
MODERNIDADE, TEOLOGIA E COMPROMISSO ECOLÓGICO: RELEITURAS TEOLÓGICAS EM ESPAÇOS FRONTEIRIÇOS

Gidalti Guedes da SILVA¹

1. Faculdades Integradas Aparício Carvalho, Porto Velho – RO, Brasil. prof.gidalti@gmail.com

Recebido em: 10 de maio de 2018 - **Aceito em:** 20 de novembro 2018

RESUMO: Analisa a relação entre a modernidade, a teologia e seu papel no processo de formação de sujeitos mais ou menos ecologicamente comprometidos. Reflete acerca do processo de secularização da natureza, de suas bases epistemológicas no pensamento moderno, bem como as consequências para a formação dos sujeitos. Demonstra o impacto da secularização, inclusive, sobre a teologia cristã moderna, que passa a desenvolver papel de legitimação moral do uso-fruto não sustentável da natureza, no contexto do capitalismo industrial. Aponta para a emergência do paradigma ecológico, como fundamento para releituras teológicas contemporâneas, na busca de desconstrução dos vícios hermenêuticos da ciência secular e da teologia. Por fim, analisa a experiência de diálogo de um teólogo cristão com uma mulher indígena, elucidado à luz dos estudos anteriores e de uma abordagem indutiva fenomenológica, fazendo uso das teorias multiculturalistas. A análise revelou que os contextos existenciais, marcados pelas fronteiras identitárias, apresentam condições existenciais favoráveis para a superação das relações objetificadas e do etnocentrismo, abrindo-se a possibilidade da formação de sujeitos com maior compromisso ecológico.

PALAVRAS-CHAVE: Modernidade. Teologia cristã. Compromisso ecológico. Multiculturalismo. Identidades fronteiriças.

INTRODUÇÃO

A intrínseca relação entre a modernidade, a teologia e a formação moral do sujeito tem um impacto sobre a maneira como cada pessoa lida com a natureza e, em que medida, está suscetível a assumir algum compromisso ecológico. Durkheim (2007) reconheceu a influência da experiência religiosa sobre a formação dos sujeitos, tanto na estruturação de uma cosmovisão, quanto no estabelecimento de absolutos morais, que interferem na tomada cotidiana de decisões. Bourdieu (1974) apontou para o fato de as formulações teológicas difundidas por meio das autoridades religiosas interferirem na constituição da identidade dos fiéis. O autor demonstrou como os especialistas da fé disputam o poder, visando tornar hegemônico suas doutrinas, sua forma de ver o mundo.

Atualmente, no Brasil, cerca de 92% das pessoas declararam professar alguma religião instituída (IBGE, 2010), o que nos leva a reconhecer que, ainda hoje, as produções simbólicas religiosas possuem impacto social que merece ser considerado. Uma pesquisa acerca da identidade cultural, e sua relação com o cuidado para com o meio ambiente, deve levar em conta o impacto da experiência religiosa sobre os sujeitos. Mesmo com o avanço científico e tecnológico, com o crescente índice de escolarização das crianças, com o aumento do número de jovens no Ensino Superior, o quadro religioso atual contraria as previsões positivistas.

Os primeiros estudos antropológicos foram inspirados no darwinismo social e organizados em torno dos postulados positivistas (TYLOR, 2007). Os pesquisadores deram por certo que as sociedades humanas caminham para um processo evolutivo inevitável, que se efetivaria pela passagem de estágios do pensamento. Este postulado escatológico positivista previa que, gradativamente, as instituições religiosas perderiam sua força socializadora. Os indivíduos passariam a depender cada vez menos das significações religiosas para explicar o mundo ao seu redor e dar sentido à sua existência. Tais estágios do pensamento seriam estruturantes da consciência coletiva e, por conseguinte, teriam impacto decisivo na formação dos sujeitos.

Este fenômeno moderno, denominado processo de secularização (BERGER, 1985), efetivou-se no âmbito político-governamental, com a estruturação do Estado Laico, bem como no âmbito educacional, com a criação das escolas públicas, promotoras das concepções científicas acerca da natureza e da sociedade. Este processo de massificação cultural via educação formal trouxe forte impacto, primeiramente, sobre os povos cristãos europeus, e depois sobre as culturas regionais e locais dos países por eles colonizados, durante a expansão do capitalismo.

A modernidade – efetivada como um projeto de sociedade de cunho capitalista, positivista e etnocêntrico – modificou significativamente as múltiplas formas de manifestação cultural existentes, com forte impacto sobre as construções simbólicas religiosas. Embora a religião tenha resistido ao processo de secularização, não ficou ileso à sua influência. Em especial, os grupos religiosos vinculados ao cristianismo tiveram sua compreensão da natureza alterada e, enquanto colonizadores, impunham sua forma secularizada de compreensão da natureza a outras etnias.

Aqui, vale ressaltar, que as análises e conclusões deste artigo se deram mediante estudos teóricos no campo das ciências sociais, da história, da teologia e da filosofia. Mas, tais estudos foram iluminados por uma experiência, por um fecundo diálogo que tive com uma mulher, de origem étnica indígena. De um lado um teólogo cristão, do outro uma indígena, que admitiu assumir a fé cristã, mas não como a minha. O encontro com aquela mulher, em espaços identitários fronteiriços, possibilitou novos olhares, novas intuições, que promoveram reflexões e aprendizado com o outro.

O objetivo deste artigo é, portanto, elucidar esta experiência, considerando a possibilidade de que os sujeitos que assumem identidades culturais, constituídas em espaços existenciais de fronteira, estão abertos a ressignificações inusitadas, que superaram as lógicas

do etnocentrismo, criando a possibilidade de releituras teológicas que valorizam o cuidado da natureza e o compromisso ecológico.

A SECULARIZAÇÃO DA NATUREZA

Harvey Cox, teólogo moderno entusiasta da secularização, afirmou que as sociedades não alcançadas pelo pensamento científico vivem em uma floresta encantada. “Os vales e bosques estão infestados de espíritos. As rochas e os riachos são vivos e encerram demônios amigos ou diabólicos. A realidade está carregada de poderes mágicos que surgem aqui e ali para ameaçar ou beneficiar o homem” (COX, 1968, p.32).

De fato, grupos étnicos que não foram plenamente alcançados pela secularização moderna buscam encontrar explicações e dar sentido aos fenômenos naturais valendo-se da religião, do mito, das crenças e superstições. A natureza é tratada como uma extensão das divindades e integra o culto e a espiritualidade popular. Para Cox, esta forma de interpretar a realidade precisa ser superada, por meio da secularização moderna, que viabiliza, nas palavras do autor, a “libertação do homem da tutela religiosa e metafísica, a volta da sua atenção dos outros mundos para este” (COX, 1968, p.27).

Cox justifica seu otimismo no fato de que somente a sociedade secular apresenta um cenário ideológico-cultural favorável para o pleno desenvolvimento do potencial humano, por meio das ciências, na busca de superação das mais diversas ambiguidades e limitações humanas. A modernidade oferece ao ser humano a oportunidade de escolha, rejeitando as bitolas científicas, culturais, sociais e políticas impostas pelos dogmas religiosos.¹

Com o avanço da secularização, as ciências não julgavam mais necessária qualquer explicação ou sentido religioso para a realidade. Por isso, para Berger (1985, p.119),

[...] a secularização é mais que um processo socioestrutural. Ela afeta a totalidade da vida cultural e da ideação[...]. O ocidente moderno tem produzido um número crescente de indivíduos que encaram o mundo e suas próprias vidas sem o recurso às interpretações religiosas.

As ciências seculares passaram a tratar de todos os assuntos referentes à natureza, enquanto que a teologia reduziu drasticamente sua área de atuação e ficou confinada aos centros de estudos teológicos, preocupada em tratar de temas mais intimistas, existenciais e

¹ Certamente, o avanço científico tem dado valiosas contribuições para a humanidade, porém, atualmente, também têm trazido sérias preocupações para integrantes da própria comunidade científica, pelo fato da ciência estar a serviço do progresso econômico, esquivando-se, por vezes, dos princípios éticos.

emocionais. Na sociedade moderna secular, na vida cotidiana das pessoas, as explicações teológicas acerca do mundo físico são secundárias ou mesmo desnecessárias.

A teologia cristã da criação, nos últimos séculos, ficou paralisada diante dos dados novos e surpreendentes das diversas ciências. As ciências da natureza progrediram espantosamente, e a teologia se refugiou junto às ciências históricas, com o pressuposto de que estas seriam mais próximas da experiência humana, mais dinâmicas, mais criativas. A natureza seria um campo estático, repetitivo, sem revelação, um mero palco para o desenrolar da história humana. Assim, a própria teologia abdicou tacitamente da natureza, deixando-a às observações, catalogações e experiências científicas, que resultaram em novas tecnologias (SUZIN, 2003, p.11).

A secularização relativizou as concepções religiosas do mundo e as tornou inócuas. “Os deuses das religiões tradicionais sobrevivem como fetiches particulares ou como patronos de grupos congêniais, mas não desempenham nenhuma função significativa na vida pública da metrópole secular” (COX, 1968, p.13). Em se tratando da vida pública, as considerações de Cox não se aplicam ao caso brasileiro, a exemplo do papel recém desempenhado pelos políticos representantes de alas do Catolicismo ou da Bancada Evangélica (FREESTON, 1994). Entretanto, em se tratando da natureza, Harvey Cox foi assertivo.

Este distanciamento entre teologia e natureza foi corroborado por elementos estruturantes do pensamento moderno. O grande equívoco da teologia cristã moderna está em condicionar a leitura da Bíblia, sobretudo das narrativas da criação, à percepção cartesiana e fragmentada da realidade.

A ciência clássica se orientava pelo paradigma da redução e da simplificação. Antes de mais nada arrancava-se o fenômeno de seu ecossistema para analisá-lo em si mesmo. Excluía-se tudo o que fosse meramente conjuntural, temporal e ligado a contingências passageiras. A ciência, dizia-se, é do universal, quer dizer, da estrutura de inteligibilidade daquele fenômeno e não de sua singularidade. Por isso, procura-se reduzir o complexo ao simples, pois é o simples que forma as invariâncias e as constantes sempre reproduzíveis. Tudo deve obedecer ao princípio da ordem. Só ele é racional e funcional. As imponderabilidades e as situações de não equilíbrio dinâmico são desconsideradas. [...] Ademais, o sujeito não deve envolver-se no objeto analisado, pois só assim garante o caráter objetivo do saber (BOFF, 1996, p.50).

A natureza, uma vez secularizada, sem qualquer relação com os princípios de fé, perde seu encanto. O ser humano diante de uma natureza secularizada e desencantada sente-se moral e religiosamente livre para manipulá-la, conforme suas necessidades e ambições. Sobre esta relação entre ciência e cultura, Adorno e Horkheimer (2008) consideram que no próprio método científico moderno subjaz a ideologia, uma vez que a categórica separação entre

sujeito e objeto se estabelece como premissa lógica legitimadora do positivismo, das relações hierarquizadas, do etnocentrismo, da racionalidade totalitária e da barbárie.

Um dos primeiros pensadores contemporâneos a denunciar este descompromisso da teologia com a natureza foi Jürgen Moltman.

Como imagem de Deus sobre a terra, a *pessoa humana*, conseqüentemente, tinha que se compreender como sujeito do conhecimento e da vontade e confrontar-se com seu mundo como sendo esse o seu *objeto*. Pois, somente através do seu domínio sobre a terra, a pessoa poderia corresponder ao seu Deus, o senhor do mundo. Assim como o Deus criador é o senhor e proprietário do mundo, assim, e de uma forma correspondente, o ser humano tinha que se esforçar para ser senhor e proprietário da terra. Esta foi a ideia das teologias centralistas e o fundamento das doutrinas hierárquicas de soberania (MOLTMANN, 1993, p.17-18).

Esta perspectiva moderna acabou por comprometer a própria hermenêutica dos textos sagrados. Para Batista (2003) e Cox (1968), a tradição judaico-cristã, na verdade, apresenta um Deus que é transcendente e criador, contribuindo para o desencantamento da natureza, obra passiva de ser admirada, estudada e controlada. Souza (2003) complementa, ao considerar que os condicionamentos socioeconômicos e culturais da modernidade estabeleceram uma hermenêutica bíblica conveniente, legitimadora do relacionamento cruel e violento entre a humanidade e a natureza.

A interpretação dos textos sagrados passou a desprezar a relação entre Criador e mundo criado, e entre o ser humano e a natureza. A teologia supôs haver uma compreensão de um Deus, dissociando-o da relação que Ele mesmo se propôs a manter com a criação, mediante a sua permanente ação criadora, mantenedora, renovadora (ou consumadora). Supôs-se, ainda, que poderíamos construir um conhecimento sobre Deus a partir de certa neutralidade científico-teológica, como se o estado existencial, sociopolítico, cultural e ideológico não condicionasse a formação de nossos conceitos sobre Deus.

Ao se render ao mesmo fundamento lógico, das relações objetificadas, a teologia moderna tornou-se instrumento ideológico, legitimando religiosamente a exploração e uso-fruto da natureza, sem o menor senso de responsabilidade ou de pecado. Na modernidade, a moral cristã, sob impacto dos discursos teológicos hegemônicos, não institui como valor o cuidado da natureza. Uma moral que não inspira a crítica às iniquidades sistêmicas, situadas para além dos sujeitos, enraizadas como elemento estruturante da própria cultura e presente no cotidiano das pessoas.

A EMERGÊNCIA DO PARADIGMA ECOLÓGICO

Harvey Cox, na década de 1960, já admitia que o processo de secularização teve sérios efeitos colaterais, com implicações ecológicas:

É verdade, como têm assinalado certos escritores modernos, que a atitude do homem moderno para com a natureza desencantada tem, muitas vezes, demonstrado elementos de vindita. Como uma criança libertada, subitamente, do rigor paternal, este apresenta um orgulho selvagem esmagando e brutalizando a natureza (COX, 1968).

Entretanto, o autor considera que esta seja uma fase infantil, uma espécie de atitude revanchista de um ex-prisioneiro contra o seu algoz. Já para Adorno (2008), esta conduta revela elementos estruturantes da própria racionalidade moderna, pois o esclarecimento científico moderno, na busca de superação das bitolas da fé, acabou por reproduzir o autoritarismo dogmático da teologia medieval. A túnica sacerdotal fora substituída pelo jaleco do cientista. Esta ciência, supostamente imparcial, em seus intentos de conhecimento e domínio, oferece fundamento técnico-moral para o uso-fruto irresponsável da natureza, no contexto da produção capitalista industrial.

Fica cada vez mais evidente o antagonismo entre o modelo hegemônico de existência da humanidade e a preservação da integridade da comunidade terrestre. Como bem adverte Waldman (2003) que o mundo sofre uma crise socioambiental sem precedentes. Segundo o autor, "Contrariamente ao passado, quando as crises ambientais eram geralmente sucedidas pela revitalização do ambiente natural, a atual não sugere nenhuma recuperação posterior ao esgotamento dos ciclos biológicos dos ecossistemas" (WALDMAN, 2003, p.13).

O reconhecimento da crise civilizacional fez com que o paradigma ecológico (o cuidado) se estabeleça como elemento motivador de alternativas sustentáveis de vida. Este impacto se deu em diversas áreas do conhecimento. A teologia, por sua vez, também tem estabelecido um diálogo qualitativo com o paradigma ecológico. Apesar das teologias majoritárias assumirem uma ênfase conservadora, e até reacionária, setores específicos têm dado ouvidos aos clamores do mundo, discutindo a temática da criação-natureza numa perspectiva ecológica (*eco* ou *bio* teologia).

Inspirado neste caráter integrador da experiência, Boff defende a superação da dicotomia sujeito e objeto (imanência e transcendência), encontrando fundamentação na crítica realizada por algumas tendências científicas, que conquistaram espaço na segunda metade do século XX.

Há a lógica da *complementaridade/reciprocidade*. Ela prolonga a lógica dialética. Abstraindo da antropologia cultural, esta lógica foi elaborada modernamente pelos físicos quânticos da escola de Copenhague (Bohr, Heisenberg) ao se darem conta da extrema complexidade do mundo subatômico. Nela aparecem articulados, formando um campo de forças, matéria e antimatéria, partícula e onda, matéria e energia, carga positiva e negativa das partículas primordiais, etc. Mais do que ver as oposições como na lógica dialética, importa ver as complementariedades/reciprocidades no sentido da formação de campos de relações cada vez mais complexos e unificados (BOFF, 1996, p.49).

A teologia moderna, portanto, nenhum problema teve em confirmar o ideário de um Deus distante e coercitivo, que se revela por meio da manifestação de seu poder e domínio. Isso acabou por justificar a ênfase na pessoa de Deus Pai criador (transcendente), e do Deus Filho (imane), deixando um pouco de lado a pessoa do Espírito Santo. Porém, “de acordo com as tradições bíblicas, toda a ação divina é pneumática em seu resultado. É sempre o Espírito que leva ao seu objetivo o agir do Pai e do Filho. Por isso, o Deus trino inspira ininterruptamente a sua criação” (MOLTMANN, 1993, p.27). Toda ação graciosa de Deus para com o mundo criado se efetiva pela ação inspiradora e amorosa do Espírito, que reconcilia o Divino com o humano, transcendência com imanência, colocando em cheque as concepções dicotômicas. A Graça de Deus torna-se plena quando as relações objetificadas são transformadas pelo amor e cuidado.

Neste ponto ocorre uma reconciliação entre a teologia cristã e as correntes filosóficas e científicas contemporâneas. Pois

Toda a reflexão contemporânea, especialmente a partir da psicologia profunda de Freud, Jung, Adler, Rogers e Hillman, e hodiernamente, a partir da biologia genética, da teoria do caos, das estruturas dissipativas (Ilya Prigogine) e das implicações antropológicas da física quântica à la Niels Bohr (1885-1962) e Werner Heisenberg (1901-1976), resgatou a centralidade do sentimento, a importância da ternura, da compaixão e do cuidado (BOFF, 2005, p.33).

De igual modo, o Deus da Graça, que age movido por amor e se revela em gestos de cuidado, estabelece uma lógica inversa da soberania implacável do divino, legitimadora da barbárie humana. O amor e o cuidado sobrepõe o dogma e a coerção. A teologia, que antes defrontava-se com o paradigma cartesiano *cogito ergo sum* (penso, logo existo), tinha por propósito tornar cativa do sagrado a razão humana. Agora, conciliada mediante o paradigma do cuidado (*sentio ergo sum*), volta-se para o ser humano no intuito de dar sentido à experiência do amor e do perdão (BOFF, 2005).

Outra reação contemporânea ao paradigma ecológico é a Teologia Bíblica

Ecofeminista, que convida a comunidade cristã a revisitar os textos bíblicos, assumindo uma postura de suspeita para com as interpretações cristalizadas pela tradição. O intuito é reler os textos, evitando os condicionamentos hermenêuticos do antropocentrismo, que coloca o ser humano em condição de centralidade e superioridade à natureza, negando os vínculos de interdependência.

Também, a leitura bíblica ecofeminista questiona o androcentrismo, que dificulta a percepção (ou reconhecimento) das imagens femininas de Deus presentes nos textos bíblicos, que promovem de modo tão eficaz esta reconciliação entre o Criador e a criação. Biblistas vinculadas à hermenêutica ecofeminista advogam a necessidade de se estabelecerem fundamentos bíblicos para uma antropologia mais justa para com as mulheres e a criação.

Tais fundamentos possibilitam a redescoberta de ricos sentidos presentes nos textos bíblicos, outrora encobertos. Por exemplo, Schroer (2008) menciona a existência, no hebraico bíblico, de um grupo de palavras tais como *rahman* (compaixão), *raham* (compadecer-se) e *rahamim* (compaixão ou piedade). Todas possuem como raiz a palavra *rehem* (útero ou colo feminino), que é, ao lado de coração, o termo de maior centralidade na literatura bíblica. O útero estava presente no imaginário do povo de Deus como imagem feminina de uma ação graciosa, que não se prende às concepções transcendentais alienantes do Criador-criação. O cuidado, a compaixão, a justiça salvífica (*tsedakah*) de Deus, para serem melhor compreendidas, são apresentadas na Bíblia por meio de imagens e representações femininas.

A busca de uma releitura da Bíblia, a partir de novas perspectivas, indica a relevância da experiência e do lugar existencial, tanto das comunidades judaico-cristãs originárias dos textos sagrados, quanto das comunidades atuais, no exercício interpretativo dos mesmos. A teologia da Graça e do cuidado implica em assumir um lugar existencial antitético, que dialoga com as forças coercitivas da tradição teológica, ao passo que busca a emancipação das consciências, buscando uma efetiva reconciliação entre Deus e o mundo.

MATSÁ RUXÁ: RELEITURAS TEOLÓGICAS FRONTEIRIÇAS

No IX Encontro Nacional de Fé e Política, realizado nos dias 10 e 11 de novembro de 2007, na cidade de Nova Iguaçu-RJ, uma presença se fez marcante dentre tantos que ali estavam. Era uma mulher, com cerca de 50 anos de idade, chamada Matsá Ruxá, que integrava a caravana oriunda do Estado do Acre. Quando nasceu, Matsá recebeu em Certidão de Nascimento o nome de Letícia, imposto pelo branco (dono do Seringal), mas orgulhava-se

de ser chamada por seu nome indígena, como forma de resistência e fortalecimento de sua identidade.²

No decorrer das atividades do evento, eu a observava discretamente. Matsá mostrava-se sempre aberta a conhecer novos mundos, sem no entanto, desfazer-se do seu. E lá estava Matsá, participando orgulhosamente de um evento de grande envergadura, rodeada de homens e outras mulheres que não pertenciam ao seu grupo étnico originário.



Fotos: Matsá Ruxá, junto à caravana do Acre, dia 10 de novembro de 2007, Nova Iguaçu-RJ.

Em um dos saudáveis diálogos que ocorreram entre os que compunham a caravana, interpelei Matsá com a seguinte questão:

- Matsá, quando você precisa tirar madeira da mata, como você faz? Você vai lá e, simplesmente, corta?

Matsá respirou fundo, olhando desconfiadamente para mim, e respondeu:

- Não! Não é assim. Eu sou cristã, mas... tem que pedir permissão.

Intrigado com esta resposta, persisti:

- Mas, pedir permissão para quem?

Matsá deu uma leve pausa e, com um jeito um tanto desconfortável, respondeu:

- Para o Espírito da Mata.

Sendo mulher, indígena, pobre e, originariamente, não cristã, Matsá desenvolveu sua identidade envolta por relações opressoras de poder. Seu lugar existencial originário exigiu capacidade de adaptação, reflexão crítica acerca do mundo ao seu redor e resistência. Aquele momento deixou claro que, durante sua relação intercultural, Matsá filtrou a influência identitária do branco cristão, ao passo que reafirmou elementos que considera mais coerentes com a sua experiência do sagrado e da natureza.

² Na ocasião, Matsá integrava um movimento de cerca de 100 índios acreanos, que pleiteava judicialmente o direito de ter seu nome indígena inserido em sua certidão de nascimento.

A convivência, observação e o diálogo com Matsá revelaram meandros de um processo de reconstrução da identidade religiosa de uma indígena, que se define cristã, mas não abre mão de elementos constitutivos de sua religiosidade amazônica. De modo muito perspicaz e sutil, ela reconheceu a identidade cristã como algo antagônico ao “pedir permissão”, o que fica evidente pelo uso enfático do “mas”. Em uma breve frase, Matsá faz uma denúncia de como o pensamento cristão está profundamente descompromissado com o cuidado da natureza.

Matsá se afirma, de modo ousado, apresenta uma outra perspectiva teológica, ainda que correndo o risco de não ser compreendida, ou mesmo ignorada, como se não soubesse exatamente do que falava. “Pedir permissão” é visto pela teologia cristã moderna como algo teologicamente inadequado. O Espírito da Mata, figura presente na religiosidade de povos indígenas da Amazônia, evoca de modo análogo a ação reconciliadora do próprio Espírito de Deus.

O que a ortodoxia cristã de imediato consideraria uma heresia, aqui, considero um anúncio, uma contestação legítima. A releitura teológica apresentada por Matsá Ruxá merece reconhecimento, pois de modo intuitivo, ela teceu dura crítica à teologia cristã, ao buscar uma experiência do sagrado que se dá na relação do cuidado e da compaixão, evitando os vícios e iniquidades doutrinárias e cosmológicas da teologia moderna.

Por longo tempo questioneei esta capacidade de Matsá, esta lucidez intuitiva, sem ter respostas satisfatórias. Até que novos estudos iluminaram o fenômeno. Matsá se constituiu em espaços identitários de fronteira cultural. Os espaços de fronteira promovem condições existenciais singulares (IRENE, 2015). Ao residirem longe dos centros, os fronteirões são postos em diálogo cotidiano com o outro, mediante vínculos de interdependência, que enfraquecem a índole fundamentalista que torna o outro o demônio (ORO, 2000).

Matsá Ruxá desfrutava de uma condição existencial privilegiada: o entre-lugar, que se caracteriza pela condição de ser e não ser. Nesta região das fronteiras identitárias, no processo de auto-definição dos sujeitos, na relação com o outro, há o desafio de visar o mundo por outra perspectiva. O entre-lugar abre possibilidade para o reconhecimento do outro, enquanto ser humano capaz de ensinar (IRENE, 2015). Possibilidade de aprendizado mútuo, em relação dialógica de cuidado e reciprocidade, vivenciando a superação do etnocentrismo, do fundamentalismo e da violência contra a natureza.

CONCLUSÃO

No ato de sair de si, indo ao encontro do outro, a semelhança do encontro com Matsá Ruxá, a teologia e a hermenêutica bíblica poderão realizar releituras significativas, em superação aos limites hermenêuticos impostos pela modernidade. Este exercício de autocrítica se faz necessário, caso as lideranças religiosas compreendam sua importância para a formação do sujeito na sociedade atual. A atual forma de leitura do mundo e da bíblia precisa ser revista, de modo que interpretações cristalizadas sejam desconstruídas, o que possibilitará um novo encontro com as narrativas bíblicas, a recriação da teologia sob novas perspectivas.

Vale lembrar Moltmann (2000, p.47), quando diz:

As *normas*, segundo as quais as sociedades estão organizadas, derivam das suas tradições culturais. Estas resultaram de uma inter-relação entre o *sentido de vida* captado e a *forma* social e cultural da *vida humana*. Sistemas de sentido e valor enraízam-se profundamente no subconsciente humano ao decorrer de uma longa história. Modificá-los é algo doloroso e, via de regra, bastante demorado.

Sociedades que não conseguem modificar fundamentalmente o seu sistema de valores e sentidos, para assim adequar-se a novas situações, não podem modificar-se e não podem pôr fim à destruição que provocam. Ao invés disso, a destruição praticada no meio-ambiente natural age de forma destruidora sobre elas próprias e provoca nelas perda de valores e crises de sentido.

Cabe, portanto, à teologia do século XXI, reavaliar sua caminhada a partir de novos paradigmas, não mais se firmando na fragmentação, que redundará na completa secularização da natureza, mas na integralidade do cosmos. Esta é condição para que a teologia dê uma nova contribuição para a Terra, na tentativa de “gestar” um novo *ethos*, uma nova espiritualidade, um novo saber comprometido com a sustentabilidade de toda forma de vida que emana de Deus. Do contrário, a teologia continuará legitimando os aspectos destrutivos da sociedade moderna secular.

**DIALOGUES WITH INDIGENOUS WOMEN:
THEORETICAL RELATIONS OF ECOFEMINISTS IN FRONTIER SPACES**

ABSTRACT: It presents a study of the relationship between theology and nature, considering the secularization of modern thought and the recent clamor of the Earth expressed by contemporary thinkers as well as by the fruitful experience of meeting the other as an indigenous woman. The Christian theological branch taken for purposes of this study is the Theology of the Methodist Church. The work was conducted under a phenomenological perspective, in the light of ecofeminist hermeneutics and multiculturalism, revealing that the existential contexts, marked by the identity frontiers, make possible contributions and challenges to orthodox theological thinking, as demonstrated in the dialogues with indigenous women.

KEYWORDS: Ecoteology; Ecofeminism; Methodism; multiculturalism; indigenous theology.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor. **Introdução à sociologia**. São Paulo: UNESP, 2008.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

BAPTISTA, Saulo. “A questão da Amazônia”. In: CASTRO, Clóvis P (Org.). **Meio ambiente e missão: a responsabilidade ecológica das igrejas**. São Bernardo do Campo: Editeo, 2003, p. 126.

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1985.

BOFF, Leonardo. **Ecologia: grito da terra, grito dos pobres**. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1996.

BOFF, Leonardo. O cuidado essencial: princípio de um novo ethos. **Inclusão Social**, Brasília, v. 1, n. 1, p. 28-35, out.mar. 2005.

COX, Harvey. **Cidade do homem: a secularização e a urbanização na perspectiva teológica**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968, p. 32.

COX, Harvey. **Cidade do homem: a secularização e a urbanização na perspectiva teológica**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

DURKHEIM, Émilie (Trad. Raquel Weiss). O ensino da moral na escola primária. In: **Novos Estudos**. No 78. Julho/2007. p.59 – 75. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/nec/n78/08.pdf>>. Acesso em: 20 de julho de 2010.

FIORENZA, Elisabeth Schüssler. **Caminhos da sabedoria: uma introdução à interpretação bíblica feminista**. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2009.

FRESTON, Paul. **Evangélicos na política brasileira: história ambígua e desafio ético**. Curitiba: Encontro, 1994.

MOLTMANN, Jürgen. **Doutrina ecológica da criação: Deus na criação**. Petrópolis: Vozes, 1993.

OLIVEIRA, Irene Dias de. **Religião e as teias do multiculturalismo**. São Paulo: Fonte, 2015.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Caminhos de identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo**. São Paulo: Unesp, 2006.

REILY, Duncan Alexander, SOUZA, José Carlos e JOSGRILBERG, Rui de Souza. **Teologia em perspectiva wesleyana**. São Bernardo do Campo: Editeo, 2005.

SCHOTTROFF, Luise; SCHROER, Silvia; WACKER, Marie-Theres. **Exegese feminista: resultados de pesquisas bíblicas a partir da perspectiva de mulheres**. São Leopoldo/São Paulo: Sinodal/ASTE, 2008.

SILVA, Gidalti Guedes da. **Modernidade, teologia e criação: a dimensão ecológica da salvação no pensamento de John Wesley**. Belo Horizonte: Filhos da Graça, 2011.

SIQUEIRA, Euler David. **Antropologia: uma introdução**. Brasília: UAB, 2007.

SOUZA, José Carlos. Criação, nova criação e o método teológico na perspectiva wesleyana *In: CASTRO, Clóvis (Org.). Meio ambiente e missão: a responsabilidade ecológica da Igreja*. São Bernardo do Campo: Editeo, 2003. p. 70.

SOUZA, José Carlos. Criação, nova criação e o método teológico na perspectiva wesleyana *In: CASTRO, Clóvis (Org.). Meio ambiente e missão: a responsabilidade ecológica da Igreja*. São Bernardo do Campo: Editeo, 2003. p. 70.

SUSIN, Luiz Carlos. **A criação de Deus**. São Paulo/Valência: Paulinas/ Siquem, 2003.
TYLOR, E. B. **A ciência da cultura**. *In: CASTRO, Celso (Org.). Evolucionismo Cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

WALDMAN, Maurício. “Para onde vamos?” *In: CASTRO, Clóvis (Org.). Meio ambiente e missão: a responsabilidade ecológica da Igreja*. São Bernardo do Campo: Editeo, 2003.

VANNI, H. **Apocalipse: uma assembleia litúrgica interpreta a história**. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 1984.