



Francisco e a Teologia da Cultura

Pope Francis and the Theology of Culture

Alex Villas Boas*

Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, PR, Brasil

Resumo

Com a eleição de Jorge Bergoglio ao pontificado, a chamada *Teología del Pueblo* ou também conhecida como Teologia da Cultura ganhou maior visibilidade no cenário acadêmico teológico internacional como um ramo da Teologia Latino-americana. Seu destaque emerge da visibilidade e recepção da comunidade católica e externa, bem como dos meios de comunicação a respeito das ações, gestos e palavras do Papa Francisco. A proposta do presente artigo é identificar as possíveis influências da Teologia da Cultura argentina na cosmovisão e práxis do atual bispo de Roma.

Palavras-chave: Papa Francisco. Teologia da Cultura. Teología del Pueblo. Graça.

*AVB: Pós doutor, e-mail: amanzatto@pucsp.br

Abstract

The Pontifical election's Jorge Bergoglio brought up the Theology of the People [Teología del Pueblo] or also known as Theology of Culture. It gains wider view in international academic theological scene, as a line of the Latin American Theology. Its highlight emerges from the Pope Francis visibility inside and outside of Catholic Church. This paper aims to identify the Argentine's Theology of the Culture influential in the current's Bishop of Rome worldview and praxis.

Keywords: *Pope Francis. Theology of the Culture. Theology of the People. Grace.*

“a graça supõe a cultura, e o dom de Deus
se encarna na cultura que o recebe”
(*Evangelii gaudium*,115)

Introdução

A práxis do Papa Francisco, seus discursos, gestos e palavras tem impactado na cultura contemporânea, despertando uma grande simpatia por um lado, e ao mesmo tempo reações contrárias explícitas de alguns, que podem representar opiniões silenciosas de outros mais. Tal embate não se dá somente no nível religioso, mas também chegou a ter desdobramentos políticos como no caso do atual presidente dos Estados Unidos, Donald Trump. A divergência do presidente republicano deixa de ser meramente pessoal para ser representativa de uma parcela significativa, dada a sua vitória eleitoral. Somado ao fato de que a última afronta direta a Francisco, é liderada pelo Cardeal Burke, também estadunidense (ALLEN JR, 2015), não se trata de uma análise entre bem e mal, o que incorre em um simplismo que prestaria um desserviço ao diálogo, mas de duas concepções culturais distintas.

Por cultura, elege-se aqui, de modo sucinto, a relação entre instituições produtoras de sentido, a concepção de sentido da vida e o imaginário cultural que daí decorre, emoldurando um sistema de ações (QUINTÁS, 2003, p. 23-50). O ângulo que aqui se escolhe para leitura deste embate é motivado pela análise que Boaventura Sousa Santos faz da questão da

“gramática dos Direitos Humanos”, enquanto discurso sobre a dignidade humana em seu livro *Se Deus fosse um militante dos Direitos Humanos* (2013). Ali apresenta a questão da dignidade humana como um ponto pacífico na cultura contemporânea, porém, elaborada e imaginada distintamente, quer seja por uma cultura hegemônica, quer seja, portanto, de modo contracultural, e com isso contra hegemônico, valorizando as minorias e atenta aos direitos sociais, a fim de reduzir a distância social. O analista português aponta para o fato que esta não é exclusivamente uma questão política, mas também cultural, dado que a visão hegemônica de cultura, não raro, conta com uma teologia tradicionalista e/ou fundamentalista, ainda que a primeira possa não apoiar ativa e explicitamente uma postura hegemônica, também não é contracultural, se posicionando como se fosse não hegemônica. Dito de outro modo, sem oferecer resistências. Por outro lado, o autor apresenta a luta contra hegemônica dos movimentos sociais, que não deve ser vista como uma recusa total da religião, mas antes como cooperativa das reivindicações sociais e das minorias culturais, a partir do que chama de teologias políticas plurais e, entre essas dá grande importância à teologia latino-americana, chegando, inclusive, a mencionar como esta ajuda ao que ele chama de teologia islâmica da libertação, como resistência ao fundamentalismo do Estado Islâmico (SANTOS, 2013, p. 30; 142).

Nesse cenário, a visão teológica de Francisco parece estar em sintonia com a perspectiva de Boaventura Santos, bem como confere uma nova visibilidade as questões sociais ao promover novas sensibilidades. Dentro desta perspectiva de teologias políticas plurais, Francisco se inscreve dentro da *Teología del Pueblo* ou da Teologia da Cultura de matriz argentina. Ainda que a visão do bispo de Roma não se restrinja à ela, não há como negar sua influência.

***Teología del Pueblo* ou Teologia da Cultura**

A *Teología del Pueblo* (a partir de agora TP) ou também conhecida como *Teologia da Cultura* foi desenvolvida inicialmente pelo jesuíta Lucio Gera (1924-2012) e Rafael Tello (1917-2002), presbítero da Arquidiocese de Buenos Aires, e assumida pelo episcopado argentino em 1969, fruto do amadurecimento do trabalho realizado pela *Comisión Episcopal de Pastoral*,

a COEPAL (LUCIANI, 2016, p. 459-461). Ela se situa entre um dos ramos da Teologia da Libertação, na classificação de Juan Luís Scannone, a saber: 1) Teologia da Libertação desde a práxis pastoral, que não assume especificamente uma mediação sócio-analítica, mas sim fundamentalmente “ético-antropológica”, presente, sobretudo, na atuação dos bispos latino americanos; 2) Teologia da libertação desde a práxis de grupos revolucionários, que faz uso da análise marxista (materialismo histórico) e se apresenta como comprometida com a ação revolucionária, não necessariamente violenta, tendo como nome expressivo Hugo Assmann; 3) Teologia desde a práxis histórica, buscando uma transformação estrutural da sociedade latino-americana a partir de uma reflexão e uma práxis libertadora pastoral e política, por meio de organizações e comunidades de base, dialogando a Tradição cristã com a mediação sócio analítica, também conhecido como teologia do político, tendo como expressivo Gustavo Gutierrez; e, por fim 4) Teologia desde os povos latino-americanos, onde se situa o ramo argentino, e ainda que não negue a mediação sócio-analítica, privilegia o uso da mediação histórico cultural (SCANNONE, 1982, p. 19-29).

A compreensão de cultura na *Teología del Pueblo* é extraída da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, que, nas seções A, B e C do parágrafo n. 53 (disposto abaixo), irá ler A e B, a partir de C, acentuando assim uma perspectiva histórico e social, do que a abordagem filosófico conceitual de A, e existencial de B (SCANNONE, 2014, p. 34):

- a) É próprio da pessoa humana necessitar da cultura, isto é, de desenvolver os bens e valores da natureza, para chegar a uma autêntica e plena realização. Por isso, sempre que se trata da vida humana, natureza e cultura encontram-se intimamente ligadas.
- b) A palavra «cultura» indica, em geral, todas as coisas por meio das quais o homem apura e desenvolve as múltiplas capacidades do seu espírito e do seu corpo; se esforça por dominar, pelo estudo e pelo trabalho, o próprio mundo; torna mais humana, com o progresso dos costumes e das instituições, a vida social, quer na família quer na comunidade civil; e, finalmente, no decorrer do tempo, exprime, comunica aos outros e conserva nas suas obras, para que sejam de

proveito a muitos e até à inteira humanidade, as suas grandes experiências espirituais e as suas aspirações.

- c) Daqui se segue que a cultura humana implica necessariamente um aspecto histórico e social e que o termo «cultura» assume frequentemente um sentido sociológico e etnológico. É neste sentido que se fala da pluralidade das culturas. Com efeito, diferentes modos de usar das coisas, de trabalhar e de se exprimir, de praticar a religião e de formar os costumes, de estabelecer leis e instituições jurídicas, de desenvolver as ciências e as artes e de cultivar a beleza, dão origem a diferentes estilos de vida e diversas escalas de valores. E assim, a partir dos usos tradicionais, se constitui o património de cada comunidade humana. Define-se também por este modo o meio histórico determinado no qual se integra o homem raça ou época, e do qual tira os bens necessários para a promoção da civilização (*Gaudium et spes* 53).

Ademais, também há a compreensão de que esta é a perspectiva latino-americana por excelência, sendo a perspectiva assumida pela Conferência Geral do Episcopado Latino Americano em Puebla, confirmando assim a escolha feita pela COEPAL, ao apresentar a visão de “homem latino americano”, em seu “profundo sentimento de transcendência e ao mesmo tempo da proximidade de Deus” que se traduz em uma “sabedoria popular com expressões contemplativas” que orienta um “modo latino-americano” vivendo sua relação com a natureza e com os demais, em um “sentido de trabalho e festa, de solidariedade, de amizade e parentesco” no “sentimento de sua própria dignidade que não é diminuída pela vida pobre e singela que leva” (PUEBLA n. 413). Deste modo:

A religiosidade do povo, em seu núcleo, é um acervo de valores que responde com sabedoria cristã às grandes incógnitas da existência. A sapiência popular católica tem uma capacidade de síntese vital; engloba criadoramente o divino e o humano, Cristo e Maria, espírito e corpo, comunhão e instituição, pessoa e comunidade, fé e pátria, inteligência e afeto. Esta sabedoria é um humanismo cristão que afirma radicalmente a dignidade de toda pessoa como Filho de Deus, estabelece uma fraternidade fundamental, ensina a encontrar a natureza e a compreender o trabalho e

proporciona as razões para a alegria e o humor, mesmo em meio de uma vida muito dura. Essa sabedoria é também para o povo um princípio de discernimento, um instinto evangélico pelo qual capta espontaneamente quando se serve na Igreja ao Evangelho e quando ele é esvaziado e asfixiado com outros interesses! (PUEBLA n. 448).

Gera, por sua vez, assume essa perspectiva dos aspectos da sabedoria popular católica como princípio de discernimento, lendo *cultura* como *povo* de modo que a Evangelização da cultura passa pela capacidade que a sabedoria popular tem, essencialmente marcada pelo Evangelho, de evangelizar o povo (GERA, 1979, p. 71-89). Ademais, o jesuíta argentino foi um dos que mais contribuiu para conferir um perfil próprio a este ramo da teologia latino-americana. A TP não buscava a transformação das estruturas sociais e políticas por si mesmo, mas o “discernimento da missão” e a “identidade da instituição eclesiástica a partir de uma opção pelo povo pobre”. Tal opção conduziria a uma *práxis pastoral* orientada pela *justiça social* como *valor* do povo fiel a Jesus. Nesse sentido, a *cultura* tem um papel especial, pois é entendida como: 1) lugar de mediação para o conhecimento da realidade, e; 2) especialmente o âmbito da *cultura popular* é onde se pode “conhecer o pobre e seu modo de vida”. Deste modo, a opção pelos pobres passaria a ser uma “eleição pela cultura popular”, a fim de conhecê-la, preservá-la e potencializá-la. Nesse sentido Gera pensa *pobres* como *povo*, ou seja, como “sujeito coletivo de uma história” que possui um “*ethos* cultural próprio”, um “*ethos* comum” cuja alma é um coração religioso que “aposta sempre pela esperança desde as experiências limite e de carência material em que vive”. O método desta teologia da cultura é inserir-se no “mundo de valores próprios do mundo da vida popular”, para em seguida, teorizá-lo e evangelizá-lo, como aposta pela “promoção integral do sujeito humano”, o “fomento do diálogo sócio-político” e a “prática da justiça social” como características de uma religião que liberte as pessoas para mostrar-lhes o “rosto bem aventurado da história”, por meio da unidade entre a “condição política do cristianismo” de estar ao lado dos pobres e a “ação pastoral da Igreja” que daí decorre sua opção (LUCIANI, 2016, p. 460-461).

Gera ainda fará uso da teologia dos processos históricos, na medida em que a cultura está diretamente relacionada ao povo, este como

sujeito coletivo que desenvolve sua identidade na história, categoria essa distinta da “vida pessoal” que se desenvolve em acontecimentos privados. A história, por sua vez, se desenvolve em acontecimentos públicos, o que implica igualmente o discernimento dos afetos públicos, ou seja, daquilo que afeta a vida do povo, e que pode afetar, evidentemente, a vida pessoal de muitas pessoas, onde a história no nível do relato atinge a biografia no nível da vida pessoal (GERA, 2005, p. 260-261). A história surge do fundo espiritual do ser humano, de modo que ele é o sujeito próprio da história como “espírito encarnado”, e enquanto sujeito plural há que ter uma intercomunicação entre indivíduos e grupos” por meio da linguagem. Uma teologia da história pressupõe que Deus atua na história e que se pode reconhecer em alguma medida essas intervenções, ou seja, “acontecimentos da história são reveladores”. Deste modo, “teologia da história consiste no conhecimento da ação de Deus na história” ou ainda, das incidências de “Deus no acontecer histórico”. Tal conhecimento “religioso ou científico” pode se referir a três interrogações acerca destes acontecimentos, como exercício de discernimento: 1) a pergunta acerca da origem; 2) acerca do fim como cumprimento de uma meta; 3) acerca do curso intermédio entre o acontecer em sua origem e o fim, curso esse que constitui propriamente a história. Para os cristãos, o conhecimento de Deus na história se dá pela fé na revelação de “índole narrativa”, depositada nas Escrituras e nos Símbolos de fé. Os fundamentos dessa teologia da história residem enquanto “conhecimento teológico de determinados processos históricos”: 1) na *mistério* do governo do Pai que se desdobra em uma “sabedoria entendida como pensamento ordenador da realidade”, pela qual expressa um Deus que “procura que a multiplicidade do acontecer histórico não derive em um caos”; 2) na *mediação* do Filho que em sua missão encarna na história, e por sua cruz e ressurreição tem o poder de “doar o Espírito e assim exercer o seu “senhorio sobre a história universal”; 3) nos âmbitos em que o Espírito exerce a sua atuação universal na história, a saber: 3.1) na Igreja enquanto sacramento e “signo” da pregação (da missão do Filho), do culto (como memória e profecia) e o testemunho da vida dos santos, especialmente os mártires; 3.2) na história secular onde há uma projeção histórico-salvífica do Mistério do Filho pela ação do Espírito nas diversas culturas, que age, portanto, “não somente nos homens de boa vontade

tomados individualmente”, mas também na “sociedade e na história, nos povos, nas culturas [e] nas religiões” (GERA, 2005, p. 264-266).

A teologia da história é assim uma busca de “participação na sabedoria com que Deus conduz a história”, como “história das culturas” através de “diversas épocas e processos”. Época é entendida como “um conjunto de tempo caracterizado por determinados processos”, sendo o conhecimento teológico dos processos históricos seculares a leitura dos “sinais dos tempos” de inspiração conciliar (*Gaudium et spes* 4). O discernimento dos sinais dos tempos passa por reconhecer os “acontecimentos, exigências e desejos [ou aspirações] de uma época”. Estas categorias podem constatar e explicar as ciências sociológicas e a psicologia social, e em um segundo momento, enquanto hermenêutica da “dimensão especificamente teológica” desses “acontecimentos, exigências e aspirações sociologicamente constatáveis” visa constatar os “sinais da presença [ativa] de Deus”. Nem todas as características sociológicas de uma época são sinais teológicos com sinal da presença e atuação do Espírito, e por isso o Povo de Deus precisa “*discernir precisamente quais*” (*grifo do autor*) são sinais que dão acesso ao conhecimento teológico. A “*qualidade própria*” (*grifo do autor*) de um acontecimento epocal que permite interpretar um dito acontecimento como moção do Espírito é a sua “qualidade ética ou moral”. E uma “particular qualidade moral” dessa época é que os Padres conciliares são inclinados a valorizar a “fraternidade universal”. Além destes, a Teologia da Cultura assumirá também aquelas questões apontadas por João XXIII, sobre as quais se debruçará para discernir os “sinais dos tempos”, a saber: a promoção dos trabalhadores na ordem econômica, social e política; o movimento de promoção da mulher na vida pública; o processo de descolonização e a juventude atual, coincidindo assim com João XXIII (GERA, 2005, p. 267-268; 271; *Pacem in terris* 40-45).

Por fim, outra característica importante na teologia da cultura de Gera é o uso de um “critério literário e estético” para falar do dogma, vendo como sendo as “formas mais aptas de expressar a teologia” o “romance, o teatro e a poesia lírica porque expressa melhor a forma contemplativa da teologia”, e assim ajuda a “dar expressão” a uma “fé vivida”, e “refazer a experiência daquele a quem fala”, tanto ao falar “de Deus ao pobre que não tem o que comer” como “ao que tem muito dinheiro”. A literatura, portanto, ajuda a “incorporar a experiência de outra cultura para poder falar” do

Evangelho, pois a “experiência de fé” recai na “experiência humana”, e “outra experiência é outra linguagem”. A literatura, portanto, trata da “experiência dos problemas humanos”, uma “palavra com dimensão estética, ou seja, uma palavra referida a uma experiência” (GERA, 2013, p. 168-173).

Rafael Tello, por sua vez, se dedicou à temática religiosidade popular como núcleo da cultura popular, tal qual se faria presente em Puebla, como categoria chave para compreender a pastoral popular. Ao falar de “ação evangelizadora da Igreja” Tello evoca o “princípio encarnatório” que determina aquilo que fala sobre “pastoral popular”, “vida moral do povo” e “espírito de evangelização”. A Igreja como Povo de Deus deve se “encarnar em um povo temporal”, e como um povo se constitui como cultura, também se “encarna em uma cultura”. A Igreja Povo de Deus nunca existe como um ente separado, mas sua missão é encarnar-se, concretizando-se em um “modo particular”, e ao mesmo tempo, “transcendendo todo modo particular”. Isso faz com que o Povo de Deus “encarnado em diversas culturas”, seja também “diverso” e “conservando sua unidade” de Povo de Deus. Ou seja: “a cultura lhe dá uma modalidade encarnada aos valores universais do povo de Deus e assim o multiplica no espaço e no tempo, sem esgotá-lo jamais”. Assim, ao se referir ao povo que foi evangelizado, não se pode “deixar de perceber os elementos evangélicos já presentes nele, segundo sua modalidade cultural” (TELLO, 1971, p. 16).

Tello ainda menciona notáveis diferenças entre o que chama de “cultura ilustrada” e “cultura popular”

La cultura de los dominadores se inclina ciertamente hacia el *logos* e impone una tónica racional, analítica y resolutive. También en el orden de la expresión de la doctrina cristiana. La cultura popular no asume esa forma lógica, analítica, y más bien se inclina al modo compositivo y sincrético para recibir, organizar y desarrollar la fe. Mientras la cultura ilustrada prioriza grandemente la palabra, la cultura popular capta más fácilmente y da un lugar más central al rito, la acción, que aunque se refiera a un objeto natural — el trabajo, la fiesta — tiene un contenido religioso... Privilegia un lenguaje simbólico y mítico y lo enriquece con formas no verbales, de silencios y movimientos (pensar por ejemplo en los bailes religiosos), de canto y música, de ofrecimiento y don, velas flores, etc. (TELLO apud FERNÁNDEZ, 2000, p. 188)¹¹.

¹¹ Fernández recolhe o material de assessoria pastoral de Tello. Neste caso o material se chama *Nueva evangelización, anexo 1* (inédito).

Tello não olha para a cultura popular de modo idealista, vendo com clareza que há um “transfundo basicamente bom e cristão”, mas também é “influenciada pelos meios de comunicação e por propostas que nem sempre harmonizam com o ideal cristão”. Contudo, considera como característico da cultura popular sua capacidade de se “adaptar a si os elementos estranhos”. O povo é capaz de absorver ideologias ou questões de senso comum, mas depois as devolve, desenvolvendo uma “arma que acaba rechaçando a imposição cultural”. Deste modo, para Tello, a “cultura popular” não é mera forma de conservação do passado, mas “princípio de novo desenvolvimento do povo” (FERNÁNDEZ, 2000, p. 189), gerando uma mescla de culturas que promove um processo dialético de identidade. Por isto mesmo:

La realidad histórica es una única realidad dialéctica en la cual hay pueblos opresores y pueblos oprimidos. Esa es la única realidad actual. Y en esta única realidad los pueblos oprimidos están conformados por valores fundamentales no sometidos y por valores impuestos o introyectados por el opresor. Es decir: el oprimido es un tipo doble, tiene una doble personalidad, está dividido; tiene una personalidad cultural fundamental y otra personalidad ética-cultural impuesta por la realidad de la opresión (TELLO, 1971, p. 22).

Neste sentido, apesar de considerar a instituição como “absolutamente necessária” para que se “mantenha a fé e os valores evangélicos”, também o clero ou ainda certas estruturas da instituições eclesiais como movimentos, pastorais, planos pastorais e formativos podem prejudicar a riqueza da religiosidade popular ao impor “exigências” e/ou “esquemas da cultura moderna”, que não respondam a “atitude fundamental” do povo, exigindo formas que “podem em algum momento ser alienantes” (TELLO, 1971, p. 20-22).

Historicamente o Evangelho esteve unido a uma cultura que era própria dos dominadores, porém o povo assumiu o Evangelho sem que a cultura dominadora roubasse sua identidade, com um procedimento de “autodefesa cultural” a qual recusa ou simplesmente não assume certas condutas, modos de ser, lugares que pareçam “próprios das autoridades ou dos círculos dominadores” como alguns templos, certos exercícios de

ministério sacerdotal, algumas práticas religiosas, assim como pode recusar ou olhar com indiferença certas perspectivas de virtude, por pertencerem a um modo de vida e organização mais elitista (FERNÁNDEZ, 2000, p. 190).

A religiosidade popular para Tello diz respeito a “religiosidade dos pobres”, uma vez que os pobres são o “coração do povo”, na medida em que a “cultura popular” se “encontra de um modo mais vivo e articulador da existência”. A cultura latino-americana é “profundamente religiosa” sendo este aspecto mesmo seu “núcleo de identidade”, porém transmitida com “vias e modalidades próprias”, pois o povo é um “sujeito livre e criativo”, ou seja, “sujeito cultural”. A “cultura popular” é um “instrumento de defesa e sobrevivência do povo” que gera formas de “religiosidade popular” e a transmite de seu próprio modo, este em que “o povo evangeliza o povo”. Apresenta como exemplo de cristianismo popular como em primeiro lugar os índios, os escravos e os criolos que receberam o anúncio do Evangelho, porém mesmo sem se separar da Igreja, deixaram de lado as formas de cristianismo unidas com cultura dos dominadores. Constitui assim, em nível local, nacional e continental uma “identidade cultural” que é “base” de todo o “processo de libertação e todo projeto histórico de desenvolvimento”. Tello apresenta esse núcleo religioso:

Dios llama al hombre de nuestro pueblo a ser su hijo y le da participación de su vida por las virtudes teologales. El Espíritu de Dios, según el modo propio de la dispensación de la Salvación, le enseña, enviándolo a actuar desde la conformidad con Cristo crucificado, desde la co-crucifixión. Hecho hijo y liberado, muere cada día, y por la fe y el bautismo se halla unido a la pasión y a la cruz de Cristo [...] desde su sufrimiento cotidiano cree, espera y ama a Dios, increíblemente sin rebelión interior, aunque patee; y todavía le quedan fuerzas para hacerse solidario con los últimos, con los más rezagados [...] Nuestro pueblo ha aprendido a ser dócil al Espíritu más allá de la débil comprensión humana, siendo fiel a diversas prácticas cuyo sentido y razón últimos no capta totalmente. Y en el apoyo de esas prácticas y en la docilidad a la acción del Espíritu misteriosamente operante por ellas, se encuentra tal vez el secreto de la sorprendente fidelidad a Dios... en condiciones humanamente desfavorables... Formalmente el desarrollo de la fe se mide por la certeza y la adhesión y no depende de la explicitación racional, catequética o teológica. Puede ocurrir, y de hecho ocurre frecuentemente, que el pobre e ignorante tenga (formalmente)

más fe que el ilustrado [...] Para la cultura popular la Virgen es el signo y el símbolo del encuentro de nuestro pueblo y el designio salvador de Dios. En ella el pueblo se ve a sí mismo, y en ella — que es también un signo de identificación, como la cruz — ve todo el cristianismo; en ella lee todas las verdades transmitidas por Dios y resumidas por la Iglesia en el Credo. Y en ella ve — como en la madre tierra, que es símbolo de la Virgen María — aquello más alto, estructurante de toda su vida (TELLO apud FERNÁNDEZ, 2000, p. 190-192).

Este é o núcleo de religiosidade que está intimamente ligado ao núcleo de libertação, porém, são necessárias mediações para que a cultura popular produza um processo libertador, a saber que provoque o desenvolvimento de uma conduta coerente que produza ações e atitudes provocadoras de história, mediações, portanto, para que a cultura se transforme em história, a saber: 1) valores; 2) o senso comum como conjunto de ideias que se faz comum e que se difunde no povo, e ao mesmo tempo é cambiante; 3) as ideologias que podem ter um sentido nobre como “elemento que é capaz de organizar sistematicamente com um sentido mais ou menos coerente uma série de dados ou de aspirações, e assim explicar muitas coisas dando um certo sentido a ação”; 4) a ciência ou o conhecimento mais ou menos sistemático da realidade, e 5) a práxis, como intento de superação de contradições, especialmente cultural, no exercício de clarificar-se e se fazer lúcida, a fim de alcançar novas sínteses, elaborando um novo modo de vida cristã, humana e que conjugue um modo de vida política. A práxis criativa que visa um desenvolvimento da cultura popular em ordem de um processo libertador, supõe uma opinião política que se converte em “projeto político”, capaz de influenciar realmente a vida social, criando algo novo, processo no qual a Igreja não deveria estar à margem. Também critica uma nova “ética pós-moderna” que deve ser cuidadosamente discernida, pois apesar das semelhanças com o ideal cristão, seu fim visa um “aumento da ganância para o aumento dos gastos do consumidor” (TELLO, 1971, p. 17-18).

Tal teologia culmina com o espírito da COEPAL, criado em 1966, como proposta de “interiorizar o espírito do Concílio” no qual se entendia quatro grandes finalidades conciliares: 1) consciência mais viva da Igreja; 2) A necessidade de reforma; 3) diálogo com os irmãos cristãos, e; 4) abertura

ao mundo de hoje. Deste modo, a COEPAL empreende a tarefa decorrente de consolidar uma “forma comunitária de ser Igreja” mediante a “promoção de estruturas colegiadas” no que tocava as duas primeiras finalidades conciliares, o que resultava na promoção de uma “reforma” de “mentalidades” e de “normas” que regulavam a estrutura da Igreja, com a finalidade de favorecer a “defesa da dignidade humana” e a “promoção de uma religião libertadora”. A dignidade humana e os processos de libertação serão vistos como elemento comum para reconciliar as diferenças com outros cristãos e a cultura moderna. Deste modo, a COEPAL emprega o termo *Pueblo* como a “existência de uma cultura comum”, “enraizada em uma história comum” e “comprometida com o bem comum” (LUCIANI, 2016, p. 460).

Também Juan Luís Scannone (1931) é considerado um importante autor para TP, sobretudo ao oferecer o aporte filosófico que dá sustentação para um “novo ponto de partida da filosofia latino-americana”, o da libertação como categoria de conhecimento e ao mesmo tempo pelo papel que ocupa no Pontificado de Francisco. Do ponto de vista filosófico, se insere na corrente de Enrique Dussel da libertação integral e da fenomenologia ética de inspiração em Emmanuel Lévinas, assumindo assim a *lógica analética* como método latino americano, saindo da relação de exclusão dialética entre ser e não-ser visto como um problema metodológico comum nas expressões filosóficas e políticas de liberais e marxistas, para “assimilar sem destruir”, como um “momento de síntese superior” ou “eminência” que afirma sem negar a alteridade, como forma de estar aberto ao “mais além” e ao “ainda não”. Assim estabelece o “estar sobre o ser”, o “símbolo sobre conceito”, a “sabedoria sobre ciência”, afirma a preeminência de um ponto sem negar seu contraponto, analéticamente (SCANNONE, 2009, p. 71; CUDA, 2016, p. 165).

Ademais a “experiência feita linguagem simbólica” da “cultura popular” funciona como mediação para apontar um “caminho de libertação” e tem sua “epifania na contradição ou crise” de onde emerge a “sabedoria popular” de saber resistir promovendo unidade na diferença, na medida em que as diferenças se reconhecem em um *ethos* histórico cultural comum. A sabedoria popular emerge como experiência pré-lógica, tematizada, inefável, “logos como símbolo” e “mistério” que desvela uma consciência na experiência da crise, fruto das contradições excludentes da

dialética totalitária, seja do marxismo, seja do liberalismo, frutos de uma “ontologia sem alteridade”, para ter como *arché* o “fundamento aberto do real como cultura de encontro” (CUDA, 2016, p. 166-167). Fruto dessa “circumcessão” que promove “unidade na diferença” pela contradição dos discursos totalitaristas partidários são os novos “sinais positivos dos tempos”, além daqueles que nas décadas de 60 e 70 se percebia, acrescenta-se para a virada do Milênio interesses “menos setoriais” e “mais uiversalizáveis” como a consciência dos “Direitos Humanos”, a “luta contra a corrupção e impunidade”, os “espaço verdes”, “busca de bases alternativas viáveis ao neoliberalismo”, e uma percepção crescente de “pensar no global e agir no local”, chamado “g-localização” (SCANNONE, 2009, p. 66).

Deste modo, a categoria *povo* é rica semanticamente falando, e tem como base a ideia de “unidade plural” de uma “cultura comum”, enraizada em uma “cultura comum” e projetada para um “bem comum” que se manifesta nos “sinais dos tempos” como “indicadores da vontade providente de Deus”. A cultura é vista como promotora do bem comum que é vivido e celebrado na vida do povo, em forma de “cultura popular” e de “religiosidade popular”, criando assim, essa unidade plural. A cultura *desenvolve* o que há de bom e valioso na natureza a fim de aprofundar a realização humana, um cultivo desta. E nesse sentido se fala da “pluralidade cultural” enquanto “diferentes modos de usar das coisas”, e que, conseqüentemente dão origem a vários “estilos de vida” e diversas escalas de valores que ganham seus acentos distintos na medida em que “torna mais humano”, o “progresso dos costumes” e das “instituições, bem como as “grandes experiências espirituais” e “aspirações” de uma época. Sendo a ideia de cultura aquilo que une um povo em torno do bem comum, a injustiça institucional e estrutural é vista como “traição” ao povo e antipovo. A religião é vista em termos parecidos com a teologia tillichiana como núcleo da cultura de um povo, porém sem distinguir Igreja e cultura, mas integrando religião como transfundo da cultura, bem como é um elemento que corrobora para preservar os valores e símbolos do povo, constituindo-se então a sabedoria popular como *gérmen* da conversão aos pobres, manifestados na leitura popular da Bíblia. Em nada essa sabedoria popular substitui ou retrai a tarefa das ciências e da teologia, mas antes os situam existencialmente na conexão real com o povo e o estudo de sua cultura, seu *ethos* comum como labor acadêmico,

relacionando la religión del pueblo con el conocimiento sapiencial que no reemplaza al científico, pero lo sitúa existencialmente, lo complementa y lo confirma. La TP [Teología del Pueblo] considera clave como mediación entre la fé del pueblo y una teología inculturada (SCANNONE, 2014, p. 36).

Nesse *ethos* comum se pode encontrar tanto o que de fato aparece como “obstáculo” para o desenvolvimento integral (socioeconômico, político e religioso), a saber o que se chamou de *antipueblo* e não raro identificado com a cultura imperial, quanto o que há de positivo e que se deve salvaguardar face a toda influência externa que pretenda “ideologizar o povo” e “fazer perder sua identidade”. Metodologicamente, a teologia do povo fez uso preferencialmente da: 1) análise histórico cultural, sem abandonar completamente a análise sócio-estrutural; 2) emprego de “ciências mais sintéticas e hermenêuticas” (da história, da cultura, da religião) como mediação para conhecer a realidade e para transformá-la; 3) Enraizamento das mediações científicas em um conhecimento e discernimento sapiencial, mediado pelo labor teológico acadêmico, como forma de iluminar a práxis pastoral (SCANNONE, 2014, p. 36; 1974, 454-463).

Scannone também identifica na “poesia popular” um dos “lugares privilegiados de expressão” da “sabedoria dos povos”, de modo que “a teologia não pode deixar de indagar sua relevância teológica”. A “poesia” possui uma “linguagem englobante do humano, um “logos feito símbolo”. Quando o povo “canta poeticamente” o que “toca as raízes do seu ser”, a teologia pode assumir a “racionalidade dessa linguagem” que “expressa e se reconhece” em seu *ethos* cultural (luta pelo bem contra o mal, sabedoria da vida, enfrentamento do sofrimento e luta, intuição sapiencial do caminho para libertar-se e realizar seu destino” mediando a compreensão do “sentido cristão da vida”. Ao tratar da “verdade poética” de um “poema popular”, e de sua simbolicidade primeira se procura o nexo da “simbolicidade segunda”, ou seja, a “leitura teológica do poema”. Um poema pode ser considerado popular quando o “povo mesmo se apropria do poema”, como o “mito gaúcho” de Martín Fierro. Baseando-se em Paul Ricoeur e a releitura da poética aristotélica de que a poesia “é mais filosófica que a história” (RICOEUR, 1975, p. 56), assume que “todo discurso, também o poético, não somente implica um sentido, mas também faz referência a realidade”, ou seja, tem pretensão de verdade. Contudo,

desvela o sentido pela “suspensão da referência direta a realidade”, emergindo, “através do sentido poético” uma “referência de segundo grau” a outra dimensão em busca do mais fundamental do real. A “ficção poética” possui um “valor heurístico”. Deste modo a poesia popular pode ser um “instrumento heurístico” pelo qual o povo “descobre traços essenciais de seu ser histórico” e “cria sua realidade”, atualizando “projetivamente suas possibilidades próprias”. Assim se assinala e pratica uma “metodologia da ação” (SCANNONE, 1976, p. 266; 271).

A Teologia da Cultura no Papa Francisco

É inegável a influência da chamada *Teologia del Pueblo*, em que o tema da libertação econômica e social é abordado, considerando sobretudo a questão da cultura, mantendo o paradigma latino americano, porém mudando o acento (SCANNONE, 2014, p. 39). Assume, assim, Francisco esse acento do papel da cultura e sua tarefa de transformar o “habitante” em “cidadão”, e assim em “povo” e “povo fiel” (*Evangelii gaudium* [a partir de agora EG], 95-96) que encontra na fé a força que resiste às forças dominantes contrárias ao povo, tarefa que se dá em um processo constante, de geração em geração, como “povo peregrino”, e que “transcende toda necessária expressão institucional” (EG 101) como fruto de uma “multiforme harmonia”, resultado de uma “cultura de encontro”, que sabe ver o enriquecimento do povo promovido pela “diversidade de culturas” (EG 117), que tem o fruto da paz como “comunhão nas diferenças”, sem negar o conflito, mas procurando neles, “nas tensões e nos opostos” alcançar um “pacto cultural” e uma “diversidade reconciliada” em prol do bem comum que “incorpora a todos” (EG 228; 230; 236). É este povo em seu conjunto que “anuncia o Evangelho” (EG 113), como povo que evangeliza o povo (EG 122) e na totalidade dos fiéis é “dotado de um instinto da fé” de um *sensus fidei* que ajuda a discernir o que vem realmente de Deus, por uma certa “conaturalidade com as realidades divinas e uma sabedoria que lhes permite captar intuitivamente, ainda que não tenham o instrumental adequado para expressá-las com precisão” (EG 119). O próprio povo possui capacidade para “encontrar novos caminhos” (EG 31).

Vê na religiosidade popular, como a TP o melhor “ponto de partida” (EG 69), e não a vê de modo depreciativo e defeituoso, mas reconhece ali uma “mística popular” que se encarna em expressões de oração, de fraternidade, de justiça de luta e de festa” (EG 237; 124).

Francisco também assume, a seu modo e comendo as influências de escolas latino-americanas, o dever da Igreja, em fidelidade ao Reino de Deus, de convidar, acompanhar e promover movimentos sociais que “lideram processos históricos” [método histórico cultural] e promovem “caminhos de libertação” e “incorporação dos excluídos no destino comum” [método sócio-analítico], criticando ao mesmo tempo um “sistema econômico que tem no centro um ídolo, que se chama dinheiro” como “consequência de uma eleição mundial” e que nega ao povo “terra, teto e trabalho”, bem como crítica à política de fechamento de fronteiras presente na então campanha do atual presidente estadunidense: “uma pessoa que pensa apenas em construir muros, seja onde for, e não construir pontes, não é cristã”² (EG 199; FRANCISCO, 2013b; 2014). A crítica que Francisco faz ao sistema financeiro não é meramente ideológica, mas emerge da experiência concreta da realidade do sul, do qual viveu em seu episcopado, fazendo a “opção pelos pobres” com o “imperativo de ouvir o clamor dos pobres” (EG 179-180), e assim fala pelos pobres e com os pobres. Um mês antes de Bergoglio tornar-se o bispo de Roma, ele diz

el sufrimiento de inocentes y pacíficos no deja de abofetearnos; el desprecio a los derechos de las personas y de los pueblos más frágiles no nos son tan lejanos; el imperio del dinero con sus demoníacos efectos como la droga, la corrupción, la trata de personas — incluso de niños — junto con la miseria material y moral son moneda corriente. La destrucción del trabajo digno, las emigraciones dolorosas y la falta de futuro se unen también a esta sinfonía. Nuestros errores y pecados como Iglesia tampoco quedan fuera de este gran panorama (BERGOGLIO, 2013).

Um ponto original de Francisco no modo como analisa os processos históricos culturais sem negar os conflitos sociais é extraído da

² Papa Francisco diz que Donald Trump não é cristão. Entrevista concedida a bordo do avião que o transporta de volta a Roma, em 19/02/2016. Disponível em: http://brasil.elpais.com/brasil/2016/02/18/internacional/1455815694_361393.html.

compreensão de dinamismo dialético dos contrários em Romano Guardini, analisando de modo “relacional” os pólos subjetivos e objetivos, interioridade e exterioridade, ideias e realidade concreta (GUARDINI, 1955). A transposição desse dinamismo relacional para “critérios sociais” que auxiliassem no discernimento da práxis e dos processos históricos seria o tema de sua tese (MAGISTER, 2016), que mesmo tendo sido abandonada para assumir a função de provincial da Companhia de Jesus na Argentina, se tornam as “prioridades bergoglianas” para construção e condução do povo, como “prioridades de governo condizentes ao bem comum” utilizadas como referência tanto como provincial jesuíta como arcebispo de Buenos Aires, a saber: 1) A superioridade do todo pelas partes; 2) a superioridade da realidade sobre a ideia; 3) A superioridade da unidade sobre o conflito; 4) A superioridade do tempo sobre o espaço. Elementos que aparecerão depois em seu pontificado como fundamentais para a compreensão de Evangelização das culturas, e conseqüentemente dos processos históricos (EG 217-237).

As “prioridades” aparecem pela primeira vez na Congregação Provincial XIV em 18 de janeiro de 1834, no qual fala de três, sem explicitar a dimensão da superioridade da realidade sobre a ideia, porém também presente (SCANNONE, 2014, p. 42). Já na Conferência como Arcebispo de Buenos Aires na XIII Jornada Arquidiocesana de Pastoral Social em 2010, aparece a forma das quatro prioridades de governo (BERGOGLIO, 2010).

Outra influência substancial e ao mesmo que tempo influencia ativamente é a Conferência Geral do Episcopado Latino Americano de Aparecida, do qual Bergoglio é o presidente da Comissão de Redação:

En Aparecida la Iglesia toma conciencia de lo que se venía anunciando desde hace varios años. Lo que estamos viviendo es un “cambio epocal”, lo que está aconteciendo es que cambia precisamente esa matriz. Los cambios “no se refieren a los múltiples sentidos parciales que cada uno puede encontrar en las acciones cotidianas que realiza, sino al sentido que da unidad a todo lo que existe. Lo propio del “cambio de época” es que ya las cosas no están en su sitio. Lo que antes servía para explicar el mundo, las relaciones, el bien y el mal, ya parece que no funciona más. La manera de ubicarnos en la historia cambió [...] Probablemente lo que nos parecía

normal de la familia, la Iglesia, la sociedad y el mundo, parecería que ya no volverá a ser de ese modo. Lo que vivimos no es algo que ilusoriamente tenemos que esperar que pase para que las cosas vuelvan a ser como siempre fueron (BERGOGLIO, 2008).

A resposta de Aparecida na perspectiva de Bergoglio é oferecer “chaves” para olhar o essencial, capaz de acender o desejo profundo e “despir de toda roupagem desnecessária”, a saber: o “olhar humilde” e disposição “aprendedora”, a “escuta silenciosa e atenta”, pois “o discípulo não é Mestre; por isso não sabe o que tem que fazer, não tem respostas”:

La Iglesia de Aparecida es comunidad de discípulos misioneros que quieren escuchar al Señor y escuchar la realidad con humildad para discernir qué es lo que hay que *ser* y *hacer* [...] La escucha del Señor también se hace en la escucha de la realidad con espíritu profético. Ello significa “poner luz sobre modelos antropológicos incompatibles con la naturaleza y dignidad del hombre” y “presentar la persona humana como el centro de toda la vida social y cultural”: En nuestros días, hacer este anuncio integralmente exige espíritu profético y coraje [...] lo que tenemos para ofrecer al mundo y contrarrestar la cultura de muerte con la cultura cristiana de la vida y la solidaridad [...] Una pastoral en clave de Misión pretende sencillamente abandonar el cómodo criterio pastoral del “siempre se ha hecho así”, salir de la repetición mecánica, superar la improvisación y la rutina, dejar de dar respuestas estereotipadas a preguntas que nadie se hace, construir un proyecto válido de misión permanente, ordenando en función de este proyecto las actividades de los agentes de pastoral, partiendo de la realidad, valorando los recursos humanos y materiales y teniendo muy en cuenta la medida del tiempo para proponerse objetivos concretos a corto, mediano y largo plazo. Por lo tanto, el sentido misionero deberá animar todas las programaciones pastorales y acciones de la pastoral ordinaria intentando seriamente llegar a todos en sus propios lugares y en su estilo de vida (BERGOGLIO, 2008).

Em Aparecida começa a ser gestada a eclesiologia de uma Igreja em Saída, assumindo a compreensão de uma “mudança de época” e definitivamente o fim da era carolíngia, para “sair e encontrar-se com os feridos”, superando uma mentalidade e imaginário de uma época em que a Igreja se torna reguladora moral de um âmbito teocrático, para promover a cultura da misericórdia, como cultura cristã pós-carolíngia (FRANCISCO, 2016a).

Esse traço de uma Igreja da Misericórdia é o elemento de continuidade pós-conciliar, presente em todos os pontificados, porém redimensionando o papel do Direito Canônico como regulador da comunidade de fé, como em Wojtyła e sua compreensão de ética normativa kantiana (WOJTYŁA, 2005), para ter a misericórdia como “fio condutor” e elemento de unidade entre as diferenças reconciliadas, a fim de “construir pontes” para “encontrar no outro não um inimigo, não um contendente, senão um irmão para acolhê-lo e abraçá-lo”, pois “a caridade e a misericórdia pedem a própria Igreja, enquanto mãe, se torne mais próxima dos filhos que percebe afastados” (FRANCISCO, 2013c; 2015a, p. 8). Elemento esse que advém de sua própria biografia (FRANCISCO, 2016b, p. 33s), enquanto experiência que faz de Deus em sua vida e que acende ao público, integrando um processo histórico da cabeça para o corpo, na medida em que ocupa a cátedra de Pedro, e procura guiar seu rebanho da consciência de catolicidade para a fraternidade universal.

É possível evidenciar em Francisco uma recepção criativa das categorias centrais da teologia da cultura, especialmente nos acentos que confere para a relação, expressão e experiência, no uso da linguagem empregada e nos gestos que conferem visibilidade a sua consciência teológica e eclesial tendo como categoria fundamental o povo (experiência) e sua cultura (expressões), entendido como povo-pobre-trabalhador, que busca no trabalho a ascensão de sua condição, e na justiça social a unidade cultural. Também se verifica em Francisco a busca pela proximidade do povo como forma de pastoral popular e matéria prima para o raciocínio analético que promove a compreensão dos processos históricos para uma diversidade reconciliada, em prol do bem comum, base epistemológica da cultura de encontro, modo por excelência de gerar identidade cultural e iniciar processos históricos. A criatividade de sua recepção se verifica no modo como engloba experiência pessoal biográfica e intelectual, a experiência episcopal da Igreja latino-americana e a reproposição de sua síntese local para o universo global da catolicidade, a produzir uma compreensão maior de universalidade em prol da fraternidade universal, a começar de uma aliança pelos que mais sofrem, afirmando os movimentos sociais, por exemplo, e a atenção ao problema dos migrantes.

Considerações finais

Se “a graça supõe a cultura, e o dom de Deus se encarna na cultura que o recebe” (EG 115), a tarefa de uma Teologia da Cultura após Francisco, implica em reconhecer os sinais da presença da graça, como presença do Reino no mundo globalizado, lido em chave cristológica. Em Francisco tais sinais de uma nova cultura cristã enquanto reconhecimento da ação do Espírito, parece apontar para a tarefa de reconhecer o amor de Deus misericordioso como fonte de toda a graça, a reverência para com a criação, ampliada na consciência ecológica, e servir as “periferias existências” todas, mas sobretudo servir aos pobres, apoiando novos processos históricos encampados pelos movimentos sociais, sendo uma Igreja pobre e assim se salvar de sua autorreferencialidade estéril, como exercício e ordenação da sensibilidade cristã em mudança de época, caminho de uma Igreja pobre para os pobres, que prefere ser pobre e humilde com o Cristo, ou seja, que busca se manter fiel ao sentido evangélico que anima e sustenta sua vocação, do que rica e poderosa corroborando, assim, com as estruturas de dominação cultural que sustentam as contradições culturais do modelo de globalização que substitui a dignidade humana pelo lucro, incorrendo no desvio de sua realização mais profunda, tanto da missão que produz frutos, quanto da realização pessoal que cava maior profundidade na alma missionária. A cultura da misericórdia desloca o acento de crítica moralista de um imaginário reducionista da compreensão de “pecados da carne” para apontar gravidade mais agravante dos pecados do espírito, a começar do pecado intelectual de se esquecer dos pobres, como opção do próprio Cristo, itinerário soteriológico que a Igreja Latino-americana enriquece a Igreja Universal, com Francisco.

Sobre este ponto, duas questões são inegáveis no que toca a pertença do Papa Francisco em uma tradição de pensamento latino-americana, a saber que a teologia da cultura ou a TP influencia sua cosmovisão, bem como participa plenamente da recente tradição teológica latino-americana, sendo assim um “papa latino-americano”, e isso diz respeito não somente a sua origem, mas “por sua maneira de ser e por sua prática em defesa dos pobres” (MANZATTO, 2015, p. 201). Com isso a antiga questão de se a TP é parte da Teologia da Libertação é resinificada em

Francisco e sua confluência de tradições, que desponta a tarefa de uma Teologia da Cultura como Teologia Política que tem como *locus* teológico o pobre, e como *arché* um, em um segundo momento de amadurecimento epistemológico da teologia da libertação, um retorno a filosofia da alteridade, ou seja, fazer teologia com os pobres e desde suas perspectivas, suas “alegrias e tristezas, angústias e esperanças” (GS 1) em terras do sul, e conseqüentemente valorizando a capacidade que a religiosidade popular tem de respeitar a diversidade cultural em um verdadeiro “mosaico de culturas” que constitui a cultura latino-americana. E neste sentido, houve um amadurecimento do próprio pensamento latino americano (SEGUNDO, 1984, p. 153-159). E com isso pode-se dizer que Francisco se engaja no pensamento Latino Americano desde a TP e alarga sua perspectiva em seu magistério, de modo a amalgamar o método histórico cultural e o sócio analítico, como se verifica no *Documento de Aparecida*, ao assumir em sua estrutura o método de Ver-Julgar-Agir (respectivamente capítulos 1, 2 e 3) no qual atuou como presidente da comissão de redação, bem como alarga a perspectiva latino-americana ao situá-la, e ao mesmo tempo atrair demais sensibilidades teológicas, para a centralidade ecológica da *Laudato si* que universaliza com isso o método indutivo de fazer teologia. No bairro pobre de Kangemi, nas favelas de Nairóbi, na África, Francisco evoca a “sabedoria dos bairros populares” e identifica o sentido profundo da ecologia da vida cotidiana, sobre a “maneira de ver a vida, sentir e agir”: “Vós sois capazes de ‘tecer laços de pertença e convivência que transformam a superlotação numa experiência comunitária, onde se derrubam os muros do eu e superam as barreiras do egoísmo” citando a *Laudato si*’ (2015b, 112; 147; 2015c).

A teologia da cultura ajuda a dar clareza do discernimento e assim reconhecer para onde apontam os sinais que manifestam a presença de Cristo, humanizadora do humano, sinais que reorientam o desejo narcísico no pedido da graça, pedido que já é, em si, um programa de vida do coração a práxis agápica, mediada pela reflexão teológica da cultura e da sociedade. Deste modo, a opção pelos pobres é graça a ser pedida e “tem início no mais íntimo de nós mesmos” (EG 193), e a teologia da cultura a partir de Francisco, e portanto, reconciliando as contribuições do legado das várias teologias da libertação, precisa explicitar a profundidade

evangélica de pensar os pobres como categoria teológica (método sócio-analítico), porém, ao invés desta opção incorrer no risco de se tornar fonte de maior divisão³, é convidada a aceitar o desafio de ser oportunidade de reconciliar diferenças (método histórico cultural), em prol do bem comum e a partir dos que mais sofrem.

Deste modo, a fé é cooperativa com o âmbito político, no sentido de que é a via de transformação do povo-pobre (unidade de classe) em povo-nação (unidade política) e nação latino-americana, nação do sul que une perspectivas latinas, africanas e asiáticas com a sensibilidade produzida na realidade deste hemisfério, não para demonizar o norte, como historicamente foi feito com o sul, mas analeticamente ressignificar a relação norte-sul, em favor dos que mais sofrem. Neste sentido o povo-fiel a Jesus Cristo, o qual acolhe a força que o acompanha e dá sentido para prosseguir, é também composto pelo povo que mesmo em outra identidade religiosa faz as opções que o Cristo fez, hipodigma (VILLAS BOAS, 2016, p. 38s) da identidade que vem do sul — tarefa para a qual as expressões literárias e artísticas presentes na vivência do povo podem ter grande relevância. Neste sentido, a hermenêutica teológica é antecedida pela hermenêutica da cultura enquanto análise dos “meios idôneos” para a compreensão das “lutas, esperança e anelos”, presente de modo especial nos movimentos sociais, como sinal do Reino. Deste modo, a cultura popular adquire um estatuto teológico e, portanto, se deve escutar atentamente como sinal da Palavra de Deus. Neste sentido são sinais da presença da graça na cultura popular, a fé como doadora e sustentadora de sentido da utopia e da luta, e a consciência viva e ferida de pobre, ou seja, a consciência de necessitar de outros, pois o *povo* é a multidão de pobres que não tem em quem confiar a não ser em Deus. Assim, o “povo”

³ É possível identificar como uma das razões para crítica ratzingeriana da Teologia Latino Americana em aplicações de casos de “*assunção acrítica*” da política na fé que deixam “*suas seqüelas mais ou menos visíveis feitas de rebelião, divisão, dissenso, ofensa, anarquia fazem-se sentir ainda, criando nas vossas comunidades diocesanas grande sofrimento e grave perda de forças vivas*”. Questão essa retoma da *Libertatis nuntius* em na ocasião dos 25 anos da instrução, em 2009, quando em sua visita no Brasil, ocasião em que reconhece a opção pelos pobres como opção cristológica na abertura da Conferência de Aparecida. (Discurso do Papa Bento XVI aos Prelados da *Conferência Episcopal dos Bispos do Brasil dos Regionais Sul 3 e Sul 4 em visita Ad limina Apostolorum*, em 05 de Dezembro de 2009. Disponível em: http://www.vatican.va/news_services/or/or_quo/text.html/.

é aquele que compartilha um modo de vida e um projeto político em busca do bem comum e de uma diversidade reconciliada a qual, em Francisco, é promovida pela misericórdia e pela dinâmica em saída para o diálogo, não para uma mentalidade de conquista colonial, mas para, respeitosamente, discernir formas de curar e cuidar do sofrimento das pessoas, serviço que expressa a gratuidade da misericórdia Divina, e o respeito pelas alteridades em igual dignidade.

Ademais, enquanto cultura cristã, é imposta a tarefa de ampliar a catolicidade carolíngia para a fraternidade universal, promovendo uma Evangelização enquanto presença do Reino no mundo (EG 176), em que a Igreja vem como consequência e não causa, daqueles que se identificam com o chamado a um modo de ser. Todas as experiências de misericórdia, tais como a acolhida e reconciliação eclesial são sinais da ação do Espírito, assim como a ampliação da eclesiologia latino-americana de uma Igreja pobre, com os pobres como sinal do Vento do Espírito que sopra desde o sul. Como aponta Galli, houve um deslocamento populacional na Tradição Católica. Em 1910, 60% dos católicos habitavam no hemisfério norte, 65% na Europa, 25% na América e 10% na América do Norte. Já em 2010, 68% dos católicos habitam no hemisfério sul, 39% na América Latina, 24% na Europa e 8% na América do Norte. Deste modo, se no primeiro milênio o polo de maior influência teológica foi o Oriente, no segundo milênio houve um progressivo deslocamento para a Europa, e agora, ocorre no terceiro milênio a emergência da teologia que vem do sul, de uma Igreja “centrada em Roma e enriquecida por muitas particularidades”, especialmente do sul (GALLI, 2014), do qual Francisco é o grande baluarte internacional, e a recepção mundial de sua mensagem indica a pertinência desses novos ventos, sinal da alegria que a esperança do Evangelho anuncia, fonte de “vida nova” para os tempos hodiernos, e caminho de mudança do coração (FRANCISCO, 2015d, p. 31).

Na perspectiva da teologia da cultura após Francisco, pode-se então elencar “sinais da presença da ação do Espírito” na cultura contemporânea, que podem constituir a agenda teológica na era franciscana e suas consequências políticas de resistência contracultural: 1) A compreensão de Deus como fonte de bondade e misericórdia, superando assim visões religiosas legitimadoras de dominação e formas de violência;

2) A fraternidade universal e o respeito às alteridades como forma de cooperação religiosa à constituição de uma cultura global a ser reconciliada; 3) O protagonismo dos movimentos sociais que procuram novas formas de participação política; 4) A consciência ecológica integral e os males de um hegemonismo econômico na cultura; 5) A consciência missiológica como cuidado para com o Mundo, e disposição para a missão do diálogo, como forma de superar mentalidades totalitárias.

Referências

ALLEN Jr, J. L. A saga Burke e a oposição a Francisco em contexto. *IHU – Instituto Humanitas Unisinos*, 13/01/2015. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/169-noticias-2015/538907-a-saga-burke-e-a-oposicao-a-francisco-em-contexto>>. Acesso em 03 out. 2016.

BERGOGLIO, J. Primera Reunión Con El Consejo Presbiteral 2008. *Palabras Del Cardenal Jorge Mario Bergoglio*, Arzobispo De Buenos Aires. Buenos Aires, 15 De Abril De 2008. Disponível em: <http://www.aicaold.com.ar//index2.php?pag=bergoglio080415>. Acesso em: 04 out. 2016.

BERGOGLIO, J. Discurso del cardenal Jorge Mario Bergoglio en la XIII Jornada Arquidiocesana de Pastoral Social celebrado bajo el lema Hacia un bicentenario en justicia y solidaridad 2010-2016. *Nosotros como ciudadanos, nosotros como pueblo*, Buenos Aires, 16 de octubre de 2010.

BERGOGLIO, J. *Mensaje Cuaresmal del Sr. Arzobispo*. Buenos Aires, 13/02/2013. Disponível em: <<http://www.arzbaires.org.ar/inicio/homiliasbergoglio.html>>. Acesso em: 02 out. 2016.

CUDA, E. *Para leer a Francisco: Teología, Ética y Política*. Buenos Aires: Manancial, 2016.

FERNÁNDEZ, V. M. Con los pobres hasta el fondo: el pensamiento teológico de Rafael Tello. *Revista Proyecto*, ano 12, n. 36, p. 187-205, 2000.

FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii gaudium: a alegria do Evangelho — sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. Brasília: Edições CNBB, 2013a.

FRANCISCO. *Encuentro con el mundo laboral*. Visita Pastoral a Cagliari. 22 de setembro de 2013b. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130922_lavoratori-cagliari.html>. Acesso em: 21 set. 2016.

FRANCISCO. *Discurso al cuerpo diplomático acreditado en la Santa Sede*. Roma. 22/03/2013c. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130322_corpo-diplomatico.html>. Acesso em: 04 out. 2016.

FRANCISCO. *Discurso del Santo Padre Francisco a los Participantes en el Encuentro Mundial de Movimientos Populares*. Roma. 28 de Outubro de 2014. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141028_incontro-mondiale-movimenti-popolari.html>. Acesso em: 21 set. 2016.

FRANCISCO. *Mitis Iudex Dominus Iesus* — sobre a reforma do processo canônico para as causas de declaração de nulidade do matrimônio no Código de Direito Canônico. Carta Apostólica dada na forma de Motu Proprio. São Paulo: Paulinas, 2015a.

FRANCISCO. *Carta Encíclica Laudato si' sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Edições Loyola, 2015b.

FRANCISCO. *Visita ao bairro pobre de Kangemi, 27/11/2015c*. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151127_kenya-kangemi.html>. Acesso em: 02 out. 2016.

FRANCISCO. *O Evangelho da Vida Nova: seguir a Cristo, servir o homem*. Petrópolis: Editora Vozes, 2015d.

FRANCISCO. *Discurso del Santo Padre por ocasión de la Entrega del Premio Carlomagno*. 06/05/2016a. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/may/documents/papa-francesco_20160506_premio-carlo-magno.html>. Acesso em: 03 out. 2016.

FRANCISCO. *O Nome de Deus é Misericórdia: uma conversa com Andrea Tornielli*. São Paulo: Planeta, 2016b.

GALLI, C. *Teologia Pastoral Latinoamericana a 50 años del Vaticano II In Le radici di Papa Francesco — Un anno di Pontificato: Roma: Pontificia Università Gregoriana/ La Civiltà, Collegio Sacerdotale Argentino. 28/03/2014. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tes1vUX8WKM>. Acesso em: 27 set. 2016.*

GERA, L. Desafios actuales del diálogo teología, estética y literatura: experiencia y lenguaje. Entrevista y Homenaje a Lucio Gera (1924-2012). *Teoliterária*, v. 3, n. 5, p. 161-188, 2013.

GERA, L. La teologia de los procesos históricos. *Teología*, t. XLII, n. 87, p. 259-279, 2005.

GERA, L. Puebla: Evangelización de la Cultura. *Teología*, t. XVI, n. 33, p. 71-89, 1979.

GUARDINI, R. *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des lebendig Konkreten*, Mainz: Mathias Grünewald, 1955.

JOÃO XXIII. Carta Encíclica *Pacem in Terris*. 11/04/1963. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html>. Acesso em: 27 set. 2016.

LUCIANI, R. La opción teológico-pastoral del pontificado de Francisco. In: *Razon y fé* tomo 273, n. 1411-1412, 2016. p. 459-471.

MAGISTER, S. Os quatro ganchos nos quais Bergoglio pendura o seu pensamento. Entrevista com Papa Francisco. In: *Chiesa*, 19/05/2016. Trad. André Langer. IHU — Instituto Humanitas Unisinos, 13/01/2015. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/555391-os-quatro-ganchos-nos-quais-bergoglio-pendura-o-seu-pensamento>>. Acesso em: 27 set. 2016.

MANZATTO, A. O Papa Francisco e a Teologia da Libertação. *Revista de Cultura Teológica* Ano XXIII, n. 86, p. 183-203, 2015.

QUINTÁS, A. L. *La cultura y el sentido de la vida*. Madrid: Ediciones RIALP, 2003.

RICOEUR, P. *La méthaphore vive*. Paris: Seuil, 1975.

SANTOS, B. S. *Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos*. São Paulo: Cortez, 2013.

SCANNONE, J. L. El Papa Francisco y la teología del Pueblo. *Razon y Fé*, tomo 271, n. 1395, p. 31-50, 2014.

SCANNONE, J. L. La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual. *Teología y Vida*, v. 5, p. 59-73, 2009.

SCANNONE, J. L. La Teología de la Liberación: ¿Evangélica o Ideológica? *Concilium — Revista Internacional de Teología*, n. 93, p. 454-463, 1974.

SCANNONE, J. L. Poesía Popular y Teología: El aporte de “Martín Fierro” a una teología de la liberación. *Concilium*, Año XII, n. 115, 264-275, 1976.

SCANNONE, J. L. *El papa Francisco y la teología del pueblo*. Razón y Fé, tomo 271, n. 1395, p. 31-50, 2014.

SCANNONE, J. L. La Teología de la Liberación: Caracterización, corrientes, etapas. *Stromata*, año 38, n. 1/2, p. 3-40, 1982.

SEGUNDO, J. L. Las dos teologías de la Liberación en Latinoamérica. In: *Études*, n. 361, 1984. p. 149-161.

TELLO, R. *Versión magnetofónica del 2º Encuentro de Reflexión y Diálogo sobre pastoral popular*. La Rioja: edición del Autor, 1971.

VILLAS BOAS, A. *Teologia em diálogo com a literatura: origem e tarefa poética da literatura*. São Paulo: Paulus, 2016.

WOJTYLA, K. *Mi visión de hombre*. Madrid: Palabra, 2005.

Recibido: 20/09/2016

Received: 09/20/2016

Aprovado: 13/10/2016

Approved: 10/13/2016