas como pessoas das quais era respeitada a credibilidade e que poderiam ser consideradas como representantes daqueles/as que se engajaram na luta contra o *apartheid*, tal qual o caso de Tutu³⁴¹.

Outra crítica que foi feita ao modo como a TRC procedeu nas audições relacionadas às igrejas, e de modo geral também, foi a negligência em relação às mulheres. As mulheres foram esquecidas tanto nas audições, quanto nas consultas feitas pela comissão. “Os palestrantes nas audições das comunidades de fé eram na maioria homens. Houve poucas menções a mulheres como vítimas de opressão e abuso nas submissões das comunidades de fé e tampouco de sua participação na oposição ao *apartheid*”.³⁴² Maluleke também oferece uma crítica desde a experiência da teologia negra sul-africana, em que identifica como a TRC exerceu um papel de silenciar discursos de negros que tinham a esperança de encontrar justiça. A TRC enquanto um mecanismo institucionalizado, ainda que tenha seus benefícios, censuraria discursos dissonantes e não ofereceria a possibilidade de confrontar o *apartheid* enquanto um crime legalizado³⁴³.

Um segundo aspecto a ser mencionado sobre a reconciliação desde uma perspectiva teológica é que reconciliação, por si só, é um tema fundamental da teologia cristã³⁴⁴. Isso é relevante ao analisarmos o papel da igreja e da reflexão teológica. No

³⁴¹ MALULEKE, Tinyiko Sam. Truth, National Unity and Reconciliation in South Africa. In: GUMA, Mongesi ; MILTON, Leslie (eds.). *An African Challenge to the Church in the Twenty-First Century*. Johannesburg: SACC, 1997. p. 115.

³⁴² DE GRUCHY et al., 1999, p. 73. “The speakers at the faith community hearings were mostly male. There was little mention of women as victims of oppression and abuse in the submissions of the faith communities, and as little of their agency in opposing apartheid.”

³⁴³ MALULEKE, Tinyiko Sam. The Truth and Reconciliation Discourse: A black theological Evaluation. In: DE GRUCHY, John; COCHRANE, James; MARTIN, Stephen. *Facing the truth: South African faith communities and the Truth & Reconciliation Commission*. Cape Town: David Philip Publishers, 1999. p. 101-113.

³⁴⁴ A dogmática cristã, por exemplo, aponta para a reconciliação como uma dimensão da obra de Cristo pelo ser humano. BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W (Eds.). *Dogmática Cristã*. Vol. 2. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1995. p. 78-90. Brakemeier também faz uma resumida e informativa leitura do significado teológico da reconciliação. Ele recorda o texto de 2Cor. 5.18s: “E tudo isso provém de Deus que nos reconciliou consigo mesmo por Jesus Cristo, e nos deu o ministério da reconciliação; isto é, Deus estava em Cristo reconciliando consigo o mundo, não lhes imputando seus pecados; e pôs em nós a palavra da reconciliação”. Brakemeier menciona as seguintes dimensões da reconciliação: 1) subjetiva, é a anistia ampla e radical, é perdão incondicional e 2) reconciliação objetiva, o perdão está vinculado a alguma punição, o perdão não abre mão da justiça. Brakemeier recorda que o tipo de reconciliação promovida por Cristo é de tipo objetiva, uma vez que: 1) Cristo assume o lugar de sumo sacerdote; 2) a crucificação de Jesus é obra do pecado humano; 3) o amor reconciliador se revela na cruz; 4) Jesus sofre o castigo que nós pecadores deveríamos sofrer; 5) É pago por Jesus o “preço” dos pecados cometidos pelo ser humano. Ou seja, a noção de reconciliação é essencial para compreensão da salvação dada por Deus. Essa reconciliação nos liberta para nos reconciliarmos também com o mundo. BRAKEMEIER, Gottfried. *Panorama da Dogmática Cristã*. À luz da confissão luterana. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2010. p. 82-86.

contexto sul-africano, e poderíamos sugerir, sobretudo após a abertura de uma Comissão da Verdade, no Brasil também, reconciliação se tornou um tema público³⁴⁵. A sociedade, mesmo nas esferas mais secularizadas, reconhece que é necessário um processo de reconciliação. John de Gruchy ofereceu uma aprofundada reflexão sobre o tema da reconciliação cristã, em comparação e complementação com o processo de reconciliação que se iniciou na África do Sul com a Comissão de Verdade e Reconciliação. Ele sugere que:

É teologicamente apropriado falar sobre reconciliação enquanto uma realidade dada por Deus que pode ser apropriada, e reivindicar que, ao final, Deus irá reconciliar todas as coisas consigo. Mas pode ser altamente inapropriado e contra produtivo se tal linguagem de fé é anexada direta e acriticamente ao discurso político. Falha em reconhecer isso leva inevitavelmente a descaminhos, expectativas desapontadas e criticismo, o abuso de relações de poder, assim como a divergência religiosa. Parte da razão para isso é que o testemunho da Igreja está relacionado à promessa que ainda tem que ser realizada em termos sociais e políticos.³⁴⁶

Ou seja, é necessário refletir em termos teológicos que tipo de reconciliação Deus promove com o ser humano e que a que tipo de reconciliação ele nos convida. Uma confusão imediata da percepção teológica de reconciliação com as práticas políticas e sociais pode ser perigosa e divinizar alguns processos de reconciliação que não levam em conta a justiça e desvirtuam a percepção teológica de reconciliação. De Gruchy menciona quatro dimensões do processo de reconciliação que se sobrepõem e nem sempre podem ser interpretados separadamente. A primeira dimensão é a *teológica* que compreende o processo desde a reconciliação de Deus com o ser humano, analisando o que isso significa

³⁴⁵ Diversas são as reflexões teológicas realizadas na África do Sul sobre o significado teológico de reconciliação. Cf. VILLA-VICENCIO, Charles. Reconciliation as Metaphor. In: HOLNESS, Lyn & WÜSTENBERG, Ralf (ed.). *Theology in Dialogue: The impact of the arts, humanities, and science on contemporary religious thought. Essays in honour of John de Gruchy*. Cape Town/Cambridge: David Philip Publishers/Grand Rapids, 2002. p. 224-244; WÜSTENBERG, Ralph. Reconstructing the doctrine of reconciliation within Politics. In: HOLNESS, Lyn & WÜSTENBERG, Ralf. (Eds) *Theology in Dialogue: The impact of the arts, humanities, and science on contemporary religious thought. Essays in honour of John de Gruchy*. Cape Town/Cambridge: David Philip Publishers/Grand Rapids, 2002. p. 257-270. LE BRUYNS, Clint C. 'Living unity, real reconciliation and compassionate justice': On Dirk Smit's theological contribution to Ecumenism. In: *Ned Geref Teologiese Tydskrif*, Stellenbosch, n. 48. March/June, p. 376-382, 2007; BREYTENBACH, Cilliers. Using exegesis: On "Reconciliation" and "Forgiveness" in the aftermath of the TRC. In: HOLNESS, Lyn & WÜSTENBERG, Ralf. (Eds) *Theology in Dialogue: The impact of the arts, humanities, and science on contemporary religious thought. Essays in honour of John de Gruchy*. Cape Town/Cambridge: David Philip Publishers/Grand Rapids, 2002. p. 245-256.

³⁴⁶ DE GRUCHY, John. *Reconciliation: Restorative Justice*. Cape Town: David Phillip, 2002. p. 18. "Theologically it is appropriate to speak about reconciliation as a God-given reality that can be appropriated, and to claim that, in the end, God will reconcile all things to himself. But it can be highly inappropriate and counter-productive when such faith language is uncritically or directly attached to political discourse. Failure to recognize this inevitably leads to misunderstanding, disappointed expectations and criticism, the abuse of power relations, as well as religious dissension. Part of the reason for this is that the Church's witness to reconciliation relates to a promise that has yet to be fulfilled in social and political terms."

para as relações sociais. A segunda dimensão é a reconciliação *interpessoal* e compreende as reconciliações entre indivíduos como restauração de casamentos ou perdão entre perpetradores e vítimas de crimes. A terceira dimensão é *social* e compreende processos de aproximação entre comunidades e grupos em nível local, como relações de preconceito racial, etc. A quarta dimensão da reconciliação é *política* e visa institucionalmente curar sectarismo e divisões dentro de um contexto nacional como um todo. É o caso da África do Sul ou da Irlanda do Norte, ou mesmo do conflito entre Palestina e Israel³⁴⁷.

Sobre a perspectiva teológica, que nos interessa mais diretamente aqui, é bastante elucidativa a abordagem que De Gruchy faz apontando para uma teologia pública da reconciliação. Após fazer uma leitura do tema da reconciliação na tradição cristã e perceber a urgência de uma reflexão aprofundada para a realidade sul-africana, De Gruchy resume:

Superar o vão entre a visão cristã de reconciliação e as realidades que nos confrontam no palco social e político é, no primeiro nível de doutrina, tentar desenvolver uma teologia pública relacionada à política de transformação democrática. [...] O vão entre a visão escatológica de reconciliação e as realidades da vida social e política não pode ser superado por palavras apenas, mas somente por palavras que tomam corpo e concretude. O que a doutrina da reconciliação aponta é a um ‘evento de transformação’ no qual nós participamos, um evento que ocorre na liturgia da Igreja bem como em ‘todos os relacionamentos da comunidade humana do pessoal ao político’. Por esta razão, é uma visão e uma esperança que deve, e continuamente o faz, tentar desenvolver estruturas que a habilitam a tornar-se uma realidade em meio ao quebranto e à alienação da vida no mundo. Somente neste caminho ela vai tornar-se verdadeiramente uma teologia pública da reconciliação informada tanto por visão quanto por práxis, uma teologia capaz de contribuir para o discurso político e informar a ação pública.³⁴⁸

É possível, portanto, perceber que o processo de reconciliação necessário em diversos níveis na sociedade sul-africana requer uma abordagem teológica profunda, crítica, consciente da complexidade da situação, que tenha uma orientação pública e que não permaneça no nível doutrinário e teórico, mas que seja vista em atos, ações, estruturas visíveis e posicionamentos políticos claros. E ao perceber essa complexidade e a interconexão das diversas dimensões da vida que fazem o racismo persistir e o ódio e a

³⁴⁷ DE GRUCHY, 2002, p. 26.

³⁴⁸ DE GRUCHY, 2002, p. 75. “Bridging the gap between the Christian vision of reconciliation and the realities that confront us on the social and political stage is, at the primary level of doctrine, trying to develop a public theology related to the politics of democratic transformation. [...] The gap between the eschatological vision of reconciliation and the realities of social and political life cannot be bridged by words alone, but only by words that take on flesh and concreteness. What the doctrine of reconciliation points to is an “event of transformation” in which we participate, an event that occurs in the liturgy of the Church as well as ‘in all the relationships of the human community from personal to the political’. For that reason, it is a vision and a hope that must, and continually does, seek to develop structures that enable it to become a reality amidst the brokenness and alienation of life in the world. Only in this way will it truly become a public theology of reconciliation informed both by vision and praxis, a theology able to contribute to political discourse and inform public action.”

segregação se perpetuarem a teologia e “a igreja podem prover um exemplo criando estruturas em todos os níveis da vida da igreja que reflitam o não-racismo”³⁴⁹

3.6 BALANÇO DA LEITURA DOS SINAIS DOS TEMPOS, APRENDENDO DO PASSADO E OLHANDO PARA O FUTURO

Como modo de finalizar este capítulo que procurou ler teologicamente os sinais dos tempos na realidade sul-africana e também global, uma vez que esta distinção já nem sempre é perceptível, apontamos para sete lições breves listadas por Steve de Gruchy. Elas são muito úteis e estratégicas em nosso percurso argumentativo à medida que caminhamos para apontar uma visão contemporânea de teologia pública desde a África do Sul que possa contribuir com a reflexão teológica brasileira. Também são relevantes, uma vez que ajudam a construir uma noção de teologia pública genuinamente sul-africana, uma vez que a construção desta teologia se dá observando de maneira sistemática a história da reflexão teológica sul-africana e procura aprender dela, afirmando características desta reflexão teológica e aprendendo de seu caráter e identidade eminentemente públicos. E essa é justamente a primeira lição mencionada por De Gruchy:

A primeira dessas lições é a mais óbvia, e é simplesmente a afirmação do papel público da teologia e da igreja. Houve muitas vozes – tanto dentro quanto fora da igreja – que tentaram manter a igreja focada em questões eclesiais internas, ou questões privadas da alma. Ainda a narrativa do conflito da igreja contra o *apartheid* – tanto suas falhas quanto seus sucessos – deveriam nos ensinar quão importante é que as igrejas não tenham medo de prestar testemunho na arena pública, falando sobre questões de fé e sociedade e traduzindo suas questões de fé em práxis política.³⁵⁰

A segunda lição é que esta teologia sul-africana de caráter eminentemente público é uma teologia orientada à defesa dos direitos humanos. Não é possível falar sobre teologia pública, na África do Sul, sem falar sobre uma teologia que luta pela constante efetivação dos direitos humanos. Teologia pública deveria, portanto, ter os direitos humanos como um locus legítimo para o testemunho cristão: “um foco nos direitos humanos prove uma tripla

³⁴⁹ KOOPMAN, Nico. Racism in the post-apartheid South Africa. In: HULLEY, K.; KRETZSCHMAR, L. (Eds.) *Questions About Life and Morality: Christian ethics in South Africa Today*. Pretoria: Van Schaik, 1998. p. 166.

³⁵⁰ DE GRUCHY, 2004, p. 255. “The first of these lessons is the most obvious, and it is simply the affirmation of the public role of theology and the church. There have been many voices – both inside and outside the church – that have tried to keep the church focused on internal ecclesial matters, or the private matters of the soul. Yet the story of the church struggle against apartheid – both its failures and its successes – should teach us how important it is that the church not be afraid to bear witness in the public arena, to speak on matters of faith and society, and to translate its faith convictions into political praxis”.

conexão para o testemunho da igreja na África do Sul hoje: é congruente com o evangelho; bebe do legado do passado e é uma linguagem que fala diretamente à praça pública”³⁵¹.

A terceira lição é o fato de que a luta contra o *apartheid*, embora alguns façam parecer o contrário, foi uma luta erguida por indivíduos e não por toda comunhão de igrejas. Isso nos leva a pensar que também hoje precisamos fazer com que novos e novas profetas se ergam contra as injustiças e situações desafiadoras quanto à defesa da dignidade humana e da terra. Ainda hoje líderes são majoritariamente masculinos, o que aponta para a questão de justiça de gênero.

A quarta lição é que esta luta contra o *apartheid*, ainda que muito baseada no empenho de indivíduos, foi uma luta ecumênica. Era a luta que os identificava e não a confissão religiosa.

A quinta lição é que a tradição de escrever e constituir documentos é importante para o testemunho da igreja em termos de história. Há uma história pra contar, proporcionada pelos documentos.

Documentos escritos prestando testemunho da luta contra o *apartheid* desempenharam um papel importante em clarear o foco daquela luta, educando novas gerações de estudantes, clérigos e leigos, e unindo apoio para a luta política e social mais ampla. Alguns documentos começaram a emergir em torno de outras lutas e enquanto ainda seja talvez muito cedo para esperar que tais documentos tenham o mesmo tipo de efeito daqueles contra o *apartheid*, eles são parte valiosa do testemunho da igreja que precisam ser encorajados.³⁵²

A sexta lição é o aspecto contextual necessário ao surgimento de documentos e de uma teologia verdadeiramente confrontadora. Teologia deve sempre ser contextual. Testemunho profético e reflexão teológica devem sempre de novo ser contextualizados e refeitos.

E, por último, a luta contra o *apartheid* deixa uma importante lição. Trata-se da importância das relações internacionais. Durante o *apartheid* foram muito importantes as redes de igrejas, fundos e programas. Também o intercâmbio e o diálogo criaram grande influência teológica, como é o caso da influência de Dietrich Bonhoeffer, Gustavo Gutiérrez e James Cone que compõem a teologia sul-africana.

³⁵¹ DE GRUCHY, 2004, p. 256. “A focus on human rights thus provides a three-way connection for the church’s witness in South Africa today: it is congruent with the gospel; it draws on the legacy of the past; and it is a language that speaks directly to the public square”.

³⁵² DE GRUCHY, 2004, p. 258. “written documents bearing witness to the struggle against apartheid played an important role in clarifying the focus of that struggle, educating a new generation of students, clergy and laity, and coalescing support for the wider political and social struggle. Some documents have begun to emerge around the other struggles, and while it is perhaps too early to expect such documents to have the same kind of effect as those against apartheid, this is a valuable part of the church’s witness that needs to be encouraged.” p. 258.

4 TEOLOGIAS PÚBLICAS NA ÁFRICA DO SUL CONTEMPORÂNEA

“Must something be called public theology in order to be public theology?”

Dirk Smit

Este capítulo irá apresentar uma leitura do campo teológico sistemático sul-africano pós-*apartheid*³⁵³. Inicialmente, será sugerida uma compreensão de teologia pública prévia, situando algumas das principais abordagens que são feitas. Baseados na leitura de Dirk Smit³⁵⁴, apresentaremos seis narrativas sobre a teologia pública, percebendo como há narrativas dominantes e outras não tão enfatizadas no cenário teológico atual. Essa apresentação das seis narrativas sobre o surgimento da teologia pública oportunizará reconhecer de que modo a teologia sul-africana pode ser designada como teologia pública.

Serão apresentados três diferentes modos de reconhecer a teologia sul-africana como teologia pública. O primeiro reconhecerá o caráter eminentemente público das tradições teológicas sul-africanas (negra, feminista, contextual, profética, kairós, etc.)³⁵⁵, mesmo durante a época do *apartheid*. O segundo apontará para movimentos teológicos de reinterpretação do contexto sul-africano, teologias de transição³⁵⁶, após o fim do *apartheid* que oportunizaram uma discussão sobre o papel da fé cristã, da religião e da teologia no contexto democrático (teologia e reconstrução³⁵⁷, teologia e reconciliação³⁵⁸, teologia e transformação³⁵⁹, cristianismo e democracia, etc.). O terceiro modo trata de reconhecer um movimento recente de adoção de um programa mais elaborado de teologia

³⁵³ Auxiliará, neste percurso, Katrin Kusmierz que fez esse trabalho com profundidade de detalhes em sua tese de doutorado. KUSMIERZ, Katrin. *Theology in Transition: Public Theologies in Post-Apartheid South Africa*. Tese [doutorado em teologia]. Universität Basel: Theologische Fakultät, 2009. Será feita também a devida correspondência com outros processos de mapeamento do campo teológico sul-africano realizados por teólogos sul-africanos.

³⁵⁴ SMIT, Dirk J. The Paradigm of Public Theology – Origins and Development. Paper presented at the *International Conference – Contextuality and Intercontextuality in Public Theology* in the University of Bamberg, Bamberg/Germany, June 2011.

³⁵⁵ DE GRUCHY, John; VILLA-VICENCIO, Charles (Eds.). *Doing Theology in Context*. South African Perspectives. New York/Cape Town: Orbis Books/David Philip, 1994.

³⁵⁶ KUSMIERZ, 2009, p. 33.

³⁵⁷ VILLA-VICENCIO, Charles. *A Theology of Reconstruction: Nation Building and Human Rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 117-153.

³⁵⁸ TUTU, Desmond. *No future without forgiveness*. Johannesburg/London: Rider Books, 1999.

³⁵⁹ BOTMAN, Russel H. Theology After Apartheid: Paradigms and Progress in South African Public Theologies. In: ALSTON Jr., Wallace. (ed.) *Theology in the Service of the Church: Essays in Honor of Thomas W. Gillespie*. London: Eerdmans Publishing Company, 2000. p. 36-51.

pública, dentro de um âmbito de discussão internacional (Centros de Teologia Pública, participação na Rede Global de Teologia Pública, etc.).

4.1 SEIS NARRATIVAS SOBRE A TEOLOGIA PÚBLICA

O que é teologia pública? De onde vem este termo, quem o cunhou? Trata-se de um termo ou de uma prática? É uma corrente teológica, um grupo, tem uma proposta sistemática própria? O que a caracteriza? Não seria toda teologia pública? É possível responder a estas perguntas de diversas maneiras. Tudo vai depender de qual ponto de partida se toma para refletir a respeito. É certo que as perguntas e as discussões em torno do conceito dependerão de onde e quando identificamos o surgimento do termo e/ou da prática da teologia pública. O teólogo sul-africano reformado Dirk Smit em recente manifestação pública³⁶⁰ formulou essa diversidade de abordagens de maneira simples, mostrando como algumas narrativas dominantes sobre a teologia pública se perpetuaram, relegando a um segundo plano outras narrativas. Parece-nos interessante mencionar esta tipologia a fim de que possamos compreender onde a teologia pública sul-africana se encontra, de onde surgiu e como se desenvolveu.

Talvez possamos identificar, antes de considerarmos a tipologia de Smit, o surgimento de uma preocupação mais geral com o relacionamento da teologia com a sociedade, com o Estado, com aquilo que posteriormente veio a ser designado público, já no processo de secularização. A secularização se confunde mesmo com a modernidade de modo geral. Gibellini identifica inicialmente uma concepção *jurídica* de secularização, marcada pela Paz da Westphalia, em 1648, quando há a passagem do Estado clerical para o laico e também com a Revolução Francesa de 1789. Posteriormente, um processo de secularização em termos *culturais* é reconhecido, em que há emancipação da vida cultural na política, na ciência, na economia, na literatura, na filosofia, na arte e nos costumes em relação ao poder clerical. Wilhelm Dilthey e Max Weber apontam para esse progressivo desencantamento do mundo (*Entzauberung der Welt*). Ernst Troeltsch percebeu que havia uma descontinuidade no processo de secularização, que retirava diversas dimensões da vida humana da tutela da igreja, mas também uma continuidade. Troeltsch já percebia que a própria Modernidade era resultado e mantinha impulsos advindos da fé cristã. Na Europa, a teologia só no século XX começou a preocupar-se em responder e a interpretar este processo com Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer, Friedrich Gogarten, entre outros. A questão fundamental era: “Qual é o lugar da fé cristã, do cristianismo e da igreja no mundo?”. A essa

³⁶⁰ Na Conferência Internacional *Contextuality and Intercontextuality in Public Theology* realizada na Universidade de Bamberg na Alemanha em junho de 2011.

pergunta surgiram diversas tentativas de resposta. Johann Baptist Metz demonstrou claramente esse movimento reflexivo, migrando de uma teologia da secularização para uma teologia do mundo e, por fim, a uma teologia política. No coração da pergunta pelo lugar da fé cristã e da teologia no mundo moderno está o processo de secularização³⁶¹.

Assim identifica Kusmierz ao afirmar que:

Teologia pública participa da tradição de reflexão teológica a qual procurou definir o relacionamento entre o sagrado e o secular e que enfatizou a responsabilidade da igreja ou teologia de estar envolvida na formação (e transformação) não somente da vida eclesial, mas também da comunidade mais ampla.³⁶²

Além da secularização enquanto processo judicial e cultural, Van der Bent aponta para o acelerado desenvolvimento industrial europeu e também norte-americano com um devastador impacto social como razão para que pessoas cristãs repensassem como deveriam se relacionar com este mundo em transformação, tanto em nível social quanto político. O chamado *evangelho social* e o socialismo cristão foram tentativas, no século XIX, de responder ao fato de que “por quase um século inteiro a maioria dos cristãos permaneceu passiva sobre o desenvolvimento da sociedade industrial e os drama humanos que ela suscitou.”³⁶³

Esses movimentos teológicos dos séculos XIX e XX acabaram influenciando também a teologia da libertação latino-americana, tanto no meio protestante com a influência de Richard Shaull³⁶⁴ e outros, quanto no meio católico, sobretudo através da teologia política europeia de Johann Baptist Metz³⁶⁵. Há, portanto, enfatizamos aqui, uma identidade entre as

³⁶¹ GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do Século XX*. São Paulo: Edição Loyola, 1998.

³⁶² KUSMIERZ, 2009, p. 18. “public theology participates in a tradition of theological reflection which has sought to define the relationship between the sacred and the secular and which has emphasised the responsibility of the church or theology to be involved in the shaping (and transforming) of not only ecclesiastical life, but also the wider community.”

³⁶³ VAN DER BENT apud KUSMIERZ, 2009, p. 18. “for almost an entire century, most Christians and theologians remained passive about the development of industrial society and the human dramas to which it gave rise”. O nome da obra de Ans van der Bent, que muito nos impactou, é VAN DER BENT, Ans. *Commitment to God's World*. Concise critical survey of ecumenical social thought. Geneva: WCC, 1995. A citação encontra-se à p. 5.

³⁶⁴ FARIA, Eduardo Galasso. *Fé e Compromisso*. Richard Shaull e a Teologia no Brasil. São Paulo: ASTE, 2002. Veja também MENDONÇA, Antônio Gouvêa. O Protestantismo no Brasil e suas Encruzilhadas. In: *REVISTA USP*, São Paulo, n.67, p. 48-67, setembro/novembro 2005, à p. 60. “Richard Shaull, além de levar a chamada teologia moderna para o ambiente em que atuava, ele mesmo passou a pôr em prática uma teologia da ação e no estilo aberto e ecumênico. Shaull aponta para a natureza dinâmica de Deus e para o fato de que sua atividade na história estava prosseguindo rumo a um alvo. Essa postura de Shaull foi logo vista como uma crítica e um desafio às igrejas para que saíssem da inércia e do conformismo e tomassem parte e responsabilidade diante de um mundo em mudança. Passou a ser incômodo.”

³⁶⁵ Enrique Dussel, no entanto, aponta as origens da teologia da libertação já na prática contestadora de diversos missionários, tal qual Bartolomeu de las Casas, que não compactuavam como o sistema colonial de exploração, racismo e escravidão. Para um histórico mais completo das influências que constituíram de maneira mais ampla a teologia da libertação cf. GIBELLINI, 1998, p. 347-381. No contexto sul-africano, Allan Boesak também reconhece que as origens da teologia da libertação e da

diversas formulações discursivas no campo da teologia desde o advento da modernidade que lidam com questões semelhantes, a saber, qual é o espaço a ser ocupado e qual a contribuição da teologia, da fé cristã e da igreja no mundo moderno e secularizado? A teologia pública se perfila nesta tradição, ainda que venha a ser designada desta forma somente posteriormente³⁶⁶.

4.1.1 Narrativa dominante: a teologia pública norte-americana

Esta narrativa situa o surgimento da teologia pública quando o historiador luterano norte-americano Martin Marty utilizou o termo pela primeira vez, em 1974, ao descrever Reinhold Niebuhr enquanto um teólogo público³⁶⁷. Essa narrativa que se impõe como dominante e fundadora da teologia pública é bem apresentada por Harold Breitenberg Jr.³⁶⁸. Segundo ela, a ideia de religião civil pública, identificada por Robert Bellah³⁶⁹ nos Estados Unidos, é o que configura a teologia pública. Esta religião civil norte-americana faria parte das posturas morais e éticas da grande maioria de norte-americanos e influenciaria também as instituições daquele país³⁷⁰.

Essa abordagem de teologia pública identifica em personalidades públicas os traços deste exercício teológico. É o caso de Reinhold Niebuhr e Martin Luther King Jr. que “seriam vistos como teólogos públicos, como modelos de tal tipo de teologia pública, refletindo no comportamento do povo americano à luz de sua tradição de fé, à luz de posições bíblicas,

teologia negra já se encontravam muito antes disso, na experiência libertadora e contestatória de alguns missionários críticos e solidários com a população negra: “They were the first, too, to recognize the racism of South African society for the evil it was. And it was from them that the prophetic critique came, not from the established churches, who continued to find biblical justification for slavery and South African society’s racism.” BOESAK, Allan. *The Tenderness of Conscience*. African Renaissance and the Spirituality of Politics. Stellenbosch: Sun Press, 2005. p. 134.

³⁶⁶ A nomenclatura não parece ser algo tão determinante para o fazer surgir de uma dada percepção teológica. Comprova isso o fato de que havia muito anteriormente na história uma outra teologia política de Carl Schmitt (1922), ou mesmo no estoicismo grego se constituiu uma teologia política. Ambas diferem bastante da “nova” teologia política, que recebeu outras nomenclaturas no contexto de debates europeu, como teologia negativa, teologia dialética, teologia social, *théologie publique*, teologia crítica, teologia crítico-social, teologia da esperança, teologia do mundo, teologia da secularização, etc. GIBELLINI, 1998. Mesmo a teologia da libertação que transitou por outros nomes também como teologia da revolução (Shaul), teologia da esperança humana (Rubem Alves), igreja da libertação, etc.

³⁶⁷ MARTY, Martin. Reinhold Niebuhr: public theology and the American experience. *Journal of Religion*, Chicago, ano 54, n. 4, p. 332-359, 1974.

³⁶⁸ BREITENBERG Jr., Harold. To Tell the Truth: Will the real public theology please stand up? *Journal of society and Christian Ethics*, ano 23. n. 2, p. 55-96, 2003.

³⁶⁹ BELLAH, Robert N. Civil Religion: the American Case. In: BELLAH, Robert N.; HAMMOND, Phillip E. *Varieties of Civil Religion*. San Francisco: Harper & Row, 1980.

³⁷⁰ SMIT, 2011.

históricas e filosóficas³⁷¹. Esses teólogos trariam contribuições éticas às questões de ordem pública no contexto norte-americano. Essa caracterização compreende que a teologia pública deve ser 1) um discurso teologicamente informado; 2) de natureza ética e 3) ser acessível e aberto a todas as pessoas, sejam cristãs ou não.

Esta narrativa da teologia pública representa uma visão essencialmente norte-americana que baseia os fundamentos desta teologia numa percepção ética, moral e religiosa característica da cultura norte-americana. Não é de se estranhar que, se teologia pública for tomada nestes termos, sofrerá sérias resistências e críticas de outros contextos teológicos que identificam um ímpeto imperialista na projeção desta abordagem teológica sobre outros contextos, ainda que muitos dos teólogos modelos de teologia pública sejam admiráveis por sua contribuição no processo de libertação, como é o caso de Martin Luther King Jr.

4.1.2 Teologia enquanto discurso público

Outra vertente que concorre com a primeira e mesmo se confunde com ela é a representada pelo teólogo católico norte-americano David Tracy³⁷². Em 1975 Tracy já havia escrito um artigo intitulado “Theology as Public Discourse”³⁷³, onde considerava a emergência de um novo paradigma teológico. Da mesma forma, a narrativa anterior, que apontava Martin Marty como o criador do conceito, também caracteriza a teologia pública como pertencendo a um novo paradigma. A preocupação de Tracy era como justificar e elaborar o discurso teológico enquanto um discurso público. Ele se questionava: “Que disciplina é essa chamada teologia? O que faz dela uma disciplina? O que lhe permite ser uma forma de discurso público? Que métodos e modos de argumentação e evidência podem ser lançados legitimamente em qualquer discussão que se rotule por ‘teológica’?”³⁷⁴ Tracy, portanto, tem uma preocupação sistemática que é, de fato, bastante relevante: trata-se de como reconhecer ou conceber a teologia como um discurso que pode falar em público. Esse desafio certamente afetaria, em sua leitura, a teologia como um todo,

³⁷¹ SMIT, 2011, p. 2. “would be seen as public theologians, as models of such a kind of public theology, reflecting on the behaviour of the American people in the light of their particular faith tradition, in the light of biblical, historical and philosophical positions.”

³⁷²O texto mais clássico de Tracy é: TRACY, David. *A Imaginação Analógica: A teologia cristã e a cultura do pluralismo*. Coleção *Theologia Publica* n. 7, São Leopoldo: Unisinos, 2006. O Original em inglês foi escrito em 1981.

³⁷³ TRACY, David. Theology as Public Discourse. In: *The Christian Century*, Chicago, March 19, p. 280-284, 1975.

³⁷⁴ TRACY apud SMIT, 2011, p. 3. “What is this discipline called theology? What makes it a discipline? What allows it to be a form of public discourse? What methods and modes of argumentation and evidence can legitimately be put forward in any discussion that labels itself ‘theological’?”

sobretudo na teologia fundamental ou sistemática, mas também na teologia prática, uma vez que esta é responsável por refletir sobre o diálogo interdisciplinar da teologia.

Sua influência mais marcante foi a concepção de esfera pública de Jürgen Habermas. Para Tracy, a contribuição de Habermas está no fato de que a práxis autêntica requer “o poder emancipador da razão crítica (e) da conversação autêntica e comunicação não-manipulada (i. é, realmente pública)”.³⁷⁵ Ou seja, por detrás da visão de Tracy há uma noção de Habermas de que a esfera pública é um lugar em que se apresentam discursos e práticas onde opiniões informadas são formadas e mantidas, podem resistir a poderes políticos e econômicos e são compartilhadas de maneira crítica entre participantes livres de qualquer tipo de constrangimento, ameaça ou de interesse pessoal³⁷⁶. Em outro espaço, Smit fornece uma concepção mais atual habermasiana de público:

A última e, por fim, mais recente obra de Habermas oferece uma útil ampliação da sua primeira concepção, mesmo que ele não use mais o termo esfera pública em si, desde que ele enfatiza (através dos anos) os ideais normativos da racionalização da sociedade, da ação comunicativa (baseada na inteligibilidade, factualidade, verdade e veracidade) enquanto constitutiva da vida humana em conjunto, de uma ética do discurso público por debaixo da lei, da moralidade e do bem comum, de práticas públicas de aceitação e inclusão, em poucas palavras, de uma *formação discursiva* e manutenção de *opinião pública democrática* e informada que respeite as diferenças e a alteridade.³⁷⁷

Tracy tornou-se referência na discussão sobre teologia pública ao identificar três públicos aos quais a teologia deveria se dirigir, adotando linguagens diferenciadas: a igreja, a academia e a sociedade. Para estes três públicos a teologia deveria oferecer um discurso relevante, levando em conta questões públicas e atuais concernentes aos três públicos

³⁷⁵ TRACY apud SMIT, 2011, p. 3. “the emancipatory power of critical reason (and) of authentic conversation and non-manipulative (i. e. really public) communication.”

³⁷⁶ Jürgen Habermas analisa como ocorreu o processo de formação de uma esfera pública burguesa. Ele assim a concebe: “A esfera pública burguesa pode ser entendida inicialmente como a esfera das pessoas privadas reunidas em um público; elas reivindicam esta esfera pública regulamentada pela autoridade, mas diretamente contra a própria autoridade, a fim de discutir com ela as leis gerais da troca na esfera fundamentalmente privada, mas publicamente relevante, as leis de intercâmbio de mercadorias e do trabalho social. O meio dessa discussão política não tem, de modo peculiar e histórico, um modelo anterior: a racionalização pública.” HABERMAS, Jürgen. *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. Investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 42. Uma leitura aprofundada desta noção de público de Habermas e de como ela influenciou a ideia de público da teologia pública pode ser encontrada em: SMIT, Dirkie. What does public mean? Questions with a view to Public Theology. In: HANSEN, Len (ed.) *Christian in Public: Aims, Methodologies and Issues in Public Theology*. Beyers Naudé Series on Public Theology. Stellenbosch: Sun Press, 2007. p. 11-46.

³⁷⁷ SMIT, Dirkie. Notions of the Public and Doing Theology. In. *International Journal of Public Theology*, Leiden, vol. 1, n. 3-4, p. 431-454, 2007b, p. 431. “Habermas’ later and finally more recent work offers a helpful broadening of this first conception, even if he no longer uses the term public sphere itself, since he emphasizes (over the years) the normative ideals of the rationalization of society, of communicative action (based on intelligibility, factuality, truth, and truthfulness) as constitutive of human life together, of an ethics of public discourse underlying law, morality and the common good, of public practices of acceptance and inclusion, in short, of the *discursive formation* and maintenance of informed and *democratic public opinion respectful of differences and otherness*.”

específicos. Esta narrativa do surgimento da teologia pública a concebe, portanto, como um programa sistemático que procura de modo racional contribuir com a sociedade como um todo, discursivamente.

4.1.3 Teologia pública do contexto alemão

Esta narrativa supõe que a teologia pública surgiu na Alemanha enquanto “*Öffentliche Theologie*”, sugerida por Wolfgang Huber. Esta percepção de publicidade (*Öffentlichkeit*) da igreja fora sugerida em 1972, no escrito de habilitação de Huber. Huber utilizara um título já conhecido no contexto teológico alemão, uma vez que Helmut Thielicke já havia escrito um livro intitulado “*Kirche und Öffentlichkeit*” (Igreja e Publicidade), em 1947. A aprofundada abordagem de Huber sugere também um novo paradigma, “no sentido de um novo modo de fazer teologia com vistas à vida pública”³⁷⁸. Para Huber, a igreja deveria se tornar “aberta e pública” e deveria engajar-se na vida pública de modo *crítico* e *construtivo*. Huber tornou-se bispo de sua igreja e exercitou em sua carreira um tipo de teologia pública não enquanto um programa, mas enquanto um modo de fazer teologia, respondendo sempre aos desafios contextuais da sociedade.³⁷⁹

Esta narrativa ajuda a desconstruir um discurso dominante que estabelece um único local e uma única origem para a teologia pública. Daí se depreende que a teologia pública é policêntrica, não provém de um lugar só, numa única acepção, com um único programa. É possível, segundo Smit, perceber o surgimento de teologias públicas em diversos contextos em que as sociedades se secularizam e, em virtude disso, pluralizam as abordagens

³⁷⁸ SMIT, 2011, p. 5. “in the sense of a new way of doing theology with a view to public life”.

³⁷⁹ Eu sugeriria que este é o tipo de teologia pública feita por Dirkie Smit, que além de se apropriar da discussão sobre o conceito ou história da teologia pública, se preocupou em fornecer respostas teológicas desde sua tradição religiosa a questões contemporâneas. É o caso das duas publicações suas organizadas por Ernst Conradie e Robert Vosloo, respectivamente. SMIT, Dirk J. *Essays in Public Theology: Collected Essays 1. Study Guides in Religion and Theology 12*. Stellenbosch: Sun Press, 2007 e SMIT, Dirk J. *Essays on Being Reformed. Collected Essays 3*. Stellenbosch: Sun Media, 2009. Acredito que esse tipo de percepção de teologia pública seja representada, na discussão brasileira, por Júlio Zabatiero ao apresentar seu conjunto de ensaios: “Assim, este livro se propõe a discutir teologicamente temas da vida pública de sociedades democráticas, especialmente em relação ao atual contexto brasileiro e latino-americano. Publicar tal coleção de ensaios implica em possibilitar a entrada dos mesmos na estrutura comunicacional da esfera pública. Implica, por outro lado, em convidar praticantes de teologia ao debate público, como mais um tipo de voz que ressoa nas amplas e diversificadas discussões da cidadania democrática. O propósito desta obra não é, então, definir o terreno da ‘Teologia Pública’, mas trilhar alguns caminhos que a teologia, em seu caráter público, deveria percorrer. Ao cumprir seu propósito primário, este livro também realiza outro objetivo – o de lembrar os praticantes da teologia que esse caráter *público* que não pode mais ser deixado de lado, subordinado ou negligenciado”. ZABATIERO, Júlio. *Para uma Teologia Pública*. São Paulo/Vitória: Fonte Editorial/ Faculdade Unida, 2011. p. 8.

teológicas e a as oportunidades de diversificadas experiências religiosas³⁸⁰. Smit faz uma interessante constatação neste sentido:

Em cada caso a narrativa da teologia pública foi diferente, baseada em histórias particulares e os respectivos contextos. Não se trata, conseqüentemente, de ideias particulares sobre teologia pública da experiência americana sendo gradualmente conhecidas e aceitas nestes contextos também. A verdade é, antes disso, que todas essas sociedades têm suas próprias histórias particulares concernentes ao papel da teologia na vida pública, seja o termo teologia pública utilizado ou não. De fato, essa contextualidade radical e complexa é integral à história da teologia pública.³⁸¹

4.1.4 Teologia e lutas públicas

Esta modalidade de teologia pública sugerida por Smit não considera necessária a existência de um contexto pluralista, democrático e secularizado para que se constate a atuação pública de um discurso teológico e mesmo de igrejas e pessoas cristãs. Essa narrativa estabelece que a teologia pública pode ser diferente. Não trata de reconhecer a teologia pública enquanto um paradigma novo para o exercício teológico. De fato, em dados contextos, nem se usava este termo. Isto leva Smit à pergunta: “Deveria o termo teologia pública ser melhor restrito a contextos mais pacíficos de discursos democráticos e, por isso, ser visto como um termo técnico, apenas aplicado em tipos particulares de sociedade e sob certas condições?” A pergunta definitiva é, para Smit, a seguinte: “Em outras palavras, essas narrativas de lutas formam parte da narrativa das origens e desenvolvimento da teologia pública ou não?”³⁸²

³⁸⁰ É a constatação que faz o sociólogo brasileiro Flávio Pierucci ao analisar as razões do declínio do catolicismo no Brasil. PIERUCCI, Flávio. *Secularização e Declínio do Catolicismo*. In: SOUZA, Beatriz Muniz, MARTINO, Luís Mauro Sá (orgs.) *Sociologia da Religião e mudança social*. Católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil. São Paulo: Paulus, 2008. p. 13-21. “Há uma tendência de se compreender de maneira muito simplificada o processo de secularização. Quando se vêem religiões muito ativas ou muito dinâmicas, pode-se concluir que o processo de secularização não ocorreu. O desafio está em pensar os dois fenômenos ao mesmo tempo. É exatamente porque a sociedade se seculariza, uma série de áreas do mundo vital das pessoas se secularizam, sobretudo o Estado, que, além disso, torna-se neutro e implementa a liberdade de cultos. Assim, as religiões têm mais espaço para se mobilizar e ir atrás dos seus adeptos, dos interessados, dos seus clientes.” p. 19-20.

³⁸¹ SMIT, 2011, p. 6. “In each case the story of public theology has been a different one, based on the particular histories and the respective contexts. It is accordingly not as if dominant ideas about public theology from the American experience gradually became known and accepted in these contexts as well. The truth is rather that all these societies have their own particular histories regarding the role of theology in public life, whether the term public theology was used, or not. In fact, this radical and complex contextuality is integral to the story of public theology.”

³⁸² SMIT, 2011, p. 7-8. “Should the term public theology better be restricted to the more peaceful contexts of democratic discourses and therefore be seen as a technical term, only applicable in particular kinds of society and under specific conditions? In other words, do these stories of struggle form part of the story of the origins and development of public theology, or not?”

Essas elaborações teológicas concentravam-se, para Smit, em lutas, batalhas específicas, mas não perdiam, em virtude disso, seu caráter eminentemente público. Smit considera essas teologias resultantes das lutas, tais quais teologia negra, teologia da libertação, teologia feminista, teologia contextual, entre outras, como teologias públicas diferentes das anteriormente mencionadas. Certamente enriquecem a compreensão sobre a publicidade da teologia, não somente pelo fato de tratar-se de outros contextos históricos, mas principalmente pelas diferentes elaborações discursivas que suscitaram. Sobre o relacionamento destas narrativas de “teologias públicas” com as três anteriores Smit considera:

O relacionamento era frequentemente não harmonioso, racional e discursivo como as três narrativas anteriores podem sugerir, mas era um relacionamento contestado de poder, conflito e luta – lutas por libertação, liberdade e liberdades; lutas por justiça, dignidade e direitos; lutas por reconhecimento, equidade e igualdade; lutas por paz e superação da opressão e violência.³⁸³

4.1.5 Teologia e vida pública num mundo global

Esta narrativa percebe a influência das relações ecumênicas internacionais e das discussões sobre o papel da fé cristã no mundo na constituição de uma ideia de teologia pública. Smit menciona que muitas publicações que sugerem uma teologia pública global³⁸⁴ têm por base a constatação de que vivemos num mundo globalizado em que há uma sociedade civil global ligada por diversas redes.

³⁸³ SMIT, 2011, p.7. “The relationship was often not as harmonious, rational and discursive as the earlier three stories may all suggest, but it was a contested relationship of power, conflict and struggle – struggles for liberation, freedom and freedoms; struggles for justice, dignity and rights; struggles for acknowledgement, equity and equality; struggles for peace and for overcoming oppression and violence.”

³⁸⁴ É o tipo de abordagem investigativa que Rudolf von Sinner faz, procurando perceber o movimento global em torno da discussão sobre teologia pública. SINNER, Rudolf von. Teologia Pública: um olhar global. In: CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von (orgs.). *Teologia Pública em Debate*. vol. 1. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011. p. 11-36. Max Stackhouse também reflete sobre a globalização no mesmo volume: STACKHOUSE, Max L. Sociedade civil, teologia pública e a configuração ética da organização política em uma era global. In: CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von (orgs.). *Teologia Pública em Debate*. vol. 1. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011. p. 37-52. Na África do Sul as coleções sobre globalização em parceria das igrejas reformadas unidas da África do Sul e Igreja Reformada da Alemanha: BOESAK, Allan; HANSEN, Len. (ed.) *Globalisation: The Politics of Empire, Justice and the Life of Faith*. Beyers Naudé Centre Series on Public Theology Vol. 4. Stellenbosch: Sun Press, 2009; BOESAK, Allan; HANSEN, Len. (ed.) *Globalisation II: Global Crisis, Global Challenge, Global Faith – An ongoing response to the Accra Confession*. Beyers Naudé Centre Series on Public Theology Vol. 5. Stellenbosch: Sun Press, 2010; BOESAK, Allan; WEUSMANN, Johann; AMJAD-ALI, Charles (Eds.) *Dreaming a Different World*. Globalization and Justice for Humanity and the Earth. The Challenge of the Accra Confession for the Churches. The Globalization Project. Germany/South Africa: Evangelisch-reformierte Kirche/Uniting Reformed Church in Southern Africa, 2010.

Outra constatação feita por Smit é como a questão sobre o exercício da fé na sociedade, na vida política, em questões públicas tanto em nível local como global também pode ser identificada no histórico do movimento ecumênico do século XX. Isso pode ser percebido nos trabalhos da Comissão de Vida e Trabalho, já desde 1925, que posteriormente veio, junto com a Comissão de Fé e Ordem, a culminar no Conselho Mundial de Igrejas, em 1948. Ele aponta para os diversos temas motivadores do trabalho ecumênico internacional como expressões de uma consciência a respeito da responsabilidade pública das igrejas num contexto global, mas respondendo a desafios contextuais:

Um *slogan* teológico depois do outro era cunhado em tentativas sucessivas de capturar a crescente consciência e os sempre novos *insights* – sociedade responsável; igrejas em situações revolucionárias; uma década de desenvolvimento e paz; libertação ao invés de desenvolvimento; justiça, paz e participação; justiça, paz e sustentabilidade; justiça, paz e a integridade da criação; uma década para superação da violência. Embora o termo teologia pública não fosse usado, todos estes programas eram tentativas ecumênicas de lidar com questões de teologia pública, mas sob condições globais, tomando a complexidade de muitos contextos em conta, contextos frequentemente ignorados por aqueles que faziam teologia pública em situações mais homogêneas de estados-nações particulares.³⁸⁵

Katrin Kusmierz também identifica a ética política e social do movimento ecumênico desde o início do século XX como raiz da teologia pública. Ela faz uma relevante abordagem, demonstrando como o movimento ecumênico internacional promoveu uma gradativa mudança, sobretudo na década de 1960, de uma perspectiva de envolvimento público de igrejas de corte liberal e burguesa (representada pelas três primeiras narrativas de Smit) para uma aproximação mais a fim ao contexto de lutas teológicas do hemisfério sul. Duas percepções centrais podem ser identificadas nesta progressiva mudança: de uma leitura mais pragmática e pessimista da ação das igrejas no mundo para uma visão mais utópica e positiva³⁸⁶.

Ela vê essa mudança na troca de temas, identificando que no início do trajeto do movimento acadêmico, havia uma tendência a encorajar a participação das igrejas e de pessoas cristãs na vida social e política para a promoção de uma “sociedade responsável”,

³⁸⁵ SMIT, 2011, p. 9. “One theological slogan after the other was coined in successive attempts to capture the growing awareness and the ever-changing insights – responsible society; churches in revolutionary situations; a decade of development and peace; liberation instead of development; justice, peace and participation; justice, peace and sustainability; justice, peace and the integrity of creation; a decade to overcome violence. Although the term public theology was not used, all these programs were ecumenical attempts to deal with the questions of public theology but under global conditions, taking the complexity of many contexts into account, contexts often ignored by those doing public theology in the more homogenous situations of particular nation-states.”

³⁸⁶ KUSMIERZ, 2009, p. 20.

de acordo com o corolário europeu e norte-americano, que também oferecia o conceito de “axiomas intermediários”³⁸⁷. Kusmierz oferece boa descrição desta mudança:

Com a integração do Conselho Missionário Internacional no CMI em 1961, o centro de gravidade do movimento ecumênico mudou para o sul. No início, o conceito de sociedade responsável serviu como princípio guia para o desenvolvimento destas sociedades, mas logo teólogos e teólogas da América Latina, África e Ásia começaram a questionar a ideia de sociedade responsável, a qual, de fato, espelhava fortemente o contexto ocidental europeu de democracias constitucionais. [...] Em suas visões o conceito tinha pouco a oferecer em contextos coloniais e pós-coloniais, onde as igrejas argumentavam por uma interpretação mais positiva das ambições revolucionárias por mudanças efetivas.³⁸⁸

4.1.6 Teologia e o retorno das religiões ao espaço público

Esta última narrativa situa o surgimento da reflexão sobre teologia pública na discussão acerca do papel da religião no espaço público, sobretudo depois do atentado ao World Trade Center nos Estados Unidos da América em 11 de setembro de 2001. Este fato acabou marcando o início de uma grande reflexão questionando o “hipotético” desaparecimento da religião do espaço público em virtude do processo de secularização. Ainda que no campo teológico essa reflexão também esteja sendo feita³⁸⁹, ela é majoritária no campo das ciências sociais. Um representante desta discussão é José Casanova³⁹⁰.

³⁸⁷ Essa visão de sociedade responsável oferecida por J. Oldham é bem explicitada na noção de teologia pública defendida por Nico Koopman em KOOPMAN, Nico. Igrejas e os discursos públicos na África do Sul. Lições do realismo cristão, axiomas intermediários e imaginação criativa. In: SINNER, Rudolf von; CAVALCANTE, Ronaldo (orgs.). *Teologia Pública em Debate*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011. p.73-84.

³⁸⁸ KUSMIERZ, 2009, p. 22. “With the integration of the International Missionary Council into the WWC in 1961, the gravity of the ecumenical movement had shifted towards the South. At the beginning, the concept of the responsible society served as a guiding principle for the development of these societies, but soon theologians from Latin America, Africa and Asia started to question the idea of the responsible society which indeed strongly mirrored the western European context of constitutional democracies. [...] In their view the concept had less to offer in a colonial and post-colonial context, where the churches were arguing for a more positive interpretation of the revolutionary ambitions to effect change.”

³⁸⁹ KITTREDGE, Cynthia; AITKEN, Ellen B.; DRAPER, Jonathan A. (Eds.) *The Bible in the Public Sphere*. Reading the signs of the times. Minneapolis: Fortress Press, 2008. Essa publicação, por exemplo, sugere hermenêuticas bíblicas sobre o papel da religião na “praça” pública após o atentado de 11 de setembro. No Brasil, uma das dimensões apontadas por Rudolf von Sinner da teologia pública é responder à candente questão sobre a religião no espaço público brasileiro, sobretudo considerando o caráter laico do Estado. SINNER, Rudolf von. Teologia Pública no Brasil: um primeiro balanço. In: *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, vol. 44, n. 122, p. 11-28, 2012. Indispensável referência é também: SOBRINO, Jon. *Onde Está Deus? Terremoto, terrorismo, barbárie e utopia*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

³⁹⁰ CASANOVA, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994. Um exemplo desta discussão na realidade brasileira é MONTERO, Paula. Religião e Esfera Pública. In: SINNER, Rudolf von; CAVALCANTE, Ronaldo (orgs.). *Teologia Pública em Debate*. São

A presença da religião ou religiões na vida pública sempre foi ambígua e ambivalente, cheia de potencial tanto construtivo quanto destrutivo. Alguns temem um possível choque de civilizações e alguns simplesmente temem a presença de “religiões públicas” nas palavras de José Casanova, que também fala sobre o “medo europeu de religião”.³⁹¹

Podemos dizer que este tipo de abordagem faz sentido na realidade brasileira e também sul-africana, uma vez que nestes contextos há uma forte incidência de pentecostais e neopentecostais no espaço público. Nesta reflexão, Oneide Bobsin oferece uma contribuição ao perceber o papel de pentecostais e neopentecostais na vida cultural e política brasileira. Em um instigante texto sobre os fundamentalismos no mundo atual, Bobsin já sinalizava para o eminente caráter público da religião, apontando para esta característica específica no cristianismo primitivo. Ao considerar a influência pública que diversas religiões ou grupos religiosos mais de corte fundamentalista e conservador exercem, Bobsin convida a recuperar o caráter público da fé cristã. Ele nos oferece uma longa, mas bastante inspiradora ideia:

Justamente por viverem os cristãos num contexto escravocrata e de estatização da religião como o do Império Romano do século I da era cristã, o tumulto em Éfeso (Atos dos Apóstolos 19.23-40) já antecipava o lugar da religião e da cidadania no espaço público. Entendendo a igreja como assembleia pública, o evangelista Lucas narra um conflito entre os seguidores de Jesus e a indústria que produzia imagens de deusa guardiã da cidade. O conflito público entre os cidadãos de Éfeso e os seguidores do novo Caminho é mediado pelo poder público, que nada vê de sacrílego no debate religioso. Garantindo a praça pública como espaço para o debate, as autoridades constituídas reservam espaços estatais para questões que vão além do debate público. Portanto, nas questões públicas, instituições religiosas e Estado são separados nas competências, mas relacionados por meio da cidadania, que resgata sujeitos individuais e coletivos para além da teocracia e da privatização da religião.³⁹²

Smit finaliza suas seis narrativas movendo-se de uma percepção de que a teologia pública seria um paradigma novo no campo teológico – visão representada nas três primeiras narrativas – para uma leitura de que cada contexto, cada particularidade oferece um novo tipo de paradigma. A análise de Smit procura apontar para a inexistência de uma origem comum e de um desenvolvimento gradual de teologia pública. Não há uma teologia pública normativa, há apenas teologias públicas arraigadas historicamente, cada uma com sua peculiaridade.

Leopoldo: Sinodal/EST, 2011. p.109-144; GIUMBELLI, Emerson. A Presença do Religioso no Espaço Público: Modalidades no Brasil. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 28(2), p. 80-101, 2008.

³⁹¹ SMIT, 2011, p. 10. “The presence of religion and religions in public life has always been ambivalent and ambiguous, full of potential for both the constructive and the destructive. Some fear a possible clash of civilizations and some simply fear the presence of “public religions” in the words of José Casanova, who also speaks about “Europe’s fear of religion”.”

³⁹² BOBSIN, Oneide. *Correntes Religiosas e Globalização*. São Leopoldo: PPL/CEBI/IEPG, 2002. p. 131-132.

Neste trabalho, no entanto, procuro desenvolver um pouco mais essa reflexão. Oferece-se aqui uma visão de teologia pública que não se estipule como novo paradigma, mas que continue vinculada a um paradigma de libertação. Sobretudo para teologias públicas no hemisfério sul³⁹³. Essa sugestão está vinculada ao fato de que, como procuro demonstrar no capítulo sobre a transição política da África do Sul, o processo de transição política e econômica ao fim do *apartheid* – também da ditadura militar no Brasil – demonstra que, de certo modo, a mudança de regime só foi “oportunizada”, dentre tantos outros fatores, pela abertura dos regimes ao fim da guerra fria (1989) com a finalidade de iniciar um processo no contexto da globalização do capitalismo neoliberal. Houve, portanto, continuidade e não ruptura.

Essa mudança fez, no entanto, com que surgisse a necessidade de pensar novos modos de como lutar por libertação. Nisso, a teologia pública pode ter um caráter heurístico. Contudo, a realidade de sofrimento e de exploração de um sistema e de um modo de vida neoliberal continua. Por esta razão, defendo aqui que a teologia pública não pode romper com o paradigma da libertação, se quiser ser uma teologia contextual e relevante para Brasil e África do Sul. Sugiro que, ao invés de a teologia da libertação ser caracterizada como uma teologia pública, sendo uma das teologias sob esse “guarda-chuva”³⁹⁴, nos nossos contextos austrais, teologia pública deveria alocar-se sob o “guarda-chuva” da teologia da libertação. Invertem-se aqui as posições na metáfora do “guarda-chuva”.

Fazendo uso da tipologia de Smit que reconhece uma narrativa de teologias públicas que surgiram em lutas por libertação, ofereço três abordagens sobre teologia pública que podem ser constatadas na África do Sul. Aponto que, na tipologia das seis narrativas, as teologias públicas sul-africanas se encontram alocadas junto à quarta narrativa: *Teologia e lutas públicas*. Indicamos, também, que ao acharmos útil essa tipologia, o lugar mais adequado para reconhecer a incidência de uma teologia pública brasileira é este também. As teologias públicas brasileiras devem ser identificadas e visualizadas desde o paradigma de libertação.

³⁹³ Já ofereci esta reflexão em outro espaço. BUTTELLI, Felipe Gustavo Koch. *Public Theology and its necessary relation to the liberation paradigm in a new kairos*. A response to Clint le Bruyns. 2012. Disponível em <<http://www.ecclesio.com/2012/06/public-theology-and-its-necessary-relation-to-the-liberation-paradigm-in-a-new-kairos-%E2%80%93-a-response-to-clint-le-bruyns-by-felipe-gustavo-koch-butcelli/>> Último acesso em 14/12/2012.

³⁹⁴ É a metáfora usada por Maluleke para descrever, inicialmente, a pretensão que a teologia contextual tinha e, posteriormente, a pretensão que a teologia pública tem. MALULEKE, 2001; MALULEKE, 2011.

4.2 MAPEANDO AS TEOLOGIAS PÚBLICAS SUL-AFRICANAS

É possível reconhecer três possíveis vertentes de teologias pós-*apartheid*. Todas elas vinculadas a uma noção progressista de teologia. Na primeira caracterização, serão brevemente apontadas as teologias vinculadas ao paradigma de libertação e seus desafios e contornos na atualidade. A segunda caracterização de teologias públicas apontará para teologias de transição, que foram formuladas ao final do *apartheid*, refletindo sobre as necessárias mudanças na reflexão teológica para um novo contexto democrático. A terceira abordagem, apontará para uma elaboração mais recente, mais afeita a um programa de teologia pública, que encontra guarida no atual movimento global de elaboração de uma teologia pública.

4.2.1 Teologias da libertação sempre foram teologias públicas (?)

As teologias sul-africanas sempre reconheceram a necessidade de a teologia, a fé cristã e a ação da igreja no mundo apresentarem desdobramentos públicos. Isso se tornou ainda mais marcante no contexto pós-*apartheid*, como Kusmierz reconhece:

Teólogos e teólogas sul-africanos nem questionam a constatação de que a teologia tem uma distinta contribuição a fazer na formação da sociedade democrática, nem desafiam a afirmação de que a teologia compartilha de uma *responsabilidade* especial de engajar-se nela. Antes disso, a relevância pública da teologia é mantida, mais ainda no contexto de transformação social e construção da nação. A pergunta de como igreja e teologia deveriam relacionar-se com sociedade e política permaneceu persistentemente na agenda teológica na África do Sul pós-*apartheid*.³⁹⁵

Kusmierz caracteriza a teologia contextual, teologia negra e teologias feministas como pertencentes a um mesmo paradigma de libertação³⁹⁶. Há, evidentemente, críticas

³⁹⁵ KUSMIERZ, 2009, p. 173-174: "South African theologians neither question the assumption that theology has a distinct contribution to make to the shaping of democratic society, nor do they challenge the claim that theology shares a special *responsibility* to engage therein. Rather, the public relevance of theology is upheld, even more so in the context of social transformation and nation building. The question of how church and theology should relate to society and politics has persistently remained on the theological agenda in post-apartheid South Africa."

³⁹⁶ Há outras sugestões de mapeamento do campo teológico sul-africano. No livro *Doing Theology in Context: South African perspectives*, por exemplo, é oferecida uma descrição das principais "teologias contextuais" sul-africanas. A cartografia sugerida inclui: 1) Teologias Africanas; 2) Teologias confessantes (sobretudo no campo reformado, ligada à teologia de Barth e Bonhoeffer); 3) Teologia Negra; 4) Teologia da Libertação; 5) Fé e Feminismo; 6) Teologia do Kairós (relacionada à teologia contextual) e 7) Teologia e Pluralismo Religioso. Todas estas abordagens se atravessam de alguma maneira, uma vez que todas levam em conta características contextuais no fazer teológico. DE GRUCHY, John; VILLA-VICENCIO, Charles (Eds.). *Doing Theology in Context. South African Perspectives*. New York/Cape Town: Orbis Books/David Philip, 1994. John de Gruchy também oferece uma caracterização para o compêndio *The Modern Theologians*, um dicionário teológico internacional. No verbete *African Theology: South Africa*, ele sugere a seguinte distinção: Teologias surgidas na luta (African theology, confessing theology, black, liberation, womanist/feminist,

quanto a esse tipo de reconhecimento de uma identidade entre essas teologias. Maluleke é um desses críticos. Para ele, a teologia contextual é justamente o oposto da teologia negra (africana)³⁹⁷, uma vez que seria uma teologia preponderantemente feita por homens brancos liberais. Ainda que dentro desta caracterização possa haver outras designações teológicas, adotamos com Kusmierz esta sugestão de mapeamento das teologias vinculadas ao paradigma da libertação por achar que resumem as linhas mestras de protesto e resistência (questão social, racial e de gênero). Na sequência, relaciono algumas interpretações sobre essas correntes teológicas no contexto pós-*apartheid*.

a) *Teologia contextual*

Alguns autores como Russel Botman sugerem que a teologia contextual e a teologia da libertação não estariam dando conta dos desafios que o contexto pós-*apartheid* apresentam. Estariam, segundo Botman, em crise³⁹⁸. A teologia contextual talvez seja a formulação teológica sul-africana mais afeita e mais influenciada pela reflexão da teologia da libertação latino-americana. Ela “engaja-se criticamente com o presente contexto, tomando a experiência do sofrimento como ponto de partida da reflexão”³⁹⁹ Esta teologia reflete criticamente sobre as condições econômicas e sociais da pobreza e de diversos tipos de marginalização ou opressão. Sua intenção é refletir teologicamente desde o contexto de quem sofre e dar a palavra a quem sofre, sejam pessoas negras, mulheres, pobres, pessoas com deficiência, idosas, etc. Por ser contextual, no entanto, essa reflexão teológica reconhece que precisa se atualizar constantemente. Assim, Speckmann e Kaufmann reconhecem:

Nosso presente contexto na África do Sul demanda uma resposta particular para suas necessidades particulares. Nós obviamente não podemos responder do mesmo modo que nós respondemos ao contexto de ontem. Nem podemos usar as mesmas soluções que nós usamos no passado. [...] Os presentes contextos e tempos têm seu próprio conjunto de perguntas e respostas.⁴⁰⁰

prophetic/kairos theology) e teologias na agenda: de reconstrução e transformação. DE GRUCHY, John. African Theology: South Africa. In: FORD, David. *The Modern Theologians: An introduction to Christian theology in the twentieth century*. Second Edition. Cambridge: University of Cambridge/Blackwell Publishers, 2001. p. 445-454.

³⁹⁷ MALULEKE, Tinyiko S. Theology in (South) Africa: How the future has changed. In: SPECKMAN, McGlory; KAUFMANN, Larry (eds). *Towards an Agenda for Contextual Theology: Essays in Honour of Albert Nolan*. Pietermaritzburg: Cluster Publications, 2001. p. 364-389.

³⁹⁸ BOTMAN, Russel H. The Crisis in Contextual Theologies: A Way Ahead? In: SPECKMAN, McGlory; KAUFMANN, Larry (eds). *Towards an Agenda for Contextual Theology: Essays in Honour of Albert Nolan*. Pietermaritzburg: Cluster Publications, 2001. p. 116-129.

³⁹⁹ KUSMIERZ, 2009, p. 179. “critically engaging with the present context, taking the experience of suffering as a starting point of reflection”

⁴⁰⁰ SPECKMAN, McGlory; KAUFMANN, Larry (eds). *Towards an Agenda for Contextual Theology: Essays in Honour of Albert Nolan*. Pietermaritzburg: Cluster Publications, 2001. p. 6. “Our present

O principal centro teológico representante desta abordagem é a Escola de Religião, Filosofia e Clássicos, da University of Kwazulu-Natal, em Pietermaritzburg. Nomes proeminentes da reflexão teológica sul-africana como Sarojini Nadar, Gerald West, Beverley Haddad, Clint Le Bruyns, dentre outros, representam hoje a continuidade da teologia contextual, sob, o que se convencionou chamar “Projeto Teológico de UKZN” (*UKZN Theological Project*). O falecido teólogo Steve de Gruchy também compunha este grupo e chegou a sugerir uma *teologia social* como proposta de continuidade para a teologia contextual no pós *apartheid*. Esta teologia estaria atenta às questões sociais, percebendo o entrecruzamento entre redes de poder em termos de gênero, raça, classe, idade, etc. Para S. De Gruchy, esta teologia “desafia e chama a igreja na África a mover-se para além de seu silêncio e passividade”⁴⁰¹. A teologia contextual no contexto atual oferece um espaço preponderante para o estudo da Bíblia realizado pelas pessoas marginalizadas de qualquer modo, reconhecendo o caráter fundamental da experiência da vida cotidiana na reflexão crítica da teologia. Oferecendo um resumo da visão que a Escola de Religião, Filosofia e Clássicos de Kwazulu-Natal tem de sua identidade teológica, Kusmierz menciona que a teologia contextual apresenta uma “interface entre intelectuais bíblicos e teológicos engajados socialmente, intelectuais orgânicos e comunidades locais de pobres, classes trabalhadoras e marginalizados”. Sua teologia é formada por uma contínua interação entre ação e reflexão.”⁴⁰² Resumidamente, a teologia contextual, se a interpretamos hoje, no contexto pós-*apartheid* como uma teologia pública, reconhece que:

O paradigma da teologia da libertação permanece uma fonte importante para fazer teologia no contexto democrático. Ainda mais do que isso, ele permanece indispensável em vistas do fato de que a maior parte da população sul-africana ainda sofre de condições econômicas desfavoráveis para muitos (muito embora os direitos tenham sido formalmente estendidos para incluir todas as pessoas sul-africanas), possibilidades de participação política em processos políticos ainda são limitados.⁴⁰³

context in South Africa demands a particular response to its particular needs. We obviously cannot respond in the same way we responded to the context of yesterday. Nor can we use the same solutions we used in the past. [...] The present context and times have their own set of questions and concerns.”

⁴⁰¹ DE GRUCHY, John. Public Theology as Christian Witness: exploring the genre. In: *International Journal of Public Theology*, Leiden, vol. 1, n. 1, p. 26-41, 2007. p. 38.

⁴⁰² KUSMIERZ, 2009, p. 181. “Interface between socially engaged Biblical and theological scholars, organic intellectuals and local communities of the poor, working-class, and marginalized’. Its theology is shaped by an ongoing interplay between action and reflection.”

⁴⁰³ KUSMIERZ, 2009, p. 182. “The liberation theology paradigm remains an important source of doing theology in a democratic context. Even more so, it remains indispensable in view of the fact that a bigger part of the south African population still suffers from unfavourable economic conditions and that for many (even though rights have been formally extended to include all South Africans) possibilities of participation in political processes are still limited.”

Parece relevante chamar atenção a alguns aspectos aqui. A teologia contextual, que procura se atualizar no contexto pós-*apartheid*, reconhece a necessidade de a igreja e a própria reflexão teológica lançarem-se a lidar com questões de ordem pública. No entanto, a noção de práxis, ou seja, de fazer teologia desde a experiência das pessoas marginalizadas – uma grande contribuição metodológica da teologia da libertação – permanece fundamental. Depois, não se considera que haja uma “esfera pública” acessível a todas pessoas, em que exercitem sua capacidade dialogal crítica, racionalmente orientada. Há muito por que lutar no espaço público para a conquista e efetivação de muitos direitos e melhores condições de vida. E não se trata de uma característica de subdesenvolvimento ou de atraso em relação ao modo de organização política do norte. Trata-se de uma consciência de que o espaço público é tomado de interesses políticos concorrentes e que o embate não está alheio às questões de poder. Por isso, uma teologia pública que se alinha à teologia contextual tem que levar em conta essas características: Deve ser uma teologia pública da práxis (diaconal?) e politicamente mobilizada, contestando por direitos.

b) Teologia negra e teologia africana

A teologia negra contemporânea na África do Sul tem também reconhecido que está em crise no contexto pós-*apartheid*. Mokgethi Motlhabi, influente teólogo negro sul-africano, identifica que a “teologia negra perdeu sua responsividade e contribuição para os problemas socioeconômicos que seguiram a mudança política, que continuam precisando da participação crítica e profética de teólogos negros e negras e de outras estruturas críticas da igreja”⁴⁰⁴. Um dos aspectos que justificariam isso, para Motlhabi, seria a evasão de influentes teólogos negros para a vida política. Este seria o caso do teólogo Allan Boesak que durante algum período esteve envolvido com funções políticas e pouco contribuiu para a reflexão da teologia negra sul-africana⁴⁰⁵.

Para Maluleke, é possível oferecermos uma conceituação de teologia negra sul-africana e/ou teologias africanas⁴⁰⁶ nos seguintes termos:

Falando de modo geral, nós poderíamos dizer que na teologia africana, questões de libertação cultural são proeminentes, enquanto a teologia negra

⁴⁰⁴ MOTLHABI, Mokgethi. *African Theology/Black Theology in South Africa*. Looking back, moving on. Pretoria: UNISA press, 2008. p. x. “Black Theology has lost its responsiveness to and input into new socio-economic problems that followed political change, which still need the critical and prophetic participation of black theologians and other critical church structures.”

⁴⁰⁵ Mais recentemente, Boesak tornou-se pesquisador adjunto do Beyers Naudé Centre for Public Theology em Stellenbosch e retomou aprofundada reflexão, aproximando a reflexão da teologia negra às reflexões públicas sul-africanas.

⁴⁰⁶ Há uma publicação interessante em português a respeito das teologias africanas em português em FLOR, Gerson L. A Agência dos Despossuídos: tendências recentes nas teologias africanas. In: *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 41, n. 2, p. 59-74, 2001.

sul-africana tende às questões de primeiro plano de libertação política e econômica. Em anos recentes e por razões óbvias, essa distinção entrou em tensão extrema. [...] Outra razão para o descontentamento da divisão entre teologia africana/teologia negra foi que as diferenças entre as duas teologias foram elas mesmas exageradas. Não se trata de que as duas teologias têm diferentes agendas, mas, antes disso, que elas abordam a mesma agenda com, de modo geral, o mesmo objetivo em mente, mas com diferentes conjuntos de questões.⁴⁰⁷

Ambas abordagens se caracterizam por um tipo de hermenêutica bíblica de suspeita, uma vez que reconhecem que a Bíblia foi instrumento utilizado para propósitos coloniais, tornando-se um modo de controle dos africanos, justificando o racismo. Maluleke menciona que as teologias africanas e negras tiveram que aprender a fazer uma leitura inovadora e subversiva da Bíblia e, por vezes, tiveram que ser cristãos “apesar” da Bíblia⁴⁰⁸. As igrejas independentes africanas tiveram um papel fundamental em desenvolver novos modelos de ser cristão, sempre criando uma abordagem crítica ao modo ocidental de ser cristão. Por esta razão é possível perceber como Maluleke e outros teólogos africanos tendem a sempre apresentar uma leitura bastante crítica de discursos teológicos ocidentais (teologia da libertação latino-americana, teologia contextual e, mais atualmente, teologia pública). As teologias africanas, em sua ampla e indescritível variedade devem ser escutadas, advogo aqui, em seu ímpeto crítico, uma vez que representam impulsos pós-coloniais. Ouvir e apropriar-se da leitura crítica das teologias africanas acerca das teologias de corte mais ocidental nos recorda de como os discursos teológicos que constituem o panorama teológico atual ainda são bastante colonialistas e ocidentais.

Outro desafio que as teologias africanas trazem à teologia pública é a necessidade de fazer teologia na perspectiva do povo simples. Mais do que isso, ouvir, descobrir e aprender desta teologia popular que já é (e sempre foi) feita com sentido e paixão. É o que é possível aprender da manifestação de Henry Okullu.

Quando nós estivermos procurando por teologia africana, nós deveríamos ir aos campos, à igreja do vilarejo, a lares cristãos para escutar àquelas orações proferidas espontaneamente antes das pessoas irem para a cama. Nós deveríamos ir às escolas, às fronteiras onde religiões tradicionais encontram o cristianismo. Nós deveríamos escutar à batida latejante dos tambores e às palmas acompanhando o canto improvisado nas igrejas independentes. [...] Em todo lugar na África as coisas estão acontecendo. Cristãos estão falando, cantando, pregando, escrevendo argumentando,

⁴⁰⁷ MALULEKE, Tinyiko S. African Theology. In: FORD, David; MUERS, Rachel (Eds.). *The Modern Theologians: An introduction to Christian Theology since 1918*. 3.ed.. Cambridge: Blackwell Publishing, 2005. p. 475-491. “Generally speaking, we could say that in African theology, issues of cultural liberation are prominent, whereas South African black theology tends to foreground issues of political and economic liberation. In recent years and for obvious reasons, this distinction has come under increased strain. [...] Another reason for discontent with the African theology/black theology divide has been that the differences between the two theologies have themselves been overstated. It is no so much that the two theologies had different agendas, but rather that they approach the same agenda, with broadly the same objective in mind, but with different sets of questions.”

⁴⁰⁸ MALULEKE, 2005.

orando, discutindo. Pode ser que tudo isso seja um show inócuo? É impossível. Isso é, então, teologia africana.⁴⁰⁹

Há duas apreciações distintas acerca das condições por que passam a teologia negra e a teologia africana no contexto pós-*apartheid*. Allan Boesak, ao recordar a metáfora que a teologia negra adotou do tipo de relacionamento de “solidariedade crítica” que deveria manter em relação ao Estado e, conseqüentemente, a todos os antigos colegas de luta contra o *apartheid*, aponta para uma necessidade de desvincular-se de um compromisso de não criticar o Estado e o ANC. Teologia negra deveria, para Boesak, enfatizar sua característica crítica e profética, uma vez que demorou para começar a reconhecer e apontar os erros cometidos pelo novo governo democrático. Boesak menciona Molefe Tsele numa tentativa de reconfigurar o posicionamento da teologia negra no contexto atual:

Nós necessitamos testar o significado de nosso tempo e nossa democracia, e perguntar, a despeito da litania das doenças sociais que seguiram seu apogeu, se nós podemos dizer que algo novo, oportuno, criativo e autêntico está acontecendo aqui; e mais do que isso, a não ser que nós capturemos o momento, nós podemos correr o risco de reincidir numa tirania pior do que nós conhecemos.⁴¹⁰

Isto é relevante também para o contexto brasileiro uma vez que na África do Sul o relacionamento da luta teológica e religiosa contra o *apartheid* esteve vinculada com a luta política, como no Brasil. Antigos colegas e mentes pensantes compõem o quadro político de um Estado que não tem conseguido sobejamente mudar as condições de vida dos que mais sofrem, ainda que haja melhoras. Solidariedade crítica não pode significar um “salvo conduto”. Muito pelo contrário, deve convidar a perceber o momento atual democrático e participativo para que os movimentos sociais, com os quais igreja e reflexão teológica coadunaram durante as lutas, não se emudeçam e não percam seu potencial crítico e deliberativo. Nisso, o processo de transformação da teologia negra pós-*apartheid* demonstra uma característica positiva para uma teologia pública de libertação: é necessário manter o ímpeto crítico e não constranger-se ao silêncio em vistas de uma pretensa identidade política com quem ocupa o poder.

⁴⁰⁹ OKULLU, Henry. *Church and Politics in East Africa*. Nairobi: Uzima Press, 1974. p. 54. “When we are looking for African theology we should go first to the fields, to the village church, to Christian homes to listen to those spontaneously uttered prayers before people go to bed. We should go to the schools, to the frontiers where traditional religions meet with Christianity. We must listen to the throbbing drumbeats and the clapping of hands accompanying the impromptu singing in the independent churches [...] Everywhere in Africa things are happening. Christians are talking, singing, preaching, writing, arguing, praying, discussing. Can it be that all this is an empty show? It is impossible. This then is African theology.”

⁴¹⁰ TSELE apud BOESAK, 2005. p. “We need to test the significance of our time and our democracy, and ask in spite of the litany of social ills that followed in its wake, whether we can say that something new, opportune, creative and authentic is taking place here; and further that, unless we grasp the moment, we may risk relapsing into a worse tyranny than we have known.”

Maluleke, ao comentar sobre os desafios e sobre as respostas que a teologia africana pode oferecer ao contexto atual, lembra dois aspectos interessantes que vale mencionar. Inicialmente, a atualização desta teologia no novo contexto não pode tornar-se um mero empenho mental, realizado de modo desconectado da experiência da vida e da trajetória teológica feita por teólogos e teólogas anteriores. A respeito dos desafios, ele melhor descreve assim: “Hoje, teologia africana enfrenta novos desafios em um mundo que muda rápido. A pandemia de HIV/AIDS e os efeitos adversos da globalização aumentam muito.” Ele continua: “É minha convicção que nos últimos cinquenta anos a teologia africana, em todas suas variedades, deixou uma base sólida a partir da qual podem enfrentar estes desafios do futuro.”⁴¹¹

c) *Teologia feminista*

A teologia feminista sul-africana talvez tenha sido o discurso de libertação que menos tenha sido afetado pela mudança pós-*apartheid*, uma vez que os desafios continuam quase os mesmos. Mais do que isso, como já vimos acima, a teologia feminista sul-africana só se desenvolveu de maneira mais plena ao final do *apartheid*, durante a transição, uma vez que a agenda teológica durante o *apartheid* pendeu muito para as questões econômicas, políticas e raciais⁴¹². Por isso, as questões abordadas pela teologia feminista são bastante atuais e urgentes e exigem mesmo uma ação pública das igrejas e da reflexão teológica no sentido de desconstruir relações assimétricas de gênero. Kusmierz aponta algumas questões constantes nesta agenda teológica: “teólogas e teólogos feministas na África do Sul direcionaram-se a uma variedade de questões, mais proeminentemente questões de violência baseada no gênero, HIV/Aids ou da teoria pós-colonial.”⁴¹³

Alguns aspectos da reflexão teológica feminista sul-africana, sobretudo apresentada pela teóloga Denise Ackerman, chamam atenção e apontam para caminhos para uma teologia pública vinculada ao paradigma da libertação. De certo modo, concordando com as abordagens teológicas anteriores, Ackermann se caracteriza como uma “teóloga feminista da prática”, acentuando o necessário vínculo entre reflexão e prática. Assim, Kusmierz identifica este raciocínio:

Como muitas outras teólogas feministas, ela subseqüentemente toma a experiência como uma categoria epistemológica central de reflexão. Uma

⁴¹¹ MALULEKE, 2005, p. 487. “Today, African theology faces new challenges in a fast-changing world. The HIV/AIDS pandemic and the adverse effects of globalization loom very large. It is my conviction that over the past fifty years African Theology, in all its varieties, has laid a solid basis on which to tackle the challenges of the future.”

⁴¹² DE GRUCHY, 2004.

⁴¹³ KUSMIERZ, 2009, p. 185. “Feminist theologians in South Africa have addressed a range of issues, most prominently issues of gender-based violence, HIV/Aids or post-colonial theory.”

teologia feminista da práxis é informada por narrativas particulares e experiências daqueles que sofrem discriminação e opressão. Teologia é pública em natureza, isto é, ela é essencialmente preocupada com o bem comum, ou, nas palavras de Ackermann, com o “remendar da criação” [...] Teologia é, por isso, reflexão crítica e práxis libertadora, emancipadora. Os seres humanos têm a responsabilidade de tornar-se agentes de transformação, agentes no remendar da criação.⁴¹⁴

Novamente o tema da práxis aparece como determinante no fazer teológico público e libertador. Essa práxis deve estar relacionada à experiência, conceito caro à teologia feminista. Ela deve estar atenta às narrativas de vida das pessoas que sofrem, constituindo uma teologia muito mais narrativa do que analítico-descritiva, uma teologia indutiva, mais do que uma teologia dedutiva. O interessante é que em outro espaço a própria Denise Ackermann sugere uma concepção de teologia pública vinculada a essas percepções. De práxis, experiência e auscultando as narrativas da vida cotidiana. Ela descreve Beyers Naudé como teólogo público ao identificar essas características em sua vida e atuação teológica.

Teologia pública, enquanto teologia prática pública, não apenas afirma o caráter público de toda teologia, mas aponta para o fato de que a teologia vive na tensão entre teoria e práxis, entre o que acreditamos e o que fazemos em relação ao que acreditamos. Teologia prática pública que é feita no serviço do reino de Deus surge de uma consciência crítica, informada pela análise social, uma preocupação pela justiça, o uso criativo da imaginação humana e o desejo de arriscar ações que expressam nossa esperança por um mundo melhor. Todas essas compreensões de teologia pública assumem que a igreja é sensível à ordem pública que a cerca e com o desejo de estar em comunicação.⁴¹⁵

A teologia contextual, a teologia negra e/ou africana e a teologia feminista têm, portanto, excelentes contribuições para os desafios atuais da sociedade pós-*apartheid*. Também elas precisam frequentemente se atualizar, uma vez que levam a sério os fatos contextuais e suas interpretações. Alguns aportes destas tradições teológicas, no entanto,

⁴¹⁴ KUSMIERZ, 2009, p. 186. “Like many other feminist theologians she subsequently takes experience as a central epistemological category of reflection. A feminist theology of praxis is informed by the particular stories and experiences of those who suffer discrimination and oppression. Theology is public in nature, that is, it is essentially concerned with the common good, or in Ackermann’s words, with the “mending of creation” [...] Theology is therefore critical reflection and liberating, emancipatory praxis. Human beings have a responsibility to become agents of transformation, agents in mending the creation.”

⁴¹⁵ ACKERMANN, Denise M. Beyers Naudé: Public Theologian. In: HANSEN, Len (ed.). *The Legacy of Beyers Naudé*. Beyers Naudé Centre Series on Public Theology. Stellenbosch: Sun Media Press, 2005. p. 69. “I have argued that public theology as public practical theology not only affirms the public character of all theology but points to the fact that theology lives in the tension between theory and praxis, between what we believe and what we do about what we believe. Public practical theology that is done in service of the reign of God comes out of a critical consciousness informed by social analysis, a concern for justice, the creative use of human imagination and the willingness to risk actions that express our hope for a better world. All these understandings of public theology assume that the church is sensitive to the public order that surrounds it and with it desires to be in communication.”

não podem ser negligenciados ao tentarmos acarretar desdobramentos para uma teologia pública que permaneça vinculada a este paradigma de libertação. Seriam esses 1) a noção de contextualidade da teologia, que advoga contra pretensões universalistas; 2) a necessidade de fazer teologia desde a perspectiva de quem sofre e, mais do que isso, ouvir a teologia de quem sofre; 3) por isso, levar a sério a inter-relação entre reflexão teórica e práxis, valorizando a experiência cotidiana da vida que só pode ser auscultada nas narrativas e narrativas de quem é marginalizado na sociedade atual, ainda que democrática, secular e plural.

4.2.2 Teologias de reconstrução e transformação: o desafio do contexto democrático

Klaus Nürnberger, inspirador teólogo luterano, percebendo o processo de transição democrática pelo qual a África do Sul passaria, organizou, já em 1991, um rico e aprofundado guia de estudo sobre percepções de democracia, elaborado em conjunto com muitos teólogos e cientistas sociais⁴¹⁶. Uma das contribuições que chama atenção, inclusive por seu caráter profético, de apontar caminhos pelos quais a reflexão teológica de orientação calvinista passaria, é o texto de David Bosch. Ali, Bosch já alertava às tentações que se sucederiam. Os cristãos calvinistas, (que nós compreenderíamos como um chamado a quaisquer cristãos ou cristãs) para ele:

Não podem retirar-se da vida pública para a privacidade da alma e da “religião”. Se eles desejam permanecer fiéis a suas raízes, eles continuarão a contribuir para o bem-estar da cidade. Eles não podem agora [...], de repente, amputar ética política de teologia. Por causa da doutrina calvinista de graça comum e da crença de que Deus usa não somente cristãos para executar sua vontade, mas o todo da humanidade, calvinistas vão continuar adotando uma atitude positiva, mas sóbria em relação à esfera civil. Nem irão ver nenhuma manifestação particular da ordem sócio-política com o reino de Deus na terra, nem observar o que eles consideram aquém do ideal como uma manifestação da Besta. *História* é a arena das atividades de Deus; por isso, optar por sair da sociedade civil ou formar pequenas ilhas cristãs é concordar com uma compreensão truncada e disjuntiva da obra de Deus.⁴¹⁷

⁴¹⁶ NÜRNBERGER, Klaus. (ed.) *A democratic Vision for South Africa: Political realism and Christian Responsibility*. Pietermaritzburg: Encounter Publications, 1991.

⁴¹⁷ BOSCH, David. A Calvinist perspective on the future of democracy in South Africa. In: NÜRNBERGER, Klaus. (ed.) *A democratic Vision for South Africa: Political realism and Christian Responsibility*. Pietermaritzburg: Encounter Publications, 1991.p. 193. “cannot withdraw from public life into the privacy of the soul and of ‘religion’. If they wish to remain true to their roots, they will continue to contribute to the welfare of the city. They cannot now [...] all of a sudden amputate political ethics from theology. Because of the calvinist doctrine of common grace and the belief that God uses not only Christians to execute his (sic) will, but all of humanity, Calvinists will continue to adopt a basically positive but sober attitude toward the civil realm. They will neither view any particular manifestation of the socio-political order as God’s kingdom on earth, nor regard what they consider to

Como podemos perceber, mesmo anos antes da eleição de Mandela em 1994, a reflexão teológica sul-africana já refletia sobre que tipo de posicionamento a igreja, a teologia e as pessoas cristãs deveriam ter no contexto democrático. Três trabalhos são representativos desta mudança, desta transição teológica, que começara a criar novas discussões, oportunizando uma reflexão sobre a função da teologia e das igrejas no espaço público democrático, secular e pluralista. Uma das respostas mais notórias na reflexão teológica, talvez com maiores repercussões internacionais do que no contexto sul-africano, é a teologia da reconstrução sugerida por Charles Villa-Vicencio⁴¹⁸. Uma segunda abordagem que procura explorar o gênero e acrescentar algumas visões críticas desde a fé cristã é a teologia da transformação de Russel Botman⁴¹⁹. Como último nicho de discussão, juntamente com o trabalho de Nürnberger, é possível identificar uma reflexão sobre teologia ou cristianismo e democracia, encabeçada, sobretudo, por John de Gruchy⁴²⁰.

Villa-Vicencio, em sua teologia da reconstrução, sugere que o fim do *apartheid* requer uma mudança de metáfora bíblica. Se no período de opressão do *apartheid* a metáfora da libertação era o êxodo, no pós-*apartheid* a metáfora mais adequada seria a do retorno do exílio e da reconstrução de Israel, a terra prometida. Era necessário que a teologia adotasse como moto principal a reconstrução da nação⁴²¹. O objetivo principal de Villa-Vicencio era que as igrejas e a teologia se conscientizassem de seu papel na elaboração de uma moldura legal, jurídica, para a “nova África do Sul”. A ideia principal é que no contexto democrático, secular e pluralista a teologia adotasse a semântica dos direitos humanos. Como afirma Kusmierz:

Embora enraizada na teologia da libertação e retendo uma forte ênfase na libertação e emancipação, o foco do argumento de Villa-Vicencio se assenta na transformação social, política e, mais do que tudo, legal. Reconstrução, antes do que resistência, torna-se a chave principal do fazer teológico na África do Sul.⁴²²

be falling short of the ideal as a manifestation of the Beast. *History* is the arena of God's activities; therefore to opt out of civil society or to set up little Christian islands, is to subscribe to truncated and disjunctive understanding of God's work.”

⁴¹⁸ VILLA-VICENCIO, Charles. *A Theology of Reconstruction: Nation Building and Human Rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. VILLA-VICENCIO, Charles. From revolution to reconstruction: The South Africa Imperative. In: WITTE, Jr., John (org.) *Christianity and Democracy in Global Context*. Boulder: Westview, 1993. p. 249-266.

⁴¹⁹ BOTMAN, Russel H. Theology After Apartheid: Paradigms and Progress in South African Public Theologies. In: ALSTON Jr., Wallace. (ed.) *Theology in the Service of the Church: Essays in Honor of Thomas W. Gillespie*. London: Eerdmans Publishing Company, 2000. p. 36-51.

⁴²⁰ DE GRUCHY, John. *Christianity and Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995; DE GRUCHY, John. Christianity and Democracy: Understanding their relationship. *Scriptura*, Stellenbosch, n. 62, p. 323-333, 1997.

⁴²¹ VILLA-VICENCIO, 1992, p. 29.

⁴²² KUSMIERZ, 2009, p. 187. “Although rooted in liberation theology and retaining a strong emphasis on liberation and emancipation, the focus of Villa-Vicencio's argument lies on social, political and most of all legal transformation. Reconstruction, rather than resistance, becomes the main keyword for doing theology in South Africa.”

Villa-Vicencio elaborou uma ideia que veio a ser bastante criticada posteriormente, sobretudo em vistas da realidade econômica e de desigualdades que permaneceram depois do *apartheid*, de que nesta transição a teologia deveria dizer mais “sim” do que “não”⁴²³. Para Villa-Vicencio, a teologia deveria engajar-se na concepção de uma nova nação através de uma atitude cuidadosa, humilde, de suporte engajado na esfera política.

A teologia continua tendo “a permanente tarefa de promover libertação de toda forma de cativo em cada nova era”. Mas libertação, parece, não é mais alcançada pela resistência e protesto, mas ao participar na formação legal de fundações de um país, promovendo direitos humanos, justiça e igualdade. Essa contribuição precisa ser construtiva, informada e de apoio do projeto de construção da nação, “procurando o bem comum do povo”.⁴²⁴

Ainda que veja um novo tipo de interação da teologia com a esfera política, Villa-Vicencio rejeita a abordagem do “realismo cristão”, representada por Reinhold Niebuhr, segundo a qual é necessário no espaço democrático fazer concessões políticas, acordos. Villa-Vicencio permanece vinculado ao paradigma de libertação, sobretudo no que tange à manutenção de uma utopia que não cede a nenhum acordo com propostas reformistas. O que é necessário, na visão de Villa-Vicencio, é uma transformação estrutural radical da sociedade, e por isso o papel dos cristãos na elaboração deste novo marco da sociedade sul-africana é tão fundamental.

Tinyiko Maluleke elaborou duas críticas a essa visão de Villa-Vicencio. A primeira considerava sua proposta como uma teologia de “terceiro caminho”. De uma teologia da libertação em contexto *não democrático*, não se passou para uma teologia da libertação para o contexto *democrático*, mas a uma nova linguagem teológica que, em sua visão, perde um ímpeto crítico⁴²⁵. A outra crítica, que me parece fazer sentido também para outras abordagens, é que a proposta de Villa-Vicencio se baseia em um pressuposto questionável, a saber, de que a teologia da libertação não teria condições de revelar-se como uma teologia propositiva, construtiva, ou seja, não tem um projeto. Este parece, de fato, ser um ponto nevrálgico que cria profundas divisões no campo teológico. Isso porque se, por um lado, concordamos com Villa-Vicencio, e com diversos outros, como o próprio Russel Botman⁴²⁶ ou mesmo Nico Koopman⁴²⁷, afirmamos que é necessário sugerir outras

⁴²³ As críticas vêm, sobretudo, de MALULEKE, 2001 e 2011, e COCHRANE, James R. *Against the Grain: Responsible Public Theology in a Global Era. International Journal of Public Theology*, Leiden, vol. 5, n. 1, p. 44-62, 2011.

⁴²⁴ KUSMIERZ, 2009, p. 188. “Theology continues to have “the permanent task of promoting liberation from every form of captivity in each new age”. But liberation, it seems, is no longer achieved by resistance and protest, but by participating in shaping the legal foundations of the country, promoting human rights, justice and equality. This contribution must be constructive, informed and supportive of the nation building project, ‘seeking the common good of the people’”

⁴²⁵ MALULEKE, Tinyiko. The proposal for a theology of reconstruction: a critical appraisal. In: *Missionalia*, Stellenbosch, Vol. 2, n. 22, p. 245-258, 1994.

⁴²⁶ BOTMAN, 2001.

linguagens teológicas e outros paradigmas. Por outro lado, se discordamos dessa assertiva de que as teologias da libertação não têm condições de apresentar um projeto construtivo para um mundo democrático, ela continuaria sendo útil e necessária na composição de uma teologia pública para contextos pós-libertação, como é o caso do Brasil e da África do Sul.

Parece-me, nesse trajeto argumentativo, mais adequado adotar uma teologia pública que consiga dar conta de conciliar estas duas considerações pertinentes, a saber, que é necessário incorporar um *ethos* mais construtivo, propositivo e ponderado na teologia pública, sem perder sua pertença a projetos de libertação, sua identidade com quem sofre e todo o arcabouço epistemológico que a teologia da libertação construiu e que, como vimos acima, continua sendo pertinente na realidade pós-*apartheid*.

A proposta de Russel Botman de uma teologia da transformação procura enfatizar um processo de transformação dos seres humanos, que a fé cristã deveria ensejar. Enquanto, para Botman, Villa-Vicencio tinha adotado uma linguagem demasiadamente secular de direitos, Botman pleiteava por uma proposta de transformação cristologicamente orientada. Para ele, a igreja deve ser uma comunidade que leva a cabo a transformação do mundo. Para Botman, a fé cristã promete e oportuniza mais do que a simples realização dos direitos humanos. O processo de transformação humana que o cristianismo oportuniza supera uma visão liberal de direitos⁴²⁸.

Contudo, este ímpeto em elaborar novas reflexões teológicas no período de transição parece ter se esvaído, ainda que a questão dos direitos humanos tenha permanecido, tanto no âmbito da teologia pública quanto nas discussões das teologias contextual, negra/africana e feminista.

As discussões sobre teologia e democracia, ou cristianismo e democracia, também ofereceram boas contribuições para a reflexão teológica pós-*apartheid*. Uma das ideias que marcaram esta reflexão foi sugerida por John de Gruchy, ao afirmar que “democracia é a continuação da luta em um novo modo”⁴²⁹. Do mesmo modo como na teologia da reconstrução de Charles Villa-Vicencio, De Gruchy e outros sempre deixaram claro que tinham a intenção de dar continuidade ao que as teologias de libertação tinham alcançado. Kusmierz resume a contribuição desta reflexão teológica da seguinte maneira:

⁴²⁷ KOOPMAN, Nico. Some comments on public theology today. In: *Journal of Theology for Southern Africa*, Pietermaritzburg, n. 117, November, p. 3-19, 2003. Aqui Koopman expressa claramente que teologia pública não pode ser confundida com teologias “particularistas”, devendo reconhecer-se como uma teologia mais dialogal, propositiva e construtiva em relação ao universo político.

⁴²⁸ Mesmo que Villa-Vicencio também tivesse consciência disso, como vemos em seu comentário sobre a visão luterana acerca dos direitos humanos: “In brief, in Lutheran theology human rights must be taken seriously as a basis for creating the very best world possible. At the same time it needs to be recognised that it is not *the* ultimate solution to life’s problems. This emphasis within Lutheran theology is jealously guarded as the exclusive realm of the gospel. Only as people are transformed by the power of the gospel are they truly able to love one another and live in harmony and community. VILLA-VICENCIO, 1992. p. 141.

⁴²⁹ DE GRUCHY, 1997, p. 323. “Democracy is the continuation of the Struggle in a new mode”.

Na época quando a África do Sul estava negociando e institucionalizando sua ordem democrática pós-*apartheid*, estes intelectuais procuraram teologicamente analisar e apropriar-se da ideia de democracia para assegurar o contínuo envolvimento das igrejas na formação da sociedade. “(...) hoje, na sociedade democrática secular comprometida com a tolerância religiosa e multicultural, o desafio é assegurar que tanto a fé cristã quanto a teologia permaneçam engajadas e proféticas”. “Democracia é a continuação da luta num novo modo” era, por isso, uma convocação para as igrejas (ou teólogos) para que não se retirassem do engajamento público, mas aceitassem a tarefa da democratização como uma parte genuína de sua missão e conseqüente continuação do envolvimento das igrejas na luta anti-*apartheid*. No entanto, “a luta não é mais entendida primariamente em termos de resistência e libertação, mas em termos de reconstrução e transformação”.⁴³⁰

A reflexão de De Gruchy, por tanto, valoriza a democracia, assim como fazia Villa-Vicencio, uma vez que para ambos, este modo de organização política se aproximaria ao máximo do tipo de ideal cristão de liberdade, respeito às diferenças, participação política, etc. A democracia, para De Gruchy, estaria, assim, mais a fim aos valores judaico-cristãos, bem como para Villa-Vicencio o estavam os direitos humanos. Foi neste afã positivo em relação à democracia que se formulou a ideia de “solidariedade crítica” em relação ao Estado, que posteriormente viria a ser criticada como um modo travestido de a fé cristã legitimar o Estado.

Como é possível perceber, a reflexão teológica sul-africana teve alguns empenhos de “gestação” de um novo modo de fazer teologia. Não foi uma análise *a posteriori* do processo de deslocamento teológico⁴³¹, mas foi mesmo um programa de transição que eventualmente, e é o caso de John de Gruchy e Russel Botman, oportuniza o surgimento de uma teologia pública mais programática.

⁴³⁰ KUSMIERZ, 2009, p. 191. “At a time when South Africa was about to negotiate and institutionalise its post-apartheid democratic order, these scholars sought to theologically analyse and appropriate the idea of democracy in order to ensure the churches’ continued involvement in the shaping of society. ‘(...) today, within a secular democratic society committed to multicultural and religious tolerance, the challenge is to ensure that both Christian faith and theology remain publicly engaged and prophetic’. ‘Democracy is the continuation of the struggle in a new mode’ was therefore the rallying call for churches (or theologians) not to retire from public engagement, but to accept the task of democratization as a genuine part of its mission and a consequent continuation of the churches’ involvement in the anti-apartheid struggle. However, ‘the struggle is no longer to be understood primarily in terms of resistance and liberation, but in terms of reconstruction and transformation.’”

⁴³¹ Está é a expressão utilizada por Carlos G. Bock ao analisar os deslocamentos metodológicos e epistemológicos que a teologia da libertação latino-americana promoveu na década de 1990, culminando num processo de pluralização teológica que requer, segundo o teólogo luterano, um paradigma ecumênico crítico que não fragmente a reflexão teológica latino-americana. BOCK, Carlos G. *Teologia em Mosaico: O novo cenário teológico latino-americano nos anos 90. Rumo a um paradigma ecumênico crítico*. Tese de Doutorado em Teologia. São Leopoldo: EST, 2002. Na África do Sul o termo comumente usado é “teologias de transição”.

4.2.3 A teologia pública

A teologia pública enquanto uma proposta mais programática de resposta aos desafios contemporâneos teve dois momentos distintos. O primeiro foi durante a transição para a democracia. Dois textos foram fundamentais neste processo. Ernst Conradie trouxe para a África do Sul os primeiros impulsos desde a discussão norte-americana em 1993⁴³². Neste texto, Conradie oferece uma explanação sobre dois modos de abordagem sobre teologia pública nos Estados Unidos da América. O primeiro representava a Escola de Chicago, sob influência de David Tracy e julgava necessário um processo de tradução das assertivas teológicas, da mensagem da fé cristã, de modo acessível aos outros públicos da esfera pública. Teologia pública trata-se, como vimos neste caso, de um discurso racional no campo de diálogos racionais. A teologia pública representaria as afirmações cristãs e as demandas morais e éticas na esfera pública. O objetivo é a busca pela universalidade e pelo consenso. A Escola de Yale, no entanto, representada por George Lindbeck, Ronald Thiemann e Stanley Hauerwas, oferece uma abordagem intratextual, segundo a qual não é necessário nem positivo que a fé cristã seja traduzida numa linguagem secular. O processo de tradução desconfiguraria a mensagem cristã. É desde a prática das comunidades que a teologia se aproximaria do espaço público. Ao invés de a mensagem bíblica ser traduzida para o universo leigo, é o mundo secular que é acolhido pela leitura do texto bíblico.⁴³³

Ambas abordagens são preocupadas com características contextuais norte-americanas, tal qual a privatização da fé e o desafio do pluralismo na esfera pública. Tratam-se, portanto, de elaborações que visam dar uma resposta à pergunta: como a teologia se apresenta de modo público nestas contingências?

Conradie, no entanto, ainda que valorize essa discussão, percebe que neste modo norte-americano ela não faz sentido para a realidade sul-africana. Ele resume um dos aspectos mais críticos na recepção destas ideias na África do Sul da seguinte maneira:

É importante notar que a necessidade de defender o status (cognitivo) de afirmações teológicas de verdade na esfera (acadêmica) pública não é experimentada como sendo igualmente urgente na África do Sul. Algo parecido se aplica ao valor atribuído às contribuições teológicas em disputas éticas na esfera pública. Sempre foi um pressuposto no contexto das teologias anti-*apartheid* que é o governo do Partido Nacional que precisa defender-se contra acusações e críticas levantadas por oponentes políticos e religiosos. O valor dessas críticas teológicas proféticas dos processos políticos sempre foi garantido. Ao menos até certo nível não era a teologia cristã que tinha que defender seu valor na esfera pública. A esfera pública era vista como aberta à teologia e outras críticas! É obviamente verdade que contribuições teológicas particulares estiveram em

⁴³² CONRADIE, Ernst. How Should a Public Way of Doing Theology be Approached? In: *Scriptura*, Stellenbosch, n. 46, p. 24-49, 1993.

⁴³³ CONRADIE, 1993.

disputa, mas o possível valor das crenças religiosas na vida pública não é normalmente ferozmente disputado.⁴³⁴

É relevante perceber, portanto, que desde o primeiro movimento de diálogo com o paradigma de teologia pública sugerido pela reflexão teológica norte-americana, sempre foram apontadas as características contextuais sul-africanas e onde que a teologia pública, como sugerida no diálogo, não fazia sentido para a África do Sul. Parece, no entanto, que no diálogo com a teologia pública norte-americana, houve uma oportunidade para reconhecer o caráter público do fazer teológico sul-africano e quais são os verdadeiros desafios que a teologia passaria na transição para o contexto democrático. A segunda publicação que propôs o diálogo com a teologia pública foi o texto de Bernard Lategan⁴³⁵. Neste contexto, a teologia pública era vista como uma ferramenta útil para apontar caminhos para a relação entre teologia ou igrejas e sociedade civil.

Após essas duas contribuições iniciais, somente posteriormente em meados dos anos 2000, é que a discussão sobre teologia pública ressurgiu, emoldurada no contexto da formação de uma Rede Global de Teologia Pública. Os teólogos que deram maior acolhida a essa proposta e, de fato, a formularam conjuntamente, são Russel Botman, Dirk Smit, Nico Koopman, John de Gruchy, Ronell Bezuidenhout e Piet Naudé. A proposta foi institucionalmente acolhida pelo Centro Beyers Naudé para Teologia Pública (*Beyers Naudé Centre for Public Theology* - BNC) na Universidade de Stellenbosch, em 2002, e, posteriormente, pela Universidade de Pretoria. Este centro acolheu intelectuais de diversos lugares do mundo, oferecendo aulas públicas, assessoria a comunidades e promovendo uma série de publicações sobre a temática⁴³⁶.

É possível perceber, tanto pela homenagem ao teólogo reformado Beyers Naudé quanto pela confissão religiosa reformada dos integrantes deste grupo nuclear, que a

⁴³⁴ CONRADIE, 1993, p. 46. "It is important to note that the necessity to defend the (cognitive) status of theological truth claims in the public (academic) sphere is not experienced as being equally urgent in South Africa. Something similar applies to the value attributed to theological contributions on ethical disputes in the public sphere. It has been an assumption within the context of anti-apartheid theologies that it is the National Party government which needs to defend itself against the accusations and critiques voiced by political and religious opponents. The value of these prophetic theological critiques of political processes have often been taken for granted. At least to some extent it was not Christian theology which had to defend its value in the public sphere; the public sphere was seen to be accountable to theological and other criticisms! It is obviously true that particular theological contributions have been in dispute, but the possible value of religious beliefs in public life is usually not fiercely disputed."

⁴³⁵ LATEGAN, Bernard. Taking the third public seriously. In: DE GRUCHY, John; MARTIN, S. (Eds.) *Religion and the Reconstruction of Civil Society*. Pretoria: University of South Africa, 1995. p. 217-230.

⁴³⁶ Uma das mais notáveis sendo: HANSEN, Len. (ed.) *Christian in Public: Aims, Methodologies and issues in Public Theology*. Beyers Naudé Centre Series on Public Theology. Vol. 3. Stellenbosch: Sun Press, 2007. Também: VOSLOO, Robert; HANSEN, Len. (Eds.) *Oom Bey for the Future: Engaging the witness of Beyers Naudé*. Beyers Naudé Centre Series on Public Theology Vol. 2. Stellenbosch: Sun Press, 2006; HANSEN, Len. (ed.) *The Legacy of Beyers Naudé*. Beyers Naudé Centre Series on Public Theology Vol. 1. Stellenbosch: Sun Press, 2005; Mais recentemente, o BNC publicou dois livros organizados por Boesak sobre globalização, já referenciados neste trabalho.

teologia pública sul-africana é de origem reformada. Como Kusmierz ressalta: “teologia pública tem, de fato, fortes raízes na teologia reformada. Ligações pessoais e institucionais com outras instituições (reformadas) foram importantes para fomentar o conceito de teologia pública”⁴³⁷.

Nico Koopman talvez seja o maior sistematizador desta abordagem teológica, reconhecendo sua incidência em temas de ordem pública e fundamentações teológico-sistemáticas para a teologia pública sul-africana⁴³⁸. Em recente artigo, Koopman, por exemplo, oferece uma abordagem trinitária para a teologia pública, reconhecendo Deus como criador, libertador e sustentador. Cristo é o salvador e o Espírito oferece “razões teológicas para engajar-se teologicamente na vida pública”⁴³⁹. Como é possível verificar também na abordagem de Koopman, a teologia pública atual no contexto sul-africano teria assimilado a ideia de que é necessário pensar em modos de a teologia oferecer contribuições racionalmente formuladas no espaço público democrático, plural e secular. Teologia pública é um discurso cristão que delibera sobre questões de ordem moral e ética na esfera pública, como podemos ver na descrição de teologia pública oferecida pelo BNC:

A aurora da democracia na África do Sul desafiou cristãos de várias maneiras. Um destes desafios diz respeito à questão sobre a participação de cristãos no domínio público da sociedade. Os cristãos lutam para colocar suas visões sobre questões públicas apropriadamente e para participar efetivamente em uma esfera pública pluralística. Esta falta de clareza sobre o lugar, o papel e o estilo dos cristãos na sociedade democrática e pluralista sul-africana consequentemente se faz presente na sua influência na esfera pública.⁴⁴⁰

⁴³⁷ KUSMIERZ, 2009, p. 195. “Public theology has, indeed, strong roots in Reformed theology. Personal and institutional links with other (reformed) institutions have been important in fostering the concept of public theology”.

⁴³⁸ KOOPMAN, Nico. Some comments on public theology today. In: *Journal of Theology for Southern Africa*. Pietermaritzburg, n. 117, November, p. 3-19, 2003; KOOPMAN, Nico. Confessing and embodying the catholicity of the Church in the context of Glocality. In: *Scriptura*, Stellenbosch, n. 94, p. 29-39, 2007; KOOPMAN, Nico. Igrejas e os discursos públicos na África do Sul democrática? Lições do realismo cristão, axiomas intermediários e imaginação criativa. In: SINNER, Rudolf von; CAVALCANTE, Ronaldo. *Teologia Pública em debate*. vol. 1. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011. p. 73-84; KOOPMAN, Nico. ‘Public Spirit: The Global Citizen’s Gift’ – A Response to William Storrar. In: *International Journal of Public Theology, Leiden*, n.5, p. 90-99, 2011; KOOPMAN, Nico. Public Theology as Prophetic Theology. More than Utopianism and Criticism? *Journal of Theology for Southern Africa*, Pietermaritzburg, n.133, March, p. 117-130, 2009; KOOPMAN, Nico. Freedom of religion and the prophetic role of the church. In: *Ned Geref Teologiese Tydskrif*, Stellenbosch, n. 43, March/June, p. 237-247, 2002; KOOPMAN, Nico. Christian ethics in post-apartheid South Africa – a Reformed perspective. In: *Ned Geref Teologiese Tydskrif*, Stellenbosch, n. 43, September/December, p. 443-454, 2002; KOOPMAN, Nico. Defence in a democracy. A Church perspective on the post-apartheid defence review process. In: *Ned Geref Teologiese Tydskrif*, Stellenbosch, n. 45, September/December, p. 609-619, 2004; KOOPMAN, Nico. Doing ethics in communion. Some lessons from the theology of Dirkie Smit. In: *Ned Geref Teologiese Tydskrif*, Stellenbosch, n. 48, March/June, p. 366-375, 2007.

⁴³⁹ KOOPMAN, Nico. Public Theology in (South) Africa: A Trinitarian Approach. In: *International Journal of Public Theology*. Leiden, n. 1, p. 188-209, 2007. à p. 209.

⁴⁴⁰ Do sítio do BNC, citado por Kusmierz, 2009, p. 194. “The dawns of democracy in South Africa has challenged Christians in various ways. One of these challenges concerns the question about the

Uma das respostas que Koopman dá sobre o modo como a teologia deveria apresentar-se enquanto contribuição no espaço público baseia-se nas quatro formas de discurso identificadas por James Gustafson⁴⁴¹. Tratam-se do discurso profético, de narrativa, do discurso técnico (ético) e de políticas públicas. Para Koopman⁴⁴², as teologias anti-*apartheid* tinham feito uso das duas primeiras modalidades de discurso, o profético e narrativo, uma vez que falavam contra o poder político desde a perspectiva narrativa de quem sofria. No entanto, o novo contexto sul-africano demanda que a teologia e as igrejas elaborem tanto um discurso técnico (ético), isto é, teologicamente informado e embasado, quanto um discurso de políticas públicas, que deve ser muito mais “verossímil e efetivo”⁴⁴³ para o contexto democrático.

Uma última característica oferecida por Koopman que vale ser considerada é que, para ele, a teologia pública vai além das chamadas “teologias particularistas” tais quais a feminista, negra ou africana, uma vez que se endereça a diversos contextos de marginalização, não se circunscrevendo a apenas um ou outro.⁴⁴⁴ E ao abordar estes contextos de sofrimento, afirma Koopman, não o faz apenas numa linguagem crítica e contestatória, mas dialogal, cooperativa e construtiva. A teologia pública, na visão de Koopman, poderia ser descrita, tal qual já o fora por Villa-Vicencio, como uma teologia que diz mais “sim” do que “não”.

Steve de Gruchy percebeu que há duas linhas teológicas mais marcantes no contexto sul-africano, que acabam dando duas respostas ligeiramente diferentes ao contexto pós-*apartheid*. Ambas podem concordar na agenda e identificar-se com a mesma causa, mas diagnosticam a transição pós-*apartheid* de uma maneira diferente e, por isso, adotam linguagens teológicas diferentes. Trata-se de uma linha representada pela Confissão de Belhar, reformada, que fala Afrikaans, e se situa entre Stellenbosch e Cidade do Cabo, e outra linha do Documento Kairós, mais ecumênica, que fala inglês e se situa em Kwazulu-Natal, mais preponderantemente em Pietermaritzburg⁴⁴⁵. A primeira acolheu com mais empolgação a proposta de uma teologia pública, também por sua ênfase teológica mais calvinista/reformada, a segunda já preferiu enfatizar a continuidade com o paradigma

participation of Christians in the public domain of society. Christians struggle to state their views on public affairs appropriately and to participate effectively in the pluralistic public sphere. This unclarity on the place, role and style of Christians in the pluralistic democratic South African society consequently inhibits their influence in the public sphere.” <http://academic.sun.ac.za/tsv/centres/beyers_naude_sentrum/materiaal/bnc_backgroundfinal.htm> Acesso em 16/12/2012.

⁴⁴¹ Extraídas de sua obra: GUSTAFSON, James. *Varieties of moral discourse: prophetic, narrative, Ethical and policy*. The stob lectures of Calvin College and Seminary. Grand Rapids: Eerdmans, 1988.

⁴⁴² KOOPMAN, 2003.

⁴⁴³ KOOPMAN, 2003, p. 12.

⁴⁴⁴ KOOPMAN, 2003.

⁴⁴⁵ DE GRUCHY, Steve. On not abandoning church theology: Dirk Smit on church and politics. In: *Ned Geref Teologiese Tydskrif*, n. 48, March/June, p. 356-365, 2007.

de libertação e ressignificou alguns aspectos de suas elaborações teológicas. É na promoção da unidade entre estas duas elaborações teológicas que pensamos ser mais positiva a elaboração de uma teologia pública sul-africana, que apresente um equilíbrio e uma continuidade entre o passado, o presente e o futuro e não adote diagnósticos alheios, estranhos à sua própria realidade. Desta maneira, uma teologia pública atrelada ao paradigma de libertação pode ser mais criativa e pertinente para a transformação da realidade sul-africana. Mencionamos uma fala longa de Kusmierz que parece apresentar bem essa linha contínua, que parece oportuno preservar quando se trata de teologia pública sul-africana:

Com o fim do *apartheid*, a teologia sul-africana não perdeu interesse em teorizar as intersecções entre igreja e o sócio-político. Há, de fato, um surpreendentemente grande e crescente corpo de literatura que se endereça a questões da igreja pública e de religião pública de modo geral. No esforço por superar incertezas em relação ao que o papel público da igreja deveria ser, teólogos e teólogas chamaram a um contínuo engajamento na formação da sociedade. Daí, em continuidade com o paradigma da teologia da libertação, todas teologias pós-*apartheid* apresentadas consideram a contribuição da igreja para o bem comum para além do confinamento da comunidade dos crentes enquanto constitutivo de sua identidade e central à mensagem bíblica. A preocupação com o bem-estar da comunidade como um todo dá expressão à preocupação de Deus com os seres humanos e com a criação, como foi incorporado por Jesus Cristo. Todas as trajetórias teológicas apoiam e enfatizam a especial responsabilidade da teologia em relação aos pobres/marginalizados na sociedade e na promoção de uma cultura de direitos humanos. A visão guiando a participação teológica no discurso público não mudou: é ajudar a criar e sustentar uma sociedade igual e justa, agora ao participar no processo democrático e ao ser parte de uma sociedade civil vibrante.⁴⁴⁶

Essa me parece uma descrição oportuna para perceber uma continuidade entre teologia da libertação e teologia pública.

⁴⁴⁶ KUSMIERZ, 2009, p. 198. "With the end of apartheid, South African theology has not lost interest in theorizing the intersections of church and the socio-political. There is indeed a surprisingly large and growing body of literature that addresses issues of the public church and of public religion in general. In the effort to overcome uncertainties in relation to what the church's public role should be, theologians have called for a continued engagement in the shaping of society. Hence, in continuity with the liberation theology paradigm, all post-apartheid theologies portrayed regard the church's contribution to the common good beyond the confines of the community of believers as constitutive for its identity and as central to the Biblical message. The concern for the well-being of the community at large gives expression to God's concern for human beings and the creation, as embodied in Jesus Christ. All theological trajectories uphold and emphasis on the special responsibility of theology towards the marginalized/poor in society and in promoting a culture of human rights. The vision guiding theological participation in public discourse has not changed: it is to help creating and sustaining an equal and just society, now by participating in the democratic process and by being part of a vibrant civil society."

5 TEOLOGIA E DESENVOLVIMENTO: PENSANDO EM CAMINHOS PARA A TEOLOGIA PÚBLICA

Essentially our task was to create the conditions in which every South African has the opportunity to create a better life to themselves. But government cannot meet these challenges by itself. It requires of us all to pull together in a partnership in order to bring about the necessary changes.

Nelson Mandela
Discurso em Bothaville em outubro de 1998.

Frente a la actual crisis global es necesario renovar los debates sobre el desarrollo en América Latina, para generar nuestras propias ideas y estrategias. Una crítica latinoamericana del desarrollo debe partir de cuatro ideas básicas: ya no existen recetas aplicables para todos, las nuevas respuestas se deben basar en la diversidad cultural del continente y dejar de oponerse a ellas, es imprescindible que las alternativas aseguren la protección del ambiente, y finalmente, es necesario regular tanto al mercado como al propio Estado.

Eduardo Gudynas

Teologia e desenvolvimento não são termos estranhos no contexto africano. No entanto, têm andado separados em virtude de as discussões sobre desenvolvimento econômico e, posteriormente, social e humano terem sido majoritariamente adotadas por meios de discussão secularizados, sobretudo pelas ciências sociais. No entanto, como Balcomb reflete em recente artigo⁴⁴⁷, ação das igrejas e desenvolvimento sempre estiveram casados no contexto africano, desde o período das missões cristãs. Foi durante o iluminismo que houve essa separação, como ele menciona:

A academia secular no ocidente foi formada por valores do iluminismo, os quais, por sua vez, definem os traços do relacionamento entre teologia e desenvolvimento, especialmente em relação à adoção de um discurso crítico para questões da fé, a insistência na atenção aos direitos humanos e o uso das ciências sociais como ferramenta crítica no exame de questões em torno do desenvolvimento.⁴⁴⁸

⁴⁴⁷ BALCOMB, A. O. What Theology? Whose development? Interrogating theology and development in the secular academy. In: *Journal of Theology for Southern Africa*. Pietermaritzburg, March, n. 142, p. 6-20, 2012.

⁴⁴⁸ BALCOMB, 2012, p. 6-7. "The secular academy in the west has been shaped by Enlightenment values which, in turn, defines the contours of the relationship between theology and development

A secularização ocasionou, para Balcomb, um empobrecimento da teologia para as discussões sobre desenvolvimento humano. Balcomb considera que a teologia é feita neste contexto de secularização sob a premissa da ausência de Deus, e não de sua presença. Para ele, a teologia expurgou aspectos transcendentais de sua linguagem e a própria fé, como pressuposto do fazer teológico, aderindo a critérios modernos de cientificidade para manter-se presente no universo acadêmico. Isso fez com que a relevância social e causas sociais justificadas se tornassem mais determinantes no método teológico. Seria quase dizer que a teologia se transformou em uma ciência social. Teologia oferece muito mais uma explicação para a crença do que a exposição de suas razões. Para Balcomb, “isso significa encontrar explicações racionais, não razões, para tal crença e demonstrar sua contínua relevância na sociedade não por razões religiosas, mas em termos de justiça social e direitos humanos.”⁴⁴⁹

Para Balcomb, a teologia só poderá ser útil à reflexão sobre desenvolvimento social e humano se superar esta percepção que a reduz a ciência social. A própria igreja acaba sendo valorizada nas discussões sobre desenvolvimento unicamente enquanto uma instituição social que pode prover serviços que ocasionem transformação social. Para verificar sua percepção de que a teologia, a fé e a religião, de modo mais amplo, têm uma contribuição impar a dar à reflexão e prática de desenvolvimento, Balcomb evoca três autores: Severine Deneulin, Elizabeth Parsons e John Milbank.

Deneulin, ainda que socióloga, traz o argumento mais interessante, pois pleiteia pela valorização da contribuição da religião para o desenvolvimento sem a necessidade de ser reinterpretada ou purificada pelas ciências sociais⁴⁵⁰. Deneulin clama por uma superação do paradigma moderno secularizado de desenvolvimento, que pressupõe que a secularização e a modernização da sociedade ocasionariam a diminuição da influência da religião no “florescimento do ser humano” (*human flourishing*). Balcomb resume assim sua fala:

[...] a maioria das pessoas vivendo naquelas partes do mundo designadas como “subdesenvolvidas” têm fé religiosa e associam progresso com sua fé, que noções dominantes de desenvolvimento são formadas pela visão de mundo ocidental e precisam ser ampliadas, senão transcendidas, e a fé religiosa precisa ser novamente levada a sério e vista positivamente quando se trata de questões de desenvolvimento.⁴⁵¹

especially with regard to the adoption of a critical discourse towards issues of faith, the insistence on attention to human rights, and the use of the social sciences as critical tools in the examination of issues around development.”

⁴⁴⁹ BALCOMB, 2012, p. 9-10. “this means finding rational explanations, not reasons, for such belief and demonstrating its continued relevance in society not for religious reasons but in terms of social justice and human rights.”

⁴⁵⁰ A obra mencionada nos desperta o interesse: DENEULIN, Severine. *Religion in development: Rewriting the secular script*. London: Zed Books, 2009.

⁴⁵¹ BALCOMB, 2012, p. 12-13. “[...] the majority of people living in those parts of the world designated “underdeveloped” have religious faith and associate progress with this faith, that dominant notions of

Para ela, é necessário permitir que as pessoas compreendam a natureza de sua vocação para agir no mundo desde a perspectiva discursiva de sua própria religião, sem atribuir identidades reificadas e codificando sua pertença no mundo desde as normas das teorias sociais. Para isso, seria necessário perceber a integridade das práticas que emergem do discurso religioso.

Os argumentos de Parsons e de Milbank também são mencionados, sendo a contribuição de Parsons mais relativa à importância de perceber que a aplicação de uma percepção de desenvolvimento secularizada em um contexto onde as pessoas encontram profundo sentido para suas vidas na religião pode ocasionar sérios problemas e não surtir o efeito desejado. Assim, considerar a fé popular e suas decorrentes visões de mundo na elaboração de uma percepção de desenvolvimento social e humano pode significar aproximar-se de uma percepção de desenvolvimento mais significativa e mais eficaz para a transformação de vidas. Já o argumento polêmico de Milbank apontaria para o fato de que a teologia foi substituída pela ciência social⁴⁵². Isso representaria um reducionismo da fé e uma conseqüente incompatibilização do discurso teológico com a fé, com a experiência religiosa vivida pelo povo em sua vida cotidiana. O intuito de Balcomb em sua manifestação pode ser apresentado na seguinte manifestação:

Religião e teologia devem ser “elas mesmas” quando trata-se de desenvolvimento – isto é, religiosa e teológica - deveriam certamente desafiar intelectuais da religião e da teologia a mergulharem nas tradições relativas às suas disciplinas à procura de teologias que sejam apropriadas ao desenvolvimento, mudando, assim, o discurso de um que é secular para um que é teológico.⁴⁵³

5.1 QUE DESENVOLVIMENTO? UMA BREVE ABORDAGEM HISTÓRICA E CONCEITUAL

Tendo sido feita esta breve introdução de onde partimos para analisar o relacionamento entre teologia e desenvolvimento, desde o contexto sul-africano, somos levados a questionar o que significa desenvolvimento, quais as características dessa

development are shaped by a western worldview and need to be broadened if not transcended, and religious faith needs once again to be taken seriously and viewed positively when it comes to development issues.”

⁴⁵² MILBANK, John. *Teologia e Teoria Social: para além da razão secular*. São Paulo: Loyola, 1995.

⁴⁵³ BALCOMB, 2012, p. 18. “religion and theology should ‘be themselves’ when it comes to development – that is religious and theological – [it] should surely challenge scholars of religion and theology to delve into the traditions that are generic to their craft in search of theologies that are appropriate to development, thus shifting the discourse from one that is secular to one that is theological.”

discussão em termos de desenvolvimento histórico. Para essa finalidade é muito instrutiva a manifestação de Owen Willis⁴⁵⁴.

Willis oferece três percepções de desenvolvimento que historicamente foram tomando forma e que representam uma superação do paradigma subjacente na lógica neoliberal do capitalismo desenvolvimentista dos anos 1950 e 1960. Este modelo de desenvolvimento, que ainda existe e poderemos posteriormente avaliar como ele ainda é bastante influente, talvez ainda dominante inclusive, é descrito como desenvolvimento enquanto *crecimiento*. Willis argumenta que deste modelo de desenvolvimento enquanto *ter* (no sentido de possuir) ou *crecimiento*, sobretudo econômico, houve uma mudança de percepção que concebe o desenvolvimento enquanto *bem-estar*. Seu argumento move-se em direção a um desenvolvimento enquanto “viver bem” (*buen vivir*)⁴⁵⁵, que seja concebido desde a importância que a religião tem para a maioria das pessoas.

Ele parte do pressuposto expresso por Steve de Gruchy, em um texto elaborado para programa do ministério da saúde sul-africano, que diz:

Apesar de frequentemente escondida da visão ocidental, a religião é tão amplamente significativa na procura africana pelo bem-estar, tão profundamente enlaçada nos ritmos da vida cotidiana e tão profundamente ligada aos valores, atitudes, perspectivas e padrões de tomada de decisão africanos que a incapacidade de compreender a religião leva à incapacidade de compreender as vidas das pessoas.⁴⁵⁶

Ampliando a percepção de De Gruchy, o próprio autor percebe que no hemisfério sul do globo, a fé é elemento constitutivo das vidas, das identidades, das culturas e que é dada pouca ênfase a essa realidade nas percepções de desenvolvimento que surgem no

⁴⁵⁴ O texto se encontra na mesma edição de homenagem a Steve de Gruchy, recentemente falecido, fundador da cátedra de Teologia e Desenvolvimento na Universidade de Kwazulu-Natal. WILLIS, Owen. From Development as Growth to Well-Being and Living Well: a space for religion. *Journal of Theology for Southern Africa*, Pietermaritzburg, March, n. 142, p. 37-57, 2012.

⁴⁵⁵ Na América Latina também se tem refletido sobre o desenvolvimento enquanto *buen vivir*, conceito herdado das culturas originárias indígenas, tais como *Sumak Kawsay* (Quechua – Equador); *Qhapaq Ñan* (Quechua – Peru); *Suma Qamaña* (Aymara – Bolívia); *Ñande Reko* (Guarani, Paraguai); *Maloka* (Amazonas, Equador) e também Mapuche (Chile) e Kolla (Argentina). Uma referência para a discussão latino-americana é o equatoriano Alberto Acosta. ACOSTA, Alberto. *El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Algunas reflexiones al andar*. In: WEBER, Gabriela. (Org). *Debates sobre Cooperación y Modelos de Desarrollo – Perspectivas desde la Sociedad Civil en Ecuador*. Quito: Centro de Investigaciones CIUDAD - Observatorio de la Cooperación al Desarrollo en Ecuador, 2011. Sobre os Modelos de Desenvolvimento no Brasil conferir: BARTELT, Dawid Danilo. *Um campeão visto de perto: Uma Análise do Modelo de Desenvolvimento Brasileiro*. Berlin/Rio de Janeiro: Heinrich-Böll-Stiftung, 2012. *Buen vivir* poderia ser comparado no contexto africano a *Ubuntu*, uma vez que oferece uma alternativa ao conceito ocidental de melhoria de vida individualista de desenvolvimento. Ambos conceitos apresentam uma visão de complementaridade entre os seres humanos e equilíbrio com a natureza.

⁴⁵⁶ WILLIS, 2012, p. 37. “Though often hidden from Western view, religion is so overwhelmingly significant in the African search for wellbeing, so deeply woven in the rhythms of everyday life, and so deeply entwined in African values, attitudes, perspectives and decision-making frameworks that the inability to understand religion leads to an inability to understand people’s lives.”

hemisfério norte. Aliás, em muitas dessas percepções, a fé e a religião são inclusive vistas como parte dos problemas a serem solucionados.

O conceito de desenvolvimento é quase tão antigo quanto o capitalismo, podendo ser percebido já, segundo o autor, na época da revolução industrial europeia. Isso porque a revolução industrial proporcionou o crescimento econômico e o desenvolvimento foi visto como um modo de melhorar a vida daqueles que foram prejudicados ou não aproveitaram desta onda de crescimento. Conforme expressão usual na época, “os que têm deveriam ajudar os que não têm”. Um conceito inaugural da reflexão sobre desenvolvimento pode ser projetado ao final dos anos 1940, na fala de Harry Truman, então presidente dos Estados Unidos da América. Ele afirmara:

Nós precisamos embarcar em um totalmente novo programa para fazer os benefícios dos nossos avanços científicos e progresso industrial disponíveis para a melhora e crescimento de áreas subdesenvolvidas. O velho imperialismo – exploração para o lucro estrangeiro – não tem lugar no nosso planeta. O que nós visualizamos é um programa de desenvolvimento baseado nos conceitos de comércio democrático justo.⁴⁵⁷

Assim, a ideia de que se deve trabalhar para o desenvolvimento daqueles que não conseguiram crescer surgiu no pós-guerra, junto com a noção de direitos humanos expressa pela Declaração Universal em 1948. Essa época foi marcada pelo crescimento econômico e pelo progressivo avanço do capitalismo ocidental de livre mercado, lutando contra o comunismo oriental que visualizava o crescimento econômico como resultado de um modo de produção controlado pelo Estado.

Desenvolvimento é parte, portanto, do projeto de modernização, de ocidentalização ou globalização que ameaça atropelar os padrões tradicionais de vida. Assim expressava Kate Manzo, mencionada por Willis:

‘Desenvolvimento tornou-se, assim, uma daquelas palavras – como segurança ou democracia – que não requer aparentemente definição, pois todo mundo sabe, instintivamente, o que é. É o que ‘nós’ temos. E assim, tão facilmente, subdesenvolvimento é o que ‘eles’ têm’. Resumindo, ‘os que têm’, têm desenvolvimento, ‘os que não têm’, não o tem.⁴⁵⁸

Essa perspectiva de desenvolvimento baseava-se na premissa de que era possível gerar desenvolvimento através do uso da ciência, da tecnologia, de estudos quantitativos e

⁴⁵⁷Apud WILLIS, 2012, p. 40. “We must embark on a bold new program from making the benefits of our scientific advances and industrial progress available for the improvement and growth of underdeveloped areas. The old imperialism – exploitation for foreign profit – has no place in our planet. What we envisage is a program of development based on the concepts of democratic fair dealing.”

⁴⁵⁸Apud WILLIS, 2012, p. 41. “Development has thus become one of those words – like security or democracy – which apparently requires no definition, for everyone knows, instinctively, what it is. It is what ‘we’ have. And just as easily, ‘underdevelopment’ is what ‘they’ have.’ In short, the “haves” have development, the “have-nots” do not.”

intervenções cientificamente desenvolvidas. Por isso, a religião era considerada um problema para o processo de desenvolvimento. No entanto, o final da década de 1960 estava caracterizado por uma situação em que os ricos do norte (os que têm) distanciaram-se consideravelmente dos pobres do sul (os que não têm). Neste contexto surgiu a teoria da dependência na América Latina, preconizada, dentre outros, pelo sociólogo e, posteriormente, presidente brasileiro Fernando Henrique Cardoso. Nesta teoria, o subdesenvolvimento dos países “periféricos” estava necessariamente vinculado ao desenvolvimento dos países “centrais”, do eixo do capitalismo mundial. Essa relação causal de exploração que gerava riqueza para uns e pobreza para outros deveria ser cortada, procurando os países periféricos um projeto próprio de desenvolvimento. No entanto, como mencionava Willis, “a teoria da dependência deixou intacta a ideia de crescimento e falhou em superar a visão dos países do norte industrializados como modelos a serem seguidos”⁴⁵⁹.

Na década de 1980 o conceito de desenvolvimento foi duramente atacado, até mesmo por aqueles que participavam da discussão. Houve a necessidade de quebrar com o paradigma dominante de desenvolvimento enquanto *crescimento* econômico ou enquanto *ter*. Era necessário conceber uma percepção mais holística de desenvolvimento. A ideologia do crescer pelo crescer por si só foi concebida como um câncer que cria pobreza e miséria, explora mulheres e destrói o planeta. Deste modo, a partir dos anos 1990 surgiu com mais força a percepção de desenvolvimento humano e sustentável, manifesto, sobretudo, no Relatório do Desenvolvimento Humano das Nações Unidas. A mudança de um desenvolvimento centrado no *ter* para um desenvolvimento centrado no *ser*, ou uma mudança de *coisas* para *pessoas* no centro pode ser visualizada na seguinte expressão paradigmática deste primeiro Relatório: “As pessoas são a verdadeira riqueza de uma nação”⁴⁶⁰.

Willis oferece a seguinte definição para desenvolvimento humano, apresentando citação do Relatório de Desenvolvimento Humano das Nações Unidas de 2004:

A definição de desenvolvimento humano coloca as necessidades das pessoas no princípio das políticas e práticas de desenvolvimento: ‘Desenvolvimento é inicialmente e principalmente permitir às pessoas levarem o tipo de vida que elas escolherem – fornecendo a elas as ferramentas e oportunidades de fazer essas escolhas.’⁴⁶¹

⁴⁵⁹ WILLIS, 2012, p. 42.

⁴⁶⁰ Programa de Desenvolvimento das Nações Unidas (PNUD). *Relatório de Desenvolvimento Humano*, 1990. p. 9.

⁴⁶¹ WILLIS, 2012, p. 44. “The definition of human development put the needs of people at the forefront of development policy and practice: ‘Human development is first and foremost about allowing people to lead the kind of life they choose – and providing them with the tools and opportunities to make those choices’”.

Determinante neste processo de redefinição da percepção de desenvolvimento foi o trabalho do economista, premiado com o Prêmio Nobel de Economia, Amartya Sen⁴⁶². Para Sen, a liberdade é o alvo de todo processo de desenvolvimento. Partindo de uma percepção bem abrangente de “liberdades reais que as pessoas desfrutam”, que envolve desde liberdade política até acesso aos bens públicos, meios econômicos, etc., Sen sugere que a própria liberdade é o caminho para a construção do desenvolvimento. Assim, a percepção de desenvolvimento humano e sustentável é pautada no próprio exercício da liberdade, visando a progressão das liberdades individuais e coletivas⁴⁶³. Aspecto importante no pensamento de Sen é sua percepção do desenvolvimento das *capacidades* enquanto instrumento para gerar desenvolvimento humano⁴⁶⁴.

Na introdução de sua seminal obra *Desenvolvimento como Liberdade*, Sen oferece a seguinte compreensão de desenvolvimento, que ainda que seja longa, parece expor com precisão a variedade de privações de liberdade que podem travar, dadas as características do contexto social, o desenvolvimento humano:

O desenvolvimento requer que se removam as principais fontes de privação da liberdade: pobreza e tirania, carência de oportunidades econômicas e destituição sistemática, negligência dos serviços públicos e intolerância ou interferência excessiva de Estados repressivos. A despeito de aumentos sem precedentes na opulência global, o mundo atual nega liberdades elementares a um grande número de pessoas – talvez até mesmo à maioria. Às vezes a ausência de liberdades substantivas relaciona-se diretamente com a pobreza econômica, que rouba das pessoas a liberdade de saciar a fome, de obter uma nutrição satisfatória ou remédios para doenças tratáveis, a oportunidade de vestir-se ou morar de modo apropriado, de ter acesso à água tratada ou saneamento básico. Em outros casos, a privação de liberdade vincula-se estreitamente à carência de serviços públicos e assistência social, como por exemplo, a ausência de programas epidemiológicos, de um sistema bem planejado de assistência médica e educação ou de instituições eficazes para a manutenção da paz e da ordem locais. Em outros casos, a violação da liberdade resulta diretamente de uma negação de liberdades políticas e civis por regimes autoritários e de restrições impostas à liberdade de participar da vida social, política e econômica da comunidade.⁴⁶⁵

A percepção de desenvolvimento humano acabou levando à elaboração de índices que tentariam medir o desenvolvimento, superando a perspectiva de que Produto Interno Bruto de uma nação, capacidade de consumo, renda familiar, seriam os aspectos determinantes para designar desenvolvimento. O índice de desenvolvimento humano (IDH) é um deles, mas não o único. Há índices que medem desigualdade social (GINI), desigualdade de gênero (Índice de Desenvolvimento ajustado ao Gênero – IDG, que avalia

⁴⁶² SEN, Amartya. *Desenvolvimento como Liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. Do original: SEN, Amartya. *Development as Freedom*. New York: Anchor, 1999.

⁴⁶³ SEN, 2010, p. 16-26.

⁴⁶⁴ WILLIS, 2012, p. 44.

⁴⁶⁵ SEN, 2010, p. 16-17.

a diferença de desenvolvimento humano entre homens e mulheres, criado pelo PNUD em 1995), índice de pobreza multidimensional (IPM, criado em 2010 pelo PNUD para avaliar aspectos multidimensionais da pobreza, bem como a intensidade de cada um desses aspectos, como acesso à saúde, nutrição, habitação, etc.). Todos esses sabidamente com déficit relativo à dificuldade de avaliar aspectos subjetivos da vida, que tratam do modo através do qual os seres humanos relacionam-se e se sentem satisfeitos e felizes em suas contingências sociais. Alguns críticos ressaltam que a percepção de desenvolvimento das Nações Unidas ainda falha em superar o paradigma de desenvolvimento enquanto *crescimento econômico*, como Willis considera:

Tais considerações no último RDH [Relatório do Desenvolvimento Humano] como ‘nada em nosso argumento implica que crescimento não é importante’ e ‘receita e crescimento permanecem vitais’, sugerem que tendências neoliberais não foram desafiadas, enquanto a declaração que ‘os dois mais importantes pilotos da mudança’ são ‘mercado e o Estado’ pode deixar questões como: “As pessoas são a riqueza das nações?”⁴⁶⁶

Tais críticas às tentativas de medir o desenvolvimento e a subjetiva apreciação que os seres humanos têm de sua própria vida levam Willis a perguntar pela felicidade como critério para definir desenvolvimento. Não pretendemos adentrar na longa discussão sobre felicidade, mas parece ser pertinente perceber a mudança progressiva que houve na discussão sobre desenvolvimento desde os anos de 1940 até a atualidade, que valoriza cada vez mais aspectos subjetivos, pertencentes à cultura, à visão de mundo, ao modo de vida local e não condiciona a satisfação humana ao crescimento econômico e ao aumento da sua capacidade de consumir bens materiais. Assim Willis resume sua manifestação, antes de avaliar quais abordagens do ponto de vista da religião poderiam contribuir para gerar desenvolvimento humano e social:

Da ideia de desenvolvimento enquanto intervenção tecnocrática, guiada pela ciência e mergulhada na modernidade, desenvolvimento tornou-se, assim, mais sensível culturalmente na corrente discursiva descrita como “desenvolvimento humano”. Essa tendência do “ter” para o “bem-estar” representa, ao menos na retórica, uma mudança significativa na abordagem. Pensar desenvolvimento, conceituado em termos de buscar os países do norte próspero e nascido de otimismo sem paralelos, se ampliou para incluir uma maior apreciação do que move as pessoas e como elas criam sentido do seu mundo. Um espaço para inclusão da cultura, senão explicitamente da religião, no desenvolvimento abriu convincentemente possibilidades.⁴⁶⁷

⁴⁶⁶ WILLIS, 2012, p. 43: “Such statements in the latest HDR [Human Development Report] as: ‘Nothing in our argument implies that growth is unimportant’ and ‘income and growth remain vital’, suggest that neoliberal tendencies are unchallenged, while the declaration that ‘the two most important drivers of change’ are ‘markets and the state’ may leave questions as to whether: ‘People are the wealth of the nation’”.

⁴⁶⁷ WILLIS, 2012, p. 50: “From the idea of development as a technocratic intervention, driven by science and embedded in modernity, development has thus become more culturally sensitive in the discursive stream described as ‘human development’. This trend from ‘having’ to ‘well-being’

Posteriormente, Willis oferece uma análise bastante interessante sobre modos através dos quais a religião e a teologia podem contribuir com a percepção de desenvolvimento. A religião ou as tradições de fé parecem estar no ponto a que a discussão sobre desenvolvimento chega atualmente. Sempre houve uma percepção de que o desenvolvimento material representaria uma melhora na vida e também assim as tradições religiosas pensam. No entanto, elas vão além e não reconhecem somente na realidade material atributos que dão sentido à existência. Uma mulher refugiada na Uganda reconhece bem essa realidade, condizente com a religiosidade cotidiana das pessoas que sofrem. Ao se manifestar sobre a indústria de desenvolvimento, ela diz: “Você nos mantém vivo, mas você não nos deu vida”⁴⁶⁸.

Willis apresenta diversos textos, desde as tradições orientais que falam sobre a superação de sofrimento como ideal de vida – que se dá através do exercício de desapego aos desejos, à ambição – até a tradição bíblica da compaixão do bom samaritano ou da noção judaica de justiça. Esses exemplos levam Willis a afirmar:

As tradições de fé são unânimes em declarar que há mais na vida do que aquisição e acumulação – “ter” não necessariamente traz bem-estar e mesmo prova ser contra-producente para objetivo de viver bem. Pão pode ser fundamental para sobrevivência, mas permanece um meio e não um fim.⁴⁶⁹

Assim, visualizando a possível contribuição da religião para as discussões sobre desenvolvimento, ele escreve:

A visão de um mundo completamente desenvolvido, onde os seres humanos vivem em todas dimensões da vida, ainda inspira e espera. Mas as tradições de fé são idealmente concebidas para dar direção ao desenvolvimento, enquanto ele se move do ter para o ser, e do bem-estar para o viver bem, e mesmo amar.⁴⁷⁰

represents, at least in rethoric, a significative shift in approach. Development thinking, conceptualized in terms of catching up with the prosperous North and born of unparallel optimism, has broadened to include a greater appreciation of what moves people and how they make sense of their world. A space for inclusion of culture, if not explicitly religion, in development has arguably opened up.”

⁴⁶⁸ WILLIS, 2012, p. 51: “You keep us alive, but you haven’t given us life”.

⁴⁶⁹ WILLIS, 2012, p. 53: “The faiths are unanimous in declaring that there is more to life than acquisition and accumulation – “having” does not necessarily bring well-being, and may even prove counter-productive to the goal of living well. Bread might be fundamental to survival, but remains a means and not an end.”

⁴⁷⁰ WILLIS, 2012, p. 57: “The vision of a fully developed world, where human beings can live well in every dimension of life, still inspires and yet awaits. But the faiths are ideally placed to give direction to development, as it moves from having to being, and from well-being to living well, even loving.”

5.2 DESENVOLVIMENTO E TEOLOGIA: UMA POSSIBILIDADE DE ENCONTRO?

Após havermos feito uma análise mais conceitual e histórica do desenvolvimento tentamos perceber como, efetivamente, se pode construir um vínculo entre teologia e desenvolvimento. Neste intuito auxilia Steve de Gruchy, quando reflete sobre possíveis aspectos comuns entre ambos⁴⁷¹. Num de seus textos em que procura fazer a construção de uma teologia do desenvolvimento, S. De Gruchy toma três conceitos comuns na discussão sobre desenvolvimento e procura encontrar correspondência dos mesmos na reflexão teológica. Estes são agenciamento⁴⁷², recursos e apreciação. Será aprofundada neste espaço apenas a percepção de agenciamento apresentada por De Gruchy, em diálogo com outras percepções. Clint Le Bruyns oferece um conceito inicial de agenciamento.

Se desenvolvimento é uma resposta a uma situação que é considerada inadequada, imperfeita ou desumanizante, se este é o status quo que precisa ser superado através de iniciativas de desenvolvimento, então a noção de agenciamento deve ser incorporada em nossas discussões. Em seu sentido mais básico, o termo agenciamento carrega consigo ideias de poder para ação, instrumentalidade para um fim desejado, especialização em contribuir para uma operação ativa e um canal ou mecanismo para através do qual atingir algo.⁴⁷³

Inicialmente, S. De Gruchy situa a discussão sobre desenvolvimento na África do Sul como não sendo fortuita, mas resultante de um chamado, uma vocação. Ora, o governo democrático pós-*apartheid* constituiu um plano econômico chamado Programa de Reconstrução e Desenvolvimento (RDP)⁴⁷⁴. Sempre foi constituinte da percepção de teologia que se desenvolveu durante o *apartheid*, enquanto protesto, que a igreja deve

⁴⁷¹ DE GRUCHY, Steve. Of Agency, Assets and Appreciation: seeking some commonalities between theology and development. *Journal of Theology for Southern Africa*. Pietermaritzburg, November, n. 117, p. 20-39, 2003.

⁴⁷² Do inglês *agency*, traduzido aqui por agenciamento. Não se refere, no entanto, ao conceito de agenciamento desenvolvido por Gilles Deleuze, ainda que desta relação pudessem surgir *insights* interessantes, já que para eles, agenciamento é um conceito instrumental para compreender o modo através do qual é constituída a subjetividade. ZOURABICHVILI, François. *O Vocabulário de Deleuze*. Trad. André Telles. IFCH - UNICAMP/SP, 2004. Uma possibilidade de tradução é “protagonismo”.

⁴⁷³ LE BRUYNS, Clint. Ecumenical Agencies as Partners for Development in South Africa. In: *Ned Geref Teologiese Tydskrif*. Stellenbosch, September/December, n. 47, p. 580-587, 2006, à p. 580. “If development is a response to a situation that is deemed inadequate, imperfect, or dehumanizing, if this is the status quo that must be overcome through development initiatives, then the notion of agency must be incorporated in our discussion. In its most basic sense, the term ‘agency’ carries with it the ideas of power for action, instrumentality towards a desired end, specialization in contributing to an active operation, and a channel or mechanism through which to achieve something.”

⁴⁷⁴ Que posteriormente, inclusive, ouviu o chamado de Nelson Mandela para o exercício de um RDP da alma, fazendo explícita menção ao papel dos agentes religiosos na reconstituição da “fibra” moral do povo sul-africano.

manifestar as obras resultantes da fé na vida política e social. Nas palavras de S. De Gruchy, “fé, sem as obras de desenvolvimento, não é apenas morta, mas merece morrer”.⁴⁷⁵

No entanto, S. De Gruchy pergunta de quem seriam essa fé e essas obras, indispensáveis no processo de desenvolvimento. Para ele, a premissa usual nas discussões sobre ética cristã e na percepção corrente de caridade é que as obras são ações feitas pelos que crêem em favor dos pobres, daqueles que sofrem. Esse pressuposto, além de assistencialista, não considera os pobres como possíveis agentes no seu próprio processo de desenvolvimento e, por consequência, é um tipo de ética que auxilia na manutenção do *status quo*. Ele pergunta: “e ao fazer essa pressuposição fundamental em “não ser apto a fazer”, nós não estamos simplesmente espelhando as dinâmicas de poder que estão no coração da experiência da pobreza e, daí, reforçando o problema em si que nós pensamos estar resolvendo?”⁴⁷⁶

Isso pode bem ser descrito como fruto do colonialismo e de uma percepção de desenvolvimento que coloca uns como agentes de desenvolvimento e os pobres como seus beneficiários. Tinyiko Maluleke apresenta fortemente esta crítica quando diz: “De fato, no seu melhor e mais criativo, teologias africanas sempre tem procedido com alguns pressentimentos e quase uma teimosa insistência de que os africanos são agentes e não meros capachos pisoteados pelos civilizadores, missionários e colonizadores”.⁴⁷⁷ Em virtude disso, S. De Gruchy pleiteia pela adoção de critério fundamental para uma teologia do desenvolvimento, qual seja, de que os pobres sejam eles mesmos seus agentes. “Isto significa recuperar a visão teológica de vocação dos pobres mesmos como elementos chave para a teologia do desenvolvimento.”⁴⁷⁸ Isso também representaria uma mudança de percepção que reconheceria, valorizaria, interpretaria e incentivaria a capacidade de agenciamento dos pobres no seu processo de desenvolvimento tanto no passado, quanto no presente e futuro.

Nesse processo de reconhecimento dos pobres como agentes de seu próprio desenvolvimento, valioso é o conceito teológico de vocação. Ele assegura que todo ser humano não só é feito à imagem e semelhança de Deus, o que lhe atribuiria dignidade pelo

⁴⁷⁵ DE GRUCHY, 2003, p. 21. “faith, without the works of development, is not only dead, but it deserves to die”.

⁴⁷⁶ DE GRUCHY, 2003, p. 22. “And in making this fundamental assumption of being ‘not able to do’, are we not simply mirroring the power dynamics that lie at the heart of the experience of poverty, and hence reinforcing the very problem we think we are solving?”

⁴⁷⁷ MALULEKE, Tinyiko. The rediscovery of agency of Africans: an emerging paradigm of post-cold war and post-apartheid black and African Theology. *Journal of Theology for Southern Africa*. Pietermaritzburg, November, n. 108, p. 19-37, 2002, à p. 22. “In fact, at their best and more creative, African theologies have always proceeded on some gut-feeling and almost stubborn insistence that Africans were agents and no mere doormats trampled upon by civilisers, missionaries and colonialists”.

⁴⁷⁸ DE GRUCHY, 2003, p. 23. “This means recovering the theological vision of the vocation of the poor themselves, as key element for a contemporary theology of development”

simples fato de existir, mas trata de demonstrar a intenção de Deus em convocar o ser humano para fazer algo. De uma postura mais passiva – que também é fundamental para a recuperação de identidades pisoteadas – se passaria a uma atitude mais ativa.

Esta mensagem do Evangelho para os(as) pobres, de que são, ambos, feitos(as) à imagem de Deus e chamados(as) para serem protagonistas no drama da criação e mesmo de salvação. Eles(as) não são, e não podem ser, simplesmente objetos passivos da história, mas são convidados(as) para serem sujeitos de sua própria história.⁴⁷⁹

É digno de constatar que nessa percepção de vocação do pobre como agente de sua própria transformação, S. De Gruchy faz uso abundante de referências à *Pedagogia do Oprimido* de Paulo Freire, o que demonstra uma forte conexão da reflexão de S. De Gruchy com aspectos mais fundamentais da própria teologia da libertação, a qual Paulo Freire também ajudou a construir. E desde esse conceito teológico de vocação, S. De Gruchy parte para refletir a necessidade de a teologia atrelar-se às discussões que estão sendo feitas na esfera secular e mesmo na sociedade civil à procura de construção de condições de vida mais dignas, de um modo sustentável. Refletindo desde seu contexto sul-africano ele se manifesta, o que não nos impede de reconhecer em sua manifestação um alerta para a realidade em que vivemos no Brasil:

É claro para mim que muito do que se escreve e se pensa sobre o envolvimento da Igreja na África em desenvolvimento social é fortalecido no mandato bíblico, na exortação e paixão libertadora, mas é um tanto fraco na área desta teoria. Nós sentimos falta de uma visão coerente de desenvolvimento que nos habilite a falar com e caminhar com a sociedade civil africana enquanto ela procura se engajar na transformação dos mundos em que vivemos.⁴⁸⁰

Particularmente neste tocante, parece se tornar bastante evidente uma relação entre a “paixão libertadora” característica da teologia da libertação e uma vocação eminente para a adoção do espaço público e da sociedade civil como lugares onde a teologia deveria se situar nestes novos contextos democráticos que configuram tanto a realidade sul-africana quanto a brasileira, o que caracterizaria a teologia pública. A reflexão acerca do desenvolvimento social e humano enseja uma possibilidade de vermos uma clara conexão e familiaridade entre a teologia da libertação e a teologia pública.

⁴⁷⁹ DE GRUCHY, 2003, p. 24. “This is the message of the Gospel for the poor, that they are both made in the image of God and called to be actors in the drama of creation and salvation itself. They are not, and cannot be, simply passive objects of history, but are invited to be the subjects of their own history.

⁴⁸⁰ DE GRUCHY, 2003, p. 26. “It is clear to me that much of the writing and thinking about the involvement of the Church in Africa in social development is strong on biblical mandate, exhortation and liberatory passion, but it is rather weak in the area of such theory. We lack a coherent vision of development that will enable us to talk with and walk alongside African civil society as it seeks to engage in transforming the worlds in which we live.”

S. De Gruchy apresenta, desde a perspectiva da teoria de desenvolvimento, as manifestações de Amartya Sen ao construir a noção preponderante de *agenciamento*. Não é necessário retomarmos aqui os principais argumentos de Sen, mas talvez valha a pena mencionar que ao refletir sobre a capacidade de agenciamento daqueles que sofrem de “privações de liberdade”, é necessário que o pobre disponha da capacidade ou da liberdade de fazer algo pelo seu próprio processo de desenvolvimento. Assim, a dialética entre liberdade enquanto fim e meio de desenvolvimento torna-se o modo através do qual verdadeiramente uns possam ajudar os outros, a saber, auxiliando no processo de conquista e exercício da liberdade:

Pela antiquada distinção entre ‘paciente’ e ‘agente’, essa concepção da economia e do processo de desenvolvimento centrada na liberdade é em grande medida uma visão orientada para o agente. Com oportunidades sociais adequadas, os indivíduos podem efetivamente moldar seu próprio destino e ajudar uns aos outros. Não precisam ser vistos principalmente como beneficiários passivos de engenhosos programas de desenvolvimento. Existe, de fato, uma sólida base racional para reconhecermos o papel positivo da condição de agente livre e sustentável.⁴⁸¹

Notável neste âmbito de valorização do agenciamento foi a pesquisa realizada por Sen, na qual ele percebeu efetivamente que um regime de progressão das liberdades de que dispõem mulheres oportunizou que se tornassem agentes de desenvolvimento de maneira tão ampla e impactante que criou um ciclo virtuoso de desenvolvimento generalizado⁴⁸². Este ciclo, descrito resumidamente por S. De Gruchy, sugere que:

um agenciamento reforçado das mulheres aumenta sua própria expectativa de vida, através de reivindicações dentro da estrutura familiar por melhor nutrição, cuidado com a saúde, melhora os índices de mortalidade infantil assim como reduz índices de fertilidade através da influência que surge com educação e alfabetismo, e relaciona-se diretamente à redução de crimes violentos em uma dada sociedade.⁴⁸³

Esta realidade constatada por Sen, atesta o potencial transformador que inicia um ciclo de desenvolvimento desde a própria atuação dos agentes que se encontram em

⁴⁸¹ SEN, 2010, p. 26.

⁴⁸² Exemplos de que esta discussão já encontra paralelos dentro da reflexão teológica não faltam. Um exemplo é SELOANA, Dineo; VAN HUFFEL, Mary-Anne P. About the empowerment of Women in the Church in Post-Apartheid South Africa: A Post-Structural Approach. In: STRIJBOS, Sytse; KOOPMAN, Nico; DE GRUCHY, Steve. (orgs.) *From Our Side: Emerging Perspectives on Development and Ethics*. Amsterdam: Rozenberg, 2008. p. 87-100. Outro bastante interessante é: HADDAD, Beverley. Gender, Development and faith – Religious networks and women’s struggle to survive. In: SWART, Ignatius; ROCHER, Hermann; GREEN, Sulina; ERASMUS, Johannes (eds.). *Religion and Social Development in Post-Apartheid South Africa: Perspectives for critical engagement*. Stellenbosch: Sun Press, 2010. p. 121-137.

⁴⁸³ DE GRUCHY, 2003. p. 28. „enhanced agency of women increases their own life expectancy, through claims within the household to better nutrition and healthcare, raises the mortality rates of children as well as reduces fertility rates through the influence that comes with education and literacy, and relates directly to a reduction in violence crimes in a given society.”

situações de vulnerabilidade social. Ele chega a afirmar que “nada é tão importante na economia política do desenvolvimento quanto um reconhecimento adequado da participação e da liderança política, econômica e social das mulheres.”⁴⁸⁴ O que essa ideia de desenvolvimento cria – a qual apresenta profundas equivalências dentro do discurso teológico – é que a transformação social e o processo de desenvolvimento não devem ser construídos apenas de cima pra baixo, numa relação passiva de quem espera, indignadamente, a mudança, mas de quem atreve-se a perceber-se como agente de desenvolvimento e para isso é instigado. Assim David Korten aponta:

As pessoas criaram expectativas em colocar a sua fé e recursos nas mãos do governo. Em retorno, governos prometeram conferir às pessoas o dom do desenvolvimento. Esta promessa provou ser uma quimera, nascida de um exame falso da capacidade do governo e a natureza do desenvolvimento em si.⁴⁸⁵

Nesses processos em que somos *vocacionados* a tornarmo-nos agentes, as igrejas desempenham um papel fundamental e a teologia, enquanto manifestação sistematizada desde a fé e da experiência destas igrejas, pode oferecer contribuições importantes para a mobilização e para o exercício criativo da liberdade nas sociedades democráticas em vistas ao desenvolvimento. Assim assevera o próprio S. De Gruchy, mencionando a tipologia de Korten sobre as gerações de desenvolvimento.

Este aspecto do agenciamento torna-se mais claro na conhecida tipologia de Korten das ‘quatro gerações da ação de desenvolvimento voluntário’ em que ele traça um movimento de (1) alívio e bem-estar; através de (2) desenvolvimento local independente em pequena escala; e (3) sistemas sustentáveis de desenvolvimento; para (4) a quarta geração, a saber, *movimentos populares*.⁴⁸⁶

Essa caracterização dos movimentos populares, ou movimentos sociais, como agentes privilegiados de desenvolvimento e transformação social é de fundamental relevância, pois é desde esse ponto de vista que a teologia pública pode oferecer contribuições no sentido de realocar o espaço em que e desde que o fazer teológico deveria emergir. Do mesmo modo, as igrejas aumentariam a sua incidência social e realizariam uma função pública de advocacia em favor das pessoas que sofrem. Essa perspectiva que insiste numa aproximação das igrejas a organizações não-governamentais, movimentos sociais ou,

⁴⁸⁴ SEN, 2010, p. 263.

⁴⁸⁵ KORTEN, David. *Getting to the 21st Century: Voluntary Action and the Global Agenda*. West Hartford: Kumarian Press, 1990. p. 95. “The people have been expected to put their faith and resources in the hands of government. In return governments have promised to bestow on the people the gift of development. This promise has proven to be a chimera born of false assessment of the capacity of government and of nature of development itself.”

⁴⁸⁶ DE GRUCHY, 2003, p. 30. “This agency aspect becomes clearer in Korten’s well-known typology of ‘four generations of voluntary development action’ in which he charts a movement from (1) relief and welfare; through (2) small-scale, self-reliant local development; and (3) sustainable systems development; to (4) the fourth generation, namely, *people’s movements*.”

como alguns definem, o terceiro setor é analisada, inclusive percebendo suas amplas decorrências para dentro do espaço público, por Ignatius Swart em diversas publicações⁴⁸⁷.

Ele afirma:

Em última análise, no entanto, é no âmbito da quarta geração que a necessidade de um modo de intervenção no terceiro público é melhor refletida. Nesta esfera, mais do que em qualquer outro lugar, as igrejas são chamadas a se tornar [...] um 'facilitador, habilitador e catalizador' de agendas de outros, um servo das pessoas ou movimentos sociais dos pobres, que são os agentes autênticos do desenvolvimento. Na medida em que se espera que a teologia e as igrejas façam uma contribuição valiosa e espiritual nesta esfera e desafiem concepções estreitas de desenvolvimento, isso deveria ser feito com base nas experiências, discursos e práticas destes movimentos.⁴⁸⁸

É neste âmbito que a teologia pública prospera, enquanto teologia que oportuniza e incentiva o exercício das liberdades de agentes nos próprios processos de desenvolvimento. O teólogo sul-africano Bernard Lategan já em 1995 alertava para a importância da teologia em adequar-se aos ritmos e embalos da sociedade civil⁴⁸⁹, auxiliando a potencializar iniciativas que, dentro da ordem democrática, representassem as demandas sociais daquelas pessoas marginalizadas e vulneráveis. Ele assevera ser necessário ampliar o alcance discursivo da teologia, quando encerrada em seus limites mais confessionais. Uma teologia orientada para o espaço público com intuito de facilitar e instigar desenvolvimento deveria ter as seguintes características: 1) não ser um modo de discurso prescritivo, mas insistir na liberdade e possibilidade de angariar contribuições de diferentes agentes; 2) por isso ser um discurso inclusivo; 3) incitar um modo interativo e participativo, sem a finalidade

⁴⁸⁷ Uma delas trata-se de: SWART, Ignatius; ROCHER, Hermann; GREEN, Sulina; ERASMUS, Johannes (eds.). *Religion and Social Development in Post-Apartheid South Africa: Perspectives for critical engagement*. Stellenbosch: Sun Press, 2010. Outro livro, a tese de doutorado em filosofia do autor, que aborda a questão extensamente, para o qual infelizmente não temos suficiente espaço é SWART, Ignatius. *The Churches and the Development Debate: Perspectives on a fourth generation approach*. Stellenbosch: Sun Press, 2006.

⁴⁸⁸ SWART, Ignatius. The third public – a hermeneutical key to the theological debate... ? In: SWART, Ignatius; ROCHER, Hermann; GREEN, Sulina; ERASMUS, Johannes (eds.). *Religion and Social Development in Post-Apartheid South Africa: Perspectives for critical engagement*. Stellenbosch: Sun Press, 2010. p. 205-224, à p. 217. "In the final analysis, however, it is in the sphere of the fourth generation realm that the need for a third public mode of intervention is best reflected. In this sphere, more than anywhere else, the churches are summoned to become [...] a 'facilitator, enabler and catalyst' of others' agendas, a servant of the people's or social movements of the poor, who are the authentic agents of development. In so far as theology and the churches are expected to make a value and spiritual contribution in this sphere and to challenge narrow-minded conceptions of development, this ought to be done on the basis of the experiences, discourses and praxis of these movements."

⁴⁸⁹ A discussão a respeito dos "públicos" da teologia pública é baseada na distinção de David Tracy, a saber igreja, academia e sociedade. TRACY, David. *A Imaginação Analógica. Teologia cristã e a cultura do pluralismo*. Trad. Nélio Schneider. Coleção Teologia Publica 7. São Leopoldo: Unisinos, 2004. Assim Swart compreende a adoção de Lategan ao terceiro público como o mais determinante para a reflexão sul-africana pós-apartheid: "(...) He basically came to argue that we have so far in our post-apartheid theological endeavours not taken seriously enough the question about mode or style of discourse that would be required to deal effectively in the realm of the third public – wider society or civil society." SWART, 2006, p. 206.

de preservar a identidade de um pequeno grupo; 4) articular uma capacidade hermenêutica, crítica, que circula na realidade social identificando os discursos presentes; 5) deve ser uma teologia serva, liberta para servir por amor; 6) construtiva, que vai além de sua eminente característica de resistência e protesto, mas que assuma a responsabilidade de também mapear possíveis ações efetivas; 7) adotaria uma característica discursiva anônima e secular no sentido de não ser excludente em relação a outros discursos religiosos.⁴⁹⁰ Assim manifesta o próprio Lategan:

O apelo é, por isso, para ir adiante daquilo que é convencionalmente compreendido como discurso teológico e explorar as possibilidades de uma forma de linguagem que não é, inicialmente, interessada em preservar a integridade da teologia, mas em servir a uma causa mais ampla. A questão principal deste propósito não é: Como nós defendemos as reivindicações de verdade cristãs? Mas: Que contribuições a teologia pode fazer para o processo de desenvolvimento e de estabelecimento de um novo ethos público?⁴⁹¹

Neste sentido, procurando perceber de que maneira agências ecumênicas podem tornar-se mais efetivas em auxiliar a constituir processos de desenvolvimento, Clint Le Bruyns sugere ser importante uma mudança de percepção teológica dessa mesma sorte, que deixe de se concentrar em temas internos, confessionais, em problemáticas da vida burocrática da igreja para projetar-se ao espaço público, compartilhando dos embates travados pela sociedade civil em busca de desenvolvimento. Ele afirma:

Estas igrejas e outras agências ecumênicas precisariam, no mínimo, ser expostas à rica orientação pública de seus sistemas de crenças e histórias, e ser educadas e direcionadas para sua compreensão dos complexos desafios de desenvolvimento na sociedade que demandam as suas participações e seu capital teológico transformador. Um significativo e propício modo de engajamento pela igreja ecumênica e teologia pública é, por isso, de crítica importância para realizar a agenda de desenvolvimento.⁴⁹²

S. De Gruchy menciona ainda outros dois conceitos da discussão sobre desenvolvimento que encontram correspondência no campo teológico. Um deles é a valorização dos *recursos* que cada pessoa ou comunidade dispõe no seu processo de

⁴⁹⁰ SWART, 2006, p. 229.

⁴⁹¹ LATEGAN, Bernard. Taking the Third Public Seriously. In: DE GRUCHY, John; MARTIN, S. (eds.) *Religion and the Reconstruction of Civil Society*. Pretoria: UNISA, 1995. p. 217-226, às p. 226-227. "The plea is, therefore, to move beyond what is conventionally understood as theological discourse and to explore the possibilities of a form of language that is not primarily interested in preserving the integrity of theology, but to serve a wider cause. The leading question of this purpose is not, How do we defend Christian truth claims? but, What contribution can theology make to the process of developing and establishing a new public ethos?"

⁴⁹² LE BRUYNS, 2006, p. 583. "These churches and other ecumenical agencies would need, at the very least, to be exposed to the rich public orientation of their belief systems and history and to be educated and directed in their understanding of the complex development challenges in society that demand their participation and transforming theological capital. A meaningful and propitious mode of engagement by the ecumenical church and public theology is therefore of critical importance for realizing the development agenda."

desenvolvimento, dos quais se deve fazer uso num plano de desenvolvimento sustentável que encontre nos próprios agentes os recursos para a superação dos problemas que enfrentam em seus cotidianos⁴⁹³. A religião ou a fé são recursos essenciais de resistência, resiliência, de auxílio para encontrar forças e reconstruir a vida, independente da situação de vulnerabilidade e sofrimento a que se chegue. S. De Gruchy reconhece a capacidade da religião e da fé de tornarem-se forças propulsoras para subsistência e renovação de vida. Ele mesmo pergunta: “Não é possível que religião, fé ou espiritualidade funcionem como parte do portfólio de recursos, i.e., é algo que as pessoas ‘têm’, as quais elas ativamente utilizem em suas estratégias de subsistência?”⁴⁹⁴

S. De Gruchy procurava encontrar similaridades entre uma linguagem secular de desenvolvimento e temas teológicos que pudessem ser utilizados para andar junto com outras iniciativas da sociedade civil nos processos de construção de desenvolvimento. Esta é uma boa descrição do papel da teologia pública e inclusive uma possível maneira de conceituá-la, tanto em âmbito sul-africano quanto em âmbito brasileiro: Uma elaboração teológica que nos permita interagir desde a perspectiva da fé no espaço público secularizado, sem abrir mão de uma linguagem teológica, ainda que não exclusivista, e sem tornar o fazer teológico uma ciência social seriamente debilitada.

E na tentativa de exemplificar esta possibilidade, a saber, de apresentar uma reflexão teológica profunda e inclusiva sobre assuntos concernentes à agenda da sociedade civil como um todo, valemo-nos de outra reflexão de Steve de Gruchy. Trata-se de uma metáfora teológica sobre uma das questões mais candentes nos debates sobre desenvolvimento. O embate entre uma agenda “marrom” que prioriza uma abordagem de desenvolvimento para os pobres e uma agenda “verde”, que se preocupa prioritariamente com a sustentabilidade ambiental⁴⁹⁵.

S. De Gruchy descreve as agendas marrom e verde nos seguintes termos:

A agenda marrom é preocupada com a pobreza. É a agenda de muitas, muitas pessoas na África do Sul, e no sul global. É a agenda pública do governo, dos negócios, da sociedade civil, das igrejas e de uma vasta maioria dos nossos cidadãos, assim como é a agenda de todo o conjunto dos atores globais [...] A agenda verde é preocupada com o ambiente. Também é a agenda de muitas pessoas na África do Sul e por todo o

⁴⁹³ Trata-se do chamado *Sustainable Livelihood Framework*, que é um princípio do qual lançou mão o Programa de Desenvolvimento das Nações Unidas no qual os meios para a subsistência sustentável devem estar presentes e disponíveis aos próprios agentes do desenvolvimento. Isso significa que não basta adicionar recursos em situações onde pessoas sofrem a vulnerabilidade social, já que estes recursos serão esgotados caso não haja a própria capacidade de geração de recursos pelos próprios agentes. Os recursos devem estar presentes e não fora. DE GRUCHY, 2003, p. 32.

⁴⁹⁴ DE GRUCHY, 2003, p. 35. “It is not possible that religion, faith or spirituality functions as part of the asset portfolio, i.e. is something that people ‘have’ which they actively utilize in their livelihood strategies?”

⁴⁹⁵ DE GRUCHY, Steve. An Olive Agenda: First thoughts on a metaphorical theology of development. In: *The Ecumenical Review*. April-July, vol. 59, n. 2-3, p. 333-345, 2007.

mundo; mas é caracteristicamente a agenda das pessoas que não são pobres. Verdes são preocupados em salvar baleias ou os rinocerontes, proteger flores nativas, removendo espécies estranhas e prevenindo a urbanização.⁴⁹⁶

Estas duas agendas têm inclusive metáforas teológicas e chaves hermenêuticas bíblicas diferentes, sendo a primeira o Êxodo e a segunda a Criação. O fato é que estamos chegando a um momento, sugere S. De Gruchy, em que precisamos fazer as duas agendas se encontrarem. Não é possível pensarmos que a solução para o problema da pobreza seja o crescimento econômico a todo custo. Esta solução está sendo demasiadamente penosa para o planeta. Klaus Nürnberger alerta para isso: “Acelerar o crescimento não pode continuar indefinidamente em um mundo limitado. Mais cedo ou mais tarde, um pico deve ser atingido, a única pergunta é quão próximos estamos deste pico.”⁴⁹⁷ No entanto, não se trata de abandonar a agenda “marrom”, como chama S. De Gruchy, promovendo a ideia de que a solução para os problemas ambientais está desvinculada do aumento da pobreza. Seria também imaginar que o ser humano, sobretudo tratando-se do tipo de vocação à ética cristã que nos interpela, poderia desconsiderar a realidade de sofrimento e pobreza vivenciada pela maioria da população mundial. Por isso, S. De Gruchy salienta a necessidade de não incorrermos em “miopismos” em nenhuma das duas agendas:

Uma agenda verde míope, na qual as necessidades das pessoas vulneráveis são, ou são percebidas como, menos importantes que as necessidades de plantas ou animais em nosso clima político e econômico, possivelmente provocará uma reação adversa, e provavelmente mitigará quaisquer boas intenções. A contribuição das pessoas do sul para o debate global ambiental é prover um chamado para acordar aqueles das nações ricas que continuariam a marginalizar a subsistência dos pobres para conservar a natureza. Nós temos que urgentemente misturar a agenda verde com a agenda marrom.⁴⁹⁸

S. De Gruchy lança mão de uma teologia metafórica para lidar com essa realidade ambígua em que as discussões sobre desenvolvimento estão envolvidas. Ele sugere sete

⁴⁹⁶ DE GRUCHY, 2007. p. 335. “The brown agenda is concerned with poverty. It is the agenda of many, many people in South Africa, and in the global South. It is the public agenda of the government, of business, of civil society, of the churches, and of the vast majority of our citizens, as well as being the agenda of a whole host of global players [...]. The green agenda is concerned with the environment. It too is the agenda of many people in South Africa and throughout the world; but it is characteristically the agenda of people who are not poor. Greens are concerned with saving the whale or the rhino, protecting endemic flowers, removing alien species and preventing urbanization.”

⁴⁹⁷ NÜRNBERGER, Klaus. *Prosperity, Poverty, Pollution: Managing the approaching crisis*. Pietermaritzburg: Cluster, 1999. p. 72. “Accelerating growth cannot continue indefinitely in limited world. Sooner or later a peak must be reached, the only question is how close we are to this peak.”

⁴⁹⁸ DE GRUCHY, 2007, p. 336. “A myopic green agenda, in which the needs of vulnerable people are, or are perceived to be, less important than the needs of vulnerable plants or animals in our political and economic climate is likely to provoke an adverse reaction, and probably undermine any good intentions. The contribution of people from the south of the global environmental debate is to provide a wake-up call to those from the rich nations who would further marginalize the livelihoods of the poor for the sake of nature conservation. We have urgently to blend the green agenda with the brown agenda.”

características deste tipo de fazer teológico que valem ser mencionadas. 1) Essa teologia deve ser narrativa, pois a narração carrega o poder de conectar-se às vidas das pessoas, ao passado, ao presente e futuro; 2) Ela faz uso de amplo cabedal de metáforas e símbolos de que dispõe a tradição bíblica e cristã, menosprezada por uma tradição teológica demasiadamente racional; 3) A teologia metafórica não requer interpretações alegóricas, mas deve ser simples e acessível às pessoas, sem necessidade de intermédios; 4) Deve fazer uso de linguagem que extrapole os limites confessionais cristãos, sendo acessível às pessoas que não compartilham da mesma fé, mas habitam a mesma ecumene; 5) É uma teologia pós-moderna, portanto, não faz uso das técnicas e percepções modernas na constituição de seus enunciados. Não quer dizer que não seja inteligível, mas supera os limites da racionalidade técnica; 6) É uma teologia divertida, feita nos lugares da vida cotidiana, onde as pessoas comem, bebem, conversam, tomam café ou chá, etc. Leva a realidade a sério, mas não se leva a si mesma tão a sério; 7) Por isso mesmo é mais disposta a dialogar e transitar em meio a poetas, artistas, músicos, etc. Usa, portanto, outra linguagem para desconstruir a mesma realidade de sofrimento e espoliação por que passa boa parte da humanidade e a própria natureza, em virtude do modo de vida adotado pela modernidade ocidental⁴⁹⁹.

Dentro desta perspectiva teológica, S. De Gruchy sugere a adoção da oliva⁵⁰⁰ enquanto símbolo para uma teologia que compreende a necessidade de serem fundidas, misturadas, essas duas dimensões do desenvolvimento, tão urgentes como são. O marrom e o verde juntos criam uma nova cor, que é a cor da azeitona, chamada cor oliva. “A cor oliva nos concede uma mistura do marrom e verde que caracterizam as duas tendências dominantes de regeneração social, a saber, pobreza e ambiente. A oliva, então, torna-se mais do que uma cor – ela se torna a definição de uma metáfora de uma agenda missiológica.”⁵⁰¹

Essa capacidade da teologia de criar metáforas e significados, novas maneiras de conceber os problemas sociais, de superar impasses e situações reais candentes demonstra o modo ímpar que ela tem de contribuir com a sociedade. A teologia, feita desta maneira com um enfoque para questões públicas, visando o desenvolvimento humano e social sustentável, é o tipo de teologia que precisamos, me atrevo a dizer, para participar

⁴⁹⁹ DE GRUCHY, 2007, p. 338.

⁵⁰⁰ Também não é fortuita a escolha da oliva, ou azeitona. De Gruchy aponta onze características que salientam a pertinência dessa metáfora tanto para a reflexão bíblica quanto para as características contextuais sul-africanas. Trata-se de um símbolo de resistência de quem sofre na miséria e da própria natureza e da vida que se perpetua e supera as adversidades. DE GRUCHY, 2007, p. 340-345.

⁵⁰¹ DE GRUCHY, 2007, p. 338. “The colour olive provides us with a blending of the brown and green that characterize the two dominant trends of social regeneration, namely, poverty and environment. The olive then becomes more than a colour – it becomes the defining metaphor of a missiological agenda”.

nas soluções dos problemas reais de vida que vivenciamos nas sociedades democráticas tais como Brasil e África do Sul. Em termos mais sistemáticos, esta nova gramática que a teologia pública oferece e as mudanças linguísticas e de autopercepção da tarefa da teologia fazem sentido, já que o tipo de metáforas e linguagens que utilizamos carregam uma semântica que acaba por determinar o tipo de atitude que tomamos no trato com o nosso mundo, com nossa realidade, que precisamos cuidar com responsabilidade.

Em outro espaço, S. De Gruchy desenvolveu mais as decorrências práticas dessa agenda cor de oliva, trazendo como problema bem real da vida que funde as dimensões da pobreza e da sustentabilidade ambiental o modo como administramos o nosso esgoto, o lixo e mesmo a “merda” que produzimos, usando de sua própria linguagem⁵⁰². A respeito dessa necessidade de avaliação das linguagens que utilizamos, ele menciona:

As lutas pela libertação se concentram nas restrições que precisam ser removidas – mas a crise da terra implica um reconhecimento de que as restrições ambientais são restrições legítimas. Nós não podemos ser livres “de” água, solo arável, ar puro, esgoto. Todos nós vivemos a jusante, e não podemos ser livres dessa realidade. Restam coisas “das” quais precisamos ser libertos, de fome, racismo, HIV e Aids, violência baseada em gênero. A Terra da Promissão é a terra em que essa liberdade é antecipada. Entretanto, também é o lugar onde precisamos ser livres “para” viver de uma forma que respeite as restrições e limitações que a terra coloca. Ninguém trava uma luta de libertação com o objetivo de assumir o controle de seu próprio esgoto, mas [...] essa é justamente a responsabilidade ética que vem junto com a liberdade.⁵⁰³

5.3 UMA RECEPÇÃO CRÍTICA DO DESENVOLVIMENTO PELA TEOLOGIA

A reflexão, até o momento, se concentrou em, além de reconstruir brevemente um histórico da teoria de desenvolvimento na perspectiva de teólogas e teólogos sul-africanos, sugerir maneiras de aproximar a discussão sobre desenvolvimento com a teologia e com o papel das igrejas e da própria religião nas sociedades, preponderantemente no hemisfério sul. Tentamos sugerir, em diálogo com especialistas da área, que uma percepção de desenvolvimento que não valoriza a fé e a religião corre o risco de desconsiderar um importante aspecto da vida social, sobretudo daquelas pessoas em situação de vulnerabilidade. Procuramos apontar algumas maneiras de reconhecer equivalência entre temas teológicos e a teoria contemporânea de desenvolvimento, principalmente dando espaço à percepção de agenciamento. Por fim, demonstramos que a teologia pode participar dos debates em torno do desenvolvimento, tanto a partir da compreensão do

⁵⁰² DE GRUCHY, Steve. Nossa Casa e seus Esgotos: espiritualidade e ética na agenda da sustentabilidade. In: MARÇAL, Joe; SUSIN, Luiz Carlos. *Nosso Planeta Nossa Vida: Ecologia e Teologia*. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 263-278.

⁵⁰³ DE GRUCHY, 2011, p. 272.

papel das igrejas na sociedade civil quanto desde a ideia de uma teologia pública que se exponha teologicamente aos temas candentes na sociedade ou espaço público. Para finalizar essa reflexão, parece essencial fazer com que a teoria de desenvolvimento passe por um exame crítico, uma vez que sugerimos a adoção desta discussão para a agenda da teologia pública.

Duas abordagens são indispensáveis neste processo de apropriação de uma categoria discursiva, tal qual o desenvolvimento, para a agenda da teologia pública, e mesmo no processo de constituição ou formulação de uma teologia pública para o contexto brasileiro. Trata-se de uma abordagem sobre o poder e sobre as raízes filosóficas da ideia de desenvolvimento. Isso significa que, em acordo com a tradição da teologia da libertação latino-americana, é necessária a suspeita enquanto elemento hermenêutico fundamental. Também é necessário reconhecer que a teologia tem condições de contribuir crítica e construtivamente para transformar as discussões sobre desenvolvimento, demonstrando onde ela acaba, colateralmente, realizando justamente aquilo que gostaria de prevenir, a saber, relações de poder baseadas numa percepção colonialista, imperialista, racista, evolucionista e neoliberal de desenvolvimento, e por isso mesmo arrogante e negativa para as realidades de sofrimento nas quais quer incidir.

Paul Germond auxilia neste processo ao perceber maneiras através das quais o poder é exercitado intencionalmente, mas também, e principalmente, não-intencionalmente no âmbito em que teologia, a religião e a teoria de desenvolvimento se encontram. Para Germond, “para a igreja se engajar efetivamente em questões de desenvolvimento, ela tem que estar consciente do poder que é exercido tanto por instituições religiosas quanto pelas redes de poder que operam no contexto em que elas devem exercitar este poder.”⁵⁰⁴

Germond oferece uma tipologia de exercícios de poder, dos quais dois parecem-nos mais relevantes. A relacional e intencional e outra não-relacional e não-intencional. Uma consciente, coercitiva, ciente das relações de poder, das posições sociais, dos papéis sociais que a religião exerce na sociedade e outra mais de acordo com a percepção de poder de Michel Foucault, não-relacional, fruto de processos históricos que produzem subjetividade.

A primeira forma de poder Germond descreve da seguinte maneira:

[...] religião pode exercer poder relacional e intencional e engajar-se intencionalmente com outros exercícios de poder, sejam eles econômicos, políticos ou ideológicos. Para a prática de desenvolvimento isso é óbvio e crucial [...] A igreja tem, em muitas instâncias, se engajado em políticas de

⁵⁰⁴ GERMOND, Paul. Theology, Development and Power. Religious power and development practice. *Journal of Theology for Southern Africa*. Pietermaritzburg, July, n. 110, p. 21-31, 2001, à p. 22. “for the church to engage effectively in issues of development it has to be aware of the power that it wields as a religious institution as well as of the networks of power operative in the context in which it is to exercise that power”.

desenvolvimento intencionalmente e em relação a comunidades específicas, extraindo de seus muitos recursos enquanto um 'poder' para fazer o bem.⁵⁰⁵

A segunda percepção de poder, baseada em Michel Foucault, sugere que o poder está em todo lugar e ao mesmo tempo não está em lugar algum. Nunca está na mão de ninguém, mas sempre é o modo através do qual o conhecimento se inscreve nos corpos. Poder é exercitado como que em rede, onde as pessoas simultaneamente o exercem e o sofrem⁵⁰⁶. Germond fala a esse respeito o seguinte:

Foi Foucault que abriu pra mim a possibilidade de investigar o poder religioso quando ele é *não-intencional* e *não-relacional*, quando ele cria um ambiente em que não há relacionamento intencional entre *A* e *B*, mas onde ele tem o poder de formar a subjetividade mesmo dos indivíduos. [...] Para Foucault ninguém é livre do poder. Todo mundo é simultaneamente construído por poder e exercita poder.⁵⁰⁷

A contribuição de Germond nos auxilia a perceber que, além de as instituições religiosas serem agentes poderosas na constituição da realidade política e social, há também relações poderosas, por vezes imperceptíveis, que se efetivam nos encontros, nas práticas, de um modo que nem sempre é controlado intencionalmente. Isso sugere que a atuação das igrejas no espaço público sofre o risco de exercer um poder negativo⁵⁰⁸. E essa percepção crítica acerca das ações que visam potencializar desenvolvimento humano e social é essencial, na medida em que o discurso de desenvolvimento pode, realmente, estar servindo a um exercício de poder que enclausura aqueles que estão numa realidade de vulnerabilidade e sofrimento. Tratando-se de teologia pública, do mesmo modo, a pergunta pelo poder, pelas intencionalidades que estão subjacentes neste discurso teológico é

⁵⁰⁵ GERMOND, 2001, p. 24-25. “[...] religion can exercise relational and intentional power and engage intentionally with other exercises of power, be they economic, political or ideological. For development practice this is both obvious and crucial. [...] The church has, in many instances, engaged in the politics of development intentionally and in relation to specific communities, drawing on its many resources as a ‘power’ to do good.”

⁵⁰⁶ Não intentamos esgotar a conceituação de poder de Foucault aqui, nem apresentar integralmente a percepção de Germond sobre poder em Foucault. O intuito é situar apenas outra forma de exercício de poder, diferente da intencional. Para aprofundamento na percepção de Germond: GERMOND, 2001, p. 24-27. Sobre a noção de poder de Michael Foucault, esta basicamente é apresentada em FOUCAULT, Michael. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2004.

⁵⁰⁷ GERMOND, 2001, p. 28. “It has been Foucault who has opened to me the possibility of investigating religious power when it is *unintentional* and *nonrelational*, when it creates an environment in which there is no intentional relationship between *A* and *B*, but where it has the power to shape the very subjectivity of individuals. [...] For Foucault no one is free from power. Everyone is simultaneously constructed by power and exercises power.”

⁵⁰⁸ A respeito da influência das Igrejas Católica Apostólica Romana, Evangélica de Confissão Luterana no Brasil e Assembleia de Deus na construção da cidadania no Brasil, percebendo o impacto das mesmas na construção das percepções e práticas de cidadania no Brasil cf. SINNER, Rudolf von. *The Churches and Democracy in Brazil*. Towards a public theology focused on citizenship. Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2012.

necessária. Seria interessante realizar uma genealogia, como diz Foucault⁵⁰⁹, para averiguar quais são as estratégias de poder e os processos de sujeição neste movimento teológico globalizado em torno da teologia pública. Seria a teologia pública um discurso a serviço de quê? O que podemos afirmar acerca das intencionalidades que subjazem neste discurso e, mais ainda, quais efeitos colaterais, imprevistos, não-intencionais e não-relacionais que podem inscrever-se em corpos, construindo subjetividades? Se achamos que é importante darmos eco a essa discussão e construirmos uma maneira própria de conceber uma teologia pública, e se pensamos que a aproximação da teologia às reflexões sobre desenvolvimento pode ser um caminho adequado para a teologia pública no contexto brasileiro, isso, no entanto, não pode deixar de passar por um exame, por uma leitura do exercício de poder que essas práticas ensejam. Germond alerta para isso nas seguintes palavras:

Participantes em práticas e teoria de desenvolvimento, em particular teoria de pós-desenvolvimento, têm cada vez mais que se dar conta que desenvolvimento não é simplesmente a provisão de tijolos e argamassa, de habilidades e tecnologia, de acesso e a participação nos mercados de capital. Desenvolvimento é uma prática e identidade social que é, ela mesma, constituída por redes de poder, algumas intencionais e relacionais e algumas não-intencionais e não relacionais, algumas óbvias e algumas opacas e dissimuladas. Em sua prática discursiva, desenvolvimento entra em contato com indivíduos e comunidades que não foram simplesmente formados pelas formas mais óbvias de poder, as práticas de poder relacionais e intencionais econômicas, políticas e ideológicas. Estes indivíduos e comunidades têm identidades constituídas de maneira poderosa pelo conhecimento reflexivo e formas de poder não-intencionais e não-relacionais. [...] A falha em reconhecer o poder do conhecimento reflexivo de construir identidade, de modo mais importante através da cultura e religião, levou a muitas falhas espetaculares no desenvolvimento. Desenvolvimento pode ser severamente retardado se profundas estruturas de formação de identidade são ignoradas. Desenvolvimento trata muito sobre como as pessoas compreendem a si mesmas e seus mundos quando se trata de desenvolvimento físico e social. Deve trabalhar com as subjetividades das pessoas. Suas identidades enquanto seres sociais e atores sociais influenciam profundamente o modo que consideram a si mesmos no mundo e constroem seu senso de agenciamento.⁵¹⁰

⁵⁰⁹ Judit Revel escreve a respeito do conceito de genealogia de Foucault: “O método genealógico é uma tentativa de desassujeitar os saberes históricos, isto é, de torná-los capazes de se opor e de lutar contra a “ordem do discurso”; isso significa que a genealogia não busca somente no passado a marca de acontecimentos singulares, mas que ela questiona a respeito da possibilidade dos acontecimentos nos dias de hoje”. REVEL, Judith. *Dicionário de Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. p. 70.

⁵¹⁰ GERMOND, 2001, p. 30-31. “Participants in development practices and theory, in particular post development theory, have increasingly come to the realization that development is not simply the provision of bricks and mortar, of skills and technology, of access to and participation in capitalist markets. Development is a practice and social identity that is itself constituted by networks of power, some intentional and relational and some unintentional and nonrelational, some obvious and some opaque and disguised. In its discursive praxis, development comes into contact with individuals and communities who have not simply been shaped by the more obvious forms of power, the intentional and relational practice of economic, political and ideological power. These individual and communities have identities constituted in powerful ways by reflexive knowledges and unintentional and

Após uma consideração sobre a questão do poder que implica falar de uma teologia pública como teologia para o desenvolvimento, resta realizar uma breve leitura teológica a respeito dos intentos e das raízes filosóficas que estão presentes nesta prática discursiva. Neste percurso nos auxilia novamente Steve de Gruchy em ensaio na *Festschrift* em homenagem ao seu pai, John de Gruchy⁵¹¹. Neste ensaio, S. De Gruchy realiza cinco movimentos muito úteis para nossa reflexão. Inicialmente, aponta para a origem da ideia de “direito ao desenvolvimento” que surgiu nos debates da ONU sobre os objetivos para o milênio. O autor percebe que enquanto as Nações Unidas traziam à agenda internacional a prática de desenvolvimento, a situação político-econômica do chamado terceiro mundo piorou, aumentando a desigualdade social e levando mais pessoas à marginalidade. Após descrever números e realidades em que práticas de desenvolvimento acabaram quase que por piorar a situação em que deveria auxiliar, o autor considera:

O “direito ao desenvolvimento” como promovido na Declaração do Milênio é, assim, uma noção muito suspeita. Pois durante todas as décadas de desenvolvimento, o impacto em rede foi a piora da situação das nações e pessoas pobres e o contínuo aumento da prosperidade e do consumo entre as nações ricas e a elite rica no Terceiro Mundo.⁵¹²

Em um segundo movimento, S. De Gruchy dialoga com Gilbert Rist que em sua obra *A História do Desenvolvimento*⁵¹³ constata a falha do desenvolvimento enquanto ferramenta para superar as desigualdades, a injustiça e a situação de marginalidade, miséria e sofrimento que vivencia a maioria das pessoas no mundo, sobretudo no hemisfério sul. O argumento interessante de Rist é que a noção de desenvolvimento está mesmo atrelada profundamente com o coração, com o núcleo da visão do mundo moderno ocidental secularizado. Após a Revolução Industrial, passando por duas guerras mundiais, os

nonrelational forms of power. [...] The failure to recognize the power of reflexive knowledge to construct identity, most importantly through culture and religion, has led to many spectacular failures in development. Development can be severely retarded if the deep structures of identity formation are ignored. Development is as much about how people understand themselves and their worlds as it is about physical and social development. It must work with peoples' subjectivities. Their identities as social beings and social actors profoundly influence the way in which they regard themselves in the world and construct their sense of agency.”

⁵¹¹ DE GRUCHY, Steve. Like Moses, We Always Parish Outside the Promised Land: Reinhold Niebuhr and the contribution of Theology to Development. In: HOLNESS, Lyn & WÜSTENBERG, Ralf. (Eds.) *Theology in Dialogue: The impact of the arts, humanities, and science on contemporary religious thought. Essays in honour of John de Gruchy*. Cape Town/Cambridge: David Philip Publishers/Grand Rapids, 2002. p. 133-148.

⁵¹² DE GRUCHY, 2002, p. 135. “the “right to development” as promoted in the Millenium Declaration, is thus a very suspect notion. For all the decades of development, the net impact has been a worsening of the situation of the poor nations and people, and continuing increase in prosperity and consumption among the rich nations and the rich elite in the Third World.”

⁵¹³ RIST, Gilbert. *The History of Development: from Western Origins to Global Faith*. London & New York: Zed Books, 2002.

conceitos podem ter se transmutado, mas oferecem a mesma abordagem evolucionista que está no centro do discurso moderno. S. De Gruchy resume o raciocínio assim:

A Primeira Guerra Mundial pôs um fim ao colonialismo nu, mas a Liga das Nações que o sucedeu o substituiu com a noção de mandatos. A nações mais poderosas foi dada autoridade “para cuidar” de nações menos poderosas. Então, depois da Segunda Guerra Mundial, a relação binária de “colonizadores” e “colonizados” foi completamente substituída pela de “desenvolvidos” e “subdesenvolvidos”. Nações desenvolvidas eram convocadas a assistir nações subdesenvolvidas a desenvolver-se e tornarem-se “como elas”. Este era agora o significado de progresso, e instituições inteiras foram criadas nas Nações Unidas para atingir isso, enquanto ajuda de desenvolvimento era oferecida como uma solução para o subdesenvolvimento.⁵¹⁴

O terceiro movimento que S. De Gruchy apresenta é uma caracterização do desenvolvimento enquanto um mito religioso do ocidente. O processo de secularização que tomou conta dos países do hemisfério norte após as Revoluções Francesa e Industrial acabou substituindo esperanças e crenças religiosas por esperanças e crenças seculares. Desenvolvimento é uma das noções da “religião da modernidade” aliada a outras como as ideias de progresso, crescimento e de noções lineares e evolutivas da história. E neste ponto, o autor sugere que as contribuições feitas pelo teólogo norte-americano Reinhold Niebuhr podem auxiliar a desconstruir os mitos da modernidade que tornaram o desenvolvimento uma “obrigação” aos países ricos, numa tentativa de tornar os países pobres como os países ricos – fruto das dinâmicas que surgiram no capitalismo pós-revolução industrial.

Segundo a leitura de Niebuhr, pode-se auferir que o pressuposto do desenvolvimento está vinculado à noção moderna de que a história é espaço para a redenção do ser humano, que através das técnicas e do domínio proporcionado pela razão sobre os fatos e eventos históricos, o ser humano tem o poder de mudar a história positivamente. Nas palavras de Niebuhr:

A cultura moderna [...] acredita que o processo histórico é tal que garante o cumprimento último de todos legítimos desejos humanos. Ela acredita que história, como tal, é redentora. Os homens (sic) podem estar frustrados hoje, podem viver na pobreza e em conflito, e podem sentir que eles “levam seus anos a um fim como um conto que é contado.” Mas o homem moderno (sic) está certo de que haverá um amanhã no qual pobreza e guerra e toda injustiça serão abolidas. Utopia é a simples resposta que a cultura moderna

⁵¹⁴ DE GRUCHY, 2002, p. 136-137. “The First World War put an end to naked colonialism, but the League of Nations that followed it replaced it with the notions of mandates. More powerful nations were given authority “to look after” less powerful nations. Then after the Second World War the binary relationship of “colonizers” and “colonized” was completely replaced with that of “developed” and “underdeveloped”. Developed nations were called upon to assist underdeveloped nations to develop to become “like them.” This was now the meaning of progress, and whole institutions were created in the United Nations to achieve this, while development aid was offered as a solution to underdevelopment.”

oferece em vários disfarces para o problema da frustração última do homem (sic).⁵¹⁵

Ora, de acordo com essa caracterização, não só a noção de desenvolvimento é profundamente moderna e, por isso, sujeita à crítica de que carrega em seu cerne a noção evolucionista, de progresso, a crença no poder redentor da história, do ser humano enquanto ser racional que tem controle sobre o destino da humanidade, mas também a gramática da libertação adotada pela teologia latino-americana. Ambas são profundamente modernas. Por isso, é necessário desenvolvermos uma gramática pós-moderna na teologia pública, que venha a superar as raízes colonialistas no pensamento teológico. Deve ser, portanto, uma teologia pós-colonialista, superando os vícios de que devemos atingir características discursivas no nosso fazer teológico semelhantes às dos antigos colonizadores. A teologia pública feita no Brasil deve cuidar para não aderir a pautas estranhas, que não falem à realidade brasileira, a agendas outras do que aquelas que falam a respeito das nossas próprias questões. Deve adotar também uma perspectiva pós-desenvolvimentista⁵¹⁶, no sentido de desconstruir a noção moderna de desenvolvimento.

Os dois últimos movimentos mencionados por S. De Gruchy são mais teológicos e representam uma maneira de a teologia contribuir na superação de um paradigma moderno de desenvolvimento. O pecado é, para Niebuhr, a razão pela qual o projeto moderno de desenvolvimento, ou redenção dentro da história, torna-se sempre uma frustração e não se realiza de acordo com a possibilidade de previsão e de efetivação que nossa racionalidade permite. Pecado é, em sua concepção, “o colapso da tensão ansiosa na inevitável, embora não necessária, reivindicação por sentido universal e transcendente para uma relativa reação contingente, limitada e histórica”.⁵¹⁷

⁵¹⁵ NIEBUHR, Reinhold. *Mystery and Meaning*. In: *Discerning the Signs of the Times: Sermons for Today and Tomorrow*. New York: Charles Scribner's Sons, 1946. p. 144-145. “Modern culture [...] believes that the historical process is such that it guarantees the ultimate fulfillment of all legitimate human desires. It believes that history, as such, is redemptive. Men (sic) may be frustrated today, may live in poverty and in conflict, and may feel that they “bring their years to an end like a tale that is told.” But the modern man (sic) is certain that there will be a tomorrow in which poverty and war and all injustice will be abolished. Utopia is the simple answer which modern culture offers in various guises to the problem of man's (sic) ultimate frustration.”

⁵¹⁶ Uma interessante reflexão, que poderia ser refletida em outro espaço, representa razoavelmente o “estado da obra” acerca dos estudos sobre desenvolvimento na atualidade, com a qual a presente abordagem tem profunda identificação. A discussão sobre o pós-desenvolvimento (ou neodesenvolvimento como alguns chamam) baseia-se no pressuposto “that the mainstream development paradigm has harmed the peoples of the world, and their richly diverse and sustainable ways of living. Some of the experiences and ideas are also presented out of which ordinary people are now trying to construct their own more humane and culturally and ecologically respectful alternatives to development, which, in turn, may provide useful signposts for those concerned with the post-development era that is now at hand” cf. RAHNEMA, Majid; BAWTREE, Victoria (eds.) *The Post-Development Reader*. Cape Town: David Philip, 1997. Introdução.

⁵¹⁷ DE GRUCHY, 2002, p. 142. “the collapse of the anxious tension in the inevitable, though not necessary, claim of universal and transcendent meaning for a contingent, limited, and historically relative reaction”.

Assim, o quarto movimento sugerido por De Gruchy, desde a crítica de Niebuhr à modernidade e à ideia de redenção na história, é uma desconstrução do falso credo de redenção através do desenvolvimento. Para Niebuhr, a visão de utopia suscitada pela modernidade exclui o poder transformador de Deus no processo de construção do Reino de Deus. Isso acaba fazendo o ser humano incorrer em pecado, uma vez que atribui a si mesmo aquilo que não lhe é passível de realizar, está fora das suas características contingenciais. Não somos capazes de construir o Reino de Deus em sua completude, necessitamos da ação redentora de Deus. Temos que constatar o fato de que vivemos em uma sociedade incongruente, ambivalente e que por nós mesmos não somos suficientemente capazes de construir uma realidade sem mazelas. Mais que isso, agindo nesta perspectiva, somos capazes de ferir mais e causar mais danos, uma vez que somos arrogantes, autossuficientes e balizamos o desenvolvimento alheio pela nossa própria percepção do que venha a ser bom.

Em outras palavras, mesmo na luz da cruz de Cristo a história não está se movendo progressivamente para maiores e maiores possibilidades de amor, verdade, e justiça, mas, antes disso, continua a exibir o mesmo potencial de criatividade e destruição. A fé cristã “acredita que o Reino de Deus vai finalmente resolver as contradições da história; mas para isso o Reino de Deus não é simples possibilidade histórica” [...] Com isso como parte do evangelho, a teologia cristã não tem outra opção senão desconstruir o falso credo de redenção através do desenvolvimento.⁵¹⁸

O último movimento sugerido por De Gruchy, que encerra essa reflexão provisória sobre a possibilidade de se falar em uma teologia pública enquanto teologia para o desenvolvimento, é uma reconstrução do desenvolvimento enquanto prática da democracia. O realismo de Niebuhr é bastante baseado na ética das boas obras de Martim Lutero, bem como em sua percepção de liberdade cristã. O ser humano só pode agir construtivamente na realidade uma vez que se despe da arrogância de achar que por si só consegue fazer o que é bom. Necessitamos do amor redentor de Deus que nos liberta da tentação de queremos nos justificar pelas nossas próprias obras. Agir na democracia para o desenvolvimento seria, eu formulo, uma ação do ser humano redimido por Deus que age no mundo por amor, gratidão e humildade⁵¹⁹. Essa é uma contribuição fundamental da fé cristã que atua no espaço público. Assim nós somos agentes livres de transformação social, uma

⁵¹⁸ DE GRUCHY, 2002, p. 145. “In other words, even in the light of the cross of Christ history is not moving progressively towards higher and higher possibilities of love, truth, and justice, but rather continues to exhibit the same potential of creativity and destruction. The Christian faith “believes that the Kingdom of God will finally resolve the contradictions of history; but for it the Kingdom of God is no simple historical possibility” [...] With this as part of the gospel, Christian theology has no option but to deconstruct the false creed of redemption through development.”

⁵¹⁹ Uma excelente abordagem neste sentido foi feita em: PAULY, Evaldo Luis. Teologia da cruz como novo paradigma para a relação “fé e política” – Tentativa de fundamentação ética da democracia brasileira. In: *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 41, n. 1, p. 19-36, 2001.

vez reconhecida a contingência humana e o pecado como circunstâncias em que vivemos. A democracia é o lugar, o espaço adequado para o exercício dessa liberdade que Deus atribui pela justificação. A manifestação oportuna de S. De Gruchy neste sentido encerra esse estágio de nossa reflexão:

Democracia, então, é o caminho em que o poder pode ser melhor utilizado para justiça. Ela fornece o equilíbrio necessário para manter os usos criativos e destrutivos de poder em conta e para assegurar o agenciamento humano e controle deste de modo aberto, responsável e transparente. Mais do que uma visão de utopia inatingível do reino de Deus na terra, democracia é o melhor que a sociedade pode atingir na história. É o espaço em que o ser humano pode exercitar sua liberdade para criatividade, e ser restringido de usar sua liberdade de forma destrutiva. É o caminho em que o poder pode ser usado para justiça. A luta por democracia, então, mais do que a fé no crescimento ou progresso, deveria guiar a nossa visão social e engajamento. De modo interessante, isto tem algumas conexões criativas com as atuais discussões sobre desenvolvimento em torno das subsistências sustentáveis e comunidades sustentáveis enquanto uma visão social legítima.⁵²⁰

5.4 DISCUSSÃO SOBRE A QUESTÃO DO DESENVOLVIMENTO NO BRASIL

A discussão sobre desenvolvimento no Brasil e na América Latina não é nova. Muito pelo contrário. Há uma extensa discussão que consta, inclusive, como pano de fundo das primeiras sistematizações da teologia da libertação. Gustavo Gutiérrez é um dos pioneiros nesta leitura crítica que a teologia da libertação faz da ideia de desenvolvimento prevalecente no final da década de 1960⁵²¹. Gutiérrez dedica um capítulo de sua obra *Teologia da Libertação: perspectivas* à explicação das razões que o levaram a rejeitar a adoção da ideia de desenvolvimento em prol de um paradigma de libertação. Como vimos acima, na década de 1960, a discussão sobre desenvolvimento estava pautada no pressuposto de que os países pobres, subdesenvolvidos, deveriam investir na industrialização para superar o atraso em relação aos países ricos, desenvolvidos.

⁵²⁰ DE GRUCHY, 2002, p. 147. "Democracy, then, is the way in which power can best be used for justice. It provides the balance necessary to hold the creative and destructive uses of power in check and to ensure human agency and control of this in an open, accountable, and transparent manner. Rather than some unattainable utopian vision of a kingdom of God on earth, democracy is the best that society can achieve in history. It is the space in which human being can exercise their freedom for creativity, and be restricted from using their freedom for destructive means. It is the way in which power can be used for justice. The struggle for democracy, then, rather than a faith in growth or progress, should guide our social vision and engagement. Interestingly, this has some creative connections with current development discussions around sustainable livelihoods and sustainable community as a legitimate social vision."

⁵²¹ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação: Perspectivas*. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

Gutiérrez caracteriza três discursos mais claros a respeito de desenvolvimento que circulavam na época. O desenvolvimento como *crescimento econômico*, em que “o desenvolvimento é antes de tudo aumento de riqueza, ou no máximo elevação de níveis de bem-estar”⁵²². Desenvolvimento como *processo social global* que compreende aspectos econômicos, sociais, políticos e culturais. Uma terceira perspectiva, em sua visão, seria aparentemente mais positiva que as outras, trata-se da *humanística*. Esta percepção enseja “uma visão histórica em que a humanidade é vista assumir seu próprio destino. Isto, porém, leva justamente a uma mudança de perspectiva, que – por meio de certas correções e a inclusão de outros elementos – preferiríamos designar com o termo libertação.”⁵²³ Ou seja, a discussão sobre desenvolvimento está mesmo no centro da elaboração da gramática da libertação.

A crítica mais contundente se deve ao fato de que a teoria do desenvolvimento levou, no campo da política e economia, ao que veio se convencionar por *desenvolvimentismo*. Este “foi com freqüência promovido por organismos internacionais em estreita relação com os grupos e governos que têm em mãos a economia mundial. [...] Desenvolvimentismo passou assim a ser sinônimo de reformismo e modernização”⁵²⁴ Havia uma larga constatação de que as políticas econômicas desenvolvimentistas falharam. Instauradas no Brasil já desde a década de 1930 com Getúlio Vargas, mas sobretudo com Juscelino Kubitschek na segunda metade da década de 1950, o qual prometera desenvolver “50 anos em 5”, geraram um crescimento da indústria, mas não conseguiram fazer com que o Brasil se tornasse menos desigual. Nas ciências sociais foi sugerida a teoria da dependência⁵²⁵, a qual identificava uma relação entre a riqueza ou desenvolvimento dos países ricos, centrais no mapa do capitalismo mundial, e os países pobres, subdesenvolvidos, periféricos no mapa do capitalismo. Este contexto em que intelectuais latino-americanos começam a pensar mais efetivamente sobre as soluções de suas próprias mazelas, leva Gutiérrez a formular:

Só uma quebra radical do presente estado de coisas, uma transformação profunda do sistema de propriedade, o acesso ao poder da classe explorada, uma revolução social que rompa que rompa com tal dependência, pode permitir acesso a uma sociedade diferente, a uma *sociedade socialista*. [...] falar de processo de libertação começa a parecer mais adequado e mais rico de conteúdo humano. Libertação exprime, com efeito, o iniludível momento da *ruptura*, alheio ao uso corrente do termo desenvolvimento. Só então, no contexto desse processo, pode uma política de desenvolvimento realizar-se eficientemente, adquirir sentido e evitar uma formulação enganosa.⁵²⁶

⁵²² GUTIÉRREZ, 1983, p. 31.

⁵²³ GUTIÉRREZ, 1983, p. 32.

⁵²⁴ GUTIÉRREZ, 1983, p. 33.

⁵²⁵ Uma das principais obras é CARDOSO, Fernando H.; FALETTO, Enzo. *Dependência e Desenvolvimento na América Latina*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.

⁵²⁶ GUTIÉRREZ, 1984, p. 34. Grifo nosso.

A sugestão de Gutiérrez de que libertação seja uma expressão mais adequada do que desenvolvimento está baseada, portanto, em três elementos fundamentais: 1) As percepções correntes de desenvolvimento baseavam-se na premissa de que os países subdesenvolvidos deveriam efetivar uma revolução industrial atrasada para modernizar-se e, deste modo, entrar na ordem capitalista mundial, crescendo economicamente; 2) a teoria da dependência demonstrava que essa percepção de desenvolvimento manteria os países subdesenvolvidos num estágio sempre atrasado e empobrecido em relação aos países ricos, uma vez que estes dependiam dos primeiros para sustentar seus padrões de consumo; 3) era necessário romper com a sociedade capitalista e proceder com a revolução socialista, ao exemplo de outras nações que já o fizeram, essa ruptura foi designada por libertação. Somente após estes processos se efetivarem faria algum sentido falar em desenvolvimento humanístico.

É certo que a ideia de libertação recebeu outras significações, inclusive uma psicológica, baseada na ideia de inconsciente reprimido de Freud. Libertação era um processo interno e externo⁵²⁷. Libertação passou a caracterizar um processo integral de crescimento e de tomada de consciência, bem como, de ruptura epistemológica, isto é, seria possível pensar de uma maneira diferente, nova, liberta. Por fim, Gutiérrez considera libertação um termo mais bíblico, ou seja, é mais fácil de ser abordado desde a perspectiva teológica⁵²⁸. Isso o levou a concluir:

Em face disso, o termo desenvolvimento e sobretudo a política chamada desenvolvimentista parecem algo inócuos e portanto falseadores de uma realidade trágica e conflituosa. A questão do desenvolvimento encontra, com efeito, seu verdadeiro lugar na perspectiva mais global, profunda e radical, da libertação; só nesse marco, o desenvolvimento adquire seu verdadeiro sentido e acha possibilidades de plasmação.⁵²⁹

Aparentemente, Gutiérrez já havia indicado quase trinta anos atrás o que Amartya Sen defendeu em 1999 quando caracterizou a finalidade do desenvolvimento como libertação, bem como o exercício da liberdade era o meio para o desenvolvimento. É possível e necessário refletir se as condições que Gutiérrez colocou como fundamentais para se falar sobre um possível desenvolvimento mais positivo para o ser humano são ainda uma real aspiração das sociedades democráticas. Enio Mueller mencionava que Gutiérrez já em 1984 não se apegava com tanto fervor à teoria da dependência que, invariavelmente, não se renovou ou atualizou para responder às questões de sua época. Mueller questiona:

⁵²⁷ GUTIÉRREZ, 1983, p. 38.

⁵²⁸ GUTIÉRREZ, 1983, p. 40-44.

⁵²⁹ GUTIÉRREZ, 1983, p. 44.

“teria isto que ver com os ‘fatos históricos’ que, segundo ele, ‘esbateram ilusões’ e pressionaram no sentido de ‘novas e mais realistas pesquisas’?”⁵³⁰

O fato de que algumas esperanças presentes na formulação da teologia da libertação não se efetivaram e hoje são questionadas de alguma maneira não significa que libertação seja uma linguagem inadequada. A tradição teológica latino-americana redimensionou a percepção do que viesse a ser libertação. Não se deduz daí, também, que o desenvolvimentismo tenha se tornado algo a ser perseguido. O fato é que o contexto atual tem sugerido uma retomada das discussões sobre que tipo de desenvolvimento que é mais adequado.

Uma recente publicação de cientistas políticos brasileiros e sul-africanos procurou formular um conceito de “hegemonia às avessas” para caracterizar a realidade que se criou em países como Brasil e África do Sul, em que a antiga esquerda, que lutou nos períodos de repressão política, tomou o poder com um projeto de reconstrução dos países pautada em agendas mais sociais. Para eles analisar a transformação política da África do Sul pode auxiliar a perceber os processos políticos em que a realidade brasileira acabou embarcando.

Para Francisco de Oliveira, isso parece um fato novo, uma vez que são os “antigos” dominados que tomaram o domínio, dão “direção moral”⁵³¹ à política, controlam empresas estatais, dispõem de câmaras de deputados e senados poderosos, enfim, parece que os dominados são os próprios capitalistas que se beneficiam da ordem econômica atual.

Aparentemente foi esse processo que houve no Brasil. Quando Lula chegou ao governo havia expectativas profundas de que uma agenda de recuperação daquelas pessoas que sofrem seria adotada. Havia inclusive “medo” de quais seriam os resultados das políticas adotadas pelo presidente que representava a chegada da esquerda ao poder. Comentando sobre essa esperança, inclusive de desenvolvimento social, que tomou a América Latina nos anos 2000, Renato Boschi comenta:

Deve-se salientar que foi precisamente a ênfase na dimensão social em termos de propostas de políticas de transferência de renda e de inclusão de amplos segmentos excluídos (em linhas étnicas ou de outras naturezas) um dos fatores subjacentes à guinada do eleitorado à esquerda, na medida em que eram componentes centrais e distintivos da plataforma dos candidatos de esquerda. A nova agenda ficou assim definida por uma preocupação

⁵³⁰ MUELLER, Enio. *Teologia da Libertação e Marxismo*. Uma relação em busca de explicação. Vol 7 série teses e dissertações. São Leopoldo: IEPG/Editora Sinodal, 1996. p. 26.

⁵³¹ Essa expressão nos remete ao fato de que quando Mandela substituiu seu plano econômico, desenvolvido pelos intelectuais que lutaram contra o apartheid, chamado Programa de Reconstrução e Desenvolvimento (RDP) por um programa de crescimento aos moldes neoliberais (GEAR), chamou as lideranças religiosas, que reclamavam do retrocesso na política econômica, a um procedimento de renovação da “fibra moral” da nação. A África do Sul precisava de uma regeneração moral e não mais econômica. Para uma leitura crítica desta modificação da política econômica cf. TERREBLANCHE, Sampie. *A History of Inequality in South Africa 1652-2002*. Scottsville: University of Natal Press/KMM Review Publishing, 2002. p.110. Sobre o documento que fala do RDP da alma: <http://www.anc.org.za/show.php?id=2373> acesso em 18 de junho de 2012.

com a retomada do crescimento *num modelo de desenvolvimento* no qual as políticas sociais assumem lugar estratégico. Por outro lado, a agenda inclui também [...] a manutenção e o compromisso com a estabilidade, fato que, no contexto altamente competitivo da globalização, limita sobremaneira os graus de liberdade para a implementação de políticas voltadas ao crescimento⁵³².

Assim, percebe-se que uma forte percepção de desenvolvimentismo está por detrás das políticas adotadas pelo governo reconhecido como de “esquerda” de Lula. Ou seja, o projeto de esquerda latino-americano chegou ao poder com uma proposta de desenvolvimento social e econômico baseado na necessidade de crescimento econômico. De fato, tem-se questionado se a percepção preponderante de desenvolvimento que pauta as políticas dos governos Lula-Dilma é a mais adequada. Por esta razão, o Instituto Humanitas da Unisinos, de São Leopoldo/RS, fez uma série de entrevistas com cientistas políticos e economistas para compreender qual tipo de percepção de desenvolvimento subjaz nas políticas econômicas e de incentivo ao crescimento do Estado brasileiro⁵³³.

Luis Carlos Bresser-Pereira caracteriza o governo Dilma como *novo desenvolvimentista*. Este governo “deve e pode ser democrático e social, voltado como está o nosso para um estado de bem-estar social”⁵³⁴. David Kupfer argumenta na mesma linha e percebe que a política de desenvolvimento de Dilma deve priorizar as mudanças estruturais. Sua leitura parece, no entanto, sugerir uma ampliação da percepção de desenvolvimento. Ele afirma:

Mais recentemente, as ideias associadas à mudança estrutural têm incorporado outras condições, como, por exemplo, a questão dos intangíveis, do conhecimento e também da sustentabilidade e da ecoeficiência, mas a linha geral continua diferenciando de forma importante a noção do crescimento econômico, que é a mera expansão do produto interno bruto, total ou per capita, da noção de desenvolvimento, que exige a mudança estrutural, que é exatamente o que retira a economia da sua condição de subdesenvolvimento.⁵³⁵

Amir Khair apresenta uma leitura mais positiva da política de investimento na base da pirâmide social e entende que o aspecto diferencial da proposta de desenvolvimento do atual governo tem sido aumentar o poder de consumo de quem é mais pobre. Este fato

⁵³² BOSCHI, Renato R. Capacidades Estatais e Políticas de Desenvolvimento no Brasil. Tendências recentes. In: MELO, Carlos R.; SÁEZ, Manuel A.; *A Democracia Brasileira - Balanços e perspectivas para o século 21*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007. p. 303-326, à p. 307.

⁵³³ IHU ONLINE. *O desenvolvimentismo em debate*. n. 392. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos, 2012.

⁵³⁴ BRESSER-PEREIRA, Luis Carlos. Desenvolvimentismo: ideologia do desenvolvimento econômico dos países retardatários. In: IHU Online. *O desenvolvimentismo em debate*. n. 392. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos, 2012.

⁵³⁵ KUPFER, David. Desenvolvimento é crescimento com mudança estrutural. In: IHU Online. *O desenvolvimentismo em debate*. n. 392. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos, 2012.

estaria proporcionando um ciclo virtuoso de crescimento da economia brasileira que a torna menos vulnerável às crises internacionais.⁵³⁶

Reflexão crítica sobre modelo de desenvolvimento brasileiro é oferecida por Plínio de Arruda Sampaio Jr. o qual trabalha com uma noção mais pessimista acerca da possibilidade de desenvolvimentismo. Quase que falando na mesma linguagem de Gutiérrez, pautada na teoria da dependência, Arruda Sampaio Jr. descreve a possibilidade de um “neodesenvolvimento”, como outros economistas formulam:

Falando nua e cruamente: o chamado neodesenvolvimentismo, em qualquer de seus matizes, não passa de uma operação de propaganda para dar um verniz progressista ao surrado mito de que os problemas da sociedade brasileira serão resolvidos com crescimento – a ideologia do subdesenvolvimento.⁵³⁷

Essas informações levam o autor a perceber o necessário papel da sociedade civil e, em especial, das igrejas e entidades religiosas, em tomar o espaço público para pleitear por políticas de desenvolvimento que levem à superação das desigualdades de acesso ao que o país tem produzido. Amartya Sen manifesta bem essa premissa de que não se trata de superar um sistema econômico globalizado que somente acentue a pobreza. Há lugares onde ocorre desenvolvimento e aumentam oportunidades de melhorias de processos desenvolvimento econômico, social, humano, etc. A questão não trata unicamente de libertar-se ou rejeitar a globalização, como o autor afirma, mas de gerar acesso igualitário aos benefícios que ela pode oferecer. Ele afirma que:

O ponto central da controvérsia não é a globalização em si, nem o uso do mercado como instituição, mas a desigualdade no equilíbrio geral dos arranjos institucionais – que produz uma divisão muito desigual dos benefícios da globalização. A questão não é somente se os pobres também ganham alguma coisa com a globalização, mas se nela eles participam equitativamente e dela recebem oportunidades justas.⁵³⁸

Talvez esta seja uma abordagem mais pertinente para falarmos de libertação e desenvolvimento na sociedade contemporânea. É preciso reduzir as desigualdades tão gritantes e os desiguais acessos àquilo que se pode produzir hoje, com tanta informação e tecnologia disponíveis. A “janela de oportunidades” que se criou no Brasil, na América Latina, na África do Sul para quebrar algumas hegemonias que persistem em criar acesso desigual e insustentável aos recursos de que o ser humano dispõe, sejam eles quais forem.

⁵³⁶ KHAIR, Amir. Um modelo de desenvolvimento baseado no consumo. In: IHU Online. *O desenvolvimentismo em debate*. n. 392. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos, 2012.

⁵³⁷ SAMPAIO Jr., Plínio Arruda. Vivemos um processo de reversão neocolonial. In: IHU Online. *O desenvolvimentismo em debate*. n. 392. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos, 2012.

⁵³⁸ SEN, Amartya. Como Julgar a Globalização. In: SEN, Amartya; KLIKSBURG, Bernardo. *As Pessoas em Primeiro Lugar. A ética do desenvolvimento e os problemas do mundo globalizado*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 17-32, à p. 32.

Nesse processo, a religião e as igrejas, bem como a reflexão teológica, podem auxiliar de modo especial. Duas manifestações bastante incisivas neste sentido, que não vêm necessariamente de teólogos ou teólogas, remetem ao fato de que talvez esta consciência esteja mais presente fora do meio teológico do que em nossas próprias reflexões. Talvez estejamos ainda olhando muito para o passado, com séria debilidade em apresentar contribuições aos desafios atuais que nos interpelam. A primeira é do economista argentino Bernardo Kliksberg – assessor de diversos órgãos de desenvolvimento – que apresenta uma interessante leitura do papel das religiões em relação à dívida social. De maneira não tão aprofundada, mas bastante informativa, Kliksberg elenca alguns conceitos fundamentais da tradição judaica de leitura da Bíblia e de documentos recentes da Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR).

Da Bíblia judaica (Antigo Testamento) ele extrai seis percepções fundamentais: 1) a ideia de que um tem responsabilidade pelo outro; 2) a pobreza deve ser erradicada; 3) a dignidade do pobre deve ser preservada a qualquer custo; 4) é necessário lutar contra as grandes desigualdades; 5) a sociedade deve se organizar para combater a pobreza e criar oportunidades e 6) O voluntariado é uma obrigação ética⁵³⁹.

Outros seis elementos são extraídos de documentos recentes da ICAR: 1) A economia deve estar a serviço dos seres humanos; 2) aplicar princípios diretivos, como solidariedade e misericórdia; 3) o alerta de que a economia mundial atual traz muitos riscos; 4) a percepção de que deve haver regras éticas para a globalização; 5) Proteção dos direitos econômicos e sociais e 6) a proposta de que os pobres devem ter prioridade. Ele conclui sua manifestação acerca do papel das religiões na definição dos rumos da sociedade atual nos seguintes termos:

Ao lado do seu trabalho direto em prol dos desfavorecidos, essas visões sociais religiosas possuem outro impacto de proporções que não têm como ser mensuradas. Estão colocando a “questão ética” para o conjunto da humanidade. Não é possível que em um mundo com tantas possibilidades haja tanta dor, diariamente, para tantas pessoas. A economia não está funcionando como deveria, ou seja, para todos os seres humanos e para a integridade de cada ser humano. *Essa consciência vigilante, que denuncia e que é a cada dia mais propositiva* por parte de amplos setores religiosos levanta questões cujas respostas não podem mais ser adiadas.⁵⁴⁰

É, portanto, possível visualizar também desde o contexto atual brasileiro e latino-americano contribuições que a teologia, as igrejas e entidades religiosas podem fornecer na construção de um desenvolvimento que esteja mais centrado na geração de acesso justo e igualitário, de modo sustentável, às riquezas naturais e humanas. Ainda que essa semântica

⁵³⁹ KLIKSBURG, Bernardo. As Religiões e a Dívida Social do Nosso Tempo. In: SEN, Amartya; KLIKSBURG, Bernardo. *As Pessoas em Primeiro Lugar. A ética do desenvolvimento e os problemas do mundo globalizado*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 379-402.

⁵⁴⁰ KLIKSBURG, 2010, p. 402-403. Grifo nosso.

de desenvolvimento esteja em disputa⁵⁴¹, e talvez por isso mesmo, é preciso que a teologia pública forneça referências para balizar a discussão e sugerir modos mais adequados de abordarmos o desenvolvimento, para que supere os mencionados paradigmas que há tempos criam mais pobreza e miséria do que igualdade e justiça. Essa discussão já tem sido feita de modo incipiente, mas bastante inspirador, por Koinonia, agência ecumênica e de serviços. Em recente publicação, organizada por Jorge Iulianelli, é sugerida uma percepção de desenvolvimento transformador, que organiza-se em torno da superação da pobreza e da desigualdade, focado nos seguintes itens: 1) é necessária participação; 2) a capacidade de desenvolvimento por si, sem auxílio externo que cria dependência; 3) Não-discriminação; 4) igualdade de gênero; 5) sensibilidade cultural e espiritual; 6) proteção dos direitos humanos; 7) mobilização em torno da defesa de causas, como pobreza e justiça; 8) promover paz e reconciliação; 9) comunicação efetiva e 10) sustentabilidade ambiental⁵⁴². Construída em torno desses eixos principais, a noção de desenvolvimento transformador é para Iulianelli a seguinte:

Como podemos notar o conceito de desenvolvimento transformador assume a correlação de políticas econômicas redistributivas, políticas de reconhecimento (das diferenças), políticas de justiça ecológica (ou socioambiental), numa ótica integrada com a promoção dos direitos humanos, em sua integralidade. Ou seja, para a comunidade ecumênica o fundamental é que toda a vida seja promovida e preservada em qualquer processo que mereça o nome de desenvolvimento, qualquer que seja o seu adjetivo, e especialmente sob o adjetivo transformador. Para a comunidade ecumênica o desenvolvimento não é uma ação isolada dos principais agentes econômicos (capitalistas), nem das relações inerentes entre estes e o Estado. O desenvolvimento é parte da ação da sociedade civil, na qual estão incluídas as comunidades de crença religiosa. A religião é parte mesmo dos processos socioeconômicos e socioambientais do desenvolvimento transformador.⁵⁴³

5.5 UM CAMINHO PARA A TEOLOGIA PÚBLICA? O SONHO DE DEUS

A tese teve alguns intentos. O primeiro foi construir uma percepção de teologia pública em diálogo com a reflexão teológica sul-africana. Isso por duas razões. Inicialmente por acreditar que investir em conhecer novos parceiros de diálogo possa nos levar a outras linhas de raciocínio, diferentes daquelas resultantes das usuais relações (de dependência?)

⁵⁴¹ Menciona-se aqui a Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável Rio +20 (realizada de 13 a 22 de junho de 2012, no Rio de Janeiro) que teve forte presença de movimentos sociais e de entidades ecumênicas e religiosas, o que demonstra que o tema realmente está em pauta e não formularmos propostas adequadas para a percepção de desenvolvimento pode levar à perpetuação de modelos que geram concentração de renda, desigualdade e danos ao ambiente.

⁵⁴² IULIANELLI, Jorge A. S. (Org.) *Contribuições Ecumênicas para o Desenvolvimento Transformador*. Rio de Janeiro: KOINONIA: Presença Ecumênica e Serviço, 2009b. p. 29-30.

⁵⁴³ IULIANELLI, 2009b, p. 30.

que criamos com países do hemisfério norte. Isso não significa nenhum “purismo”, o que se verifica em algumas utilizações de referências europeias ou norte-americanas. A segunda razão é por considerar o contexto em que se faz teologia como algo importante. Por isso recorrer a um parceiro de diálogo que tenha desafios e uma situação de vida e de experiência teológica semelhantes à nossa. Essa construção de uma percepção de teologia pública apela por uma vinculação estreita e profunda às bases da reflexão teológica brasileira (e também sul-africana) expressa pela teologia da libertação. Qualquer tentativa de conceber teologia pública alienada dessas tradições nos respectivos países corre seriamente o risco de perder sua pertinência e sua correspondência com o fazer teológico desses locais. Seria como transplantar uma árvore que não encontraria condições propícias para desenvolver-se num ambiente diferente.

Outro intento foi o de sugerir um aspecto em que a teologia pública possa ser mais pertinente para a realidade brasileira e sul-africana. Estas duas sociedades estão reconhecidamente entre as mais desiguais do planeta. Não são pobres. Muito pelo contrário. Brasil e África do Sul são países riquíssimos em diversos aspectos: econômico, ecológico, cultural, etc. São, portanto, países que têm em si alternativas para superar as dificuldades e desafios que os dias de hoje impõem. Não se justifica que haja fome, miséria, precariedade no acesso aos recursos naturais e humanos em países onde isso é abundante. As questões de injustiça e da desigualdade são, portanto, realidades eminentes destes contextos e que devem compor a agenda de uma (ou mais) teologia(s) pública(s). A diversidade cultural e a riqueza em formas de expressão e de pensamento, características de Brasil e África do Sul, são elementares para uma teologia pública. Falar de desenvolvimento como modo de potencializar os seres humanos a que façam uso dos seus próprios recursos na criação de condições mais dignas de vida é, portanto, uma possibilidade plenamente justificada no delineamento daquilo que entenderemos por teologia pública.

Isso já vem sendo feito de um modo ou de outro na realidade brasileira, como tentamos demonstrar. Se a teologia, e nisso a teologia pública, não consegue sugerir novas abordagens, novas linguagens, novos símbolos, novas metáforas, novos jeitos em discurso e prática, ou em orto-práxis, palavra-ação, então estamos fadados a assistir a história acontecer em frente aos nossos olhos. Deus certamente não se limitará a chamar profetas somente das nossas fileiras para continuar agindo na história, efetivando seus planos.

Desmond Tutu em discurso recente na ocasião em que recebeu título de doutor *honoris causa* pela Universidade de Leicester, no Reino Unido, fez uma importante distinção. Nosso Deus é maravilhoso, dizia ele, por um lado Deus é onipotente e tudo pode. Por outro, faz-se completamente impotente, suplicando nossa ajuda para tornar realidade o seu sonho de construção de um mundo melhor, diferente deste mundo em que vivemos onde há tantas injustiças. Tutu lembra que esse Deus nos convida a fazer de seus sonhos

os nossos. Deus nos convida a sonharmos o sonho de Deus.⁵⁴⁴ Que sonho é esse? Talvez essa seja a pergunta que deve motivar uma teologia pública no Brasil hoje.

⁵⁴⁴ Disponível em <http://www.youtube.com/watch?v=AWwR9oIIlSzU&feature=relmfu>. Acesso em 18 de julho de 2012.

CONCLUSÃO

Esta tese procurou promover um diálogo com a reflexão teológica sul-africana. Qual a validade disso? Qual a utilidade disso para a reflexão teológica brasileira? O ser humano aprende em diálogo. Como Martin Buber⁵⁴⁵ já afirmava, o *eu* se constitui no contato com o *tu*. Ou como Luís Carlos Dalla Rosa nos aponta, ao analisar a ética da alteridade de Emmanuel Lévinas, o rosto do outro nos interpela no processo educativo⁵⁴⁶. Ou seja, ninguém aprende sozinho. Ninguém conhece coisas novas olhando apenas para si mesmo. O diálogo com um outro que nos interpela e nos abre possibilidade de novas interpretações sobre nós mesmos é, portanto, necessário e valioso para a contínua construção do que somos. Esta tese procurou trazer para a reflexão teológica acadêmica brasileira um rosto diferente no processo de interpelação. Uma parceira de diálogo incomum, não tão usual, a reflexão teológica sul-africana⁵⁴⁷.

O tema em torno do qual se flutuou neste diálogo foi a possibilidade de uma teologia pública para contextos pós-transição, em sociedades democráticas. Ainda que nem sempre tenha ficado claro, a tentativa era verificar a possibilidade de uma teologia pública para tais contextos que desse continuidade e tivesse identidade com as teologias de libertação. O pressuposto é que, em tais sociedades como a brasileira e a sul-africana, o rosto de uma teologia pública deverá ser necessariamente diferente do rosto de uma teologia pública europeia ou norte-americana. Nisso, tentamos manter uma linha argumentativa que demonstrasse uma identidade entre algumas características contextuais da África do Sul e do Brasil, sobretudo no que diz respeito às lutas por democracia e a contínua batalha contra

⁵⁴⁵ BUBER, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo: Centauro, 2001.

⁵⁴⁶ DALLA ROSA, Luís Carlos. *Educar para a sabedoria do amor*. A alteridade como paradigma educativo. São Paulo: Paulinas, 2012.

⁵⁴⁷ Uma tentativa mais sistemática no campo da filosofia que procurou encontrar correspondências entre os pensamentos africanos, inclusive sul-africano, e latino-americano foi feita por Eduardo Devés-Valdés. DEVÉS-VALDÉS, Eduardo. *O pensamento africano sul-saariano*. Conexões e paralelos com o pensamento latino-americano e asiático (um esquema). Rio de Janeiro: Cloacso coediciones/Educam, 2008. O interessante é que em outro espaço, Devés-Valdés escrevera uma série de críticas à academia latino-americana, sendo uma das teses a necessidade de construir novas relações e “corredores de ideias novas” para superar o “estancamento” e a atual “decadência” da academia latino-americana. DEVÉS-VALDÉS, Eduardo. *Cartas a la intelectualidad*, estudiantes universitari@s y profesionales de conocimiento de América Latina y el Caribe. Santiago/Chile: Editorial Grafitti, 2007. p. 45-49.

a desigualdade econômica e social. Estas são características próprias de ambos contextos, que os diferenciam de outros em que se discute a teologia pública.

Isto significa que a teologia pública, se tiver solo fértil em tais contextos, será necessariamente diferente de “outras” teologias públicas. Uma das perguntas que esteve sempre subjacente é sobre a pertinência de tal intento. Sobre a relevância de uma teologia pública para tais contextos. Nesta etapa conclusiva, queremos dizer que pensamos que a teologia pública é positiva e acrescenta muito ao exercício teológico, à prática das igrejas e de cristãos e cristãs individuais na realidade contemporânea. No final deste percurso investigativo, que sempre é provisório, afirmamos um “sim” à teologia pública. É necessário permanecermos críticos a algumas abordagens e é indispensável que ao pensarmos em teologia pública, elaboremos desde nossa experiência viva, de nosso contexto e de nossa história.

Neste sentido, me parecem relevantes duas abordagens recentes sobre teologia pública no contexto sul-africano que demonstram duas maneiras de reagirmos à teologia pública desde contextos como o brasileiro e sul-africano. A primeira é a leitura crítica negativa de Tinyiko Maluleke⁵⁴⁸.

A primeira crítica trata de identificar uma tentativa de criar um paradigma teológico global, passível de ser aceito e representar todas realidades particulares. Essa constatação é para Maluleke negativa, uma vez que aniquila o diferente, homogeneiza a diferença. Ele afirma que essa postura já é bem conhecida pelos africanos desde a época colonial, quando missionários chegaram ao continente com um discurso unificador, que subsumia a diferença, condenando a fé dos africanos. Assim ele expressa: “Eu, por isso, questionaria se a teologia pública não é apenas mais um termo guarda-chuva; e por que, depois de nossa divisória, rica e gloriosa colheita teológica pós-segunda guerra mundial, nós iríamos querer voltar para uma teologia de guarda-chuva global”⁵⁴⁹.

Outra crítica que Maluleke faz trata da noção de esfera pública que subjaz nas abordagens de teologia pública europeias e norte-americanas e que foi, em certa medida, adotada também na África do Sul. O público identificado por Habermas, para Maluleke, não existe na África do Sul. Para ele, é necessário ter uma teoria de resistência a essa noção homogeneizadora de público. Para contextos como o sul-africano e brasileiro, a noção de público deve constar de estratégias de resistência. “Enquanto Habermas é importante, é mais ainda Fanon, Du Bois, Said, Mbembe, Homi Bhabha, Biko e o resto que, para nós,

⁵⁴⁸ MALULEKE, Tinyiko Sam. Reflections and Resources – The elusive Public of Public Theology. A response to William Storrar In: *International Journal of Public Theology*, Leiden, n. 5, p. 79-89, 2011.

⁵⁴⁹ MALULEKE, 2011, p. 84. “I would therefore question whether public theology is anything more than an umbrella term; and why, after our rich and gloriously divisive post-second world war theological harvest, we would want to go back to a global umbrella for theology.”

definem o contexto do sul. Este contexto é proeminentemente pós-colonial, antes de pós-moderno.”⁵⁵⁰

Além destas duas críticas de origem do tipo de abordagem que a teologia pública em nível global tem oferecido, Maluleke ainda aponta que esta teologia pública é majoritariamente feita por homens brancos. Daí sua conclusão de que a teologia pública não tem condições nem o direito de tornar-se um paradigma global que reduz outras narrativas teológicas. Pra ele, a teologia pública não é representativa de outras teologias pós-coloniais.

Outra abordagem crítica, mas que acolhe de maneira positiva uma teologia pública é feita por James Cochrane⁵⁵¹. A contribuição mais significativa de Cochrane trata justamente de como conceber a noção de espaço público desde as margens, desde as fronteiras, desde a realidade de quem é marginalizado. Cochrane concorda com as críticas de Maluleke à noção de esfera pública habermasiana. Como Kusmierz aponta, de acordo com a leitura de Cochrane:

O espaço público opera na base do privilégio – o privilégio do poder definido para excluir o outro. Assim, o público é inevitavelmente marcado por relações de poder, que constantemente reconfiguram a esfera pública. A noção de público subsequentemente “pode também se referir ao centro, à corrente principal, à esfera do poder dominante. (...) público neste sentido cria outros ‘não públicos’. De acordo com isso, o discurso público é usado então como “uma rede de relações de poder construída em palavras, a qual constitui e disciplina os sujeitos e subjetividades às quais ela se refere”.⁵⁵²

Para Cochrane, portanto, a teologia pública oferece ferramentas úteis para pensarmos na participação da teologia, da ação da igreja e de pessoas cristãs em particular no espaço público. A noção de espaço em que se atua e para que se atua, no entanto, deve

⁵⁵⁰ MALULEKE, 2011, p. 88. “While Habermas is important, it is rather Fanon, Du Bois, Said, Mbembe, Homi Bhabha, Biko and the rest who, for us, define the context for the South. That context is pre-eminently post-colonial rather than postmodernist.”

⁵⁵¹ Nos concentramos aqui em apenas um texto de Cochrane. No entanto, o autor já discutia o papel da religião no espaço público desde o final da década de 1990. Para ele, portanto, é essencial o papel da religião na construção da realidade democrática. A pergunta é como é mais adequada esta abordagem. COCHRANE, James R. On Religion and Theology in a Civil Society. In: HOLNESS, Lyn & WÜSTENBERG, Ralf. (Eds) *Theology in Dialogue: The impact of the arts, humanities, and science on contemporary religious thought. Essays in honour of John de Gruchy*. Cape Town/Cambridge: David Philip Publishers/Grand Rapids, 2002. p. 117-132; COCHRANE, James. The Boundaries of Hegemony: Configuring public space from the margins. In: *Scriptura*, Stellenbosch, n. 63, p. 451-466, 1997; COCHRANE, James R. *Against the Grain: Responsible Public Theology in a Global Era. International Journal of Public Theology*, Leiden, n. 5, p. 44-62, 2011; COCHRANE, James R. Theological Reflection on Public Policy: The Church and the Reconstruction of South African Society. In: *Journal of Theology for Southern Africa*, Pietermaritzburg, n. 97, p.1-15, 1997; COCHRANE, James R. Religion In Public Life and the Multi-Event 1999. In: *Journal of Theology for Southern Africa*, Pietermaritzburg, n.104, July, p. 54-58, 1999.

⁵⁵² KUSMIERZ, 2009, p. 213-214. “Public space operates on the basis of privilege – the privilege of power defined to exclude the other. Thus the public is inevitably marked by relations of power, which constantly re-configure the public sphere. The notion of the public subsequently “can also refer to the centre, to the mainstream, to the realm of dominant power (...) public in this sense creates ‘non public’ others”. Accordingly, public discourse is then used to a “network of power relations, built on words, which constitutes and disciplines the subjects and subjectivities to which it refers””

ser construída desde as intuições desenvolvidas pelas teologias de libertação. É a partir das margens e das fronteiras que se deve fazer teologia pública nos contextos sul-africano e brasileiro. A teologia pública é, neste sentido, muito mais instrumental do que normativa⁵⁵³.

Deste modo, levando em consideração as contribuições críticas de Maluleke e de Cochrane, afirmo que para concebermos uma teologia pública vinculada ao paradigma da libertação é necessário superarmos uma formulação de teologia pública relacionada à percepção habermasiana de público, que se vincula demasiadamente na concepção de que a esfera pública é um local onde se delibera racionalmente em busca de consensos. Esta visão de público que constrói a maioria das noções de teologia pública tende a ser negligente em relação ao nevrálgico lugar que a práxis ocupa na tradição teológica contextual/libertadora. Elaboração discursiva (teoria) e práxis transformadora compõe um único e indissolúvel processo. O discurso, nesta noção, é por si só uma ação transformadora.

Outro problema da noção habermasiana de público que determina noções de teologia pública é a inocente ou deliberada desconsideração da questão do poder subjacente à possibilidade de existência de discursos no espaço público, na dinâmica entre discursos dominantes e dominados e no exercício de poder de manutenção da ordem, na constituição de mecanismos que regulam e censuram discursos que podem existir e qual tipo de reconhecimento a eles se pode atribuir. A desconsideração dessas dimensões no processo de constituição de consensos racionais oportuniza que se perpetuem relações de dominação, de exclusão, a marginalização, etc. Advoga-se aqui, portanto, por uma noção de teologia pública como ação discursiva estratégica que visa desconstruir discursos dominantes que não permitem a emergência de outros discursos mais proféticos e, assim, uma práxis transformadora em um contexto democrático, plural, participativo e que incite a ação cidadã. Teologia pública, neste sentido, seria uma teologia pública-prática-política visando a transformação desde as margens no contexto democrático.

Teologia pública que mantém seu vínculo com a teologia da libertação será construída desde as críticas e *insights* que descobrimos nas diversas lutas por que passamos e por que continuamos a passar. A pergunta que fica, portanto, é: por que formular uma teologia pública?

Em nossa leitura parece fundamental a discussão da teologia pública em virtude dos seguintes aspectos:

1) Teologia pública oportuniza à teologia da libertação reconhecer deliberadamente a ordem democrática como ambiente atual da luta por libertação. A teologia pública sugere, neste sentido, um explícito movimento em que o fazer teológico se reconhece sujeito a

⁵⁵³DE VILLIERS, Etienne. Public Theology in the South African Context. In: *International Journal of Public Theology*, Leiden, n. 5, p. 5-22, 2011. às p. 16-17.

outras relações e se situa, conscientemente, de modo diferente no processo democrático de construção de uma sociedade melhor;

2) Por esta razão, a teologia pública oportuniza a elaboração de novas metodologias de ação no espaço público que tendem a considerar o aspecto crítico tanto quanto o aspecto construtivo. A crítica é construtiva e não somente destrutiva. Exige estratégia, planejamento de ação, objetividade na execução de políticas para a transformação. Ou seja, apresenta novas preocupações ao debate teológico responsável no processo de transformação da sociedade;

3) Sugere novas parcerias, novos espaços de atuação, aponta para fora do ambiente eclesial, advoga pelo eminente caráter público e pela necessária responsividade da teologia a questões que extrapolam os limites eclesiais;

4) Em virtude disso, deve ser uma teologia que elabora novos símbolos, que elabora nova linguagem, nova gramática, nova semântica, novas imagens, novas metáforas, nova capacidade dialogal;

5) A teologia pública encontrará, em virtude do que foi exposto anteriormente, novas respostas teológicas à realidade, vai reler os próprios escritos bíblicos com outras preocupações, procurando por novas soluções. Neste sentido, teologia pública é já o resultado de um novo processo de contextualização da teologia;

6) Esse novo processo de reconstrução da teologia, ou libertação da teologia, para recordar Juan Luis Segundo, requererá uma quebra de antigas ferramentas, antigos moldes, antigos processos que cristalizaram a própria teologia e nos fazem viver, em certa medida, na sombra do que já foi. É preciso reconceber a profecia. É preciso ser teologia *reformanda*, e não somente *reformata*.

Em nosso percurso sugerimos um tipo de abordagem de teologia pública que seja concebido como uma teologia para o desenvolvimento. Não numa leitura moderna e ocidental de desenvolvimento, mas numa leitura crítica de “pós-desenvolvimento”, que valorize a religião, a fé como espaços de transformação, de construção de um *buen vivir*, baseado no *ubuntu*, num outro tipo de relacionalidade entre seres humanos e o mundo criado. Teologia pública para o desenvolvimento humano e social visa a construção coletiva de uma vida melhor para todas as pessoas, por todas as pessoas, sobretudo para aquelas que sofrem em virtude da disfuncionalidade de um capitalismo neoliberal que produz miséria, desigualdade, animosidade, egoísmo exacerbado, etc.

Ao escolhermos este tipo de abordagem para a teologia pública, de ação transformadora da realidade por diversos/as agentes, em detrimento de uma visão mais liberal e burguesa de teologia pública como processo de racionalização e de argumentação por especialistas na esfera pública à procura de consensos, avistamos um campo vasto para o florescer de uma teologia pública libertadora: trata-se da diaconia. Uma teologia

pública de libertação para o desenvolvimento humano e social como ação no espaço público só pode ter um caráter profundamente diaconal.

A Federação Luterana Mundial recentemente formulou um material que oferece uma leitura da diaconia em contexto como meio através do qual se atinge a transformação do mundo, a reconciliação e o empoderamento de quem sofre e está vulnerável⁵⁵⁴. A ação diaconal pode ser realizada, conforme o documento, em nível individual, através do diaconato de todas as pessoas crentes; pode ser realizada por grupos ou comunidades organizadas; pode ter um caráter institucional e ser mais estruturada e pode ser internacional, ecumênica e vinculada a questões mais globais. Ou seja, há uma ampla abrangência da ação diaconal do micro ao macro no processo de transformação, reconciliação e empoderamento.

A diaconia transformadora é metodologicamente formulada, visando construir cidadania e construir vínculos comunitários. Baseia-se na ideia de que é necessário trabalhar constituindo redes com outras pessoas, somando esforços. É uma diaconia que presta contas de modo responsável. Pode ser efetivada através do voluntariado, profissionalmente ou através do ministério ordenado da igreja, ou seja, é um tipo de ação inclusiva e não exclusiva. Esta diaconia visa o desenvolvimento sustentável nos seguintes termos:

1. Desenvolvimento sustentável é um processo holístico com conexões transversais.
2. Desenvolvimento sustentável não discrimina; protege a dignidade de cada pessoa.
3. O bem-estar dos seres humanos é a prioridade do desenvolvimento sustentável.
4. Desenvolvimento sustentável é sensível para com peculiaridades culturais e espirituais.
5. Desenvolvimento sustentável não pressupõe a superioridade de nenhum modelo de governança econômica e social.
6. Desenvolvimento sustentável é participativo.
7. A capacitação das pessoas é um meio bem como um objetivo do desenvolvimento sustentável.
8. Para a implementação eficaz do desenvolvimento sustentável é necessária a sustentabilidade financeira.
9. Desenvolvimento sustentável depende da sustentabilidade institucional.
10. Desenvolvimento sustentável respeita as conquistas comunitárias.
11. Desenvolvimento sustentável é tecnologicamente apropriado.
12. Desenvolvimento sustentável depende de condições apropriadas para a saúde e a educação.
13. Desenvolvimento sustentável implica iniciativas para melhorar as condições socioeconômicas e políticas para o bem-estar humano.
14. A promoção da paz e da reconciliação é um objetivo e uma condição prévia essencial para o desenvolvimento sustentável.
15. Desenvolvimento sustentável requer que se compartilhem os recursos e forma igualitária e eficaz.⁵⁵⁵

A estes, o documento ainda soma uma dimensão dos direitos humanos, de de igualdade e justiça de gênero, de cuidado com o meio ambiente e de comunicação como determinantes na noção de uma diaconia para o desenvolvimento. Os benefícios desta ação

⁵⁵⁴ FEDERAÇÃO LUTERANA MUNDIAL. *Diaconia em contexto*: transformação, reconciliação, empoderamento. Genebra: FLM, 2009.

⁵⁵⁵ FEDERAÇÃO LUTERANA MUNDIAL, 2009, p. 78.

diaconal para o desenvolvimento seriam: 1) a criação de proximidade entre igrejas e comunidades em nível local; 2) parte de uma cosmovisão cristã; 3) enriquece a própria fé e a reflexão teológica; 4) permite o contato com outras pessoas que não fazem parte da tradição cristã, ou seja, tem um caráter dialogal e tolerante; 5) tem uma dimensão inclusiva e empoderadora das pessoas que são sujeitos; 6) promove um trânsito entre as demandas do nível local e popular e os espaços de elaboração de políticas públicas, ou seja, é uma “consciência de baixo pra cima”⁵⁵⁶.

A teologia pública para o desenvolvimento acolhe a noção de diaconia, a importância da práxis transformadora como local e oportunidade mesma em que a teologia se pensa. Supera-se, assim, uma dicotomia entre teoria (teologia) e práxis (diaconia), valorizando a diaconia como ação que cria sentido. Talvez este seja um caminho positivo a ser trilhado por uma teologia pública libertadora.

⁵⁵⁶ FEDERAÇÃO LUTERANA MUNDIAL, 2009, p. 80.

REFERÊNCIAS

A MOMENT OF TRUTH: A word of faith, hope, and love from the heart of Palestinian suffering. Kairos Palestine: 2009.

ACKERMANN, Denise M. Beyers Naudé: Public Theologian. In: HANSEN, Len (ed.). *The Legacy of Beyers Naudé*. Beyers Naudé Centre Series on Public Theology. Stellenbosch: Sun Media Press, 2005.

ACKERMANN, Denise; DRAPER, Jonathan A.; MASHININI, Emma (eds). *Women Hold up Half the Sky*. Pietermaritzburg: Cluster, 1991.

ACOSTA, Alberto. El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Algunas reflexiones al andar. In: WEBER, Gabriela. (Org). *Debates sobre Cooperación y Modelos de Desarrollo – Perspectivas desde la Sociedad Civil en Ecuador*. Quito: Centro de Investigaciones CIUDAD - Observatorio de la Cooperación al Desarrollo en Ecuador, 2011. p. 61-82.

ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação*. Releitura de Lutero em perspectiva latino-americana. São Leopoldo/São Paulo: Sinodal/Ática, 1994.

ALTMANN, Walter; BOBSIN, Oneide; e ZWETSCH, Roberto. Perspectivas da Teologia da Libertação: Impasses e Novos Rumos num Contexto de Globalização. In: *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 37, n. 2, p. 129-131, 1997.

ANASTASIA, Fátima, CASTRO, Mônica M. M.; NUNES, Felipe. De lá pra cá. As condições e as instituições da democracia depois de 1988. In: MELO, Carlos Ranulfo; SÁEZ, Manuel Alcántara. *A Democracia Brasileira: Balanço e perspectivas para o século 21*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.p. 109-146.

ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO. *Brasil: Nunca Mais*. Prefácio de Dom Paulo Evaristo Arns. Petrópolis: Vozes, 1985.

ARTHUR, Chris. *The Globalization of Communications*. Some Religious implications. Geneva: World Council of Churches Publications, 1998.

ASMAL, Kader; CHIDESTER, David; JAMES, Wilmot (orgs.) *Nelson Mandela: From Freedom to the Future*. Tributes and Speeches. Johannesburg/Cape Town: Jonathan Ball Publishers, 2003.

ASSMANN, Hugo. Teologia da Solidariedade e da Cidadania. Ou seja: Continuando a Teologia da Libertação. In: *Crítica à lógica da exclusão*. São Paulo: Paulus, 1994.

BALCOMB, A. O. What Theology? Whose development? Interrogating theology and development in the secular academy. *Journal of Theology for Southern Africa*. Pietermaritzburg, March, n. 142, p. 6-20, 2012.

BAPTISTA, Saulo. *Pentecostais e Neopentecostais na Política Brasileira: Um estudo sobre cultura política, Estado e atores coletivos religiosos no Brasil*. São Paulo: Instituto Metodista Izabela Hendrix/Anna Blume, 2009.

BARTELT, Dawid Danilo. *Um campeão visto de perto: Uma Análise do Modelo de Desenvolvimento Brasileiro*. Berlin/Rio de Janeiro: Heinrich-Böll-Stiftung, 2012.

BARTZ, Alessandro. Recepção da Sociologia do Protestantismo na Obra *Raízes do Brasil*. In: BOBSIN, Oneide et al. *Uma Religião Chamada Brasil*. São Leopoldo: EST/Oikos Editora, 2008. p. 170-185.

BATE, Stuart C. OMI. The Church and the Culture of the Networked World. In: *Journal of Theology for Southern Africa*. Pietermaritzburg, n. 121, March, p. 19-33, 2005.

BELLAH, Robert N. Civil Religion: the American Case. In: BELLAH, Robert N.; HAMMOND, Phillip E. *Varieties of Civil Religion*. San Francisco: Harper & Row, 1980.

BÍBLIA. Português. Antigo e Novo Testamento. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. 2. ed. rev. e atual. no Brasil. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BIKO, Steve. *I Write What I Like*. A selecting of his writings. Johannesburg: Picador Africa, 2004.

BOBSIN, Oneide. *Correntes Religiosas e Globalização*. São Leopoldo: CEBI/IEPG/PPL, 2002.

BOCK, Carlos. *Teologia em Mosaico: O novo cenário teológico latino-americano nos anos 90. Rumo a um paradigma ecumênico crítico*. Tese de Doutorado em Teologia. São Leopoldo: EST, 2002.

BOESAK, Allan A. *Facing The Empire: A Kairos for our Time?* Paper presented at the 21th anniversary of the Ujamaa Centre in 2010. Disponível em: <http://ujamaa.ukzn.ac.za/consultation/consultationpapers.aspx>. Acesso em 22 de julho de 2012.

_____. *Farewell to Innocence: A Social-Ethical Study of Black Theology and Black Power*. New York/Johannesburg: Orbis/Ravan, 1977.

_____. *The Tenderness of Conscience*. African Renaissance and the Spirituality of Politics. Stellenbosch: Sun Press, 2005.

BOESAK, Allan; HANSEN, Len. (ed.) *Globalisation: The Politics of Empire, Justice and the Life of Faith*. Beyers Naudé Centre Series on Public Theology, Vol. 4. Stellenbosch: Sun Press, 2009.

BOESAK, Allan; HANSEN, Len. (ed.) *Globalisation II: Global Crisis, Global Challenge, Global Faith – An ongoing response to the Accra Confession*. Beyers Naudé Centre Series on Public Theology, Vol. 5. Stellenbosch: Sun Press, 2010.

BOESAK, Allan; WEUSMANN, Johann; AMJAD-ALI, Charles (Eds.) *Dreaming a Different World*. Globalization and Justice for Humanity and the Earth. The Challenge of the Accra Confession for the Churches. The Globalization Project. Germany/South Africa: Evangelisch-Reformierte Kirche/Uniting Reformed Church in Southern Africa, 2010.

BOND, Patrick. A Desorientação do “Estado Desenvolvimentista” na África do Sul. In: OLIVEIRA, Francisco de; BRAGA, Ruy; RIZEK, Cibele. (orgs.) *Hegemonia às Avessas*. São Paulo: Boitempo, 2010.

BORER, Tristan Anne. *Challenging the State: Churches as Political Actors in South Africa, 1980-1994*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998.

BOSCH, David J. A Calvinist perspective on the future of democracy in South Africa. In: NÜRNBERGER, Klaus. (ed.) *A Democratic Vision for South Africa: Political realism and Christian Responsibility*. Pietermaritzburg: Encounter Publications, 1991

BOSCHI, Renato. Capacidades Estatais e Políticas de Desenvolvimento no Brasil: Tendências Recentes. In: MELO, Carlos Ranulfo; SÁEZ, Manuel Alcántara. *A Democracia Brasileira: Balanço e perspectivas para o século 21*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007. p. 303-326.

BOTMAN, Russel H. Human dignity and economic Globalisation. In: *Ned Geref Teologiese Tydskrif*, Stellenbosch, n. 45 (Supplementum), p. 317-327, 2004.

_____. The Crisis in Contextual Theologies: A Way Ahead? In: SPECKMAN, McGlory; KAUFMANN, Larry (eds). *Towards an Agenda for Contextual Theology: Essays in Honour of Albert Nolan*. Pietermaritzburg: Cluster Publications, 2001.

_____. The end of hope or new horizon of hope? An outreach to those in Africa who dare hope. In: *Ned Geref Teologiese Tydskrif*, Stellenbosch, n. 43. March/June, p. 22-31, 2002.

_____. Theology After Apartheid: Paradigms and Progress in South African Public Theologies.. In: ALSTON Jr., Wallace. (ed.) *Theology in the Service of the Church: Essays in Honor of Thomas W. Gillespie*. London: Eerdmans Publishing Company, 2000. p. 36-51.

BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W (Eds.). *Dogmática Cristã*. Vol. 2. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1995.

BRAKEMEIER, Gottfried. *O Ser Humano em Busca de Identidade*. Contribuições para uma antropologia teológica. São Leopoldo/ São Paulo: Sinodal/Paulus, 2002.

_____. *Panorama da Dogmática Cristã*. À luz da confissão luterana. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2010.

BREITENBERG Jr., Harold. To Tell the Truth: Will the real public theology please stand up? *Journal of Society and Christian Ethics*, ano 23. n. 2, p. 55-96, 2003.

BRESSER-PEREIRA, Luis Carlos. Desenvolvimentismo: ideologia do desenvolvimento econômico dos países retardatários. In: IHU Online. *O desenvolvimentismo em debate*. n. 392. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos, 2012.

BREYTENBACH, Cilliers. Using exegesis: On “Reconciliation” and “Forgiveness” in the aftermath of the TRC. In: HOLNESS, Lyn & WÜSTENBERG, Ralf. (Eds) *Theology in Dialogue: The impact of the arts, humanities, and science on contemporary religious thought*. Essays in honour of John de Gruchy. Cape Town/Cambridge: David Philip Publishers/Grand Rapids, 2002.

BUBER, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo: Centauro, 2001.

BUTLER, Anthony. *Contemporary South Africa*. Contemporary States and Societies. 2. ed. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2009.

BUTTELLI, Felipe Gustavo Koch. Public Theology as Theology on Kairos: The South African Kairos Document as a Model of Public Theology. In: *Journal of Theology for Southern Africa*, Pietermaritzburg, n. 143, p. 90-105, 2012.

_____. *Public Theology and its necessary relation to the liberation paradigm in a new kairos*. A response to Clint le Bruyns. 2012. Disponível em <<http://www.ecclesio.com/2012/06/public-theology-and-its-necessary-relation-to-the-liberation-paradigm-in-a-new-kairos-%E2%80%93-a-response-to-clint-le-bruyns-by-felipe-gustavo-koch-butтели/>> Último acesso em 14/12/2012.

CARDOSO, Fernando H.; FALETTO, Enzo. *Dependência e Desenvolvimento na América Latina*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.

CASANOVA, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

CASTRO, Clovis de Pinto. *Por uma fé cidadã. A dimensão pública da igreja. Fundamentos para uma pastoral da cidadania*. São Bernardo do Campo/São Paulo: Ciências da Religião/Loyola, 2000.

CAVALCANTE, Ronaldo. *A Cidade e o Gueto*. Introdução a uma Teologia Pública Protestante e o desafio do neofundamentalismo evangélico no Brasil. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

CESAR, Waldo; SHAULL, Richard. *Pentecostalismo e futuro da Igrejas Cristãs*. Promessas e Desafios. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 1999.

CHAPMAN, Audrey; SPONG, Bernard. (Eds.) *Religion & Reconciliation in South Africa. Voices of Religious Leaders*. Philadelphia/London: Templeton Foundation Press, 2003.

CHIPKIN, Ivor. *Do South Africans Exist?* Johannesburg: Wits University Press, 2007.

COCHRANE, James R. Against the Grain: Responsible Public Theology in a Global Era. *International Journal of Public Theology*, Leiden, n. 5, p. 44-62, 2011.

_____. On Religion and Theology in a Civil Society. In: HOLNESS, Lyn & WÜSTENBERG, Ralf. (Eds) *Theology in Dialogue: The impact of the arts, humanities, and science on contemporary religious thought*. Essays in honour of John de Gruchy. Cape Town/Cambridge: David Philip Publishers/Grand Rapids, 2002.

_____. Religion In Public Life and the Multi-Event 1999. In: *Journal of Theology for Southern Africa*, Pietermaritzburg, n. 104, July, p. 54-58, 1999.

_____. The Boundaries of Hegemony: Configuring public space from the margins. In: *Scriptura*, Stellenbosch, n. 63, p. 451-466, 1997.

_____. Theological Reflection on Public Policy: The Church and the Reconstruction of South African Society. In: *Journal of Theology for Southern Africa*, Pietermaritzburg, n. 97, p.1-15, 1997.

CODATO, Adriano Nervo. Uma história política da transição brasileira: da ditadura militar à democracia. In: *Revista de Sociologia Política*, Curitiba, n. 25, p. 83-106, Novembro de 2005.

CONE, James H. *Black Theology and Black Power*. New York: Orbis, 1969.

CONRADIE, Ernst. How Should a Public Way of Doing Theology be Approached? In: *Scriptura*, Stellenbosch, n. 46, p. 24-49, 1993.

DALLA ROSA, Luís Carlos. *Educar para a sabedoria do amor*. A alteridade como paradigma educativo. São Paulo: Paulinas, 2012.

DAMES, Gordon E. *Ethical Leadership and the challenges of Moral Transformation*. Stellenbosch: Sun Press, 2009.

DE GRUCHY, John. African Theology: South Africa. In: FORD, David. *The Modern Theologians: An introduction to Christian theology in the twentieth century*. Second Edition. Cambridge: University of Cambridge/Blackwell Publishers, 2001.

_____. Beyers Naudé and Public Theology. In: HANSEN, Len (ed.) *The Legacy of Beyers Naudé*. Beyers Naudé Centre Series on Public Theology. Stellenbosch: Sun Media Press, 2005.

_____. Bonhoeffer, Apartheid and Beyond: The reception of Bonhoeffer in South Africa. In: DE GRUCHY, John W. (ed.) *Bonhoeffer for a New Day: Theology in a Time of Transition*. Michigan/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company/Grand Rapids, 1997.

_____. *Christianity and Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

_____. Christianity and Democracy: Understanding their relationship. *Scriptura*, Stellenbosch, n. 62, p. 323-333, 1997.

_____. From political to Public Theologies: The Role of Theology in Public Life in South Africa. In: STORRAR, William F.; MORTON, Andrew (ed.). *Public Theology for the 21st Century*. Essays in honour of Duncan B. Forrester. London/New York: T&T Clark, 2003.

_____. *Liberating Reformed Theology: A South African contribution to an Ecumenical Debate*. Cape Town: David Philip Publishers, 1991.

_____. Public Theology as Christian Witness: exploring the genre. In: *International Journal of Public Theology*, Leiden, vol. 1, n. 1, p. 26-41, 2007.

_____. *Reconciliation: Restorative Justice*. Cape Town: David Phillip, 2002.

DE GRUCHY, John; COCHRANE, James; MARTIN, Stephen. *Facing the truth: South African faith communities and the truth & Reconciliation Commission*. Cape Town: David Philip Publishers, 1999.

DE GRUCHY, John; DE GRUCHY, Steve. *The Church Struggle in South Africa*. 25th Anniversary Edition. 3. ed. London: SCM Press, 2004.

DE GRUCHY, John; VILLA-VICENCIO, Charles (Eds.) *Apartheid Is a Heresy*. Cape Town: David Philip, 1983.

DE GRUCHY, John; VILLA-VICENCIO, Charles (Eds.). *Doing Theology in Context. South African Perspectives*. New York/Cape Town: Orbis Books/David Philip, 1994.

DE GRUCHY, Steve. An Olive Agenda: First thoughts on a metaphorical theology of development. In: *The Ecumenical Review*. April-July, vol. 59, n. 2-3, p. 333-345, 2007.

_____. Like Moses, We Always Perish Outside the Promised Land: Reinhold Niebuhr and the contribution of Theology to Development. In: HOLNESS, Lyn & WÜSTENBERG, Ralf. (Eds.) *Theology in Dialogue: The impact of the arts, humanities, and science on contemporary religious thought. Essays in honour of John de Gruchy*. Cape Town/Cambridge: David Philip Publishers/Grand Rapids, 2002.

_____. Nossa Casa e seus Esgotos: Espiritualidade e ética na agenda da sustentabilidade. In: MARÇAL, Joe; SUSIN, Luis Carlos. *Nosso Planeta Nossa Vida: Ecologia e Teologia*. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 263-278.

_____. On not abandoning church theology: Dirk Smit on church and politics. In: *Ned Geref Teologiese Tydskrif*, n. 48, March/June, p. 356-365, 2007.

DENEULIN, Severine. *Religion in development: Rewriting the secular script*. London: Zed Books, 2009.

DEVÉS-VALDÉS, Eduardo. *Cartas a la intelectualidade, estudiantes universitari@s y profesionales de conocimiento de América Latina y el Caribe*. Santiago/Chile: Editorial Grafitti, 2007.

_____. *O pensamento africano sul-saariano. Conexões e paralelos com o pensamento latino-americano e asiático (um esquema)*. Rio de Janeiro: Clacso coediciones/Educam, 2008.

DE VILLIERS, Etienne. Public Theology in the South African Context. In: *International Journal of Public Theology*, Leiden, n. 5, p.5-22, 2011.

DREHER, Martin N. *A Igreja Latino Americana no contexto mundial*. São Leopoldo: Sinodal, 1999. p. 200-236.

DIAKONIA COUNCIL OF CHURCHES. *The Oikos Journey. A theological reflection on the economic crisis in South Africa*. Durban: Diakonia Council of Churches, 2006.

FARIA, Eduardo Galasso. *Fé e Compromisso. Richard Shaull e a Teologia no Brasil*. São Paulo: ASTE, 2002.

FEDERAÇÃO LUTERANA MUNDIAL. *Diaconia em contexto: transformação, reconciliação, empoderamento*. Genebra: FLM, 2009.

FIORINZA, Elisabeth Schüssler. Reading Scripture in the Context of Empire. In: KITTREDGE, C.; AITKEN, E.; DRAPER, J. *The Bible in the Public Square: Reading the Signs of the Times*. Fortress Press: Minneapolis, 2008.

FLOR, Gerson L. A Agência dos Despossuídos: tendências recentes nas teologias africanas. In: *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 41, n. 2, p. 59-74, 2001.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2004.

GERMOND, Paul. Theology, Development and Power. Religious power and development practice. *Journal of Theology for Southern Africa*. Pietermaritzburg, July, n. 110, p. 21-31, 2001.

GERWEL, G. J. In: ASMAL, Kader; CHIDESTER, David; JAMES, Wilmot (orgs.) *Nelson Mandela: From Freedom to the Future*. Tributes and Speeches. Johannesburg/Cape Town: Jonathan Ball Publishers, 2003, pp. 141-147.

GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do Século XX*. São Paulo: Edição Loyola, 1998.

GIUMBELLI, Emerson. A Presença do Religioso no Espaço Público: Modalidades no Brasil. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 28(2), p. 80-101, 2008.

GREIVE, Wolfgang (ed.). *Justification in the World's Context*. n. 45, March, Lutheran World Federation, 2000.

GUMEDE, Willian M. Modernising the African National Congress: The legacy of president Thabo Mbeki. In: KAGWANJA, Peter; KONDLO, Kwandiwe. (Eds.) *The State of the Nation – South Africa 2008*. Cape Town: HSRC Press, 2009.

GUSTAFSON, James. *Varieties of moral discourse: prophetic, narrative, Ethical and policy*. The stob lectures of Calvin College and Seminary. Grand Rapids: Eerdmans, 1988.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação: Perspectivas*. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. Investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HADDAD, Beverley. Theologising Development: A Gendered analysis of Poverty, Survival and Faith. In: *Journal of Theology for Southern Africa*, Pietermaritzburg, Vol. 110 (July), p. 5-19, 2001.

_____. Gender, Development and faith – Religious networks and women's struggle to survive. In: SWART, Ignatius; ROCHER, Hermann; GREEN, Sulina; ERASMUS, Johannes (eds.). *Religion and Social Development in Post-Apartheid South Africa: Perspectives for critical engagement*. Stellenbosch: Sun Press, 2010.

HANSEN, Len. (ed.) *Christian in Public: Aims, Methodologies and issues in Public Theology*. Beyers Naudé Centre Series on Public Theology. Vol. 3. Stellenbosch: Sun Press, 2007.

_____. (ed.) *The Legacy of Beyers Naudé*. Beyers Naudé Centre Series on Public Theology Vol. 1. Stellenbosch: Sun Press, 2005.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2005.

HEMSON, David; CARTER, Jonathan; KARURI-SEBINA, Geci. Service Delivery as a measure of change: State capacity and development. In: KAGWANJA, Peter; KONDLO, Kwandiwe. (Eds.) *The State of the Nation – South Africa 2008*. Cape Town: HSRC Press, 2009.

HENDRIKS, Jurgen; ERASMUS, Johannes. Interpreting the New Religious Landscape in Post-Apartheid South Africa. *Journal of Theology for Southern Africa*, Pietermaritzburg, n.109, March, p. 41-65, 2001.

HENDRIKS, Jurgen; ERASMUS, Johannes. Religion in South Africa: the 2001 population census data. In: *Journal of Theology for Southern Africa*. Pietermaritzburg, n. 121 March, p. 88-111, 2005.

HOFFSTÄTTER, Leandro Otto. *Concepção de Pecado na Teologia da Libertação*. Tese [doutorado em teologia]. São Leopoldo: Faculdades EST, 1999.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

HOORNAERT, E. *História do cristianismo na América Latina e Caribe*. São Paulo: Paulus, 1994.

IHU ONLINE. *O desenvolvimentismo em debate*. n. 392. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos, 2012.

INSTITUTO DE PESQUISAS ECONÔMICAS APLICADAS. *Retrato das desigualdades de gênero e raça*. 4.ed. Brasília: IPEA/Secretaria de Políticas para Mulheres/ONU Mulheres/Secretaria de Política e Promoção da Igualdade Racial, 2009.

IULIANELLI, Jorge Atilio Silva. (Org.) *Contribuições Ecumênicas para o Desenvolvimento Transformador*. Rio de Janeiro: KOINONIA: Presença Ecumênica e Serviço, 2009a.

_____. Pobreza, Riqueza e Economia. Uma revisão da literatura sobre causalidades da pobreza no Brasil. In: MSHANA, Rogate; GIESE, Nilton. (org.) *Pobreza, Riqueza e Ecologia*. Perspectivas Ecumênicas da América Latina e Caribe. São Leopoldo/Quito: Sinodal/CLAI, 2009b.

JANSEN, Jonathan D. *Knowledge in the Blood: Confronting Race and the Apartheid Past*. Cape Town: UCT Press, 2009.

JOHNSON, R. W. *South Africa's Brave New World*. The beloved country since the end of apartheid. London: Penguin Books, 2009.

KAGWANJA, Peter; KONDLO, Kwandiwe. (Eds.) *The State of the Nation – South Africa 2008*. Cape Town: HSRC Press, 2009.

KHAIR, Amir. Um modelo de desenvolvimento baseado no consumo. In: IHU Online. *O desenvolvimentismo em debate*. n. 392. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos, 2012.

KITTREDGE, Cynthia; AITKEN, Ellen B.; DRAPER, Jonathan A. (Eds.) *The Bible in the Public Sphere*. Reading the signs of the times. Minneapolis: Fortress Press, 2008.

KLIKSBERG, Bernardo. As Religiões e a Dívida Social do Nosso Tempo. In: SEN, Amartya; KLIKSBERG, Bernardo. *As Pessoas em Primeiro Lugar*. A ética do desenvolvimento e os problemas do mundo globalizado. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

KOOPMAN, Nico. Christian ethics in post-apartheid South Africa – a Reformed perspective. In: *Ned Geref Teologiese Tydskrif*, Stellenbosch, n. 43, September/December, p. 443-454, 2002.

_____. Confessing and embodying the catholicity of the Church in the context of Glocality. In: *Scriptura*, Stellenbosch, n. 94, p. 29-39, 2007.

_____. Defence in a democracy. A Church perspective on the post-apartheid defence review process. In: *Ned Geref Teologiese Tydskrif*, Stellenbosch, n. 45, September/December, p. 609-619, 2004.

_____. Doing ethics in communion. Some lessons from the theology of Dirkie Smit. In: *Ned Geref Teologiese Tydskrif*, Stellenbosch, n. 48, March/June, p. 366-375, 2007.

_____. Freedom of religion and the prophetic role of the church. In: *Ned Geref Teologiese Tydskrif*, Stellenbosch, n. 43, March/June, p. 237-247, 2002.

_____. Igrejas e os discursos públicos na África do Sul. Lições do realismo cristão, axiomas intermediários e imaginação criativa. In: SINNER, Rudolf von; CAVALCANTE, Ronaldo (orgs.). *Teologia Pública em Debate*. Vol. 1. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011.

_____. Some comments on public theology today. In: *Journal of Theology for Southern Africa*. Pietermaritzburg, n. 117, November, p. 3-19, 2003.

_____. 'Public Spirit: The Global Citizen's Gift' – A Response to William Storrar. In: *International Journal of Public Theology*, Leiden, n.5, p. 90-99, 2011.

_____. Public Theology as Prophetic Theology. More than Utopianism and Criticism? *Journal of Theology for Southern Africa*, Pietermaritzburg, n.133, March, p. 117-130, 2009.

_____. Public Theology in (South) Africa: A Trinitarian Approach. In: *International Journal of Public Theology*. Leiden, n. 1, p. 188-209, 2007.

_____. Racism in the post-apartheid South Africa. In: HULLEY, K.; KRETZSCHMAR, L. (Eds.) *Questions About Life and Morality: Christian ethics in South Africa Today*. Pretoria: Van Schaik, 1998.

_____. Some comments on public theology today. In: *Journal of Theology for Southern Africa*, Pietermaritzburg, n. 117, November, p. 3-19, 2003.

KORTEN, David. *Getting to the 21st Century: Voluntary Action and the Global Agenda*. West Hartford: Kumarian Press, 1990.

KÖRTNER, Ulrich H. J. *Introdução à hermenêutica teológica*. São Leopoldo: Faculdades EST/Sinodal, 2009.

KROG, Antjie. *Begging to be Black*. Cape Town: Random House Struik, 2009.

_____. *Country of My Skull*. Cape Town: Random House Struik, 1998.

KUPFER, David. Desenvolvimento é crescimento com mudança estrutural. In: IHU Online. *O desenvolvimentismo em debate*. n. 392. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos, 2012.

KUSMIERZ, Katrin. *Theology in Transition: Public Theologies in Post- Apartheid South Africa*. Tese [doutorado em teologia]. Universität Basel: Theologische Fakultät, 2009.

LATEGAN, Bernard. Taking the third public seriously. In: DE GRUCHY, John; MARTIN, S. (Eds.) *Religion and the Reconstruction of Civil Society*. Pretoria: University of South Africa, 1995.

LE BRUYNS, Clint. Ecumenical Agencies as Partners for Development in South Africa. In: *Ned Geref Teologiese Tydskrif*. Stellenbosch, September/December, n. 47, p. 580-587, 2006.

_____. 'Living unity, real reconciliation and compassionate justice': On Dirk Smit's theological contribution to Ecumenism. In: *Ned Geref Teologiese Tydskrif*, Stellenbosch, n. 48. March/June, p. 376-382, 2007.

_____. The world of work in South Africa: Succeeding and Struggling under Globalization. In: LE BRUYNS, Clint; ULSHÖFER, G. (Eds.) *The Humanization of Globalization – South African and German Perspectives*. Frankfurt am Main: Haag und Herchen, 2008.

_____. *The Rebirth of Kairos Theology? A Public Theological Perspective*. 2012. Artigo não publicado.

LE BRUYNS, Clint.; PAUW, C. Looking in two ways. Poverty in South Africa and its ecclesiological Implications. In: *Ned Geref Teologiese Tydskrif*, Stellenbosch, vol. 45, n. 2 (Supplementum), p. 202-213, 2004.

MACEDO, Edir; OLIVEIRA, Carlos. *Plano de Poder: Deus, os Cristãos e a Política*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2008.

MALULEKE, Tinyiko. African Theology. In: FORD, David; MUERS, Rachel (Eds.). *The Modern Theologians: An introduction to Christian Theology since 1918*. 3rd Edition. Cambridge: Blackwell Publishing, 2005.

_____. Reflections and Resources – The elusive Public of Public Theology. A response to William Storrar. *International Journal of Public Theology*. Leiden, n. 5, p. 79-89, 2011.

_____. The rediscovery of agency of Africans: an emerging paradigm of post-cold war and post-apartheid black and African Theology. *Journal of Theology for Southern Africa*. Pietermaritzburg, November, n. 108, p. 19-37, 2002.

_____. The proposal for a theology of reconstruction: a critical appraisal. In: *Missionalia*, Stellenbosch, Vol. 2, n. 22, p. 245-258, 1994.

_____. The Truth and Reconciliation Discourse: A black theological Evaluation. In: DE GRUCHY, John; COCHRANE, James; MARTIN, Stephen. *Facing the truth: South African faith communities and the truth & Reconciliation Commission*. Cape Town: David Philip Publishers, 1999.

_____. Theology in (South) Africa: How the future has changed. In: SPECKMAN, McGlory; KAUFMANN, Larry (eds). *Towards an Agenda for Contextual Theology: Essays in Honour of Albert Nolan*. Pietermaritzburg: Cluster Publications, 2001.

_____. Truth, National Unity and Reconciliation in South Africa. In: GUMA, Mongesi ; MILTON, Leslie (eds.). *An African Challenge to the Church in the Twenty-First Century*. Johannesburg: SACC, 1997.

MANDELA, Nelson. *Long Walk to Freedom*. London: Abacus, 1994.

MARTY, Martin. Reinhold Niebuhr: public theology and the American experience. *Journal of Religion*, Chicago, ano 54, n. 4, p. 332-359, 1974.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. O Protestantismo no Brasil e suas Encruzilhadas. In: *REVISTA USP*, São Paulo, n.67, p. 48-67, setembro/novembro 2005.

MILBANK, John. *Teologia e Teoria Social: para além da razão secular*. São Paulo: Loyola, 1995.

MITTLEMAN, Alan. *Hope in a Democratic Age: Philosophy, Religion, and Political Theory*. Oxford: University Press, 2009.

MONTERO, Paula. Religião e Esfera Pública. In: CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von (orgs.). *Teologia Pública em Debate*. Vol. 1. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011.

MOTLHABI, Mokgethi. *African Theology/Black Theology in South Africa*. Looking back, moving on. Pretoria: UNISA press, 2008.

MUELLER, Enio. *Teologia da Libertação e Marxismo*. Uma relação em busca de explicação. São Leopoldo: IEPG/Editora Sinodal, 1996.

MUROVE, Munyaradzi Felix. The Empirical Contradiction of Globalisation: A quest for a relational ethical paradigm. In: *Journal of Theology for Southern Africa*. Pietermaritzburg, n. 121, March, p.4-18, 2005.

MUSSKOPF, André Sidnei. *Talar rosa: homossexuais e o ministério na Igreja*. São Leopoldo: Oikos, 2005.

_____. *Via(da)gens teológicas: itinerários para uma teologia queer no Brasil*. São Paulo, SP: Fonte Editorial, 2012.

MYERS, Max. Hermeneutics in the American Empire: Toward an Anti-Imperialist Theology. In: KITTREDGE, C.; AITKEN, E.; DRAPER, J. *The Bible in the Public Square: Reading the Signs of the Times*. Fortress Press: Minneapolis, 2008.

NEL, Reggie. Igrejas Independentes Africanas redefinindo interculturalização? Uma avaliação teológica negro-africana. In: *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 28, maio.-ago, 2012.

NIEBUHR, Reinhold. *Mystery and Meaning*. In: *Discerning the Signs of the Times: Sermons for Today and Tomorrow*. New York: Charles Scribner's Sons, 1946.

NOLAN, Albert. *Esperança em Tempos de Desespero: outras palestras e escritos*. Trad. Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulinas, 2012.

NOLAN, Albert. *Jesus Hoje: uma espiritualidade de liberdade radical*. Trad. Paulinas – Lisboa. 1 ed. São Paulo: Paulinas, 2008.

NOLAN, Albert. Kairos Theology. In: DE GRUCHY, John; VILLA-VICENCIO, Charles (Eds.). *Doing Theology in Context*. South African Perspectives. New York/Cape Town: Orbis Books/David Philip, 1994, pp. 212-218.

NÜRNBERGER, Klaus. (ed.) *A democratic Vision for South Africa: Political realism and Christian Responsibility*. Pietermaritzburg: Encounter Publications, 1991.

_____. *Prosperity, Poverty, Pollution: Managing the approaching crisis*. Pietermaritzburg: Cluster, 1999.

OKULLU, Henry. *Church and Politics in East Africa*. Nairobi: Uzima Press, 1974.

OLIVA, Alfredo dos Santos. Por uma Conceituação de Pecado Estrutural. In: *Revista Cesumar - Ciências Humanas e Sociais Aplicadas jun-dez*. vol. 11, n. 2, p. 161-178, 2005.

OLIVEIRA, Francisco de. Hegemonia às Avessas. In: OLIVEIRA, Francisco de; BRAGA, Ruy; RIZEK, Cibele. (orgs.) *Hegemonia às Avessas*. São Paulo: Boitempo, 2010.

PAULANI, Leda Maria. Capitalismo financeiro, Estado de Emergência Econômico e a Hegemonia às Avessas no Brasil. In: OLIVEIRA, Francisco de; BRAGA, Ruy; RIZEK, Cibele. (orgs.) *Hegemonia às Avessas*. São Paulo: Boitempo, 2010.

PAULY, Evaldo Luis. Teologia da cruz como novo paradigma para a relação “fé e política” – Tentativa de fundamentação ética da democracia brasileira. In: *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 41, n. 1, p. 19-36, 2001.

PITYANA, Barney N.; VILLA-VICENCIO, Charles. (Eds.) *Being the Church in South Africa Today*. Johannesburg: South African Council of Churches, 1995.

PIERUCCI, Flávio. Secularização e Declínio do Catolicismo. In: SOUZA, Beatriz Muniz, MARTINO, Luís Mauro Sá (orgs.) *Sociologia da Religião e mudança social*. Católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil. São Paulo: Paulus, 2008.

PILLAY, Miranda; NADAR, Sarojini; LE BRUYNS, Clint. (Eds.) *Ragbag Theologies*. Essays in honour of Denise M Ackermann: A Feminist theologian of praxis. Stellenbosch: Sun Press, 2009.

PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO (PNUD). *Relatório de Desenvolvimento Humano*, 1990.

_____. *Relatório do Desenvolvimento Humano*, 2011.

PROZESKY, Martin; DE GRUCHY, John. *Living Faiths in South Africa*. Cape Town/Johannesburg: David Philip, 1995.

RAHNEMA, Majid; BAWTREE, Victoria (eds.) *The Post-Development Reader*. Cape Town: David Philip, 1997.

RAISER, Konrad. The Church in Global Context. In: PITYANA, Barney N.; VILLA-VICENCIO, Charles. (Eds.) *Being the Church in South Africa Today*. Johannesburg: South African Council of Churches, 1995.

RAMAPHOSA, Cyril. Rising Together. In: ASMAL, Kader; CHIDESTER, David; JAMES, Wilmot (orgs.) *Nelson Mandela: From Freedom to the Future*. Tributes and Speeches. Johannesburg/Cape Town: Jonathan Ball Publishers, 2003, pp. 179-185.

RAMPHELE, Mamphela. Opening the Doors of Learning. In: ASMAL, Kader; CHIDESTER, David; JAMES, Wilmot (orgs.) *Nelson Mandela: From Freedom to the Future*. Tributes and Speeches. Johannesburg/Cape Town: Jonathan Ball Publishers, 2003.

RAMPHELE, Mamphela. *Laying Ghosts to Rest*. Dilemmas of the transformation in South Africa. Cape Town: Tafelberg, 2010.

REDDY, Thiven. Black Consciousness in Contemporary South African Politics. In: KAGWANJA, Peter; KONDLO, Kwandiwe. (Eds.) *The State of the Nation – South Africa* 2008. Cape Town: HSRC Press, 2009.

REVEL, Judith. *Dicionário de Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

RIBEIRO, Antônio Carlos. Teologia e Contribuições Hermenêuticas Latino-Americanas. In: *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo. Vol. 26 (set-dez), 2011.

RIEGER, Joerg; MIGUEZ, Néstor; Sung, Jung Mo. *Para além do Espírito do Império*. Novas perspectivas em Política e Religião. São Paulo: Paulinas, 2012.

RIST, Gilbert. *The History of Development: from Western Origins to Global Faith*. London & New York: Zed Books, 2002.

RUSSEL, Alec. *After Mandela. The battle for the soul of South Africa*. London: Windmill Books, 2009.

RUSSEL, Henry. *'Let Freedom Reign'*. The words of Nelson Mandela. Cape Town: Zebra Press, 2010.

SAMPAIO Jr., Plínio Arruda. Vivemos um processo de reversão neocolonial. In: IHU Online. *O desenvolvimentismo em debate*. n. 392. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos, 2012.

SCHÜNEMANN, Rolf. *Do Gueto à Participação*. O Surgimento da Consciência Sócio-Política na Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil entre 1960 e 1975. São Leopoldo: Sinodal/EST, 1992.

SELOANA, Dineo; VAN HUFFEL, Mary-Anne. About the empowerment of Women in the Church in Post-Apartheid South Africa: A Post-Structural Approach. In: STRIJBOS, Sytse; KOOPMAN, Nico; DE GRUCHY, Steve. (orgs.) *From Our Side: Emerging Perspectives on Development and Ethics*. Amsterdam: Rozenberg, 2008.

SEN, Amartya. Como Julgar a Globalização. In: SEN, Amartya; KLIKSBURG, Bernardo. *As Pessoas em Primeiro Lugar. A ética do desenvolvimento e os problemas do mundo globalizado*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. *Desenvolvimento como Liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

SEN, Amartya; KLIKSBURG, Bernardo. *As pessoas em primeiro lugar. A ética do desenvolvimento e os problemas do mundo globalizado*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010

SILKE, Daniel. *Tracking the Future: Top trends that will shape South Africa and the world*. Cape Town: Tafelberg, 2011.

SINNER, Rudolf von. Teologia Pública: um olhar global. In: CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von (orgs.). *Teologia Pública em Debate*. Vol. 1. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011.

_____. Teologia Pública no Brasil: um primeiro balanço. In: *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, vol. 44, n. 122, p. 11-28, 2012.

_____. *The Churches and Democracy in Brazil*. Towards a public theology focused on citizenship. Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2012.

SLABBERT, F. Van Zyl. Negotiating Reconciliation. In: ASMAL, Kader; CHIDESTER, David; JAMES, Wilmot (orgs.) *Nelson Mandela: From Freedom to the Future*. Tributes and Speeches. Johannesburg/Cape Town: Jonathan Ball Publishers, 2003.

SMIT, Dirk. *Essays in Public Theology*. Collected Essays 1. Study Guides in Religion and Theology 12. Stellenbosch: Sun Press, 2007.

_____. *Essays on Being Reformed*. Collected Essays 3. Stellenbosch: Sun Media, 2009.

_____. Notions of the Public and Doing Theology. In: *International Journal of Public Theology*, Leiden, vol. 1, n. 3-4, p. 431-454, 2007.

_____. Schreie nach Leben. Eine (Süd-) afrikanische Stimme. In: *Verkündigung und Forschung*.n. 54. Vol. 1, p. 59-69, 2009.

_____. Shared Stories for the Future? Theological reflection on truth and reconciliation in South Africa. In: SMIT, Dirk J. *Essays in Public Theology*: Collected Essays 1. Study Guides in Religion and Theology 12. Stellenbosch: Sun Press, 2007.

_____. The Paradigm of Public Theology – Origins and Development. Paper presented at the *International Conference – Contextuality and Intercontextuality in Public Theology* in the University of Bamberg, Bamberg/Germany, June 2011.

_____. What does public mean? Questions with a view to Public Theology. In: HANSEN, Len (ed.) *Christian in Public: Aims, Methodologies and Issues in Public Theology*. Beyers Naudé Series on Public Theology. Stellenbosch: Sun Press, 2007.

SOBRINO, Jon. *Onde Está Deus? Terremoto, terrorismo, barbárie e utopia*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

SOBRINO, Jon. *O Princípio Misericórdia: Descer da cruz os pobres crucificados*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1994.

SOUZA, Jessé de. A Ética Protestante e a Ideologia do Atraso Brasileiro. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. [online]. 1998, vol.13, n.38. <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69091998000300006>>.

SOUZA, Mauro Batista de. *Rhetorical Resources for a Homiletic of the Oppressed: the new homiletics of Fred Craddock and Eugene Lowry and the liberation pedagogy of Paulo Freire* Tese [doutorado em teologia]. University of Berkeley, 2004.

SPARKS, Allister. *The Mind of South Africa*. The story of the rise and fall of apartheid. Johannesburg/Cape Town: Jonathan Ball Publishers, 2003.

SPECKMAN, McGlory; KAUFMANN, Larry (eds). *Towards an Agenda for Contextual Theology*. Essays in Honour of Albert Nolan. Pietermaritzburg: Cluster Publications, 2001.

STACKHOUSE, Max L. Sociedade civil, teologia pública e a configuração ética da organização política em uma era global. In: CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von (orgs.). *Teologia Pública em Debate*. Vol. 1. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011.

SWART, Ignatius. *The Churches and the Development Debate: Perspectives on a fourth generation approach*. Stellenbosch: Sun Press, 2006.

_____. The third public – a hermeneutical key to the theological debate on church and development? In: SWART, Ignatius; ROCHER, Hermann; GREEN, Sulina; ERASMUS, Johannes (eds.). *Religion and Social Development in Post-Apartheid South Africa: Perspectives for critical engagement*. Stellenbosch: Sun Press, 2010.

SWART, Ignatius; ROCHER, Hermann; GREEN, Sulina; ERASMUS, Johannes (eds.). *Religion and Social Development in Post-Apartheid South Africa: Perspectives for critical engagement*. Stellenbosch: Sun Press, 2010.

TERREBLANCHE, Sampie. *A History of Inequality in South Africa 1652-2002*. Scottsville: University of Natal Press/KMM Review Publishing, 2002.

_____. The Developmental State in South Africa: The difficult road ahead. In: KAGWANJA, Peter; KONDLO, Kwandiwe. (Eds.) *The State of the Nation – South Africa 2008*. Cape Town: HSRC Press, 2009.

THE INSTITUTE FOR CONTEXTUAL THEOLOGY on behalf of the Kairos Theologians, *The Kairos Document: Challenge to the Church. A Theological Comment on the Political Crisis in South Africa*, Revised Second Edition, 1986.

TRACY, David. *A Imaginação Analógica: A teologia cristã e a cultura do pluralismo*. Coleção *Theologia Publica* n. 7, São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.

_____. Theology as Public Discourse. In: *The Christian Century*, Chicago, March 19, p. 280-284, 1975.

TUTU, Desmond. *Deus não é cristão e outras provocações*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2012.

_____. *No future without forgiveness*. London/Johannesburg: Rider Book, 1999.

_____. Religious Freedom. In: ASMAL, Kader; CHIDESTER, David; JAMES, Wilmot (orgs.) *Nelson Mandela: From Freedom to the Future. Tributes and Speeches*. Johannesburg/Cape Town: Jonathan Ball Publishers, 2003, pp. 313-318.

VAN DER BENT, Ans. *Commitment to God's World*. Concise critical survey of ecumenical social thought. Geneva: WCC, 1995.

VERMEULEN, Keith; LOVAAS, Scott. (Eds.) *Practising faith in the Public Arena: Advocacy and Public Policy*. Johannesburg: SACC, 2006.

VILLA-VICENCIO, Charles. *A Theology of Reconstruction: Nation Building and Human Rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992

_____. From revolution to reconstruction: The South Africa Imperative. In: WITTE, Jr., John (org.) *Christianity and Democracy in Global Context*. Boulder: Westview, 1993.

_____. Reconciliation as Metaphor. In: HOLNESS, Lyn & WÜSTENBERG, Ralf (Eds.) *Theology in Dialogue: The impact of the arts, humanities, and*

science on contemporary religious thought. Essays in honour of John de Gruchy. Cape Town/Cambridge: David Philip Publishers/Grand Rapids, 2002

_____. *Trapped in Apartheid: A Socio-theological History of the English-speaking Churches*. New York/Cape Town: Orbis Books/David Philip Publisher, 1988.

VOSLOO, Robert; HANSEN, Len. (Eds.) *Oom Bey for the Future: Engaging the witness of Beyers Naudé*. Beyers Naudé Centre Series on Public Theology Vol. 2. Stellenbosch: Sun Press, 2006.

WARD, Graham. Christianity and Globalism. In: HOLNESS, Lyn & WÜSTENBERG, Ralf. (Eds) *Theology in Dialogue: The impact of the arts, humanities, and science on contemporary religious thought. Essays in honour of John de Gruchy*. Cape Town/Cambridge: David Philip Publishers/Grand Rapids, 2002.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. 4.ed. São Paulo: Martin Claret, 2001.

WEST, Gerald. Kairos 2000: Moving beyond church theology. In: *Journal of Theology for Southern Africa*, Pietermaritzburg, n. 108, November, p. 55-78, 2000.

WILLIS, Owen. From Development as Growth to Well-Being and Living Well: a space for religion. *Journal of Theology for Southern Africa*, Pietermaritzburg, March, n. 142, p. 37-57, 2012.

WORLD COUNCIL OF CHURCHES (WCC). *Alternative Globalization Addressing Peoples and Earth (AGAPE): A Call to Love and Action*. Genève, 2005.

WÜSTENBERG, Ralph. Reconstructing the doctrine of reconciliation within Politics. In: HOLNESS, Lyn & WÜSTENBERG, Ralf. (Eds) *Theology in Dialogue: The impact of the arts, humanities, and science on contemporary religious thought. Essays in honour of John de Gruchy*. Cape Town/Cambridge: David Philip Publishers/Grand Rapids, 2002.

ZABATIERO, Júlio. *Para uma Teologia Pública*. São Paulo/Vitória: Fonte Editorial/Faculdade Unida, 2011.

ZOURABICHVILI, François. *O Vocabulário de Deleuze*. Trad. André Telles. IFCH - UNICAMP/SP, 2004.