

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE HUMANIDADES E DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

“O CRISTO AFOGADO: UMA NÃO-CRISTOLOGIA”
RELIGIÃO, LITERATURA E PÓS-COLONIALISMO

Carlos José Beltrán Acero

São Bernardo do Campo/SP - 2015

CARLOS JOSÉ BELTRAN ACERO

**“O CRISTO AFOGADO: UMA NÃO-CRISTOLOGIA”
RELIGIÃO, LITERATURA E PÓS-COLONIALISMO**

Tese de doutorado apresentada em cumprimento às exigências do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo – Faculdade de Humanidades e Direito, para obtenção de grau de Doutor

Orientador: Prof. Dr. Rui de Souza Josgrilberg

São Bernardo do Campo/SP – 2015

FICHA CATALOGRÁFICA

B419c Beltrán Acero, Carlos José
“O cristo afogado: uma não-cristologia - Religião, Literatura e Pós-Colonialismo /Carlos José Beltrán Acero-- São Bernardo do Campo, 2015.
317 fl.

Tese (Doutorado em Ciências da Religião) -- Faculdade de Humanidades e Direito, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo.

Bibliografia

Orientação de: Rui de Souza Josgrilberg.

1. García Márquez, Gabriel, 1927-2014 - Crítica e interpretação2.
Literatura e religião 3. Pós-colonialismo I. Título

CDD 261.58

A tese de doutorado intitulada “**O CRISTO AFOGADO, UMA NÃO CRISTOLOGIA – RELIGIÃO, LITERATURA E PÓS-COLONIALISMO**”, elaborada por CARLOS JOSÉ BELTRÁN ACERO, foi apresentada e aprovada em 13 de novembro de 2015, perante banca examinadora composta por Prof. Dr. Rui de Souza Josgrilberg (Presidente/UMESP), Prof. Dr. Ênio José da Costa Brito (Titular/PUC-SP), Profa. Dra. Maria José Rosado Nunes (Titular/PUC-SP), Prof. Dr. Lauri Emilio Wirth (Titular/UMESP), e Profa. Dra. Sandra Duarte (Titular/UMESP).

Prof. Dr. Rui de Souza Josgrilberg
Orientador e Presidente da Banca Examinadora

Prof. Dr. Helmut Renders
Coordenador do Programa de Pós-Graduação

Programa: Pós-Graduação em Ciências da Religião.

Área de Concentração: Linguagens da Religião

Linha de Pesquisa: Teologias das Religiões e Cultura

SABÍAMOS QUE TODO SERIA DIFERENTE DESDE ENTONCES...

Agradecer é pouco. E muitas vezes inapropriado. Então permitam-me falar dos encontros, aqueles que, mesmo eu imaginando estar completo, sabia que depois *tudo seria diferente*.

À umesp... nunca mais serei o mesmo.

Milton Schwantes... não sabia se me emocionava mais por suas exegeses “mentirosas”, ou pelo jeito que tinha de transformar a exegese em piada, riso e humor. <3 **Jung Mo Sung**, grande amigo, colega, grande coração, talvez tanto quanto sua cabeça boa. **Sandra Duarte**, minha primeira professora feminista! <3 **Claudio Ribeiro**, professor companheiro e solidário; **LauriWirth**, sensibilidade pura, humildade de verdadeiro doutor...! **LieveTroch**, minha Mestre. Porque desistiu de mim...? Eu a entendo... Seja como for, depois dela, nada seria igual, tudo seria diferente. Essa tese é para você. Ao Mestre, **Rui Josgrilberg**: grato pelas suas palavras: “você é bom pesquisador, eu confio no seu trabalho! Vá em frente!”. Sem o senhor, sua confiança, sua tolerância com as minhas maluquices, sem sua bondade e acolhimento, é obvio que essa tese não teria sido escrita. Cada professor da umesp deixou sua transformação em mim. Gratidão a todos e todas. A **Regiane** e a **Camila**, pela paciência e colaboração constante, e a todas as pessoas da secretaria. E à **CAPES**, a **Kirk in Actie** da Holanda, à **Fundación Universitária Bautista**, ao **IEPG**, sem o seu apoio financeiro, essa tese não teria sido possível.

Às meninas das biblioteca, **Ju, Isa, Claudete, Fátima**... todas elas, que facilitaram minha vida me tornando um usuário *v.i.p*, e me escutando nas horas da minha solidão, que foram como *sem anos*. Aos porteiros e porteiras, funcionários da limpeza, trabalhadores invisibilizados, grandes pessoas! Às cozinheiras/os do CC, de Dom Supremo, do Amaerlinho...! A **Solange e Rogério** da Fenix.

A Ana Fonseca. Essa universidade não será a mesma sem ela. Grande amiga, cúmplice, parceira, tudo! <3

Aos meus amigos de São Bernardo, e do ABC, e a SBC, como não amar SBC? E Brasil, terra que me viu crescer... e transformar-me. À **comunidade**.

À minha família: os Acero, os Beltrán, os Grisales, os Mora: apoio sempre, amor carinho acolhimento ajuda econômica e espiritual. **Zabdi, Angela**, amores na distância... amigas eternas.

Na distancia, existem amigas que se tornam mais que irmãs. **Suelen Almeida, Marina Duarte**, sem vocês eu nunca teria terminado. Nunca. **Beto**, meu irmão mineiro. **Fer**... sempre! **Rosana, Cauê, Jailson! Ju**...É nois!

Mary. Lo logramos negra. Este triunfo es nuestro. Gracias por tu infinito amor, cariño y comprensión. Al infinito y más allá. <3<3

Rita... nunca mais fui o mesmo... amo você sempre.

Gladys Marina Acero Ruiz! Mamá... yo soy tú. E **Daniela (hermana) e Francisco (hermano)**, e **Carlos Aníbal (papá)**, lo tengo todo con ustedes, están todos dentro de mí.

E **Cris**, meu amor, sim, sem você, não poderia ter terminado essa tese. Você acreditou em mim, me levantou, me acompanhou, e fez tudo nesse final terrível para que as coisas dessem certo.

Muitoobrigado!

*Así que cuando se encontraron al ahogado, les bastó con mirarse los unos a los otros
para darse cuenta de que estaban completos...*

(...)

*No tuvieron necesidad de mirarse los unos a los otros para saber que ya no estaban
completos, ni volverían a estarlo jamás.*

(...)

También sabían que todo sería diferente desde entonces.

Gabriel García Márquez

RESUMO

O objetivo dessa tese é aprofundar, a partir do discurso pós-colonial, uma crise na perspectiva teológica da libertação. Esta promoveu, na década de 1970, uma reviravolta nos estudos teológicos no terceiro mundo. Para tanto, leremos um conto de Gabriel García Márquez chamado “El ahogado más hermoso del mundo” (1968) analisando e avaliando as estratégias políticas e culturais ali inscritas. Para levar a frente tal avaliação é preciso ampliar o escopo de uma visão que divide o mundo em secular/religioso, ou em ideias/práticas religiosas e não religiosas, para dar passo a uma visão unificada que compreende a *mundanidade*, tanto do que é catalogado como ‘religioso’ quanto do que se pretende ‘não religioso’. A teologia/ciências da religião, como discurso científico sobre a economia das trocas que lidam com visões, compreensões e práticas de mundo marcadas pelo reconhecimento do *mistério* que lhes é inerente, possuem um papel fundamental na compreensão, explicitação, articulação e disponibilização de tais forças culturais. A percepção de existirem elementos no conto que se relacionam com os símbolos sobre Jesus/Cristo nos ofereceu um vetor de análise; entretanto, não nos deixamos limitar pelos grilhões disciplinares que essa simbologia implica. Ao mesmo tempo, esse vínculo, compreendido desde a relação imperial/colonial inerente aos discursos e imagens sobre Jesus-Cristo, embora sem centralizar a análise, não poderia ficar intocado. Partimos para a construção de uma estrutura teórica que explicitasse os valores, gestos, e horizontes mundanos do conto, cristológicos e não-cristológicos, contribuindo assim para uma desestabilização dos quadros tradicionais a partir dos quais se concebem a *teologia* e as *ciências da religião*, a obra de García Márquez como *literatura*, e a geografia imperial/colonial que postula o realismo ficcional de territórios como “América Latina”. Abrimos, assim, um espaço de significação que lê o conto como uma “não-cristologia”, deslocando o aprisionamento disciplinar e classificatório dos elementos envolvidos na análise. O discurso crítico de Edward Said, Homi Bhabha e Gayatri Spivak soma-se à prática teórica de teólogas críticas feministas da Ásia, da África e da América Latina para formular o cenário político emancipatório que denominaremos *teologia crítica secular*.

Palavras-chave: Gabriel García Márquez; pós-colonialismo; teologia crítica secular; não-cristologia.

ABSTRACT

This dissertation seeks to deepen a crisis within theological liberation perspectives starting from postcolonial discourse. Liberation theology had promoted a profound revolution in third world theological studies since 1970. To continue this revolution we will read Gabriel Garcia Marquez “El ahogado más hermoso del mundo” (1968), analyzing and assessing its cultural and political strategies. In order to accomplish this task we need to go beyond the secular/religious binary vision that divides the world into religious and non religious ideas/practices. We need a unified vision that comprehends the worldliness of those realities categorized as “religious” as well as those categorized as “non-religious”. Theology and Religious Studies, as the scientific discourse dealing with the economy of the exchange within world visions, practices and consciousness marked by a certain inherent *mystery*, have a fundamental roll in comprehending, evidencing, articulating and making available these cultural forces. The perception of existing symbols related to Jesus-Christ within this story gave us a path for the analyses, although we were not caught up within the disciplinary constraints implied in christological thinking. At the same time, there were no possibility of leaving untouched the imperial/colonial relation inherent to images and discourses on Jesus-Christ. We therefore build up a theoretical structure that could explicit the values, gestures and worldly horizons of GarcíaMárquez’s literary writing, being Christological or non Christological. We looked forward the destabilization of traditional frameworks of Theology and Religious Studies; destabilization of GarcíaMárquez writing as *literature*; and destabilization of the colonial/imperial geography which postulates the fictional realism of territories such as “Latin America”. We opened up a theoretical space that *reads* the story as a “non-christology”, displacing the disciplinary and classificatory imprisonment of the elements involved in the analysis. Critical works of Edward Said, Homi Bhabha and GayatrySpivak, as well as the critical works of Asian, African and Latin American feminist theologians shall enunciate the political emancipatory scenario that we will denominate *theological secular criticism*.

Kew words: Gabriel GarcíaMárquez; post-colonialism; theological secular criticism; non-christology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
<u>CAPÍTULO I</u>	
A SITUAÇÃO PÓS-COLONIAL – OU DA EMERGÊNCIA DE UM DISCURSO CONTRAHEGEMÔNICO	21
INTRODUÇÃO	21
1.1. O MOMENTO PÓS-COLONIAL: CONSIDERAÇÕES HISTÓRICO-CRÍTICAS.	12
1.1.1 QUANDO FOI O PÓS-COLONIAL?	24
1.1.2 ONDE FOI O PÓS-COLONIAL?	27
1.1.3 SOBRE O <i>COMO</i> DO PÓS-COLONIAL: ANTROPOFAGIA	31
1.2. CORRENTES NO DISCURSO PÓS-COLONIAL:	33
1.2.1 EDWARD W. SAID: DO ORIENTALISMO AO PARADIGMA DO PÓS-COLONIAL EM SAID	33
1.2.1.1 Introdução	34
1.2.1.2 Hipótese: uma ideia em dois volumes	34
1.2.1.3 Ideia central em <i>orientalismo</i>	35
1.2.1.4 Interesses e teses principais de <i>orientalismo</i>	37
1.2.1.5 <i>Cultura e imperialismo, 1993</i>	40
1.2.1.6 Conclusão	45
1.2.2 GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK: DA SUBALTERNIDADE À CRÍTICA DA RAZÃO PÓS-COLONIAL	45
1.2.2.1 Introdução	46
1.2.2.2 Problemas teóricos ao redor do conceito de “fala subalterna”.	46
1.2.2.2 ALFABETIZAÇÃO TRANSNACIONAL (<i>TRANSNATIONAL LITERACY</i>)	53
1.2.2.3 O PÓS-COLONIAL EM SPIVAK	56
1.2.3 HOMI BHABHA: TEMPO – ESPAÇO NA REVISÃO DA MODERNIDADE	59
1.2.3.1 O COMEÇO	61
1.2.3.2 O POLÍTICO	67
1.3. A OPÇÃO DESCOLONIAL E O FEMINISMO PÓS-COLONIAL EM “AMÉRICA LATINA”	74
1.3.1 CONVERGÊNCIAS, ASSOCIAÇÕES, HORIZONTES COMUNS ENTRE SAID-BHABHA-SPIVAK	74
1.3.2 E A “AMÉRICA LATINA”? OU A RESPEITO DA OPÇÃO DESCOLONIAL	76
1.3.3 E ONDE FICA A ECONOMIA? E O MARXISMO? CULTURALISMO EXCESSIVO NOS ESTUDOS PÓS-COLONIAIS?	85
1.3.4 O FEMINISMO TRICONTINENTAL NA AMÉRICA LATINA E A PRODUÇÃO DO DISCURSO PÓS-COLONIAL	92
CONCLUSÃO DO CAPÍTULO 1	95
<u>CAPÍTULO II</u>	
RELIGIÃO, TEOLOGIA E PÓS-COLONIALISMO OU “UM QUADRO TEÓRICO-CRÍTICO PARA UMA NÃO-CRISTOLOGIA”	97
INTRODUÇÃO	97
2.1 ESTUDOS DE RELIGIÃO, TEOLOGIA E PÓS-COLONIALISMO	98
2.1.1 Religião	103
2.2.2 Desconstruindo religião	107
2.1.3 Teologia	113
2.2 RUMO A UMA TEOLOGIA SECULAR	121

2.3 UM QUADRO TEÓRICO PARA UMA NÃO-CRISTOLOGIA	128
2.3.1 Rieger e o cristo que resiste ao império	131
2.3.2 Kwok e a imaginação pós-colonial	138
2.3.3 Elisabeth Schüssler Fiorenza: ecleticismo metodológico	143
2.3.4 Musa Dube: estratégias descolonizadoras de um feminismo pós-colonial	154
CONCLUSÃO	162

CAPÍTULO III

O AFOGADO MAIS BONITO DO MUNDO:

UMA NÃO-CRISTOLOGIA POR GABRIEL GARCÍA MÁRQUEZ	164
INTRODUÇÃO	164
3.1 (NÃO-)CRISTOLOGIA COMO MÉTODO DE LEITURA DO MUNDO LITERÁRIO DO CONTO	166
3.1.1 Questões teóricas sobre a literatura: rumo à prática de uma leitura teológica crítica secular	170
3.1.2 Autor? Texto? Contexto?	174
3.1.3 Redefinindo o <i>Sitz in der Literatur</i> : o <i>Boom</i> ?	181
3.1.4 “do realismo mágico à linguagem descolonizadora”	187
3.1.5 “desempacotar como reescrita não-de-uma-nova-história, também não-de-uma-nova-geografia, mas de uma mundanalidade descolonizadora: histórias entrelaçadas, territórios superpostos”	196
3.2 O AFOGADO MAIS BONITO DO MUNDO	201
CONCLUSÃO	224

CAPÍTULO IV

CRISTO AFOGADO: O PODER DE UMA NARRATIVA NÃO-CRISTOLÓGICA

INTRODUÇÃO	227
4.1. CRISTOLOGIA CONTRA-HEGEMÔNICA: DA TEOLOGIA FEMINISTA RUMO A UMA TEOLOGIA CRÍTICA SECULAR (ii)	228
4.1.1 Cristologias feministas tricontinentais: em busca de um excedente Cristológico	229
4.1.2 Cristologias masculinas latinoamericanas: em busca de um excedente cristológico.	233
4.1.3 Entre feminismo tricontinental e masculinismo latinoamericano: rumo a um excedente cristológico.	236
4.2. <i>ENTRE</i> A CRISTOLOGIA E A NÃO-CRISTOLOGIA: QUESTÕES CRÍTICAS SOBRE O EXCEDENTE CRISTOLÓGICO	239
4.2.1 Identidade e excedente cristológico.	240
4.2.2 O excedente cristológico para além da lógica identitária (para além da teologia, da religião, e da academia).	244
4.2.3 O excedente será não-cristológico: reconfigurando o marco de referências	247
4.3 TEOLOGIA CRÍTICA SECULAR: UMA NÃO-CRISTOLOGIA EM <i>O AFOGADO MAIS BONITO DO MUNDO</i>	259
4.3.1 Comei, bebei... antropofagia e outros desejos pós-coloniais	259
4.3.2 Não-cristologia para além: do gênero, da Voz imperial, do poder como coerção.	268
4.3.3 O ser-sendo: não identidade.	272
4.3.4 O silêncio do afogado e uma co/nspiração feminista.	277
CONCLUSÃO? UM NOVO PROTÓTIPO CULTURAL	286
CONCLUSÃO	292
BIBLIOGRAFIA	305

INTRODUÇÃO

I

“*O Cristo afogado: Uma não-cristologia.*” – *Religião, literatura e pós-colonialismo*. Como surgiu essa tese doutoral? Nessa introdução procuramos fornecer elementos precisos que facilitem a leitura e compreensão do texto e que localizem à leitora e ao leitor nos capítulos a seguir. Serão abordados elementos desde o processo de formulação da tese, passando pelas dificuldades que fizeram surgir certos conteúdos e descartar outros, entrando de vez em quando na especificidade de altum assunto para poder exemplificar a argumentação, indo até a forma como a disposição do material pesquisado assume sua significação própria dentro do quadro geral da tese.

O impulso inicial da pesquisa surgiu sob a formulação de uma busca por imagens e discursos sobre Jesus-Cristo na literatura, especificamente no conto de Gabriel García Márquez. Entretanto, o desenvolvimento da pesquisa, e a nossa aproximação e relação com o objeto e quadro teórico acabaram transformando esse impulso inicial. Descreveremos a seguir a forma como tal transformação ocorreu.

Três elementos compõem o interesse inicial dessa pesquisa. O primeiro interesse surge pela percepção do esgotamento de um discurso cuja importância para os três continentes, América latina, África e Ásia, é indiscutível: a perspectiva da **libertação**. Surge também, como segundo elemento, por conta de uma certa claustrofobia que o pesquisador sente pela sua prática disciplinar: a **teologia**. Por suposto, existe uma razão teórica e crítica para tal desconforto claustrofóbico, como poderá ser observado no primeiro capítulo da tese¹. Ora, declarar as conexões pessoais e subjetivas, desde o início, antes do que uma falta de objetividade científica, deverá ser lido como uma explicitação dos interesses e condicionantes da pesquisa, e dessa forma, um maior compromisso com o rigor acadêmico, e com o próprio ideal da objetividade.²

¹ Trata-se, especificamente, da crítica de Edward Said a respeito do confinamento do saber às disciplinas acadêmicas, e a sua separação umas das outras, tema abordado no capítulo 1.

² Dito seja de passagem que essa tese será elaborada desde duas perspectivas críticas: a teoria feminista e a crítica pós-colonial – estudos pós-coloniais. Sobre a primeira diz Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Transforming Vision. Exploration in feminist the*logy* (Minneapolis: Fortress Press, 2011): “Visto que ‘voz’, posicionalidade e heterogeneidade são categorias chave nos estudos feministas, a teoria feminista e a teologia feminista sempre insistiram sobre o fato que o trabalho acadêmico não pode ser feito desde uma posição desincorporada [*disembodied*] e neutra [*value-neutral*]. A pesquisa é sempre perspectiva e sociopoliticamente localizada” p.58. Mais adiante: “Se toda linguagem é retórica, se inclusive a objetividade é produto de certa estratégia, então os discursos não podem mais serem medidos em termos da sua adequação a um objetivo padronizado...”, p. 64.

A teologia, portanto, mesmo sendo “da libertação”, parecia não possuir as ferramentas para libertar “os pobres”; nem mesmo parecia ter a sensibilidade de ouvir e traduzir/dialogar com estes pobres e os seus rostos reais: sujeitos diversos marcados pelo entrecruzamento do gênero, a classe, a raça e etnia, a nacionalidade, sexualidade, fé/religião/espiritualidade, etc. Que libertação era essa que não falava do/ao mundo real das pessoas? Nesse sentido, parecia ser necessário algo além do tipo de revisionismo contido na pergunta “A teologia da libertação morreu?”³. O próprio paradigma da libertação parecia estar em questão. Desde qual paradigma poderíamos agora pensar, por exemplo, a respeito do Jesus-Cristo?

Eis o terceiro elemento da tese. Ela surge pela **fascinação/repulsa do Jesus-Cristo** que o pesquisador intui dentro de si; uma fascinação/repulsa marcada pela sua herança cristã, e pela concomitante crescente desvinculação a respeito dela; pela emergência de uma consciência mais “ecumênica”, ou talvez será melhor dizer, já no próprio espírito da tese, mais *mundana*, mais humana. Cabe dizer nesse ponto que o caminho que a perspectiva da libertação abria para o pesquisador, viu-se radicalmente abalado pelo seu encontro com a teologia feminista, especialmente a teologia de Elisabeth Schüssler Fiorenza. O que poderia ser dito de novo a respeito de Jesus-Cristo para além do seu *Jesus: Miriam’s Child, Sophia’s Prophet*⁴?

Libertação, teologia, Cristologia. Eis a tríade inicial com a qual começou esta empreitada acadêmica. Entretanto, como a leitora⁵ poderá perceber, os três termos implodirão/explodirão em um processo de transformação e des/construção crítica. Não se espera menos de uma tese de doutorado. A libertação será indefinidamente *adiada* pela negociação e a política agonística, seguindo a Bhabha. A teologia, junto aos Estudos de Religião, serão radicalmente (ou *mundanalmente*) questionados pelo *humanismo secular* de Edward Said, e a Cristologia será abordada desde uma não-cristologia, apontando para um terceiro espaço de significação, com Homi Bhabha, e procurando ao mesmo tempo conservar *o guardião da margem que não falará*, com

³ Claudio de Oliveira Ribeiro, *A teologia da libertação morreu? Reino de Deus e espiritualidade hoje* (São Paulo: Fonte Editorial, 2010). Certamente, este e outros trabalhos do mesmo autor apontam para essa crise na teologia latinoamericana. Entretanto, trilhando os mesmos caminhos teóricos por exemplo, a respeito de Homi Bhabha, esta tese sugere sutis diferenças com o pensamento do Claudio Ribeiro. Compare com o seu “‘Fronteiras’, ‘entrelugares’, e lógica plural: a contribuição dos estudos culturais de Homi Bhabha para o método teológico” em *Estudos de Religião*, vol. 26, junho – dezembro 2012, pp. 12-24.

⁴ Aquí será citada a sua versão em espanhol: *Cristología feminista crítica: Jesús, hijo de María, Profeta de la Sabiduría* (trad. Nancy Bedford) (Madrid: Editorial Trotta, 2000 [1ª Ed. 1994])

⁵ Com frequência nessa tese o autor se referirá “à leitora”, à pessoa leitora. Portanto, convido aos leitores masculinos a se sentirem incluídos quando o texto se refira à *leitora*.

Gayatri Spivak, seguindo as trilhas teóricas que perguntam pela *fala da subalterna*. No entanto, vamos mais devagar. Afinal, estes conceitos serão claros para quem haja lido a tese, e não para quem está se introduzindo nela. Logo de entrada, porém, cabe perguntar: porque tantos autores e tantos conceitos?⁶

II

Deixamos essa pergunta no ar, para dar lugar, nesse momento, à enunciação da hipótese dessa tese, a qual é, que uma elaboração crítica do discurso do pós-colonial pode levar a frente os objetivos, princípios e horizontes históricos e políticos da perspectiva crítica da libertação. Isso, em teologia e ciências da religião, significa que o esgotamento teórico crítico das perspectivas latinoamericanas da libertação encontrará sua continuidade em um território que implicará transcender o próprio marco institucional e disciplinar, as fontes, e os quadros de sentido da perspectiva crítica da libertação. A hipótese, sendo que uma elaboração crítica do discurso do pós-colonial é que pode fazer o seu “revezamento”, aponta para um território descentrado, deslocado, no qual, por exemplo, uma cristologia deverá ser uma não-cristologia, e se localizar em um território marcado pela indecidibilidade a respeito do “teológico”, do “religioso”, e da “libertação”.

O que acontecerá, portanto, à teologia/ciências da religião quando estas forem reimaginadas dentro do discurso do pós-colonial? Estaremos fazendo *teologia pós-colonial*? Produziremos um discurso estritamente cristológico e vanguardista? Anunciaremos uma perspectiva verdadeiramente liberacionista a partir do cristológico e desde o cenário político disciplinar da religião? Estes questionamentos, que decorrem da hipótese, retomam os três elementos enunciados desde o início, a saber, *libertação, teologia e cristologia*. Após ter concluído a elaboração da tese, obtivemos mais do que uma comprovação da hipótese. Não somente percebemos que, com efeito, uma elaboração crítica do discurso do pós-colonial em teologia e ciências da religião pode *continuar* o impulso crítico da perspectiva da libertação. Percebemos também que nessa continuidade existem inúmeras rupturas; e, mais importante do que isso: percebemos que tal “continuidade” implica em uma dramática **interrupção**. Só pela interrupção virá “o novo”, e perceberemos o novo como aquilo que sempre esteve aí...

Descrevamos, portanto, a partir da hipótese, o processo pelo qual os três elementos iniciais da pesquisa foram sofrendo uma transformação dentro da produção

⁶ Na verdade, esta pergunta foi formulada por algumas pessoas que leram algumas partes do manuscrito, incluindo o professor orientador, na banca de qualificação.

da tese. Para pensar *teologicamente* uma *crisologia da libertação* (foram esses, de fato, os termos iniciais da pesquisa) de modo a *poder dizer algo novo*, era necessário se localizar a partir de um marco teórico de referência que reconstruísse os principais elementos de um pensamento crítico atualizado. Sabíamos que a perspectiva da libertação *estava morrendo*, ou perdia muito do seu fôlego de antes, e se esgotava em um processo de circularidade irrelevante com poucas perspectivas para sair dele. Quem denunciasse com maior rigor e ênfase esse esgotamento nos daria as pistas para novas trilhas teóricas e metodológicas. Marcella Althaus Reid afirma sobre as diversas teologias da libertação que estas experimentam, de modo geral, um tipo de esgotamento teórico e conceitual, de marasmo repetitivo e de falta de criatividade ao enfrentar no nível discursivo os desafios atuais do contexto global.⁷ Assim como Althaus Reid, as diversas teólogas e teologias feministas, e as chamadas “do terceiro mundo”, “dos três continentes”, ou, como serão referidas aqui, *tricontinentais*, é que forneciam o impulso crítico maior.

Nesse campo do feminismo tricontinental o paradigma do *discurso pós-colonial* emergiu com força⁸. Mas como todo campo emergente, como todo paradigma em *construção*⁹ a instabilidade da sua formação torna difícil a sua definição e a sua aplicabilidade em uma pesquisa de doutorado. Hoje existe uma boa quantidade de trabalhos em teologia e religião adjetivados ou prefixados com o termo “*postcolonial*”, pós-colonial. Entretanto, para os pesquisadores do continente tornou-se extremamente difícil adentrar-se nesse campo discursivo, não somente por conta das barreiras linguísticas¹⁰ mas também por conta do surgimento de uma perspectiva que disputa o terreno teórico conceitual acadêmico do pós-colonialismo: a opção descolonial¹¹.

⁷ Veja Marcella Althaus-Reid (Ed), *Liberation Theology and Sexuality* (London: SCM Press, 2009), pp.1-3.

⁸ Foi o professor Jung Mo Sung quem primeiro mencionou essa campo de estudos nas suas aulas e grupo de pesquisa. Posteriormente os cursos com a professora Lieve Troch, quem seria a minha orientadora durante dois anos, foi quem introduziu e aprofundou o pós-colonialismo e a teologia feminista pós-colonial.

⁹ Veja Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Democratizing biblical studies. Toward an emancipatory educational space* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2009), especialmente, o capítulo 2: “A republic of many voices: paradigms in biblical studies”, pp. 51-84. O paradigma onde ela se localiza define a sua perspectiva como descolonizadora [*decolonizing*], entretanto, a sua análise sobre o quarto paradigma, “o Paradigma emancipatório democrático radical” ilustra as linhas gerais do que chamaremos aqui “pós-colonialismo”.

¹⁰ Até hoje são poucas as traduções de trabalhos sobre o discurso pós-colonial, a maioria dos quais permanecem restritos para as leitoras em língua inglesa.

¹¹ Rosalva Aida Hernandez Castillo, “De feminismos y poscolonialismos: Reflexiones desde el sur del Rio Bravo”, em Lilian Suarez Návaz, Rosalva Hernández Castillo, (Eds). *Descolonizando el Feminismo*, Cátedra, 2008, pp. 68-111, informa que acadêmicos de língua espanhola desde os Estados Unidos é que deram a conhecer os pós-coloniais no continente latinoamericano (p. 69), e que tal recepção careceu de

A *opção descolonial*, ou a perspectiva da “colonialidade do poder”, se apresentava como a versão latinoamericana dos estudos pós-coloniais, aos quais se denunciava como sendo ainda eurocêntricos, chegando inclusive a se falar da necessidade de descolonizar os estudos pós-coloniais¹². Somado a isso, as diferentes leituras dos três autores mais destacados do discurso pós-colonial, Edward Said, Gayatri Spivak e Homi Bhabha, realizada por estes “descoloniais” representavam por sua vez mais um elemento de confusão e ruído teórico que bloqueava uma tentativa de se localizar desde o discurso pós-colonial.

Sentimos, portanto, a necessidade de ir às fontes mesmas, e desembaraçar o emaranhado de conceitos e perspectivas conflitantes sobre o “pós”, o “des”, e a localização geopolítica do discurso. Foi assim que surgiu o primeiro capítulo da tese – um capítulo que, como será explicado mais adiante, encontra-se ainda longe do “coração” da tese. A abordagem dos trabalhos desses três autores, a chamada “santa trindade do pós-colonialismo”, renderia os seus frutos, embora tivesse levado tempo e um esforço redobrado. Esse capítulo oferece uma série de perspectivas, ideias e conceitos que configuram um quadro mais ou menos estruturado, desenhando assim um marco de referências para toda a tese. Os resultados do capítulo provêm de uma leitura, é claro, a nossa leitura, que, contudo, realiza o esforço de ir diretamente aos próprios textos dos autores.

Entretanto, este esforço de reconstrução do discurso pós-colonial permaneceu bastante “geral”, sem abordar a especificidade do nosso assunto: imagens e discursos cristológicos na literatura, especificamente, no conto de Gabriel García Márquez. Por este motivo decidimos construir um quadro teórico para analisar, reconhecer e avaliar tais imagens e discursos *em referência com* a teologia e as ciências da religião. Pois bem, era necessário compreender em qual sentido pesquisadores/as na área da teologia e das ciências da religião poderiam ser compreendidos como intelectuais e acadêmicos para além das suas próprias disciplinas científicas, uma exigência que começou a sentir-

uma disposição construtiva e colaborativa, coisa que não aconteceu na recepção do discurso pós-colonial por parte das feministas (p. 71ss). Isto é sintomático; veja o capítulo 1, ponto 1.3.4

¹² Veja Ramón Grosfoguel, “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global.”, em *Tabula Rasa*, num. 4, jan – jun 2006, pp. 17-46 (Bogotá, Colômbia). Creio que Ramón Grosfoguel exemplifica de alguma forma o fenômeno da *intelligentsia do comprador* do qual fala Anthony Kwame Appiah, *In my father's house: Africa in the philosophy of culture*, New York: Oxford University Press, 1992, p.137-157). Na era da mercadorização do conhecimento, os intelectuais precisam “abrir espaço” [*to clear a space*] para distinguir-se de outros produtores e produtos, e a pessoa faz isso –diz Appiah– construindo e marcando diferenças (p.143).

se como necessária a partir da reconstrução do discurso pós-colonial na leitura da “trindade santa”: é assim como costumam ser referidos Gayatri Spivak, Edward Said e Homi Bhabha, três intelectuais que são a referência fundamental no discurso pós-colonial.

Em outras palavras, sendo que o impulso crítico do discurso pós-colonial demandava transcender a lógica acadêmica disciplinar, surgiu uma questão incontornável (brevemente comentada acima): pode haver uma *teologia* pós-colonial? Ou, como no caso específico da nossa pesquisa: poderia ser formulada uma cristologia pós-colonial? Nesse ponto, decidimos seguir o gesto dos nossos três autores “consagrados”. Sendo que nenhum deles adota para si o adjetivo “pós-colonial” para descrever o seu trabalho, ao contrário, se posicionam de forma crítica diante dele¹³, o “pós-colonial” deveria, assim, ser usado através da explicitação de métodos específicos, conteúdos concretos, e objetivos e propósitos especificados. Em outras palavras, o pós-colonial deveria ser compreendido como uma palavra equivocada e incompleta, apenas sugerindo e apontando para

um estilo de inquirição, um insight ou uma perspectiva, um catalisador, uma nova forma de vida. Como inquirição, instiga e cria possibilidades, e provê uma plataforma para a mais ampla convergência possível de forças críticas, de vozes multi-étnicas, multi-religiosas, e multi-culturais, para afirmar os direitos negados e bagunçar o centro. É um conjunto de interesses e atitudes... uma coleção de atitudes críticas e conceituais.¹⁴

Dessa forma esperamos começar a introduzir às leitoras na razão do “porquê tantos/as autores/as e porquê tantos conceitos?”. À medida que a investigação foi avançando compreendeu-se, portanto, a contradição implícita na ideia de um “teólogo pós-colonial”, ou um “cientista da religião pós-colonial”, isto é, um/a intelectual que definisse sua tarefa desde a especificidade de uma disciplina/campo disciplinar, *e ao mesmo tempo*, produzisse conhecimento para além da lógica disciplinar do conhecimento acadêmico. Deveríamos, portanto, mais do que construir um quadro teórico crítico instalado *dentro de* um campo específico de estudos (teologia e ciências da religião), levantar um conjunto de “vozes múltiplas e multiculturais” que estruturassem o seu conhecimento, não ao redor de uma disciplina, mas ao redor de uma

¹³ É uma das formas como podemos ler, por exemplo, o texto de Gayatri Spivak, *Crítica da razão postcolonial, hacia una historia del presente evanescente* (Tradução de Marta Malo de Molina; Madrid: Ediciones Akal, 2010), isto é, trabalhando não pela instituição de um novo campo disciplinar, mas continuando o trabalho da crítica a respeito de todos os campos disciplinares, inclusive quando estes assumem a categoria “pós-colonial”.

¹⁴ Rasiah Sugirtharajah, *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation* (Oxford: University Press, 2002) p. 13-14.

política¹⁵ tricontinental pela transformação das realidades de opressão, exploração e injustiça, de forma global e transnacional.

Um alemão residente nos Estados Unidos decididamente engajado com o paradigma da libertação e as lutas pós-coloniais por transformação; uma chinesa de origem anglicana, feminista, decididamente engajada com as vozes críticas do continente asiático e as lutas dos seus povos; uma mulher negra de Botswana, feminista, engajada com a realidade das lutas dos povos da África, o HIV/AIDS, e o pensamento crítico; e uma alemã, residente nos Estados Unidos, feminista, engajada com todas as pessoas que lutam por transformar o mundo em um lugar que acolha a todos e todas; Jeorg Rieger, Kwok Pui-lan, Musa Dube e Elisabeth Schüssler Fiorenza compõem as *vozes múltiplas* que complementam o quadro crítico a partir do qual pensar uma cristologia pós-colonial.

Não será apropriado falar nelas como teólogas/cientistas da religião “pós-coloniais”. Contudo, é a partir delas que continuamos o gesto crítico da trindade santa (Said, Bhabha e Spivak). Com elas, fundamentalmente, realizamos um trabalho de coleção e articulação de interesses, atitudes e ferramentas orientadas pelo horizonte da descolonização¹⁶, da interrupção, da negociação, e da formulação de um espaço enunciativo *outro*. Portanto, mais do que focalizar o trabalho de sete autores, o capítulo 1 e 2 reúne os elementos necessários para construir, analisar e avaliar imagens cristológicas na literatura de García Márquez, em seu conto *O afogado mais bonito do mundo*¹⁷. Em outras palavras, esses capítulos iniciais representam o esforço que busca comprovar a nossa hipótese: uma elaboração do discurso pós-colonial é que poderá retomar e levar a frente o impulso crítico da perspectiva da libertação no continente.

A leitora encontrará, no capítulo 2, uma discussão (pontos 2.1-2.2) que antecede à abordagem dos quatro intelectuais com os quais abordamos a especificidade de um

¹⁵ Usamos o uso do termo *política* no sentido que lhe outorga Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Rhetoric and Ethics* (Minneapolis: Fortress Press, 1999), referindo uma articulação de práticas retóricas e a articulação de uma série de interesses e objetivos explícitos em horizontes de emancipação e de libertação (confira, especialmente, o capítulo 4, “Rhetoric and ethics: the politics of biblical studies”).

¹⁶ O termo “descolonização” não implica a nossa aderência a um campo disciplinar –como o da “*Opção Descolonial*”–; ao contrário, trata-se de tornar explícito e concreto o conteúdo do termo amplo e vago que aponta para o “discurso pós-colonial”. Nesse sentido, descolonização/descolonizar faz parte do arsenal de ferramentas e metodologias que *traduzem* o sentido de pós-colonialismo adotado nessa tese.

¹⁷ Esta tese aborda esse conto de García Márquez elaborado originalmente em espanhol, e uma literatura teórica cuja maior parte se encontra em inglês, espanhol e francês. No entanto, temos decidido incluir todas as citações e referências, inclusive aquelas que aparecem como notas de rodapé, em português. Portanto, embora quase a totalidade da tese encontra-se escrita em português, a leitora saberá a língua original das citações recorrendo ao título da publicação referida. Todas as traduções são realizadas pelo autor dessa tese.

quadro “teológico” e das “ciências da religião” (ponto 2.3). Trata-se de uma discussão que conecta o discurso do pós-colonial (capítulo 1) instaurando-se, *como um besouro*, no coração dos próprios estudos de religião e da teologia. Julgamos imprescindível esse ponto porque, caso contrário, seria difícil compreender a natureza da pesquisa das nossas autoras e autor. Como compreender a busca de Rieger por *mundanalizar* a cristologia procurando suas conexões com os impérios ao longo da história? Ou a ênfase de Kwok numa metodologia teológica que se apoia em uma tripla imaginação pós-colonial? Como entender o ecleticismo anti-disciplinar do trabalho de Schüssler Fiorenza, ou o recurso de Musa Dube a uma prática retórico-literária que indaga os textos bíblicos a partir de perguntas que não possuem uma relação direta com os dogmas e doutrinas da teologia, colocando, ao mesmo tempo, textos “religiosos” e textos “não-religiosos” em pé de igualdade?

Nesse momento, o texto opera um descentramento a respeito do cristológico, do teológico e das ciências da religião, que decorre do próprio impulso interruptor do discurso pós-colonial. Encontramo-nos em um território hibridizado e instável que desconstruiu “o religioso/a religião”, e que ampliou/transformou o escopo de uma prática, não diremos teológica ou das ciências da religião, mas uma prática cujo *ponto de partida*¹⁸ é a teologia/ciências da religião: ambas unem-se no horizonte da mundanidade¹⁹, tornando-se, assim, aptas para reconhecer e reconstruir aquilo que, dentro de uma prática disciplinar, não seria reconhecido por conta dos limites disciplinares que lhe são inerentes.

III

A pesquisa, que inicialmente procurava imagens e discursos sobre Jesus-Cristo na literatura, continuou posteriormente, em meio a rupturas e continuidades, sob a forma de uma análise crítica secular que reconstrói o conto de García Márquez como uma “não-cristologia”. Nesse ponto o capítulo um, que em determinado momento poderia ter sido julgado como desnecessário dentro de uma tese em teologia e ciências da religião, recupera uma importância crucial. A “não-cristologia” é uma articulação que abre um espaço *entre*, por um lado, um objeto elaborado dentro da especificidade de um campo disciplinar (cristologia) e por outro lado um “não” que contesta, interrompe,

¹⁸ Em *Beginnings: intention and method* (New York: Basic books, 1975) Edward Said se ocupa com com intensidade dessa pergunta.

¹⁹ Mundanidade [*worldliness*] é a categoria usada por Edward Said, desde muito cedo antes de *Orientalismo* (1978), quando da elaboração do conjunto de ensaios que irão aparecer em 1983 sob o título de *The world, the text and the critic*.

questiona e transcende tanto as disciplinas quanto os seus objetos de estudo. Esse *não*, por suposto, é elaborado a partir do nosso capítulo 1,²⁰ e em relação com o trabalho das teólogas feministas tricontinentais (e Rieger).

Em outras palavras, a tese repete no geral aquilo que a nossa formulação de uma não-cristologia realiza no particular. A não-cristologia, como a leitora descobrirá na tese, é (1) uma narrativa que não é uma cristologia, (2) e no entanto se relaciona de alguma forma com a cristologia, (3) para, posteriormente, desestabilizá-la transcendendo-a. Da mesma forma, essa tese começa (1) abordando um capítulo que não é uma teoria sobre a cristologia, (2) relaciona esse campo discursivo com os estudos cristológicos (capítulo 2), e (3) emerge, nos capítulos 3 e 4, algo “novo”: *uma narrativa não-cristológica*, que abre um espaço potencial de significação *entre* a teologia, as ciências da religião, a literatura e a cristologia.

No capítulo 2 a teologia e ciências da religião são deslocadas na sua função de abordar “o religioso”, “o teológico”; a cristologia é deslocada como referindo uma estrutura teológica cristã, e emerge, sob a forma de uma “não-cristologia”, como uma instância de análise crítica e de produção de estratégias de descolonização, e como um modelo diferente de criação de identidade-em-interação-com-outras-identidades. Os capítulos 3 e 4, portanto, explicitarão, progressivamente, essa descentralização, tanto da lógica disciplinar (teologia e ciências da religião), quanto do objeto de estudo (imagens cristológicas). O conto é deslocado como *mera* literatura, deslocado como produção “latinoamericana”; e realocado, em seu caráter “teológico” (ou talvez *não-teológico*) como uma “não-cristologia”.

Advertimos, em consequência, que leitoras acostumadas com o discurso fechado e metodologicamente circunscrito à lógica disciplinar encontrarão dificuldades de se localizar nessa discussão. Muito provavelmente quem procure nesse texto um núcleo teológico firme só se deparará com fragmentos da prática teológica, dispostos de forma diferente e diversa. E inclusive para os/as pesquisadores/as em ciências da religião que já praticam uma certa *inter* e *trans* disciplinariedade a qual é própria das ciências da religião, sentirão um desconforto pela política de sentido que construímos a partir desse exercício acadêmico *indisciplinado*.

²⁰ Para o exame de qualificação que avaliou o projeto dessa tese, foi questionada a elaboração exaustiva da discussão teórica do capítulo 1 na sua relação com o assunto de pesquisa: imagens e discursos sobre Jesus-Cristo no conto de García Márquez.

Isso não quer dizer que, de forma geral, os parâmetros do discurso acadêmico e o rigor científico não tenham sido seguidos aqui. Muito pelo contrário. Acreditamos ter levado até as últimas consequências os princípios e as implicações de uma ética política inter e trans nacional que radicaliza o compromisso e engajamento do trabalho intelectual, procurando ao mesmo tempo levar a frente todas as transgressões que tal engajamento demanda. Propendemos, assim, por uma transformação das disciplinas científicas como a teologia e as ciências da religião, dos horizontes ético políticos da academia e da relação entre a produção de conhecimento e à sua relevância e responsabilidade política e social.

Nesse sentido, este trabalho contribui para, e continua com, a transformação da prática teológica iniciada pelas teologias da libertação da década de 1960-70, e procura uma redefinição do campo disciplinar forjado pelos estudos de religião de forma geral. Mas a sua contribuição não se dá somente em termos de uma continuidade, mas também, e sobretudo, de questionamento, interrupção, desequilíbrio e deslocamento, como temos mencionado ao longo dessa introdução. Não realizamos aqui uma leitura não religiosa do religioso, por exemplo, como alguns poderiam pensar. Em lugar disso, questionamos a própria existência do religioso no próprio contexto das ciências da religião.

Da mesma forma, também não procuramos postular uma teologia pós-colonial, nem mesmo se tratou de empregar uma noção de pós-colonialismo para fazer *teologia*. A rigor, o que procuramos foi compreender o discurso do pós-colonial como uma interrupção da prática teológica e dos estudos de religião. Contudo, uma interrupção produtiva. Afinal, foi essa interrupção que abriu o espaço para a emergência de uma hibridização transformadora: leremos o conto de Gabriel García Márquez, na sua especificidade como intervenção literária, política e crítica, e abriremos um espaço para a relação entre a expressividade da narrativa como sendo uma não-cristologia, e compreendendo como ela desafia o pensamento cristológico em América Latina, e de forma *glocal*²¹, o próprio contexto da globalização²².

²¹ Este termo é cunhado por Roland Robertson, em “Glocalization: Time-Space and homogeneity-heterogeneity”, em Scott Lash e Roland Robertson (eds.), *Global Modernities* (London: Sage, 1995), pp. 25-44. Usamos o termo aqui pela capacidade que ele possui de interpretar essa complexa interação no entre-lugar, na interação entre o global e o local, e na atenção ao risco que implica o impulso internacionalista dos estudos sociológicos –no caso específico do qual Robertson se ocupa–. Para uma articulação do seu conceito dentro do campo da teologia, veja Robert Schreiter, *The new catholicity. Theology between the global and the local* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1997).

²² Para uma compreensão da globalização e a sua relação com os contextos da prática teológica, veja Robert Schreiter, *The new catholicity*, op.cit., p. 1-27

Nesse sentido, será de vital importância que a leitora se atente para o uso específico que damos, tanto ao termo pós-colonial, como aos seus especificadores e concretizadores: “crítica secular”, “tricontinentalismo”, “interrupção”, “imperialismo”, etc. A maioria desses termos operam dentro de um campo discursivo altamente contestado e correm o risco do esvaziamento de sentido em uma leitura rápida. Por tal motivo, os capítulos 2-3 farão continuamente uso dessas categorias supondo que a leitora se familiarizou com a especificidade da terminologia tal e como esta é trabalhada no capítulo 1.

IV

Até aqui foi considerado o processo a origem do processo de produção da tese comentando brevemente o impulso inicial e a forma como cada capítulo foi respondendo ao processo criativo. Seguimos uma estrutura formal, mostrando a sucessão de capítulos e sua ordem. Nesse momento debruçamo-nos sobre a tese desde uma outra perspectiva, focalizando melhor os aspectos do seu conteúdo. Para esse propósito devemos começar pelo capítulo 3. Este capítulo é o primeiro passo, o primeiro gesto teórico, o primeiro movimento estratégico entendido desde uma lógica crítica secular.

A especificidade da crítica secular em teologia se propõe interromper os discursos mestres, fazendo simultaneamente várias coisas: disputar seu poder, resistir a eles, e mudar a agenda, apontando criativamente para outros espaços pós-coloniais. Eis uma sugestão de leitura: será possível percorrer essa tese começando a partir do capítulo 3, entendendo que este será uma não-cristologia, isto é, que o texto constrói um espaço onde convergem duas estruturas narrativas: a cristológica e a literária. Leitoras e leitores sentirão falta, certamente, de argumentos que sustentem esta prática, e poderão recorrer, indistintamente, aos dois capítulos anteriores. Ora, como capítulo *inicial*, o capítulo representa o início de uma interrupção pós-colonial em teologia e literatura, de modo geral, e em cristologia e literatura garciamarqueana, em particular.

Observem, por gentileza, a minha advertência: esta tese não-é-uma-cristologia. Contudo, para entender o valor do que aqui está escrito é preciso compreender o que significa a cristologia em termos gerais, razão pela qual, capítulos anteriores, sejam lidos em primeiro ou segundo lugar, se tornam indispensáveis. Assim, antes do coração da tese, o capítulo 3, existe um ponto anterior no capítulo 2, cujo título é “Um quadro teórico para uma não-cristologia” (ponto 2.3). Com efeito, nesse ponto compreendemos

o porquê de abordar a cristologia como um elemento dentro do qual instaurar um discurso interruptor.

Este ponto 2.3 se compõe de visões críticas a respeito do discurso cristológico, como já foi mencionado. Mas logo no início, após o discurso de Jeorg Rieger, encontramos-nos com forças centrífugas que nos expõem e lançam para fora do centro cristológico. Isto pode ser frustrante para quem procura uma cristologia, inclusive para quem se interessa pela crítica ao discurso cristológico, porque como Kwok Pui-lan e Musa Dube argumentarão, não existirá uma perspectiva crítica que recupere as margens onde pessoas e grupos são oprimidos, que ao mesmo tempo não recupere as suas histórias, mitos, lendas e memórias, e estas não serão necessariamente “cristológicas”. Isto é, o não-cristológico irá sendo descoberto como uma parte fundamental do pensamento crítico a respeito do propriamente cristológico.

Nesse sentido, Rieger e Schüssler Fiorenza representam uma força centrípeta: eles insistem na necessidade de disputar o poder da narrativa cristológica porque ela é ambígua (Rieger) e porque ela é central na cultura ocidental (Schüssler Fiorenza); Dube e Kwok, por outro lado, representam uma força contrária, centrífuga. Este exercício contrapontual entre o cristológico e o não-cristológico é que abrirá espaço para uma tensão produtiva: um desafio ao cristológico, uma interrupção do discurso, e uma abertura a outras possibilidades narrativas, isto é, a outras formas de ser e estar no mundo.

Não se trata, portanto, no ponto 2.3, de discutir um quadro teórico que nos permita localizar o debate cristológico dentro da tese, nem da forma tradicional a partir dos dogmas, nem mesmo da forma como as perspectivas da libertação têm feito na América Latina, particularmente a partir do Jesus Histórico²³. A leitora não encontrará aqui um discurso orientado por um interesse confessional; também não encontrará a melhor forma de seguir ou confessar a Jesus Cristo no “contexto latinoamericano”! Nem mesmo promoveremos, portanto um *Jesuscristo libertador*²⁴. Cremos, contudo, seguir as trilhas liberacionistas do continente ao instaurar objetivos radicalmente mundanos dentro da análise. Quais são esses?

²³ Cf. Jon Sobrino, *Christology at the Crossroads. A Latin American Approach* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1985 [1a ed. 1976], pp. 1-16. Ele referencia como é importante de modo geral para a cristologia latinoamericana o Jesus Histórico como ponto de partida para a reflexão cristológica.

²⁴ Cf. Jon Sobrino, *Jesuscristo libertador: Lectura histórico-teológica e Jesús de Nazaret* (Madrid: Editorial Trotta, 1991).

O quadro da cristologia crítica que elaboramos busca abrir um espaço que será referido como “excedente cristológico”. Algo que ultrapassa as estruturas imperiais e coloniais que constituem o discurso cristológico. Mas tal excedente não poderá vir de dentro da narrativa cristológica, e sim da sua interação com outras narrativas, e no processo de deslocamento geopolítico e cultural que a narrativa sofre na história. Eis o segundo objetivo: localizar-nos fora do discurso cristológico, embora levando em conta a sua influência. Schüssler Fiorenza estuda esta influência em termos de quadros de referência ou marcos de sentido que estruturam o que sabemos e compreendemos a respeito do Jesus-Cristo. Tais condicionamentos, expressados através das categorias de gênero, classe, raça, colonialismo, imperialismo, etc., se transformam em pontos nodais ao redor dos quais se tece a *leitura contrapontual*²⁵, proposta por Dube e Kwok.

O conceito da *imaginação pós-colonial* (Kwok) e de *literaturas descolonizadoras* (Dube) convergem na convocação de *O afogado mais bonito do mundo*, e na elaboração do material literário contido nesse conto de Gabriel García Márquez. A força centrífuga que vai para além da cristologia nos aproxima de literaturas *outras* onde o encontro colonial, os personagens e as forças culturais são reencenadas de uma forma não-cristológica e descolonizadora. Entretanto, digamos que o conto não aparece ao olho nu como um material desse tipo. A primeira aproximação a esse material literário nos induz a abordá-lo como *literatura*, isto é, não é teologia, muito menos cristologia; mas também, não é “política”, não é “filosofia”, não é “história”, etc. Construir essa delicada e necessária relação é o que configura a primeira parte do capítulo 3.

Em outras palavras, ler o conto como um exercício significativo e como uma intervenção reverberante que atinge as estruturas políticas, históricas, coloniais, religiosas e cristológicas do nosso momento, implica, como já dissemos, em um árduo trabalho prévio. A leitura do conto, que se localiza no fim do capítulo 3, está antecedida por uma complexa discussão cujo objetivo é tornar relevante uma estrutura literária como um conto; torná-la relevante para além da sua valência literária; torná-la politicamente perturbadora, historicamente enraizada, socialmente entretecida e cristologicamente implicada. Munidanalizar o conto.

²⁵ O conceito de *Leitura Contrapontual* é uma estratégia empregada por Edward Said que consiste em construir o conhecimento sobre algum lugar geográfico, tema ou assunto, a partir da interação entre os vários tipos de literaturas que o abordam. Conhecer o processo colonial, por exemplo, implica conhecer as literaturas dos países colonizadores *em contraponto* com literaturas e percepções elaboradas a partir dos territórios colonizados. Veja o capítulo 1 a respeito de Edward Said.

V

A leitora perceberá que o conto de Gabriel García Márquez possui, como dissera Hugo Assman²⁶ na década de 1970, interessantes e profundos níveis metafóricos relacionados com o cristo. De alguma forma nessa tese não fazemos mais do que aprofundar essa intuição de Hugo Assmann, a colocando, contudo, em perspectiva pós-colonial crítica. O que significa que o Cristo seja metaforicamente aludido sob a forma de uma afogado? Como pode a metáfora de um Cristo afogado engendrar uma prática política que per/verte²⁷ os cristianismos dentro do continente? Em qual sentido pode um Cristo *afogado* representar –ou talvez dar lugar a– *a voz* das margens múltiplas no continente e em todos os lugares onde a fala imperial cristológica subalternizou povos e sociedades inteiras?

Cada uma dessas perguntas surgem da interação entre uma perspectiva crítica sobre a cristologia, e uma imaginação fertilmente fecundada pelo enredo e a narrativa de um outro povo, o povo de Gabriel García Márquez, o povo do Caribe, e da “América Latina”. Dessa interação não surgem perguntas cristológicas, elas são perguntas não-cristológicas, porque elas se colocam desde outros pontos de partida e apontam para outros horizontes de valores e outros objetivos humanos e mundanos.

Como a leitora poderá intuir, um instrumental exegético-hermenêutico dentro de uma perspectiva teológica tradicional não iria dar conta de uma leitura que vinculasse o valor literário do conto dentro de um arcabouço teórico que fizesse também convergir as relações sociais e as estruturas teológicas e cristológicas diante das quais pensávamos nos posicionar. Como ler um conto de forma que a sua leitura referisse o momento histórico e político de um continente? Como reimaginar o seu mundo literário de modo a instaurar uma disputa pelo poder “religioso” e cultural veiculado pela narrativa? Como ativar a mundanalidade do conto fazendo as conexões dele com “o mundo das nações” (como diria Edward Said citando a Giambatista Vico)?

O ponto 3.1, que configura a grande primeira parte do capítulo 3, se ocupa dessas questões. Contudo, elas não são questões periféricas. Elas são questões de vital importância para uma prática teórica politicamente interessada e socialmente engajada. São questões que, mesmo estando enraizadas na insidiosa e obcecada mania de

²⁶ Hugo Assmann, “La actuación histórica del poder de Cristo (notas sobre el discernimiento de las contradicciones cristológicas)”, em José M. Bonino (org), *Jesus: ni vencido ni monarca celestial* (Buenos Aires: Tierra Nueva, 1977), p.194

²⁷ A metáfora da perversão é usada pela teóloga argentina Marcella Althaus Reid, *The queer god* (London and New York: Routledge, 2003), como aquela insistente mania e teimosia de encontrar diferentes versões e interpretações alternativas (p. 7).

textualidade do mundo acadêmico, devem encontrar uma forma de transgredir os limites e fronteiras que sancionam a ignorância e a desconexão entre o trabalho acadêmico e o mundo. Essa atitude teórica do ponto 3.1 possui um transfundo na tese, localizado no capítulo 1, indo até a sua articulação no ponto 2.1 e 2.2 do capítulo seguinte. Do que se trata? Trata-se, fundamentalmente, do caminho aberto para a possibilidade de mundanalizar o conto.

A leitura do conto no capítulo 3 se fundamenta em uma prática teórica cujas raízes, métodos e fundamentos estão no discurso pós-colonial. O capítulo 1 parecia ficar em um extremo distante, como uma discussão que se localiza longe do coração da tese; entretanto sua necessidade se sente desde o momento que começamos a falar em *Crítica Secular* e em leitura *Teológica Crítica Secular*. O capítulo 1 funciona assim como um grande referencial teórico para toda a tese, que vai se afinando no discurso sobre a religião e a teologia (capítulo 2) e sobre o texto literário do conto (primeira parte do capítulo 3).

Partir para a leitura de um texto literário dentro de um contexto de teologia/ciências da religião pode ser um gesto mal interpretado. O capítulo 1 e 2 dessa tese fazem com que esse mal entendido se dissipe, e é em boa parte contra esse mal entendido que esse árduo trabalho se torna necessário. Afinal, “ler um conto” para “fazer teologia/ciências da religião” pode ser lido como uma forma *chic* e novidosa de contribuir para a área (não desconhecemos que em muitas ocasiões busca-se adquirir um melhor reconhecimento dentro da comunidade científica através desse procedimento). Contudo, como ficará claro no capítulo 3, não fazemos aqui *teologia da literatura*, nem muito menos consideramos que a literatura possua uma *dimensão sacra*.

O que fazemos aqui é diferente, e está epistemológica e criticamente localizado e enraizado em um outro tipo de metodologia. Uso a palavra “epistemologia” com muito cuidado e com ressalvas. A própria epistemologia, nos dirá Bhabha, é problemática, e se torna o foco de uma atitude crítica. A rigor, mais do que produzir novos conhecimentos, busca-se criar espaços de paralisia e interrupção, resgatar silêncios, ampliar brechas dentro de sistemas que se apresentam como fechados, completos, e epistemologicamente seguros. Não temos, portanto, uma “epistemologia pós-colonial”; em lugar disso, desenvolvemos aquilo que poderíamos chamar de *atitudes* críticas perante o conhecimento, e *referências* que conectam instâncias que normalmente aparecem desconectadas.

Essa desconexão entre campos do saber e entre instâncias disciplinares é que faz com que Hugo Assmann, por exemplo, considere importantes as metáforas cristológicas do conto de García Márquez, e ao mesmo tempo as desconsidere por elas serem relevantes sobretudo para a *crítica literária*, e não necessariamente para a teologia. Como transformar *O afogado mais bonito do mundo* em um texto teologicamente relevante?, e mais gravemente ainda: como evitar tornar *O afogado* teologicamente relevante sem que, ao mesmo tempo, ele fique aprisionado nas amarras disciplinares do discurso teológico? Como transformar a Gabriel García Márquez, um aparente escritor literário e jornalista, em um pensador crítico sobre a “América Latina”? Como localizar o seu conto como uma intervenção crítica no cenário global e não apenas no lugar de uma mera produção latinoamericanista?

Uma das primeiras barreiras que os povos colonizados devem superar é a sua incapacidade ou impossibilidade de dizer a si mesmos com suas próprias palavras, e dentro de um quadro de interesses e objetivos próprios. O discurso científico foi, sistematicamente, marginalizando da palavra a estes povos, e uma boa parte das estratégias que tivemos para nos dizer a nós mesmos foi usar palavras cifradas, linguagens outras, e silêncios. A dança, a arte, os mitos e lendas, e a literatura, possuem, dentro dessa ordem de ideias, um valor potencialmente descolonizador. Entretanto, é ingênuo imaginar que possuamos agora o poder de administrar os circuitos de conhecimento; ingênuo pensar que disponhamos dos meios para garantir a continuidade dos nossos interesses e objetivos uma vez que abrimos a boca para falar. *Can the subaltern speak?*

Com efeito, podem os subalternos falar? Podem ainda hoje, após décadas de independência e libertação dizer-se a si mesmos e controlar o significado das suas palavras nos circuitos globais do poder hegemônico? Cremos que o conto de García Márquez é altamente relevante para a situação política e cultural hoje, não só da América Latina, mas de forma *glocal*, para o resto do mundo. Cremos que ele “diz uma palavra”; que além de ser esteticamente belo e ótimo como literatura, é significativamente relevante para a história pós-colonial do continente, e para os processos de descolonização ao redor do mundo. Cremos que suas linguagens se conectam com uma tradição milenar e centenária, assim como transnacional e transcontinental, que captam o desejo, a luta, o poder, a resistência, a magia, e a realidade de pessoas e povos em transformação, para além do realismo ficcional eurocêntrico.

Como podemos elaborar tal visão sobre o conto e enunciar tais afirmações sobre ele? São muitas as barreiras que se levantam em contra de uma visão como essa que procura na literatura a recriação e as lutas e resistências do intenso e entrelaçado mundo das nações. E em meio a esse exercício de recuperação insubordinada das nossas próprias palavras, nenhuma advertência será suficiente, nenhuma advertência a respeito da impossibilidade da fala subalterna. Em outras palavras, afirmar que podemos encontrar em García Márquez e seu *O afogado mais bonito do mundo* uma palavra “nossa”, um gesto propriamente pós-colonial, esbarra com o fato de que a representação da subalternidade é estruturalmente aporética, é uma contradição de termos, um erro categorial; que o uso dessa nossa palavra será sempre um uso *catacrético* (Spivak).

Catacrese: esse empréstimo conceitual que usa metaforicamente uma palavra para designar uma outra realidade para a qual não há um conceito. “o pé da mesa”, “o braço da cadeira”, “o céu da boca”... O conto de García Márquez, é uma não-cristologia: catacrese. E este ponto é muito importante. O capítulo 1 é um esforço por aprofundar aquilo que definimos como o esforço pós-colonial: uma empreitada que busca partir da percepção de uma falha. A libertação não veio, a independência não foi o que se esperava, e o estado das populações pós-coloniais difere muito de ser aquela realidade idealizada pelos esforços da descolonização, da libertação e das lutas emancipatórias ao redor do mundo.

Nesse momento, as palavras não podem mais ser simplesmente opositoras. Elas precisam nos *implicar* e nos *complicar* em meio a tramas de entrelaçamento, de interdependência, nos jogar para os *entre-lugares* onde parece que os divisores de águas não são tão claros assim, em meio a uma consciência que cresce na sua percepção da nossa conectividade. É isso que discutiremos no capítulo 1 com Said, Bhabha e Spivak, com Stuart Hall, Robert Young, Rosalva Aída Hernandez Castillo, Rita Laura Segato, e alguns outros autores. São estes aqueles que nos ajudarão a construir uma leitura pós-colonial de *O afogado*. São estes autores e seu discurso cuidadosamente sutil que nos permitem compreender o gesto de nomeação do afogado: *Tem cara de se chamar Estevão!* Diz a mulher mais velha para se referir ao nome do afogado, que não poderá ser chamado Lautaro, e que também não era um Sir Walter Raleigh! Um marco pós-colonial de entrelaçamento e de projeção internacionalista é que está por trás da nossa elaboração crítica a respeito de Estevão como nome do afogado.

Consideramos o trabalho do antropólogo Talal Asad (abordado no capítulo 2) também fundamental para viabilizar o gesto de mundanalizar o conto, e suas estruturas

simbólicas. A sua crítica ao conceito de religião possui um valor de grane alcance para as ciências da religião de modo geral, e aqui aparecerá disposto dentro de um cenário que torna difusas as fronteiras entre o religioso e o não religioso, um elemento fundamental para a análise teológica crítica secular do conto. Também é uma perspectiva fundamental para a percepção, contrária ainda a uma boa parte do discurso científico sobre a religião, de que esta possua um caráter *sui generis*, disponível tão somente ao olhar e ao instrumental erudito do especialista no estudo das religiões, do sagrado, do *theós*. Estes autores constroem a crítica que tecemos ao realismo mágico (capítulo 3), como linguagem da descolonização, da resistência, e da interrupção.

VI

Uma palavra final para essa introdução se torna necessária. Uma palavra que introduza aquilo que de outra forma poderia ser desconcertante no capítulo 4; algo que oriente à leitora para a compreensão do caráter interruptor desse capítulo final. Nós temos duas tarefas, ou duas instâncias ao redor das quais gira a reflexão: o cristológico e a leitura do conto. Dissemos que a leitura do conto é o coração da tese. Dissemos também que, por conta da nossa opção de elaborá-lo como uma não-cristologia, a apreciação da leitura do conto adquire as suas mais amplas ressonâncias lido sob um pano de fundo de crítica cristológica. Ora, tanto a leitura do conto, quanto a crítica à cristologia estão subordinadas a um objetivo maior: retomar e avançar o impulso crítico da teologia da libertação, elaborando agora uma reflexão dentro do discurso do pós-colonial. Quais as implicações disso?

Em primeiro lugar implica que os nossos interesses estão mais focalizados na *crítica* do que na *teologia*. Isto é, estamos mais interessados em contribuir para esse conjunto de forças heterogêneas e semiarticuladas das populações ex-colonizadas, dos grupos marginalizados e das pessoas subalternizadas, e menos no aprofundamento das estruturas disciplinares e institucionalizadas do discurso teológico. Essa teologia subordinada ao objetivo mundano da construção de relações de interdependência, de resistências e de múltiplas emancipações será chamada aqui de teologia crítica secular. Verificamos, dessa forma, um impulso centrífugo que nos expelle para além da teologia/ciências da religião, em prol de um discurso mundano.

Em segundo lugar, a prática da teologia crítica secular conduz a um abandono da centralidade dos símbolos e estruturas propriamente teológicas. Trabalhamos com elementos residuais, “excedentes”, que por sua vez, estão conectados com experiências intersticiais, esses entre-lugares onde se tecem as esperanças, lutas e estratégias por um

mundo diferente. Se para uma boa parte da reflexão cristológica latinoamericana o ponto de partida foi o Jesus Histórico, aqui partimos das inscrições doloridas que os discursos sobre o Jesus Histórico provocaram na nossa história colonial. Buscamos uma forma de refazer a nossa história, de compreender a nós mesmos e aos nossos povos em meio a outras histórias, outros amores, outras paixões. Nesse sentido, abandonamos também uma estrita leitura do conto; não aprofundamos aquilo que seria uma crítica literária exaustiva. Interessa-nos a crítica; a crítica mundana, secular e profana.

A crítica, sobre a qual discorreremos no início do capítulo 2, localizar-se-á na intersecção entre a narrativa cristológica e a narrativa literária do Caribe, o conto. Isto é, as reflexões cristológicas críticas do capítulo 2, assim como as reflexões de crítica literária a respeito do conto construídas no capítulo 3 estarão em função de objetivos que tem a ver com a necessidade das nações, grupos e pessoas subalternizadas, ainda no mundo pós-colonial. Não perguntamos, portanto, quais são todas as interpretações que a crítica literária já fez sobre o conto; nem mesmo perguntamos o que é que os subalternos podem ainda falar sobre o Jesus-Cristo. Perguntamos: onde está o poder que nos permitirá nomear a nós mesmos sem excluir aos outros, ou sem engoli-los em uma inclusão subordinante? Qual é a forma como podemos imaginar uma distribuição de poder onde se torne possível que poderes desiguais fluam de forma não hierárquica, caótica, e ao mesmo tempo, em prol do bem-estar de todas as pessoas, interrompendo as formas kyriaricais dos fluxos de poder?

Desistindo de uma leitura meramente literária do conto, e de uma estrutura estritamente cristológica sobre Jesus-Cristo, partimos para a elaboração de um espaço onde tanto cristologia quanto literatura trabalhem na elaboração crítica dos questionamentos que acabamos de colocar. Leitoras e leitores encontrarão, portanto, no quarto capítulo uma série de reflexões sobre o poder, a sexualidade, o gênero, a colonialidade e o imperialismo, puxadas por esse espaço que é um entre-lugar, uma tensão criada *entre* as estruturas cristológicas e a estrutura narrativa do conto de Gabriel García Márquez.

Cremos que o esforço valerá a pena. A leitora tem diante de si um esforço acadêmico que procura explorar uma peça literária de um escritor de relevância mundial, e a análise crítica que faremos da sua narrativa não deverá tirar o prazer e a dimensão estética que se supõe faz parte da tarefa da literatura. Entretanto, entre o prazer, e a responsabilidade social, cremos ter produzido um espaço aberto de

significação que compõe o literário, o cristológico e o espaço-tempo da nossa modernidade em crise: haverá um amanhã para todos e todas nós? Esperemos que sim.

CAPÍTULO I

A SITUAÇÃO PÓS-COLONIAL – OU DA EMERGÊNCIA DE UM DISCURSO CONTRAHEGEMÔNICO

INTRODUÇÃO

O campo dos estudos pós-coloniais abrange hoje muitas linhas e perspectivas, num pluralismo metodológico que tende a ser irreduzível. Interessa-me, portanto, explorar, neste primeiro capítulo, correntes, estratégias, conceitos e autores que constituem de forma larga, mas determinada, o discurso do pós-colonial. Na primeira parte procuro fazer duas coisas: estabelecer a gênese do discurso, uma espécie de ‘história’ do poscolonialismo, ao tempo em que aponto considerações críticas sobre o próprio fato de escrever ‘história’. Tais considerações críticas a respeito da história fazem parte nuclear tanto da *emergência* (uma palavra mais adequada do que ‘gênese’, ou ‘história’, em referência ao pós-colonial) desse discurso, quanto da sua constituição em termos de conteúdo. Em certo sentido, trata-se das condições, eventos e circunstâncias (intervenções) que tornaram possível o que chamaremos aqui de ‘discurso pós-colonial’.

Uma vez feita esta introdução ‘histórica’, descrevem-se três linhas ou correntes ao redor das quais tem sido desenvolvido este discurso. As três correntes correspondem relativamente a três autores, Edward Said, Gayatri Chakraborty Spivak, e Homi Bhabha. Não se trata, porém, da exploração teórica e sistemática do pensamento e obra destes autores. Trata-se da localização conceitual das perguntas e questões por eles levantadas, e a forma como tais perguntas desencadearam discussões críticas e debates, e como elas conduziram a problematização até hoje. A pauta estará ao redor de três assuntos: Orientalismo, Subalternidade e Hibridismo.

Num terceiro momento afunilo a discussão focalizando conceitos chave no discurso pós-colonial. Como pontos nodais ao redor dos quais se conecta a rede de eventos teórico-críticos; trata-se de explorar estas instâncias (‘conceitos’), explicitando a forma como elas determinam as intervenções às quais se refere a política intervencionista do poscolonialismo. ‘Resistência’, ‘agência’, ‘representação’, ‘consciência’, ‘modernidade’, ‘tradução’, ‘diferença’, ‘igualdade’...; todos eles são conceitos/eventos que marcam o discurso pós-colonial.

Esses ‘eventos’ e ‘correntes’ que constituem o poscolonialismo desenvolvem uma compreensão especial a respeito do espaço/lugar para a luta pela sobrevivência e

pela construção de mundos alternativos. Tal re-criação é fundamental quando se trata da compreensão sobre o cotidiano, a literatura e a arte. Concluo o capítulo determinando como esse discurso, suas estratégias, seus posicionamentos, sua ‘sabedoria’, pode funcionar (ou tem funcionado já?) na América Latina.

1.1 O MOMENTO PÓS-COLONIAL: CONSIDERAÇÕES HISTÓRICO-CRÍTICAS.

Em qual momento histórico *nós* estamos? Qual é a *nossa* época e para onde ela se dirige? *Quem* são os agentes dessa história? E, mais importante ainda: *quem* responderá tais perguntas? O marco geral do nosso trabalho está marcado pela renovada força teórica e política dos discursos pós-coloniais. É assim que procuro estabelecer uma espécie de mapa a partir do qual entender o foco e contexto teórico da tese. Porém, mais do que uma definição conceitual do discurso pós-colonial, eu procuro demarcar as pautas que marcam o ritmo (instável) dos movimentos contra-hegemônicos que constituem um modo de ser e estar diferenciado, uma maneira particular de existir em meio ao atual contexto.

Um projeto que procura avançar no conhecimento (como é o caso de uma tese de doutorado) precisa exercer a prática de uma pausa ativa que anteceda o avanço da discussão. O objetivo desta pausa seria a localização do terreno, a compreensão do cenário que determina o ponto de partida; e, além disso, a reestruturação crítica dos elementos que compõem o que nos é legado como ‘ponto de partida’. Não podemos fazer isso sozinhos; ao contrário, trata-se de articular o esforço coletivo dessa constante reestruturação dos saberes e as práticas sociais. O coletivo ao qual me junto nesse esforço gravita ao redor da categoria do “pós-colonial”.

O *nós* e o *quem* que eu destaco são centrais nessa articulação. Serão, aqui, elementos heurísticos, lugares de entrada/saída, ‘portas’. Entretanto, como veremos, o seu funcionamento não aponta para processos unívocos, para movimentos e deslocamentos claros. A ‘porta’, como ‘lugar de passagem’, será questionada em sua própria função de ‘conectar dois lugares *diferentes*’; ‘entrar’, e ‘sair’ serão movimentos *indeterminados*. Por vezes ‘*entrar*’ implicará ‘ficar de fora’, e ‘*sair*’ nem sempre garantirá uma posição ‘externa’. Daí que o objetivo esteja colocado como determinar as pautas, isto é, os princípios, condições e critérios que determinam os movimentos, particularmente, aqueles que questionam ao mesmo tempo em que propõem uma alternativa ao sistema hegemônico.

Antes do que determinar o *lugar*, aqui ou lá, ‘dentro’ ou ‘fora’, será mais importante analisar a orientação, o sentido dos movimentos, os seus efeitos indeterminados, porém, concretos, e a maneira como os resultados do movimento desencadeiam outros movimentos. Em outras palavras, analisar a dialética do acontecer histórico. Ai, palavras como margem, sul, ou subalternidade, expressam lugares concretos a partir dos quais emergem ações e intervenções. Se, como diz Rosalva A. Hernandez Castillo²⁸ (retomando a Talpade Mohanty), *um lugar no mapa é também um lugar na história, e uma perspectiva perante o conhecimento*, margem, sul e subalternidade, como metáforas do lugar específico de enunciação se tornam elementos problematizadores em foco.

A pergunta pelo nosso momento histórico atual não conduz a um processo de ‘constatação’ histórica de ‘fatos’ ou ‘dados’. Antes do que um exercício passivo de compilação ou coleta de informações, ela propõe um exercício ativo de postulação retórica, de construção de objetos, e da argumentação que deve relacionar a dimensão textual dos eventos com os processos materiais da cultura e as relações sociais²⁹. É assim que palavras como *modernidade*, ou *pós-modernidade* são assumidas como significados cujo significante se coloca agora em disputa. O fenômeno do *colonialismo* refere uma série de eventos e processos históricos e relações discursivas analíticas, tudo altamente ambivalente e ambíguo.

As práticas e teorizações ao redor do fenômeno colonial que questionam a modernidade (uma palavra que refere o paradigma de conhecimento dominante³⁰), não substituem, conceitualmente, o termo ‘modernidade’ por ‘colonialidade’, mas instauram uma instabilidade em seu interior que aponta para práticas opositoras, de resistência, emancipatórias, subversivas, descentralizadoras, etc.; é preciso, portanto, compreender a emergência do discurso pós-colonial no processo histórico dialético chamado de *modernidade*, marcado por sua vez pelo colonialismo.

²⁸ Rosalva Aída Hernandez Castillo, “De feminismos y Poscolonialismos: Reflexiones desde el sur de Río Bravo”, Em Lilian Suarez Návaz, Rosalva Hernández Castillo, (Eds). *Descolonizando el Feminismo*, Cátedra, 2008, p.71

²⁹ Os trabalhos dos/as intelectuais pós-coloniais giram ao redor desta visão do ‘trabalho histórico’. Serão comentados e citados com mais detalhe no decorrer do capítulo, os trabalhos de G.C. Spivak, D. Chakrabarty, e inclusive o trabalho do grupo *Subaltern Studies*.

³⁰ Veja Walter Mignolo, *La Idea de América Latina: la herida colonial y la opción descolnoial*, (Barcelona: Gedisa, 2007), pp.29-30.

1.1.1 QUANDO FOI O PÓS-COLONIAL?

Se bem o “pós-colonial” como *discurso*³¹, como posição teórica e política que encarna um conceito ativo de intervenção dentro de circunstâncias opressivas e de dominação³², se localiza historicamente num período mais recente (década de 1980), intervenções teóricas e políticas opositoras ao colonialismo e imperialismo existem desde o mesmo momento em que existe colonialismo e imperialismo³³. Porém, não se deve negligenciar a conexão entre as histórias de resistência ao movimento globalizatório iniciado no século XV, e as mais recentes histórias de independência colonial dos recém constituídos estados nação (século XIX-XX). Embora o pós-colonialismo não se preocupa especificamente com ‘o colonial’, mas com as estratégias presentes de transformação³⁴, as lutas em contra do colonialismo e imperialismo são as parceiras do momento presente onde se articula este discurso contrahegemônico³⁵.

Por tanto, a pergunta pelo ‘quando’ conecta com a história ou historiografia. Na década de 1980 o grupo *Subaltern Studies*, dirigido por Ranajit Guha, focaliza a instabilidade da historiografia hegemônica que narra o processo de globalização como um movimento do centro para a periferia. Nesse movimento a modernidade emerge como uma narrativa de expansão civilizatória, com suas promessas e os seus horizontes igualmente promissórios. Os trabalhos do *Subaltern Studies* começam a colocar em questão que tal narrativa possa de fato ser exata e, portanto, possível. O que se verifica é um processo de *hibridação*³⁶ desde o primeiro momento da colonização; o intercâmbio, embora desigual, afetou com igual intensidade a ‘colonos’ e a ‘nativos’. É a respeito disso que Stuart Hall afirma que o colonialismo é um processo de dupla inscrição³⁷. As consequências dessa constatação não somente colocam em xeque a historiografia hegemônica, senão que apontam também para uma compreensão diferenciada do colonialismo.

Em primeiro lugar, desde o primeiro contato colonial, a figura do ‘colono’ e a do ‘nativo’ deixam de ser figuras monolíticas, completamente diferenciáveis e

³¹ O termo será discutido mais a frente.

³² Robert Young, *Postcolonialism: An Historical Introduction* (Oxford: Blackwell, 2001), p.57

³³ *Ibid*, p.68

³⁴ *Ibid*, p.4

³⁵ Sandro Mezzadra, “Introducción”, em Sandro Mezzadra (compilador), *Estudios Postcoloniales, ensayos fundamentales* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2008), p.17

³⁶ Este termo também será discutido adiante.

³⁷ Stuart Hall, “Quando foi o Pós-colonial?” Em Liv Sovik (Ed), *Da diáspora: Identidades e Mediações Culturais* (Belo Horizonte: UFMG, 2006), pp.102

absolutamente independentes³⁸. Isto não significa que as relações de dominação possam deixar de ser identificadas. Significa que a sua in/determinação obedece a esquemas mais complexos do que os representados sob o dualismo oprimidos/opressores. Em segundo lugar, e avançando sob o reconhecimento da desigualdade de poderes que instaura a possibilidade da existência de forças hegemônicas, o hibridismo inaugural concomitante ao colonialismo revela o desenvolvimento de focos contra-hegemônicos que avançam em tensão constante um com os outros e com relação às forças hegemônicas. Em outras palavras, que a heterogeneidade e indeterminação dos desenvolvimentos históricos são inerentes à história do colonialismo, implicando, por sua vez, que a modernidade está radicalmente fragmentada e dialeticamente constituída.³⁹

Estas duas consequências que sumariamente destaco indicam que a emergência do discurso pós-colonial não pode ser compreendida acima do pressuposto que compreende a modernidade como sendo um evento absolutamente *occidental*, ou como expressada, por exemplo, no binômio *modernidade/colonialidade* usado por Walter Dignolo.⁴⁰ Existem modernidades não coloniais e não ocidentais⁴¹, assim como ocidentes não coloniais. Hibridismo. Pense-se, por exemplo, no evento ‘Bartolomé de las Casas’. Sua posição, digamos, ‘anti-colonial’ e ao mesmo tempo ‘occidental’ foi um dos primeiros registros históricos da dinâmica fragmentária e contraproducente da expansão europeia. A influência (não somente) dos textos lascasianos na Europa vai configurando posições divergentes, e fazem parte das objeções de tipo moral, econômica e política em contra do colonialismo.⁴²

Ora, se por um lado é possível constatar posições divergentes sobre a prática colonial ao interior da Europa em todos os seus agentes⁴³, por outro lado é possível constatar, igualmente desde o primeiro contato colonial, diferentes tipos de alianças, parte das quais vão facilitar os processos de dominação e exploração instaurados com o colonialismo.⁴⁴ A partir desse ângulo, as tensões que conduzem aos eventos das

³⁸ Mezzadra, (2008), op.cit., p. 19

³⁹ Veja, entre outros, Gayatri Spivak, *Estudios de la Subalternidad: Deconstruyendo la historiografía*. Em Sandro Mezzadra, *Estudios de la Subalternidad* (op.cit), pp.33-67

⁴⁰ “La ideia de América Latina”, op.cit. p.29-30.

⁴¹ Veja Benita Parry. “Aspects of Peripheral modernisms”, em *Ariel*, Jan, Vol 40 (1), 2009, pp. 27-55

⁴² Cf. Robert Young (2001), *Op. Cit.*, p. 71-112

⁴³ Vitor Westhelle, “After Heresy: Colonial Practices and Post-colonial Theologies”, Eugene, Oregon: Cascade Books, 2010, menciona três agentes coloniais (Coroa, Igreja e Conquistadores) e a suas tensões internas conflitantes, p. 2,3.

⁴⁴ Marcella Althaus-Reid, “La Teología Indecente: perversiones teológicas en sexo, género y política”, Barcelona: Bella Terra, 2005, menciona a aliança patriarcal entre espanhóis e ‘indígenas’. O mesmo

independências políticas e as lutas anti-coloniais são condições ambíguas, e configuram tais eventos também de forma ambígua, ambivalente e heterogênea. Em meio às alianças entre diferentes povos, grupos e classes distintas, rapidamente verificam-se reconfigurações que produzem novos processos de dominação e, portanto, de resistência. (...)

Não existe, portanto, uma linha progressiva, ininterrupta, que determine evolutivamente o surgimento de um discurso contrahegemônico. Existem eventos conexos e desconexos, com interrupções e continuidades (des/continuidades) espaço-temporais, cujas energias e forças contraditórias nutrem, especialmente desde a década de 1980, o fenômeno que veio a se chamar ‘poscolonialismo’. Embora com valores diferentes, intervenções históricas como ‘Bartolomé de las Casas’, ‘a independência de Haiti’ (1804), ‘*La Revolution Française*’ (1789), ou ‘*Les damnés de la terre*’ (Franz Fanon), constituem os elementos da dialética que compõe a situação pós-colonial.

Produzir uma escrita descentrada da história, isto é, não eurocêntrica⁴⁵, descobre novos significados para o significante ‘modernidade’. Estes significados provêm de outros ‘centros’ cujo lugar é periférico na ‘narrativa mestre’ (marginalidade que muitas vezes significa simplesmente invisibilidade). A ideia de que as colônias foram ‘laboratórios da modernidade’⁴⁶ e os fluxos globalizantes desde o século XV até hoje, conduzem a considerar a modernidade de forma dialética. Estes desenvolvimentos ‘periféricos’, diz Robert Young, possuem uma dinâmica própria e não são simplesmente uma resposta ao impacto de ocidente; e continua: “... ‘A modernidade das colônias não-europeias’, escreve Toni Barlow, ‘é tão indisputável quanto o núcleo colonial da modernidade europeia’”.⁴⁷

Esta autonomia relativa de outras modernidades, seu caráter contestatório e alternativo à História (europeia), é recuperada paulatinamente numa proliferação de histórias, cujo interesse é abrir os significados e possibilidades da História, num horizonte ético de transformação das suas condições de opressão e dominação. Aqui, o ‘quando’ da pergunta inicial se concretiza e afunila: o pós-colonial avançou toda e cada

fenômeno pode ser constatado nos processos de escravização na África, com a participação dos próprios africanos facilitando o processo.

⁴⁵ Veja Dipesh Chakrabarti, “Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference”, (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000).

⁴⁶ Sandro Mezzadra, op. cit., 19, citando a A. L. Stoler e F. Cooper.

⁴⁷ Robert Young, (2001) op.cit., 354

vez que as forças contrárias produziram embates em meio à resistência à dominação. O momento decisivo foi, contudo, a percepção de uma *falha*.⁴⁸

Percebe-se uma ‘falha’, por exemplo, nos estados modernos em se produzirem a si mesmos como nação após a sua ‘independência’ do poder colonial, e esta se constata na reprodução contínua em seu interior de condições de subalternidade: pessoas e grupos aos quais lhes é negada radicalmente a palavra e a sua capacidade de ação política.⁴⁹ Spivak, na sua leitura do *Subaltern Studies* e seu trabalho crítico sobre a historiografia, reitera esta afirmação: os deslocamentos para abrir espaços de subversão têm sido deslocamentos fracassados.⁵⁰ O próprio projeto desse grupo, segundo Robert Young, é definido ao redor da questão: por que as independências não produziram um movimento de libertação nacional que reivindicasse a causa dos mais marginalizados?⁵¹ E além disso: quem são ‘os mais marginalizados’? Isso nos leva à seguinte pergunta: onde foi o pós-colonial? Isto é, a localização ‘geográfica’, ou o lugar dos sujeitos que produziram o discurso pós-colonial.

1.1.2 ONDE FOI O PÓS-COLONIAL?

No ponto anterior destaquei a des/continuidade temporal da configuração do pós-colonial. Aqui aponto para a sua des/estabilização espacial ou geográfica. Em 1993 Walter D. Mignolo escreve um artigo cujo título é *Colonial and Postcolonial Discourse. Cultural Critique or Academic Colonialism*.⁵² Nesse artigo parece haver uma diatribe e ao mesmo tempo, um chamado de alerta, em contra e a respeito do poscolonialismo, respectivamente. As duas coisas se misturam. Para ele o discurso colonial e pós-colonial não deve ser um campo de estudos, mas a condição de possibilidade para a construção de novos *loci* de enunciação, isso somado ao esforço de ‘aprender com’ pessoas que escrevem a partir de lugares diferenciados em termos do colonial e pós-colonial. Porém, ao mesmo tempo, parece que custa a Mignolo refletir sobre o discurso destes outros intelectuais pós-coloniais ‘não-latinoamericanos’, e validar a sua posição de ‘subalternos’, pensar sobre eles, em suas próprias palavras, como pessoas que ‘pensam desde’ e não simplesmente ‘sobre’ o Terceiro Mundo.

⁴⁸ Esta falha tem a ver com o assunto abordado por Ernesto Laclau em 1991 a respeito do conceito de “Emancipação”. Veja Ernesto Laclau, “Emancipation(s) – Radical Thinkers”, (London: Verso, 2007).

⁴⁹ Ibid, p.27

⁵⁰ Gayatri Spivak, “Estudios de la Subalternidad: Deconstruyendo la historiografía”, op.cit., p.36

⁵¹ Young, Op. Cit, p.354

⁵² Em *Latin American Research Review*, Vol 28, No.3 (1993), pp. 120-134

O que seriam ‘teorias importadas’? Seria o pós-colonial um discurso importado, e se assim for, especificamente de onde?⁵³ Os elementos que estão por trás deste ‘mal estar’ se relacionam com dois assuntos: por um lado, a localização dos autores considerados centrais no discurso pós-colonial, e por outro, o lugar da América Latina no seu discurso. Constatamos de Said, Spivak e Bhabha, mas de modo geral também todos os chamados teóricos pós-coloniais, que provêm do Oriente Médio e do Sudeste asiático, e estão vinculados, na sua maioria, a instituições universitárias nos Estados Unidos e na Inglaterra⁵⁴ (entre os autores do pós-colonial devemos aqui incluir a África e suas diásporas também). Já sobre a questão de América Latina, Mignolo sugere que o trabalho de Edmundo O’Gorman e Angel Rama seriam antecipações latinoamericanas, porém ignoradas, do enfoque teórico de trabalhos como o de Said⁵⁵. Mignolo levanta a importância ao redor da questão do lugar de enunciação, quando pergunta “Onde estes autores escrevem, por que e sobre o que?”, ou “Quem escreve sobre o que, onde e por que?”⁵⁶ Se levamos em conta o título do seu artigo, parece difícil evitar pensar que se trate, em alguma medida, de uma desconfiança geral, ou no mínimo, um chamado de alerta, a respeito dos ‘teóricos pós-coloniais’.

Talvez é a isso que se refere Hernandez Castillo quando diz que houve uma falta de reconhecimento por parte dos ‘teóricos pós-coloniais’ do longo caminho nos processos de descolonização do conhecimento na América Latina, o qual pode ter ferido sensibilidades e provocado um desencontro entre intelectuais pós-coloniais e os intelectuais latinoamericanos, engajados igualmente no processo de descolonização. Ao mesmo tempo, ela afirma que hoje é tempo de estabelecer alianças mais produtivas, e deixar para trás esses desencontros.⁵⁷ Retomarei esta discussão no final do capítulo. O que eu quero destacar aqui são duas coisas: embora de fato houvesse uma recepção problemática sobre a crítica pós-colonial na América Latina⁵⁸, constatamos uma ‘recepção’ (por tanto, algo que vem de fora); em segundo lugar, embora viesse ‘de

⁵³ No artigo referido, Mignolo usa esses termos para se referir ao ‘campo’ dos estudos pós-coloniais (p. 130-1)

⁵⁴ Rosalva Aída Hernandez Castillo (2008), op.cit., 69.

⁵⁵ Mignolo (1993) op.cit., p.123

⁵⁶ Ibid, p. 121-2

⁵⁷ Hernandez Castillo (2008), op.cit., p.70.

⁵⁸ Para uma revisão desta recepção veja Edgardo Lander (org) *A colonialidade do Saber: Eurocentrismo e Ciências Sociais: Perspectivas Latinoamericanas* (Buenos Aires: Colección sur sur, CLACSO, 2005); Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera e Carmen Millán de Benavides (eds.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial* (CEJA, Bogotá, 1999); Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (eds.), “Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, Poscolonialidad y Globalización en Debate”.

fora’, é preciso avançar com maior cuidado sobre a hipótese de um provável (e assim, não totalmente impossível) colonialismo acadêmico.

A este respeito é preciso dizer que o debate sobre o discurso pós-colonial não será resolvido ao redor do termo em si. Ele será resolvido ao redor da séria consideração das suas estratégias discursivas concretas, os seus horizontes e compromissos éticos, e os efeitos das suas intervenções teórico-políticas. Eis a razão pela qual faz-se necessário este capítulo introdutório nesta tese. A discriminação teórico conceitual que procuramos responde em certa medida à proliferação de discursos e intervenções, todas elas sob o guarda-chuva ‘institucional’ deste emergente ‘discurso pós-colonial’. Tais discursos nem sempre estão alinhados com os objetivos e princípios fundamentais estabelecidos pelos seus representantes. Também será tarefa nossa determinar objetivos, princípios e horizontes fundamentais, mesmo que a heterogeneidade do discurso é inerente ao contexto a partir do qual se concebe o próprio horizonte de intervenção política do pós-colonialismo.⁵⁹

Miguel Mellino⁶⁰ refere uma fala de Said sobre ‘sua relação com o movimento encarnado na crítica pós-colonial’, onde ele expressa sua desconfiança de modo geral a respeito do tom de alguns intelectuais na academia, na teoria literária, feminismo e crítica pós-colonial. Ele cita:

Há algumas mudanças de perspectiva que não compartilho de modo algum. Minha reflexão sobre o imperialismo tinha como ponto de partida a experiência colonial desde o ponto de vista do mundo colonizado e agora eu encontro trabalhos cujo interesse fundamental refere à “angústia do colonizador” ou diatribes sobre a insegurança, a ânsia e os “nervos” dos britânicos durante a colonização. Não tenho nenhum tipo de interesse por esse tipo de enfoque”.⁶¹

Mellino continua comentando sobre o mal estar de Said a respeito do “*mainstream*” da teoria pós-colonial, e sua desaprovação de uma certa despolitização do seu enfoque “produto da institucionalização e consequente banalização do seu trabalho dentro de boa parte dos estudos pós-coloniais”.⁶² Posições como as de Mellino, ou as de Mignolo que refiro aqui brevemente provocam uma certa desorientação no momento de se situar na discussão a respeito do pós-colonial. É preciso, porém, retomá-las de forma

⁵⁹ Diferentes formas de colonialismo, diferentes formas de resistência, diferentes estratégias de dominação/subversão/resistência, contextos históricos diferentes e posições subjetivas diferentemente sobredeterminadas impossibilitam certa homogeneidade que é cobrada das teorias ou sistemas, razão pela qual a ‘teoria pós-colonial’ foge a estas definições. Veja Robert Young, (2001) op.cit., “Foucault in Tunisia”, pp.395-410

⁶⁰ Miguel Mellino, *La crítica Poscolonial: descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios poscoloniales*, (Buenos Aires/Barcelona: Paidós, 2008 [1ª ed. 2005]).

⁶¹ Ibid. p. 37

⁶² Ibid. (cabe esclarecer, entre aspas, a opinião de Mellino).

positiva no intuito de esclarecer o nosso campo teórico, e de responder ao ‘onde’ colocado no início desta seção. Com efeito, é preciso considerar o *lugar de enunciação* como sendo central para se avaliar qualquer discurso, como diz Mignolo; também é necessário olhar com cuidado para os efeitos políticos dos discursos veiculados pelos/as autores/as na academia, e evitar uma mera transposição acrítica de discursos e ferramentas de luta cujos contextos espaço temporais são diferentes àqueles da sua produção original.

Cabe, porém, matizar estas advertências levantadas a respeito dos ‘teóricos’, das ‘teorias’, ou de modo geral, do ‘pós-colonialismo’, com os próprios autores/as que assumem tais discursos, pois frequentemente usam-se tais críticas e advertências de modo leviano para demitir e recusar muito rapidamente um discurso tão complexo e tão heterogêneo como o discurso pós-colonial. Seguimos a Robert Young (2001) para afirmar o seguinte: (i) a origem do discurso pós-colonial não está na academia, ou no campo das ideias, como algo oposto ao campo do ‘ativismo político’. Encontra-se na interação entre distintos saberes e práticas cujo contexto é [são] o(s) colonialismo(s), e cujo horizonte histórico é a contraposição a este(s). (ii) Nesse sentido, os intelectuais(-militantes) que articularam *na academia* estes saberes e práticas beberam da sabedoria destes movimentos contraculturais e alternativos e, em não poucas ocasiões, eles mesmos fizeram parte de tais movimentos. (iii) A localização geográfica (lugares e pessoas) do discurso pós-colonial foge às lógicas binárias ‘ocidente’ – ‘orientes’, ‘sul’ – ‘norte’, ‘primeiro mundo’ – ‘terceiro mundo’. “O pós-colonialismo não é nem Ocidental, nem não-ocidental, mas um produto dialético da interação entre os dois, articulando novos contrapontos de insurgência a partir das longas lutas de poder que antecedem e sucedem o colonialismo”.⁶³

O lugar do pós-colonial como discurso é, portanto, este lugar intersticial. O fato de que os/as representantes destes discursos trabalhem, de fato, em universidades do ‘primeiro mundo’, não transforma automaticamente o seu discurso em ‘ocidental’, ‘colonialista’. O fluxo contínuo bidirecional entre sociedades colonizadoras e colonizadas (uma das ênfases do discurso pós-colonial) acaba desestabilizando a lógica da *diferença* absoluta entre um e outro. O caso do marxismo é relevante aqui para ilustrar o nosso ponto. O marxismo é o quadro de referência geral do pós-colonialismo⁶⁴, porém, este seu ‘marxismo’ não é propriamente ‘ocidental’. É um tipo

⁶³ Robert Young (2001) op.cit., p.68

⁶⁴ Ibid. p.5

de marxismo ‘transculturado’, nas palavras de Young, articulado desde os três continentes, e seguindo os objetivos anticoloniais dos três continentes. Da mesma forma que a crítica anticolonial de Las Casas infiltrou-se de volta na Europa toda no século XVI, as lutas anticoloniais mais recentes experimentam o mesmo percurso, sendo o maio de 1968 parisiense a sua primeira inscrição histórica⁶⁵.

A revolução produzida pelo marxismo tricontinental⁶⁶ teve seu impacto no âmbito acadêmico do ‘primeiro mundo’, oferecendo as condições teórico-políticas do surgimento do discurso pós-colonial. Assim, seria um erro, diz Young, nomear o impacto do pensamento não europeu e anti europeu sobre o pensamento europeu como sendo ele mesmo europeu também.⁶⁷ Ora, se reconhecemos este fluxo constante globalizante (cujo caráter hibridizador é destacado no pós-colonialismo), temos de relativizar a observação de Mignolo e de Hernandez Castillo sobre o não reconhecimento, no pós-colonialismo, a respeito do trabalho e as lutas anticoloniais na América Latina. De fato, na sua análise histórica sobre o pós-colonialismo Robert Young inclui, por exemplo, as teorias de dependência latinoamericanas e sua contribuição para as lutas tricontinentais contra o colonialismo, assim como também as intervenções do Ché Guevara, da Revolução Cubana, ou dos textos de um Gabriel García Marquez, ou um Wilson Harris.⁶⁸

1.1.3 SOBRE O *COMO DO PÓS-COLONIAL: ANTROPOFAGIA*

No campo da análise discursiva, uma perspectiva da sociolinguística, Robert Young refere o trabalho de Pierre Calvet como o único que aborda a questão do colonialismo desde essa perspectiva. Nesse trabalho de Calvet usa-se a metáfora da ‘glotofagia’, ‘devorar línguas’, o processo de desvalorizar a língua do colonizado com o objetivo último de extingui-la⁶⁹. A glotofagia seria então uma estratégia colonialista, ao passo que a antropofagia seria sua contrapartida, como uma estratégia do colonizado, de resistência, de subversão e de desestabilização. É o brasileiro Oswald de Andrade quem

⁶⁵ Ibid. p.64

⁶⁶ Ibid. Uma das realizações de Robert Young, no intuito de explicitar o conteúdo do termo “pós-colonialismo”, é a sua resignificação como tricontinentalismo. A partir daqui, usamos a sua designação e a incorporamos no nosso exercício de tornar concreto e específico o termo “pós-colonial”.

⁶⁷ Ibid. p.65

⁶⁸ Veja Robert Young, (2001), op.cit., pp. 44-56, 159-216; Do mesmo autor, *Postcolonialism: A very Short Introduction* (New York: Oxford, 2003). Em Bill Ashcroft, Gareth Griffiths e Helen Tiffin (editors) “The Postcolonial Studies Reader” (New York/London: Routledge, 1995), os autores incluem um texto do escritor e poeta Guyanês Wilson Harris, *The Limbo Gateway* (pp. 378-382).

⁶⁹ Robert Young (2001) op.cit., 393. O trabalho que cita de Calvet citado por Young é “Linguistique et Colonialisme: petit traité de glotophagie (Paris: Payot, 1974).

em 1928 escreve o *Manifesto Antropofágico*⁷⁰. No poema, ‘o índio’, numa posição ativa, torna-se produtor de si mesmo no próprio ato de engolir ‘o europeu’, as suas ideias e as suas representações, e o digere de acordo com os seus interesses e propósitos. A metáfora subverte a relação ativa/passiva do dualismo colonizador/colonizado, porém, sem deixar de denunciar a violência e pretensões totalitárias e absolutistas do colonialismo.

A antropofagia como processo em andamento se conecta com a ideia de ‘transição’, ligada ao pós-colonialismo. *Trata-se de tentar captar o que está acontecendo no mundo que se transforma*. “Não é uma fragmentação do *global* em *local*, como alguns poderiam pensar, mas uma reorganização mútua do local e do global.”⁷¹ Tenta-se então construir “uma noção de mudança ou transição concebida como uma reconfiguração de um campo, em vez de um movimento de transcendência linear entre dois estados mutuamente exclusivos”. O que é preciso deslocar é a ideia do ‘definitivo’, que faz parte do discurso hegemônico, da compulsão historicista cujo horizonte (futuro) é conhecido de antemão. Esta incerteza constrangedora é que pode estar por trás de alguns questionamentos como os de Ella Shohat, Aijaz Ahmad ou Anne McClintock, aos quais se referem Mellino e Hall.⁷² Estes são questionamentos como “Quando iniciou o Pós-colonialismo?”, “Vai ter um fim?”, “É o pós-colonialismo uma noção ahistórica?”, etc. A busca exaustiva por soluções finais fica fora da ideia do pós-colonial; o que não deixa o conceito livre de tensões.

A este respeito Dipesh Chakrabarty⁷³ comenta sobre a tendência da historiografia hegemônica de domesticar a política dos fatos históricos, usando a metáfora do ‘belo’ e do ‘sublime’. O belo é o representável, a narrativa histórica, ‘o jardim’. O sublime é aquilo que foge à representação, é a desordem, ‘a paisagem’. Seguindo a Hayden White afirma o chamado a reconhecer a natureza do ‘sublime’ do processo histórico e desenvolver narrativamente a ‘voz média’ como forma de se manter no vértice das duas tendências contrárias; o objetivo é poder trabalhar na produção das genealogias dos sujeitos ‘políticos de massas’ das democracias contemporâneas.⁷⁴ Lidar

⁷⁰ Oswald de Andrade, em Benedito Nunes (Ed.), *Obras Completas. A utopia antropofágica* (São Paulo: Globo, 2011), pp. 67-74

⁷¹ Stuart Hall (2006) op.cit., 115

⁷² Veja Ella Shohat, “Notes on the Postcolonial”, *Social Text*, n.31/32, (1992), pp. 99-113; Aijaz Ahmad, “The Politics of Literary Postcoloniality”, *Race and Class*, n.36, ano 3, (1995), pp. 1-20; Anne McClintock, “The Angel of Progress: Pitfalls of the Term Postcolonialism”, em E. Barker, P. Hulme, M. Iversen (eds), *Colonial Discourse/ Postcolonial Theory*, Manchester: Manchester University Press, 1992.

⁷³ “La historia subalterna como pensamiento político”, em Sandro Mezadra (2008), op.cit., pp. 145-165

⁷⁴ *Ibid.*, p.165

com essa indeterminação pode gerar mal estar ao cientista acostumado às demasiadas certezas; porém, tal procedimento faz maior justiça à complexidade das relações sociais, dos atores históricos e os seus processos igualmente indeterminados. Em termos de Oswald de Andrade, “só não há determinismo onde há mistério”.⁷⁵

Quis mostrar nesta primeira parte que o discurso pós-colonial emerge através de um processo dialético descontínuo, através de intervenções históricas cujos efeitos foram ambíguos embora a política que os orientasse pretendesse ser menos ambígua (como nas lutas anticoloniais antecedentes ao período das independências). Que o tempo do pós-colonial se tece de forma diacrônica desde o primeiro contato colonial, porém, suas articulações teórico-políticas se concentram nas análises e considerações dos processos de transformação presente onde persiste o ‘síndrome colonial’. Quis destacar a complexidade da localização geopolítica dos ‘eventos’ que conformam o discurso pós-colonial, porém, a firme intenção de contar a história desde a perspectiva do mundo colonizado, como dissera Said. Cada uma destas questões irá se ampliando no decorrer deste capítulo. A seguir, me concentrarei em focalizar estrategicamente os conteúdos, estratégias, conceitos e autores que permitirão esclarecer ainda mais o quadro teórico crítico desta tese.

1.2. CORRENTES NO DISCURSO PÓS-COLONIAL:

1.2.1 Edward W. Said: do orientalismo ao paradigma do pós-colonial em Said

Eduard Said não se cataloga a si mesmo como crítico pós-colonial. Seus trabalhos raramente incluem o termo como ponto de partida das suas reflexões. Porém, de modo geral, seu trabalho é referido como sendo fundamental ao pós-colonialismo. Como podemos entender a contribuição teórica e política de Said e sua relação com o discurso pós-colonial? Podemos somente tomar *Orientalismo* para apreender esta sua contribuição?

⁷⁵ Em Oswald de Andrade (Benedito Nunes, org), (2011), op.cit., 71.

1.2.1.1 Introdução

Quando se pensa em Edward Said o trabalho mais destacado pelos estudiosos é *Orientalismo*, escrito em 1978. Dentro desse trabalho o que mais é destacado é a ideia de *representação* dentro da lógica em que ‘o ocidente’ se relaciona com ‘o oriente’. Ora, ao colocar o *orientalismo* como ideia principal de Said, pode haver uma consequência redutora do seu pensamento, quando acaba se ocultando toda a estrutura teórica e a disposição pessoal (subjativa) que tornou possível o descobrimento dessa mesma ideia. A lógica da representação orientalista é uma ideia, entre várias, dentro da obra *Orientalismo*. Ao mesmo tempo, *Orientalismo* é uma obra, entre várias, dentro da obra geral de Edward Said. Neste ponto quero refletir sobre este problema: qual a relação entre *Orientalismo*, e a mais ampla obra de Said? Ou, em outras palavras, que lugar ocupam, e como estão conectadas, as suas teses em *Orientalismo* dentro do panorama maior da sua obra?

1.2.1.2 Hipótese: uma ideia em dois volumes

A obra de Said está orientada por algumas *preocupações* recorrentes e centrais, e sustentada por alguns *princípios* teóricos concretos que acabam desenhando uma prática intelectual interdisciplinar e transdisciplinar totalizadora, embora sem pretensões de ser exaustiva e absoluta. Tais preocupações e interesses, e os princípios teóricos que orientam o seu trabalho produziram aquilo que veio a ser conhecido como o *orientalismo*, esse *sistema de representação* disseminado nas diferentes instâncias da consciência geopolítica em ocidente (distribuído nos textos da estética, a academia, a economia, a sociologia, a história, a filologia, etc.). Said mostra, através de longas páginas e análises, que tal discurso distorce a realidade do “oriente”, através de generalizações abstratas, essencialistas e, sobretudo, altamente preconceituosas. Mostra que esse sistema de *afirmações*, *interesses* e *projetos* ou *projeções* possui íntimas e complexas ligações com o poder, em várias das suas formas; está orientado pela *vontade de entender*, “um desejo de manipular, controlar, incluso incorporar o que é manifestamente um mundo diferente”. Por fim, ele mostra como a disciplina do orientalismo europeu se dissipou paulatinamente em outras disciplinas mais recentes, incorporada assim à academia e suas configurações mais atuais, transmitindo e transferindo grande parte do *ethos* analisado em *orientalismo* (generalizações, representações distorcidas, estereótipos e preconceitos a respeito *dos outros*, etc.).

Pois bem, ao valorizarmos as contribuições de um livro como *Orientalismo* teremos de reconhecer que uma obra assim marcante e significativa é produto, ela própria, de elementos anteriores que a precedem (basicamente preocupações e interesses, e princípios metodológicos e teóricos). A importância de tais elementos é tão relevante quanto o próprio resultado a que estas permitem chegar (as teses de *Orientalismo*). Sugiro a ideia de que *Orientalismo* é, mais do que *uma* tese sobre a dinâmica de ocidente em representar o oriente, um conjunto de teses, interesses e princípios metodológicos que representam em seu conjunto *uma nova forma de pesquisa e análise crítica e intelectual*. Para esclarecer esta hipótese colocarei o livro numa perspectiva mais ampla, conectando *Orientalismo*, de 1978, com a obra *Cultura e Imperialismo*. Cabe afirmar que no conjunto de ensaios críticos publicados sob o título *O mundo, o texto e o crítico*, cuja elaboração é anterior ao ano de 1978 (mais ou menos desde 1970), mas que só foram publicados em 1983, encontram-se de forma mais teórica e conceitual os elementos articulados na narrativa de *Orientalismo*. *Cultura e Imperialismo* publicada em 1993, como o próprio Said indica logo no início, pode ser considerada como uma continuação de *Orientalismo*. Portanto, compreender a empreitada realizada em *Orientalismo* implica lê-lo junto com seu segundo volume.

Em outras palavras, sigo a hipótese de que para compreender aprofundadamente *Orientalismo* (1978) é preciso levar em conta *Cultura e imperialismo* (1993), e compreender as conexões entre ambos os textos e os conceitos sobre *O mundo, o Texto e o Crítico* (1983). Minha metodologia será simples: começo explicitando as teses, princípios e interesses de *Orientalismo* para prosseguir estabelecendo as conexões, continuidades e desenvolvimentos, anteriores e posteriores, na obra de Said.

1.2.1.3 Ideia central em *orientalismo*

Embora *Orientalismo* seja um livro sobre as representações de um determinado tipo de campo intelectual, um determinado tipo de pesquisa acadêmica, e um determinado estilo de enunciação e de reivindicação de autoridade, em que ‘ocidente’ e ‘oriente’ aparecem discursivamente referidos, o livro é, na realidade, a ocasião para explicitar um conjunto específico de interesses, princípios e objetivos concretos, já presentes nos ensaios de 1983, e desenvolvidos e estendidos no ensaio de 1993. A preocupação central de tais estudos, e o eixo ao redor do qual se estrutura o paradigma teórico e conceitual saidiano, gira ao redor da seguinte questão: existe a possibilidade de

“evitar a hostilidade expressa pela divisão, digamos, dos homens (sic) em ‘nós’ (ocidentais) e ‘eles’ (orientais)”? (1978:80)⁷⁶.

Como dissera Said um pouco antes na mesma página, tal hostilidade é intrínseca a “qualquer visão que divida o mundo em grandes partes gerais, entidades que coexistem num estado de tensão produzido pelo que se acredita ser uma diferença radical”. Isto é, um binarismo fundacional, mas cujo realismo retórico tenta esconder por todos os meios o seu caráter fictício e arbitrário, e, muito mais importante, os interesses concretos por trás do radicalismo de tal divisão. Pois bem, afirmar que esta ideia da oposição binária intrinsecamente hostil é a ideia central do livro, e que o interesse principal por trás dela seja a da superação das suas implicações, requer comprovar a forma como tais elementos estão presentes e perpassam todas as indagações, análises e descrições do livro.

Said afirma: “os homens (sic) sempre dividiram o mundo em regiões com diferenças reais ou imaginadas entre si” (1978:72), de modo que *Orientalismo* seria a consolidação de um fenômeno muito complexo que se configura lenta e descontinuamente ao longo da história. Tal fenômeno possui consequências dramáticas para o desenvolvimento da ciência contemporânea, pois essa tendência de operar por rígidas distinções binárias está no centro da teoria e da prática do orientalismo moderno, e das ciências mais recentes (sociologia, antropologia, história, etc.) nas quais o orientalismo se dissipa e transmuta.

Depois de sugerir de forma surpreendentemente antecipadora a necessidade de aprofundar um “ensaio geral a ser escrito sobre o imperialismo e a cultura”, e outras relações entre outros temas e o orientalismo, Said afirma:

Talvez a tarefa mais importante de todas seja a de empreender estudos das alternativas contemporâneas ao Orientalismo, *perguntar como é possível estudar outras culturas e povos a partir de uma perspectiva libertária, ou não repressiva e não manipuladora*. Mas nesse caso seria necessário repensar todo o problema complexo de conhecimento e poder. Essas são todas tarefas deixadas constringedoramente incompletas neste estudo (1978:55, destaque meu).

Curiosamente, embora o autor reconheça os limites da sua obra, e embora *todas essas tarefas* tivessem sido deixadas incompletas, hoje, retrospectivamente não se pode não reconhecer que tais tarefas tiveram um *frutífero início* com essa obra, razão pela

⁷⁶ As citações da obra de 1978 serão tomadas da edição em português: Edward Said, *Orientalismo* (São Paulo: companhia de bolso, 2007). Para facilitar a lógica das citações aqui, citamos esta edição de 2007, em formato de citação interna, anotadas como ano “1978”, seguidas da página.

qual ela é referida frequentemente como uma obra seminal. Ora, *Orientalismo* se concentra em descrever detalhadamente a hostilidade produzida por tal binarismo, os mecanismos, procedimentos e circunstâncias que a tornaram possível, e a relação entre esse discurso inerentemente hostil e sua eficácia material e histórica. Por tanto, deixando de lado a investigação sobre as possíveis formas menos hostis e menos desequilibradas entre as culturas, Said se concentra em descrever a particularidade dessa relação específica mediada pelo discurso orientalista. É nesse ponto que se desenvolvem (ou se colocam em prática) o conjunto maior de ideias, sobre representação distorcida, discurso auto-referenciado, estereotipações, conhecimento e poder, linguagem, etc., ideias que foram focalizadas com maior intensidade pelos leitores de *Orientalismo*.

1.2.1.4 Interesses e teses principais de *orientalismo*

Quero deter-me neste momento para explicitar o que considero serem as principais teses e os principais princípios metodológicos e interesses de *Orientalismo*, para prosseguir mais a frente com conexões ulteriores da obra de Said. Já disse que a pergunta por trás deste empreendimento crítico é pelas alternativas à relação (hostil) entre culturas. Em termos de produção de conhecimento, como crítico cultural, Said procura as possibilidades de um conhecimento não dominador, e anti-hierárquico (cf. 1978:80). Esse interesse paira no ar, e compreende a obra como um marco geral abrangente. Porém, a pedra angular da sua análise, e a materialização específica de tal preocupação, está orientada por saber como a representação “ocidental” dos outros, “os orientais”, distorce a realidade, se alia às instituições de poder e à vontade de dominação, e se legitima a si mesma de formas muito sofisticadas. A pergunta mais geral sobre as relações entre diferentes se focaliza, em *Orientalismo*, em um assunto específico, como se este fosse um tipo de *inicio* de uma pesquisa que tenta responder a essa inquietação maior. Pois bem, quais outras ideias centrais podemos observar em *Orientalismo*?

De maneira interna à obra, o que guia o autor será o interesse de mostrar e compreender a “*força* do discurso cultural ocidental, uma força muitas vezes tomada erroneamente como apenas decorativa ou de ‘superestrutura’”; assim, ele pretende “... ilustrar a formidável estrutura de *dominação cultural*...”. (1978:56). Isto é, ele se concentra em explicitar *uma* das polaridades da relação. Conclui dizendo: “Gostaria de ter contribuído para uma melhor compreensão do modo como a dominação cultural tem operado (...) [e avançar no] processo do que Raymond Williams chamou de

‘desaprender’ o ‘modo dominador inerente’”. (1978:59-60). Propõe, portanto, realizar um diagnóstico do ‘modo dominador inerente’. Cabe perguntar se, ao se propor ‘desaprendê-lo’, não estaria também propondo um *explícito interesse de resistência*?⁷⁷

Vinte cinco anos mais tarde, no prefácio à edição de 2003 (que aparece na edição de 2007 que cito aqui), Said explicita alguns outros interesses da sua obra. O intelectual e crítico devem *pesquisar* e tentar *compreender* com o objetivo da coexistência e de alargar horizontes, e não para dominar, controlar e governar aos outros (1978 [2003]:15). Portanto, sua pesquisa, à diferença da prática disciplinar dentro do campo do orientalismo, não procura estudar o outro para saber a melhor forma de governá-lo; os seus interesses são outros: coexistência e alargamento de horizontes. Ora, alargar horizontes (sem estabelecer limites conforme a autoridade predominante [p.20]) é dissolver os grilhões forjados pela mente, e reivindicar o uso histórico e racional do intelecto (1978 [2003]:19).

Os ‘grilhões’ e ‘limites’ são denunciados a partir de outro princípio metodológico, o de ‘fazer conexões’, baseado por sua vez em um axioma central, ‘a mundanidade’ de todas as obras da cultura.⁷⁸ Conectar as coisas e compreendê-las como mundanas se contrapõe, ao mesmo tempo, a um tipo de pensamento que faz justamente o contrário: separa, isola, sublima e desconecta. Esta tendência contra a qual se contrapõe Said advoga pela especialização do conhecimento, e postula, através da retórica da sua especificidade (‘orientalismo’, diz Said, denota a existência de um campo específico, restrito, e um ar de seriedade científica), que existem conhecimentos a-políticos, e outros políticos. “Um humanista *não é* um politólogo”, e “uma obra literária de Shakespeare ou Wordsworth não reviste o caráter inerentemente político de um estudo sobre a China contemporânea, ou a União Soviética” (cf. 1978:36-7). Said se opõe a tais argumentos afirmando que tudo está interconectado, ‘nada está isento de influências’, e que cada campo individual está ligado aos outros. Exemplifica tais conexões através da análise crítica, não somente das obras históricas e documentos ‘políticos’, senão também através do estudo de obras literárias, contos, relatos de viagens, textos jornalísticos, etc.

⁷⁷ Existe um certo consenso entre alguns leitores de Said para afirmar que não existe nele uma teoria da resistência. Por um lado, creio que tais leitores se limitam à obra *Orientalismo*; por outro lado, eles mesmos não conseguem interpretar os gestos desconstrutivos e de resistência na própria metodologia de pesquisa explicitada em *Orientalismo*.

⁷⁸ O conceito é estudado especialmente em *El mundo, el texto y el crítico* (Barcelona: Edição DeBOLS!LLO, 2008[1983]), assim como em *Bigginings: Intention and Method* (New York: Basic Books, 1975).

A novidade do seu estilo de pesquisa radica justamente aí, na sua vinculação de textos tidos como a-políticos, para explicar a sua influência sobre o desenvolvimento dos acontecimentos históricos e políticos no imperialismo e colonialismo europeu e norteamericano. Por esse motivo Said se contrapõe à especialização e profissionalização do conhecimento acadêmico. A divisão do trabalho acadêmico, ou sua especialização e consequente profissionalização compartimentalizada, *separa* em lugar de *conectar* os campos e ideias. Ao separar e *classificar* (conhecimento puro, não-puro, político, a-político), nega-se a mundanidade de todo conhecimento (1978:42). Daí que esse tipo de *ethos* acadêmico (o orientalista) seja melhor compreendido como “um conjunto de restrições e limitações do pensamento... [mais do que] simplesmente como uma doutrina positiva” (1978:75). Tais restrições e limites estão determinados pela necessidade, imposta pelo imperialismo, de controlar as relações entre os centros metropolitanos e a realidade ‘local’ (1978:79), e é por isso que como resultado dessa necessidade de controle emerge uma “monstruosa cadeia de comando”, uma ordem soberana e hierárquica que articula a divisão da realidade humana operada pelo Orientalismo (1978:80).

Como podemos observar, tais grilhões e limites forjados pela mente, aos quais Said se refere, constituem e configuram a produção de um tipo de conhecimento que está orientado por interesses diferentes aos da *coexistência* e *construção de uma comunidade humana*. Para Said um projeto verdadeiramente *humanista* está longe de produzir tais resultados desumanos e catastróficos; daí que o Orientalismo para Said seja uma distorção e usurpação do legado das artes interpretativas para o serviço do poder e o império. Ora, longe de descartar de forma absoluta todo o conhecimento produzido em ocidente, Said recorre às mesmas artes interpretativas, que considera o legado da cultura humanista (e isto é um gesto central no paradigma saidiano), no intuito de “praticar ativamente o discurso racional, secular e profano” (1978:25). A prova em contra do conhecimento ‘orientalista’ é colocada no seu caráter cíclico e autoreferenciado (“não envia o consumidor às fontes orientais, mas a outras obras orientalistas”, 1978:107), que fundamenta a sua autoridade discursiva a partir da força da repetição dos mesmos argumentos, numa atitude profundamente antiempírica (1978:111), e também, a-histórica.

Visto que a divisão radical entre ocidente e oriente é basicamente uma divisão geográfica, para Said a *geografia* e o *conhecimento* possuem uma estreita relação (1978:90). Se referindo ao trabalho de Gaston Bachelard, Said afirma a ideia de que a

constituição do espaço, assim como a do tempo, se dá através de um processo poético, de modo que os objetos distintivos assim criados possuem, pode ser argumentado, uma realidade ficcional (1978:91-2). (Não é por acaso que o primeiro assunto tratado por Said em *Cultura e Imperialismo* seja a relação entre *Império, Geografia e Cultura*.)

Quero terminar este conjunto de ideias importantes de *Orientalismo* com algo que me parece central para um aprofundamento das motivações e estruturas em jogo nesta análise e sobre a sua extensão e abrangência histórica. Trata-se da importância do Islã dentro da estrutura analisada por Said em *Orientalismo*. O islã é uma categoria central no discurso orientalista, e se apresenta em meio a uma forte e persistente polêmica anti-islâmica, uma polêmica que pode ser datada inclusive desde a Idade Média, como mostram as suas referências a uma obra como *A Divina Comédia*, de Dante Alligieri. Da mesma forma, as representações orientalistas demonstram claros compromissos ancorados em visões de mundo determinadas por ideias cristãs. A sua retórica de cientificidade sempre tenta esconder tais compromissos.

1.2.1.5 Cultura e Imperialismo, 1993

Pois bem, até aqui foi analisado *Orientalismo* em suas teses centrais e principais. Quero agora mostrar algumas conexões, continuidades e desenvolvimentos da sua obra em *Cultura e Imperialismo*, para mostrar como *Orientalismo* não deve ser lido separadamente dela, e para mostrar como algumas das suas teses possuem um caráter crítico que vem a ser explorado, e floresce, na análise posterior de 1993. Quero, de novo, começar pela ideia principal, e mostrar como ela está sustentada por uma preocupação que responde à inquietação de Said em 1978. Sugeri que Said se põe a estudar o discurso orientalista como um modo de iniciar uma pesquisa sobre as possibilidades de melhores relações entre diferentes culturas, e da produção de conhecimento não dominador, e não hierárquico e opressor.

A ideia central de *Cultura e Imperialismo*⁷⁹ é que as relações sociais, políticas e internacionais possuem uma estreita relação com o mundo da cultura e do conhecimento. Negligenciar tal relação já é um sintoma da hegemonia dos interesses imperiais nas áreas críticas da existência humana. O império/imperialismo não pode ser concebido como um tema na pesquisa em humanidades, senão que deve ser o pano de

⁷⁹ Citaremos aqui a edição em português, Edward Said, *Cultura e Imperialismo* (Trad. Denise Bottmann) (São Paulo: Companhia de Bolso, 2011), em formato de citação interna com o ano da primeira edição, “1993”, seguido de página.

fundo de toda produção de conhecimento (cf.1993:105-109). Por isso Said afirma que a separação entre o mundo cultural e o mundo político, entre a Cultura e o Império, é “um ato de cumplicidade do humanista, e não uma escolha neutra e acidental” (1993:110). Ora, sugiro que a preocupação central que, por sua vez, se conecta com *Orientalismo*, continua a ser acerca da *relação entre as culturas*. O contexto de império formatou essa relação, e continua a formatar muito do que acontece entre as culturas hoje; assim, a pergunta continua a ser: como podemos encontrar um melhor modo de conhecer outras culturas e relacionar-nos com elas sem que tal conhecimento esteja determinado por uma vontade de dominar, controlar, hierarquizar?

Em seu estudo sobre a relação entre Cultura e Imperialismo o que Said descobre e/ou postula é um método de leitura que se contrapõe à visão binária que divide o mundo entre um “nós” e um “eles”, visão que tivera um grandioso início analisado em *Orientalismo*. Seu caminho agora consiste, portanto, em “esboçar a experiência de interação que *une* imperializadores e imperializados” (1993:306, destaque meu). Tal esboço analítico é captado pelas categorias “sobreposição”, “entrelaçamento”, e “interdependência”, “leitura contra-puntual”, “acompanhamento polifônico”, etc., categorias que retomarei adiante. Fecha-se, portanto, o ciclo aberto em *Orientalismo* ao estudar agora os textos e intervenções do outro lado da polaridade da relação, quando se dedica ao estudo de textos que *resistem* à visão orientalista. Como escrevera no prefácio à edição de 2003 de *Orientalismo*,

[m]ais do que no choque manufaturado de civilizações, precisamos concentrar-nos no lento *trabalho conjunto de culturas* que se sobrepõem, tomam isto ou aquilo emprestado uma à outra e vivem juntas de maneiras muito mais interessantes do que qualquer modo abreviado ou inautêntico de compreensão poderia supor. (1978 [2003]:25-6; destaque meu)

Não ficam excluídas as relações de dominação e o poder, como ele afirmará a seguir. E não podiam estar excluídas da análise, visto que o princípio metodológico do seu estudo exige tomar o império/imperialismo como pano de fundo da sua leitura crítica. A ênfase, porém, está na superação da dicotomia entre um *ocidente* e um *oriente*, entre um grupo de *oprimidos* e um grupo de *opressores*, e assim por diante, em favor de uma leitura que compreende a *interação* entre as polaridades de modo a entrelaçar e reconhecer o *trabalho conjunto das culturas*. Não se trata aqui de simplificar de forma redutora um livro volumoso e denso como *Cultura e Imperialismo*. Trata-se de avançar uma hipótese analítica que permita compreender a obra de Said como parte de um movimento contrahegemônico discursivo, um discurso de resistência

que se contrapõe ao discurso *Orientalista* e às suas dissipações “na moderna cultura política de ocidente”, nas palavras de Said.

Existe um outro conceito em *Cultura e Imperialismo* que também completa a análise do discurso orientalista, e que descreve, conceitualmente, o tipo de análise crítica feito em *Orientalismo*. Refiro-me ao conceito de “*estruturas de atitudes e referências*”. Said entende que os discursos (na literatura, nos relatos de viagens, nos textos jornalísticos, nos documentos oficiais, etc.) estão influenciados por esta “estrutura de atitudes e referências”, porém, aplica esta categoria às obras das culturas metropolitanas, mais do que ao tipo de trabalho realizado em resistência às produções culturais metropolitanas. A estas últimas ele se refere como “uma nova consciência global” na qual estão ligadas “todas as várias arenas de luta anti-imperial” (1993:105).

Poderíamos afirmar que esta estrutura de atitudes e referências é que está por trás de (e se configura a si própria através do) discurso orientalista, cuja característica principal é instaurar uma diferença radical entre “nós” e “eles”, como repetidamente tenho falado. Um discurso alternativo a essa forma de conceber as culturas, e de produzir conhecimento sobre si e sobre o outro, deveria partir de uma nova *estrutura de atitudes e referências* que concebe o “nós” e o “eles” indissolavelmente entrelaçado e dramaticamente interdependente. Said não afirma, direta ou explicitamente, que seu estudo *seja* esta nova ou alternativa estrutura. Porém, poderíamos perguntar o que seria então esta leitura contrapuntual, fundamentada na compreensão do entrelaçamento das polaridades das dicotomias? Qual a relação entre esta “leitura crítica secular” como ele a chama, e essa “nova consciência global anti-imperial”? Vejamos por um instante de que se trata:

Estou falando [diz Said] da maneira como as *estruturas de localização e referência geográfica* aparecem nas linguagens culturais da literatura, história ou etnografia, às vezes de maneira alusiva e às vezes cuidadosamente urdidas, por meio de várias obras individuais que, afora isso, não mantêm vínculos entre si nem com uma ideologia oficial do “império”. Na cultura britânica, por exemplo, é possível discernir *uma coerência nos interesses* de Spenser, Shackespeare, Defoe e Austen, que estabelece o espaço socialmente autorizado e desejável na Inglaterra ou Europa metropolitana e, por meio do tema, do desenvolvimento e do desfecho, liga-o a mundos distantes ou periféricos (Irlanda, Veneza, África, Jamaica), concebidos como desejáveis, mas subordinados. E com essas referências meticulosamente mantidas vêm atitudes – sobre domínio, o controle, o lucro, a ascensão e as conveniências – que crescem com uma força assombrosa do século XVII até o final do XIX. (1993:103-4, destaque meu).

Como as análises de Said avançam através da leitura crítica de *textos* é crucial romper com aquilo que historicamente impedia, na academia e nos estudos críticos, a

inter-relação entre textos e contextos sociais e políticos⁸⁰. A categoria de *estruturas e atitudes de referência* vincula interesses, perspectivas e disposições, por um lado, a localizações e referentes geográficos e políticos, pelo outro. Dentro de um contexto de refinamento e especialização (profissionalismo, disciplinas e campos limitados do saber) não há espaço para uma crítica que relacione *atitudes* (culturais) e referências (imperiais). Porém, é esta estratégia de leitura que pode optar explícita e diretamente por modelos históricos de transformação social e intelectual. Ora, depois de rastrear o modo de pesquisa e produção de conhecimento orientalista (em *Orientalismo*), e agora em *Cultura e Imperialismo*, ler textos literários que não mais pertencem ao campo do orientalismo, mas que guardam imbricada relação com atitudes e referências imperiais, Said explicita o modo como uma leitura alternativa pode proceder e se contrapor a essa estrutura de atitudes e referências:

[S]e lemos e interpretamos a cultura europeia e americana moderna admitindo que ela tem algo a ver com o imperialismo, torna-se necessário também reinterpretar os cânones à luz de textos cuja posição dentro dessa cultura não foi suficientemente vinculada e avaliada de acordo com a expansão europeia. Dito em outros termos, esse procedimento acarreta a leitura do cânone como um acompanhamento polifônico da expansão europeia, fornecendo uma direção e uma valência reavaliadas a autores como Conrad e Kipling, que sempre foram lidos como sujeitos divertidos, não como escritores cujo tema manifestamente imperialista tem uma longa vida subterrânea ou implícita e prefigurada na obra anterior de autores como, digamos Austen ou Chateaubriand. (1993:115)

A “vida subterrânea ou implícita e prefigurada” por outros autores se refere à ideia de que as obras pertencem a uma *linhagem*, e a um campo com o qual possuem estreitos vínculos, filiações e dependências; não entrarei aqui nessas ideias, embora as considere centrais para se compreender a relação entre cultura e império. Comento somente a ideia de “polifonia”, que no caso, só é atingida através do recurso à “literatura imensamente interessante e variada do período pós-colonial, criada em resistência à expansão imperialista da Europa e dos Estados Unidos nos séculos XVIII e XIX. Ler Austen sem ler também Fanon e Cabral – e assim por diante – é separar a cultura moderna de suas ligações e comprometimentos.” (1993:114-5). Pois bem, embora uma leitura que procura esboçar a experiência de interação que une “uns” e “outros” seja um passo inicial na construção de uma nova estrutura de atitudes e

⁸⁰ Em obras como *El mundo, el Texto y el Crítico* (op.cit) ele explicita teóricamente esta relação entre cultura e contextos sociais, através do que ele designa como “autonomia relativa”, um conceito que enfatiza ao mesmo tempo, tanto a relação de coerência interna de uma obra, quanto a sua relatividade ou relação com o seu contexto externo. Curiosamente, quase paralelamente em termos históricos, vemos a um Antônio Cândido, *Literatura e Sociedade. Estudos de Teoria e História Literária* (Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2011 [1965] 12ª Ed.) diante do mesmo desafio teórico.

referências, é preciso pontuar qual é o gesto fundamental aqui: não se trata de que, ao “ênfatizar na integração e nas ligações entre o passado e o presente, entre o imperializador e o imperializado, entre a cultura e o imperialismo” esteja se querendo “nivelar ou reduzir as diferenças”; trata-se de “transmitir um sentido mais premente da interdependência das coisas” (1993:116).

Pensemos agora em um Gustave Flaubert, um Lord Cromer, ou um Ernst Renan, e o trabalho que eles fazem com a cultura, a própria e à dos outros (em contrapartida ao trabalho que faz Said com a cultura). Existe um gesto fundamental que separa a cultura entre um “nós” da cultura, de um “eles”. Existe uma assídua leitura de textos “nossos” onde “eles” são representados, não a partir de textos e relatos elaborados por “eles”, mas nutridos pela circularidade de referências dentro do campo de estudos chamado “orientalismo” (uma circularidade possibilitada pela própria existência de um campo limitado e fechado de estudos). Existe a pretensão de uma erudição estritamente objetiva e, portanto, a-política, em que conhecimentos baseados em generalizações, estereótipos e afirmações não-empíricas evitam eficientemente o crivo da crítica a partir da própria retórica da erudição.

Já a crítica saidiana, começa por desconstruir a dicotomia entre “nós” e “eles”, não porque não existam de fato essas polaridades na vida real, mas focalizando o fato de que tais polaridades não são realidades independentes umas das outras, mas profundamente imbricadas e implicadas uma na outra. Said lê tanto obras de um lado (“nossas”) como obras do outro lado (“deles”), e descobre nas obras que resistem ao imperialismo ocorre um processo de hibridação cultural. Afirma que o fato de tal hibridação cultural existir “é um sinal de internacionalização adversária numa época de manutenção das estruturas imperiais” (1993:379). Por fim, a crítica de Said não subscreve a um campo de saber particular, como os estudos de crítica literária, ou filologia, ou nem mesmo aos estudos culturais. Seu amplo uso de referências filosóficas, antropológicas, históricas, e literárias convergem no que ele chama de crítica secular, profana, mundana, a rigor, o humanismo, que ele considera ser “a nossa única possibilidade de resistência... contra as práticas desumanas que desfiguram a história humana” (1978 [2003]:26).

2.1.6 CONCLUSÃO

Para muitas pessoas o texto de Said de 1978 é um dos pontos inaugurais de uma perspectiva que se configurará vagamente como o “discurso pós-colonial”. Entretanto, houve elementos, interesses e ideias centrais dessa obra que foram continuados em artigos e textos posteriores, alguns dos quais acabaram sendo publicados juntos em 1993 com o título de *Cultura e Imperialismo*. Para essa data, um grande número de textos foi publicado, em parte, seguindo as trilhas teóricas abertas por *Orientalismo*, em parte, como uma estrutura maior de ideias e interesses partilhada por diversos autores/as, e em diversos campos das ciências humanas. Conectar *Orientalismo* com *Cultura e Imperialismo* como uma unidade que até certo ponto inaugura um novo paradigma teórico crítico pode permitir um ponto de referência comparativo para analisar e avaliar os esforços teóricos realizados por outros dentro do âmbito daquilo que veio a ser chamado de *discurso pós-colonial*.

1.2.2 GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK: DA SUBALTERNIDADE À CRÍTICA DA RAZÃO PÓS-COLONIAL

Da mesma forma que Edward Said, Gayatri Spivak possui uma relação conflituosa com o “fantasma” do pós-colonial. Seu ensaio fundamental, que a coloca dentro do panorama do discurso pós-colonial foi *Can the subaltern speak?* de 1985, publicado em 1988. Entretanto, uma série extensa de artigos e textos de Spivak fez com que outros se referissem a ela a posicionando como uma importante crítica pós-colonial (ela mesma se declara como feminista, marxista e desconstrucionista). O texto de 1999, *A critique of Postcolonial Reason* que leremos a seguir, aglutina e retrabalha vários destes textos, incluindo uma versão revisada de “*Can the subaltern speak?*”. Devemos, porém, nos perguntar: é Gayatri Spivak uma crítica pós-colonial, ou uma crítica que critica o discurso do pós-colonial (como o título do seu livro de 1999 parece indicar)? Qual a sua participação no pensamento pós-colonial? Como ela se posiciona diante dessa perspectiva crítica?

1.2.2.1 INTRODUÇÃO

Tratarei de três assuntos centrais no discurso de Spivak, a partir de uma leitura analítica do seu livro de 1999⁸¹. Em primeiro lugar vou tratar da pergunta “*Pode a subalterna falar?*” como uma chave de entrada à metodologia e interesses particulares do discurso crítico de Spivak. Em segundo lugar tratarei sobre alguns conceitos e ideias ao redor daquilo que Spivak chama de “*Alfabetização transnacional*” (*Transnational Literacy*); concluo abordando o assunto do pós-colonial em Spivak.

1.2.2.2 PROBLEMAS TEÓRICOS AO REDOR DO CONCEITO DE “FALA SUBALTERNA”.

Para entender como Spivak se relaciona com o discurso pós-colonial é preciso compreender sua discussão e insistência ao respeito do *sujeito subalterno* e da *fala do sujeito subalterno*. O foco em Said, como vimos, foi o da relação –desigual– entre as culturas, onde uma delas se posicionava hierarquicamente acima da outra, e a representava, isto é, falava em nome dela; Said também foca como estas representações *do outro* foram usadas para representar ao *si mesmo*. Quando Spivak pergunta se *a subalterna pode falar* – declino a palavra no feminino, pois é essa a declinação que é focalizada no seu ensaio – a essa lógica da representação apontada por Said, porém, tanto *subalternidade* como *fala* aparecem como conceitos heurísticos, como portas de entrada para uma investigação crítica de longo alcance. Portanto, mais do que buscar uma resposta positiva ou negativa, a pergunta tem a função de direcionar seu trabalho para considerar as possibilidades de um discurso crítico (fala) que se pretende contra-hegemônico (desde o lugar dos que sempre foram “representados”).

Conecto o pensamento de Spivak com o de Said porque os quadros teóricos que vão se formando neste capítulo estão interconectados naquilo que chamaremos de “discurso pós-colonial”, na especificidade que terá nesse capítulo, e no intuito de evitar e eliminar o seu aspecto fantasmagórico (generalizações) usado para propósitos fáceis, tanto de desacreditar e deslegitimar, como para usá-lo retoricamente. O que ampliamos aqui, através de Spivak, é o interesse, presente também em Said embora menos desenvolvido, de tratar com a dificuldade ao redor das representações e auto-representações de e sobre aquelas pessoas e grupos tradicionalmente representados no

⁸¹ As referências pertencem ao texto em espanhol, Gayatri Chakraborty Spivak, *Crítica de la razón postcolonial. Hacia una historia del presente evanescente* (Tradução de Marta Malo de Molina; Madrid: Ediciones Akal, 2010). Continuo aquí com o mesmo formato de citação interna, citando o ano da publicação original (1999), com a página da publicação em espanhol.

discurso dominante, isto é, os sujeitos “subalternos”. É importante apontar o uso das aspas em “subalternos” porque não se trata de um lugar ou identidade fixos, onde a subalternidade é direta e absolutamente ligada a certos sujeitos, onde tal relação seja passível de ser facilmente determinada a priori; isto conduziria ao essencialismo de acreditar que “existem sujeitos subalternos”. O que existem são movimentos e forças históricas concretas cuja convergência e configuração silenciam determinados sujeitos e determinadas experiências históricas. É essa complexa articulação de forças e eventos que está no foco do trabalho de Spivak, mais do que a postulação de um sujeito inerente e a-historicamente “subalterno”.

Uma das aporias produtivas que resultam da pergunta de Spivak é o fato de que a frase “a fala dos subalternos” gera uma contradição: *quando* e *se* a subalterna falar, ela não será mais ‘subalterno/a’. Isto é, quando a pessoa subalterna fizer uso da palavra, quando ela tiver “*acesso à norma*” ela estará automaticamente fora do espaço da subalternidade (embora não necessariamente da marginalidade). Para Spivak é o espaço do silenciamento. O uso da palavra é o acesso ao discurso, à representação, ao sistema de enunciados e enunciações e às normas que o regem. Entretanto, o acesso ao discurso não implica necessariamente na subversão da lógica da dominação imbuída no discurso dominante. De fato, o que acontece é justamente o contrário: o momento da fala subalterna marca o momento da *cumplicidade*, frequentemente oculta sob o manto da “euforia da oposição”. Começam assim a emergir os limites do discurso crítico e acadêmico a respeito da problemática das pessoas oprimidas e subalternas.

Com efeito, a pergunta pela fala subalterna não é uma tentativa de recuperação (ilusoriamente romântica) das vozes perdidas em meio às tramas do poder/saber na História. Como ferramenta heurística a pergunta possui um escopo mais amplo, radical e complexo. Ela permite ver, por exemplo, como as pessoas subalternas, de fato, aparecem nos discursos dominantes (*Master Narrative*); algumas vezes, numa espécie de ventriloquismo dos subalternos (1999:254), a maioria das vezes como, elemento crucial, o material necessário ao sistema discursivo, mas excluído... “um espaço em branco, embora gerador de um texto de identidade cultural que somente ocidente poderia escrever” (1999:18). O conceito de *informante nativo* é que permite desvendar este processo, que ela chama de forclusão (*foreclosure*): a expulsão/exclusão do sujeito e o seu confinamento/enclausuramento fora do sistema.⁸²

⁸² O termo forclusão (*foreclosure*) vem do vocabulário da psicanálise (Lacan o toma do vocabulário alemão empregado por Freud, *Verwerfung*), e é traduzido por Marta Malo de Molina para o espanhol

Que o propósito da pergunta não seja o de respondê-la (afirmativa ou negativamente) decorre do fato de que, em seus textos, ela mesma não está interessada em oferecer respostas à pergunta. O escopo do seu trabalho é mostrar o que acontece quando perguntamos pela subalterna, pelo seu lugar nos discursos, e pelas suas intervenções ou não intervenções, pela forma como são representados/as, e evidenciar os caminhos teóricos e as dificuldades que se abrem ao tentar seguir esse caminho.

Dadas estas condições, e como crítica literária, enfrento taticamente o enorme problema da consciência da mulher como subalterna. Reinventei o problema em uma frase e o transformei em objeto de uma semiótica simples. O que pode significar esta transformação? Este gesto de transformação marca que o conhecimento do outro sujeito é impossível desde o ponto de vista teórico. O trabalho empírico na disciplina executa [*performs*] tácita e constantemente esta transformação. Trata-se da transformação de uma execução [*performance*] em primeira-segunda pessoa à constatação em terceira pessoa. É, em outras palavras, ao mesmo tempo um gesto de controle e um reconhecimento dos limites. (1999:279).

A frase “homens brancos salvam às mulheres morenas dos homens morenos”, ou “as mulheres queriam morrer” (se referindo ao *sati*) suscitam o mesmo tipo de pergunta programática cujo sentido está mais no desvendamento do processo de como estas frases criam “histórias”, que no sentido de tentar responder afirmativa ou negativamente a elas (cf. 1999:283).

É importante notar o que em algum momento ela declara: “Benita Parry tem nos criticado a Homi Bhabha, Abdul JanMohammed e Gayatri Spivak por estarmos tão ofuscados com a desconstrução que não deixamos que o nativo fale. Esqueceu que também nós somos nativos” (1999:192). Evidentemente, isso pode parecer um “sim” a respeito da pergunta, mas claramente não é esse o seu objetivo o horizonte de pesquisa, pois responder afirmativa ou negativamente concluiria a sua inquirição teórica. Sua inquirição, entretanto, é, como já disse, porta de entrada/saída, a respeito do discurso dominante. Ora, uma das marcas que identificamos dentro do discurso pós-colonial é uma chamada à consideração do cenário global dos acontecimentos políticos e culturais. É esse o interesse que sustenta e faz emergir as perspectivas sobre o imperialismo que, mais do que um tema, deve ser o pano de fundo de toda e qualquer discussão séria sobre a mundanidade das obras da cultura. O que é registrado na pesquisa ao redor da

como “repúdio”. Se seguirmos as rupturas/continuidades entre termos como exclusão, inclusão, reclusão, oclusão, etc., creio que podemos forçar o português para dar cabida ao termo mais próximo *forclusão*, guardando as complexas conotações do termo, que inclui um tipo de *inclusão subordinante* e o posterior apagamento da relação, e dos rastros de tal processo de exclusão. Em Erik Porge, *Jacques Lacan, um psicanalista. Recorrido de una enseñanza* (Madrid, Editorial Síntesis, 2000; tradução do Francês de Antonio Milán), o termo aparece traduzido ao espanhol como *forclusión*. É significativo que Freud tenha dito que a forclusão é o fundamento da ciência...

categoria “fala subalterna” é uma necessidade de combinar e reconhecer dois movimentos e forças, ambas plurais e diversas: um movimento transnacional, ou de internacionalização, de globalização, de imperialismo, por um lado (falaremos mais sobre a categoria império/imperialismo no seguinte ponto), e uma miríade de condições locais específicas e multifocais, por outro.

Se o interesse de Said está orientado pela possibilidade de uma relação não hostil entre as culturas (perspectiva que focaliza o cenário global de tal interação), a perspectiva da “fala subalterna” desenvolve radicalmente o escopo teórico de Said, se instalando no discurso dominante para evidenciar as próprias bases e estruturas que o sustentam. Said houvera descoberto a proliferação das representações distorcidas do/sobre o outro nas narrativas da cultura do imperialismo. O que Spivak descobre é algo muito mais radical que a distorção na representação dos outros: trata-se agora de um complexo processo de *forclusão* onde pessoas (o “homem rude” em Kant, a *outra* mulher em algumas obras literárias) ou elementos da cultura dos outros (o *Bhagavadgita* para Hegel, ou o *Modo de Produção Asiático*, em Marx) são integrados dentro do sistema narrativo do discurso dominante, porém, imediatamente anulados (ocultados, apagados) o seu caráter central e crucial, e, o que resulta mais interessante ainda, os traços do processo da sua exclusão.

Diremos, portanto, que, enquanto Said propõe uma espécie de antídoto para o problema do *orientalismo* através da “leitura contrapuntual” que focaliza a *sobreposição*, *interdependência* e o *entrelaçamento* das culturas (o que até certo ponto restabelece vozes marginalizadas e a agência de pessoas e grupos subalternos) Spivak parece encarnar o “besouro” derridiano da desconstrução para nos alertar incansavelmente sobre os perigos implicados em “dar voz ao nativo” (cf. 1999:193).⁸³ Dois perigos a este respeito: (i) a participação nos processos de silenciamento de pessoas, grupos e culturas, isto é, o ocultamento da cumplicidade dos “subalternos” com os discursos dominantes e com a lógica de dominação (que ela chama de axiomática do imperialismo); e (ii) a própria lógica da resistência que necessariamente re-inscreve elementos aos quais quer se contrapor (“para se contrapor à mentira do imperialismo é preciso executar [*perform*] uma outra mentira”). Explico.

⁸³ Cabe afirmar que a desconstrução não é necessariamente uma ferramenta do discurso pós-colonial; o que a torna útil é, afinal, o paradigma e os horizontes de Spivak, uma mistura entre marxismo e feminismo transnacional. Abordaremos estes aspectos no terceiro ponto desta parte.

Sendo “o itinerário do informante nativo” a metodologia geral que perpassa toda a discussão (categorias mais próximas do discurso antropológico e da prática etnográfica), existe um contexto disciplinar específico da discussão sobre a fala da subalterna: o da História (Capítulo três de *Crítica de la razón postcolonial*: “História”), particularmente, a ‘história mundial’ que precisa *incluir* o que ‘não é Europa’. Nesse contexto, onde se procura narrar a história do Terceiro Mundo, o significante especial é o da Mulher do Terceiro Mundo, ou a Mulher do Sul (1999:203). A narrativização dessa recuperação histórica da mulher é que marca um início, entre outros, da cumplicidade entre colonizados e colonizadores; o discurso crítico de Spivak é tanto mais radical em quanto que abrange não somente o arrogante gesto -imperialista- de ‘escrever a história universal’ (discurso colonial), mas o intento já revisionista e revolucionário da escrita feminista (discurso pós-colonial), escrita da qual o seu próprio discurso crítico faz parte!

Spivak focaliza a história de duas mulheres, as normas do discurso histórico disciplinar e os emaranhados em meio aos quais as mulheres estão implicadas. As duas mulheres (A *Rani de Sirmur*, e Bhuvaneswari, uma mulher da resistência...) não são necessariamente ‘subalternas’, sobretudo como no caso da *Rani de Sirmur*, “uma encarnação anterior da mulher de classe privilegiada de outras latitudes...” (1999: 203-4); o que as subalterniza é justamente o silenciamento resultado desse emaranhado de forças e eventos nos acontecimentos em meio aos quais suas vidas estão referidas. O seu esforço desconstrucionista evidencia também que ela não se refere a qualquer subalterna. A subalterna nesses casos é um sujeito específico dentro de um grupo maior de “subalternos”, uma posição que está marcada por múltiplas forças subalternizadoras.

Pois bem, o que está operando nessa recuperação da história dessas mulheres opera através do discurso histórico regido pelas normas epistemológicas ocidentais. Dessa forma, as netas ou descendentes dessas mulheres não estão isentas de cometer os diferentes atos de *forclusão* próprios do discurso da ciência. Tais processos serão mais sutis e difíceis de serem percebidos e reconhecidos na medida em que estas mulheres, “professoras e investigadoras universitárias metropolitanas” focalizam como seu objeto de estudo “a mulher subalterna”. Por tanto, o ponto de partida dessa recuperação é um *double bind* (“duplo vínculo”), um conceito da psicologia que refere um impulso contraditório: “A tarefa de escavar, recuperar e celebrar o indivíduo histórico mulher, o esforço de torná-lo acessível inscreve-se nesse *double bind* do qual nós partimos” (1999:202), ou seja, a tentativa de visibilizá-las provoca o efeito de ocultá-las ou melhor dizendo, forcluí-las.

O que isso coloca em destaque é que esse processo de forclusão não está sendo realizado pelas “autoridades coloniais” e sim pelas “suas próprias netas, mais emancipadas: uma nova corrente majoritária [*mainstream*]” (1999:302); é o indivíduo pós-colonial que, uma vez “dentro de uma instituição acadêmica (gostemos disso ou não, uma fábrica de produção de conhecimento)” está sujeito às suas regras, práticas e métodos. “Creio que é importante reconhecermos a nossa cumplicidade no silenciamento [da subalterna] (...) A investigadora migrante pós-colonial está afetada pelas formações sociais coloniais [como a universidade, p.ex]...” (1999:302). De novo, não se trata do silenciamento dos subalternos, assim, de forma geral, como pode ser percebido.

(Caso a leitora esteja familiarizada com a obra de Spivak, o texto onde ela discute inicialmente esta problemática em 1985 rastreia o trabalho do coletivo dirigido por Ranajit Guha, *Subaltern Studies*, que realiza já uma estratificação taxonômica dos diferentes grupos subalternos, onde a ausência da consideração do sujeito subalterno generizado -a mulher-, entre outros elementos, é apontado por Spivak como a falência da análise de Guha). O ponto de partida da análise é a insistência em que o sujeito subalterno colonizado “é irremediavelmente heterogêneo” (1999:267), o que torna necessário afirmar que é possível reivindicar a subalternidade “para além das linhas estritas de definição, em virtude do seu silenciamento [da subalterna] por causa de circunstâncias heterogêneas” (1999:302). No caso da Rani de Sirmur seu processo de silenciamento está mais determinado pelo seu gênero que pela sua classe. Mas, da mesma forma que com Bhuvanewari, é o jogo do local e do global que produz o seu silenciamento.

Não é possível aqui retomar os detalhes do processo de forclusão de ambas histórias, a da Rani de Sirmur e a da Bhuvanewari (remetemos o leitor/a leitora ao próprio texto de Spivak). O que ela demonstra através do foco nos processos de narrativização do real (na filosofia, na literatura e na história) é que estes repudiam (forcluem) ao “informante nativo”, e frequentemente impedem o seguimento de um itinerário desse sujeito. Criam-se telões (*pantallas*) ao redor de uma origem da história do sujeito feminino subalterno”, bloqueios patriarcais – hindus – e imperiais –britânicos – que apagam as possíveis marcas (*huellas*) de uma possível história alternativa (1999:295).

A cumplicidade da qual Spivak fala assinala o segundo perigo apontado, a saber, a reinscrição das lógicas da dominação na própria resistência e oposição a ela. A fala

subalterna tem de ser considerada a partir do reconhecimento de um princípio: que o acesso limitado à norma (os sistemas de representação) é um efeito estrutural (cf.199:167-171). Isto significa que pessoas e grupos subalternos hoje dentro do capitalismo pós-moderno “não têm acesso necessariamente imediato à resistência <correta>” (1999:300) de onde cabe, portanto, perguntar como [a partir de que lugares ou com quais materiais] seria possível efetuar um *Aufhebung* (?). Assim, por exemplo, reconhecer a cumplicidade supõe “definir o momento histórico do feminismo em ocidente desde o ponto de vista do aceso feminino ao individualismo” (1999:125). Na academia, portanto, diz Spivak, “estamos frente a uma estrutura que criticamos e, no entanto, habitamos de maneira íntima” (1999:193). É por isso que “a crítica feminista... deve reconhecer sua própria cumplicidade com a instituição dentro da qual busca um espaço”; “Sua cumplicidade [por exemplo] está na luta pelo individualismo” (1999: 151,152).

Neste ponto, a visibilização e explicitação da heterogeneidade irreduzível da subalternidade se torna crucial. Mulheres que na sua “mobilidade ascendente” adquiriram progressivamente o status de ‘sujeito’ efetuaram uma invisibilização (repúdio) a respeito de outras mulheres (“na distribuição de recursos, a crítica literária feminista celebra as heroínas da tradição do Atlântico norte de maneira individualista e singular e a presença coletiva de mulheres de outros lugares de um modo pluralizado e incipiente”, 1999:170). Entretanto, ocorre o mesmo na heterogeneidade entre o “sujeito diaspórico” e o “informante nativo”, onde, na pós-colonialidade, o primeiro tende a forcluir ao segundo:

Queremos ter a oportunidade de entrar nesse processo vertiginoso [da crítica constante à crítica e desconstrução do sujeito colonial]. E talvez isso possa começar a acontecer quando, desde o ponto de vista dos critérios disciplinares, se conceda a esse teatro maior, profundamente estratificado, que é o Sul, a esse cenário da denominada descolonização, igualdade de direitos na especificidade histórica, geográfica e linguística e na agência [*agency*] teórica. Si se vê substituído pelo Feminismo, junto aos estudos sobre a etnicidade, o Sul volta a ficar na sombra e o sujeito diaspórico acaba substituindo ao informante nativo. (1999:171).

Em outras palavras, a crítica à crítica do sujeito refere-se à consciência de que para criticar ao sujeito, dentro do sistema de normas do discurso acadêmico ocidental, é preciso “mentir”, pois toda pretensão de verdade não é mais do que um tropo, e a desconstrução de um tropo viria a ser um outro tropo. “No mesmo momento que descobrimos o erro tropológico da pretensão masculinista de verdade da universalidade ou objetividade acadêmica, executamos [*perform*] a mentira da constituição de uma

verdade de sororidade global...” (1999:152). E mais adiante continua afirmando: “A desconstrução tropológica do masculinismo implicou na execução [*perform*] de uma cegueira a respeito da outra mulher no texto” (1999:155), isto é, a mulher racializada, colonizada, etc.

Um outro exemplo do não acesso imediato à resistência “correta” é o caso do *sati* da Rani de Sirmur e a atribuição que lhe fazem sobre agir com “livre vontade”. Spivak complica esse argumento a colocando em um cenário estruturalmente opressor onde não havia escolhas que implicassem de fato uma opção verdadeiramente livre por algo verdadeiramente libertador. Daí que ela conclua: falar em liberdade, nesse contexto, é profundamente irônico (1999:294). O que torna possível essa afirmação é a busca do itinerário de um sujeito que deve ser suposto ou imaginado (o informante nativo) e o seguimento atento e constante das suas pegadas e os seus rastros, normalmente apagados pelos discursos, e impossíveis desde a perspectiva teórica, como já foi dito.

Focalizei neste ponto que o foco marcado pela pergunta “*pode a subalterna falar?*” abre uma investigação crítica de longo alcance, que busca alertar insistentemente sobre necessidade de julgar os esforços em dar voz ao nativo, assim como os problemas que isso levanta. Mencionei brevemente como a busca pelo itinerário do informante nativo acontece em meio a duas forças, o local e o global. Passo a desenvolver isso no seguinte ponto.

1.2.2.2 ALFABETIZAÇÃO TRANSNACIONAL (*TRANSNATIONAL LITERACY*)

Tentar responder a pergunta pela fala subalterna conduz à consideração de forças e eventos que vão além do simplesmente local, para a consideração do cenário mais global e, hoje, internacional. Este conceito que abordamos aqui é análogo ao conceito saidiano de ‘amadorismo’, que tenta combater duas coisas: as fronteiras disciplinares na produção do conhecimento e a ignorância sancionada sobre certas conexões mais globais dos processos históricos. As duas coisas se conectam, pois fazer conexões entre diferentes campos do saber, e entre diferentes polaridades (passado/presente, ou campos geográficos distintos) é o que permite a visualização do cenário maior dos acontecimentos. Como o nome indica, alfabetização refere as atividades mais simples

de ler e escrever, e não a de ser *especialista*.⁸⁴ A omissão do caráter transnacional que perpassa as forças e eventos locais produz miniaturas dos fenômenos globais, telões que impedem perceber o cenário maior (as forças imperialistas, forças homogeneizadoras, as tendências globais, etc.).

Spivak marca a omissão desse processo (omitir o *imperialismo*, o que alude à ignorância sancionada ao respeito) em Deleuze e Foucault (1999:275), onde tal omissão é o que possibilita a “miniaturização” do imperialismo por parte de Foucault em seus trabalhos sobre a microfísica do poder. Portanto é preciso complementar a análise com a questão da alfabetização transnacional (*transnacional literacy*) porque decorre *necessariamente* do caminho de pesquisa fundamentado na pergunta programática *Can the subaltern speak?*. Desta categoria “alfabetização transnacional” decorrem uma série de termos de análise que conformam o vocabulário crítico trazido por Spivak: financiarização do planeta, axiomática do imperialismo, imperialismo.

Para Spivak o acento deve continuar a ser colocado na *exploração* (ainda que pareça ser um gesto antiquado marxista, como ela confessa em algum momento), e não na *dominação*, como sugerem Deleuze-Foucault, porque é este foco na exploração que permite desenhar uma dinâmica geral que unifica o sistema globalizado no qual vivemos. Por outro lado, o foco na exploração capitalista, hoje globalizada, permite também estabelecer as continuidades, em meio às rupturas, que ainda tornam presentes muitos elementos dos sistemas anteriores. Estabelecer essas continuidades é importante para dar densidade ao presente, o *presente evanescente*, que é o nosso lugar na história contemporânea. Assim, por exemplo, a nova divisão do mundo pós-soviético parece deixar para atrás “a era dos impérios”, de modo que continuar a falar em *imperialismo* ou *império* pode chegar a ser bastante inadequado. E, no entanto, como não continuar a falar em império quando percebemos forças e dinâmicas cuja orientação está determinada por atores políticos e eventos históricos que têm muito a ver com o passado nem-tão-distante do imperialismo?

Lenin tinha afirmado que na virada do século XIX para o XX o capitalismo virou imperialismo (a obra de Lenin citada por Spivak é *Imperialism: the highest stage*

⁸⁴ Em nota *p* da tradução castelhana, p.94, a tradutora explica: “Spivak utiliza aqui el adjetivo *literate*, que significa tanto saber leer y escribir, estar alfabetizado, como tener formación en un campo particular. La expresión *transnational literacy/illiteracy*, utilizada como un concepto clave a lo largo del libro, podría, pues, traducirse por <<formación/falta de formación transnacional>>. Sin embargo, puesto que Spivak insiste que no se está refiriendo a manejar conocimientos expertos en asuntos transnacionales, sino a algo mucho más básico, hemos optado por la traducción <<alfabetismo/analfabetismo transnacional>>”. A partir dessa tradução, eu também optei pelo português *alfabetismo/analfabetismo transnacional*.

of capitalism, de 1917) e Spivak continua: “O programa atual de financiarização global continua com o revezamento [desse processo]” (1999:304). Dessa forma, a “democratização” é denunciada, por exemplo, como “um nome em chave para a progressiva financiarização global racionalizada [que] leva consigo o aura da missão civilizadora de colonialismos anteriores” (1999:224). A própria globalidade invocada em contextos disciplinares (a crítica literária, por exemplo, mas também poderíamos dizer *o estudo da religião/das religiões*) parece funcionar dentro do esquema de uma ignorância sancionada, quando essa globalidade oculta a financiarização do planeta (no mesmo contexto Spivak também oferece o exemplo da invocação do ‘hibridismo’ que apaga o hibridismo irreduzível de toda língua) (cf.1999:167). É assim que ela mostra e refere essa estrutura que revela e esconde ao mesmo tempo.

A divisão entre Norte e Sul parece não ser nada mais do que um deslocamento da antiga divisão do mundo, que “impõe novas limitações”; ali “vemos o <<terceiro mundo>> como um deslocamento das antigas colônias (cf.1999:14-5), onde as rupturas, ou, melhor dizendo, as transformações históricas, não apagam as continuidades: a relação Norte–Sul alegoriza “essa empresa do colonialismo onde predomina o econômico em lugar do territorial” (-neocolonialismo-), e, ao mesmo tempo, o norte continua a ‘ajudar’ ao sul assim como antes o imperialismo ‘civilizava’ o Novo Mundo, e “o aporte crucial do Sul na manutenção do estilo de vida do Norte, faminto de recursos, fica repudiado [*foreclosed*] para sempre.” (cf. 1999;18).

Neste cenário mundial a mulher, verdadeiro sujeito do capitalismo globalizado, é seduzida e usada como alibi para a globalização. Ora, sem uma perspectiva transnacional não é possível ver como a ‘ajuda’ às mulheres através do sistema de micro-créditos e diversos programas de desenvolvimento, ou inclusive, processos de fortalecimento à sociedade civil mesmo estando em prol da justiça de gênero, contribuem de forma dramática à fase atual de financiarização do planeta (cf.1999:386, 403). As estruturas permanecem intocadas. As mulheres, endividadas agora pelos créditos adquiridos, precisam passar a lutar no mesmo cenário precário carente de infraestrutura, e de precarização do trabalho, de ausência de gestão ecológica dos recursos, etc. O processo de financiarização global, porém, avança firme.

Desconstruir a história universal marxista (eurocêntrica) do capital é outro dos resultados dessa visão transnacional que “narrativiza a constituição do outro que consolida ao si-mesmo...” (1999:395). Esse(s) outro(s) asiático(s), por exemplo, na narrativa marxiana, se reduz(m), dentro do esquema dos modos de produção, ao Modo

de Produção Asiático (MPA), uma maneira de excluir a Ásia da história do capital (uma forma de possuí-la no ato de separá-la de si, 1999:102), para legitimar a necessidade do advento do capitalismo *eurocentrado*, e unificar dando sentido à política de resistência anti-capitalista da teoria de Marx. Se como Spivak afirma, sem o capitalismo a dialética prática especificamente marxiana não pode funcionar (p.91), essa narrativização da História, eurocêntrica, é, com efeito, uma visão normalizadora do imperialismo, pois em sua “análise do capital deve pressupor o próprio capital, utilizar seu método redutor e ver o passado como pré-história do capital” (101).

Spivak reconhece na financiarização pós-soviética atual um sistema tributário irracional que se faz passar por “livre mercado”, um monstruoso “Estado” fantasmático agindo “junto e, ao mesmo tempo, separado de supostos Estados-nação”, e uma subordinação do Sul a essa lógica global (102). Se o leitor e a leitora forem atentos perceberão que não estamos diante de uma leitura facilista e binária do imperialismo contemporâneo. Trata-se do fenômeno da desterritorialização das linhas do poder que, no entanto, não devem impedir continuarmos a ver “o relato continuado de formações imperialistas cambiantes [onde] quem carga com o sistema é a nova subalterna generizada” (108), onde pode se falar em imperialismo do comércio, das “ajudas”, etc.

Este gesto crítico da análise global conjugado com uma busca pela relação constante com os silenciamentos de grupos e pessoas subalternas é o que outorga ao trabalho de Spivak sua trajetória particular. É preciso anotar ainda alguns interesses fundamentais sobre o seu trabalho, e como estes interesses configuram o que seja a sua crítica.

1.2.2.3 O PÓS-COLONIAL EM SPIVAK

É necessário designar o trabalho de Spivak como crítica pós-colonial (talvez sob rasura, como no subtítulo deste ponto) e, ao mesmo tempo, como crítica do discurso do pós-colonial, num sentido mais preciso. Temos insistentemente a sua advertência de que o migrante pós-colonial metropolitano não deve se fazer passar por informante nativo, pois ao assim fazer, reescreve a este, e inevitavelmente o forclui. No longo caminho para a hegemonia, a pergunta de Spivak deve estar sempre presente, pois sempre haverá pessoas e grupos silenciados, incluso em meio à mobilidade destes rumo à hegemonia. Portanto, mais útil do que fazer falar aos subalternos, Spivak mostra que devemos nos concentrar em explicitar a nossa cumplicidade com *a norma*, pois o nosso uso da

palavra produz necessariamente (embora não absolutamente) o silenciamento dos outros.

Uma das figuras que um uso desconstrutivo da palavra traz a tona é a respeito do informante que se nega a falar, ou que cala, ativamente! “<<O nativo>>, independentemente do que isso possa significar, não é somente uma vítima, mas também um agente. O estranho guardião na margem que não informará” (1999:192). Isso nos mostra que o caminho para o espaço além da subalternidade não é necessariamente *a fala*. De fato, a fala faz-nos entrar no circuito do discurso e suas normas, dando início, portanto, a um ato de cumplicidade. Ao usar sua representação, crucial dentro do seu discurso, o intelectual pós-colonial, por exemplo, pode contribuir com a mercadorização da marginalidade, e com a institucionalização de um duplo vínculo (*double bind*), como afirma Spivak: No mesmo momento em que participamos da batalha por instaurar o estudo institucional da marginalidade, devemos continuar a dizer <<e no entanto...>>.” (1999:173).

O máximo que pode fazer um discurso crítico contra-hegemônico do pós-colonial é mostrar como o poder dos discursos é limitado, e como todos eles *mentem*, e em quais formas eles mentem. Trata-se de evidenciar o processo através do qual as “verdades” são instituídas, incluso as verdades que dizem representar aos marginalizados. Aqui Spivak segue a desconstrução, em dois passos, de Paul de Man: Passo 1, tropológico: algo que pretende ser verdade não é mais do que um tropo; Passo 2, performativo: que consiste em revelar que o impulso corretivo dentro da análise tropológica está obrigado a representar uma mentira ao tentar instaurá-la como versão retificada da verdade (1999:30). O exemplo de Spivak: a desconstrução da mentira do masculinismo implicou na execução da mentira da sororidade global.

Decorre dessa “verdade” que uma oposição ferrenha não faz mais do que legitimar aquilo ao que nos opomos, por inversão. Daí que ela afirme: “minha postura não é necessariamente acusatória” (1999:124). Podemos pensar a relação entre esta postura e a “retórica da culpa” que Said adverte como algo a ser evitado. Trata-se em poucas palavras de conceber a inevitável cumplicidade de forma construtiva e não inabilitadora, ela sugere. Em meio a isso tudo o que deve ser focalizado é o presente, *o presente evanescente*, como o subtítulo do livro indica (*towards a history of the vanishing present*). A importância de dissolver a dicotomia entre o *individuo* e a *história*, por exemplo, converge justamente nesse foco no presente. Trata-se de continuar a “situar ao Sul na história do seu próprio presente, em lugar de tratá-lo como

lugar de nostalgia e/ou interesse humano” (1999:395); resulta, portanto, interessante “ler Kant, Hegel e Marx como remotos precursores discursivos [do <<grande relato>> atual da financiarização do planeta] em lugar de como depositários transparentes ou interessados de <<ideias>>” (1999:15).

Spivak, como Said, se apoia na noção foucaultiana de *formações discursivas* e aponta como estes elementos estão *disponíveis* nas configurações contemporâneas de ações e intervenções. Nesse contexto teórico ela fala sobre a axiomática do imperialismo, que é o conjunto de princípios não organizados que configuram personagens e histórias que seguem os valores imperiais e neocoloniais. Porém, se apoia na noção freudiana de ‘sobredeterminação’ (em Freud, relacionado aos sonhos como princípio de invenção de imagens no texto onírico), para evitar/ou em oposição à causalidade, como se houvesse uma consciência deliberativa imperialista. A ideia de Spivak é que a representação imperialista do império, altamente heterogênea na sua origem, não opera por causalidade, ou por uma consciência deliberativa, mas por sobredeterminações (dentro das quais há determinações como raça, classe, e gênero, etc.), (cf. 1999:219-0).

Gostaria que a leitora se atentasse para o modo sutil e diferenciado de Spivak para falar em *imperialismo*. Este modo de falar procura evitar as noções conspiratórias que reconstróem a hegemonia do sistema atual como eventos lineares e projetados a partir de um vórtice unificado facilmente identificável; e ao mesmo tempo, impede um rápido descarte da existência imperialista dessa hegemonia que se articula de modos heterogêneos e indeterminados. Por fim, o resgate das *determinações* (raça, classe, gênero...) foge do relativismo que bloqueia qualquer análise concreta do acontecer local e global, permitindo apontar para frentes específicos de luta e resistência.

Neste ponto, pergunto: teremos de abrir mão do “pós-colonial” como discurso crítico, em vista da rejeição que os seus próprios autores-alicerces-conceituais fazem do termo? Creio que o que devemos fazer é entender seu gesto: quando “os estudos pós-coloniais/sobre o discurso colonial estão se convertendo em substância em um gueto subdisciplinário” muito provavelmente estamos menos diante de um gesto contra-hegemônico do que diante de um gesto constativo: “a crítica terceiro-mundista/do discurso colonial <<(con)stata>> [(com)state, no original, transmite a dupla ideia de *constatar* e *co-afirmar*] em forma de álibi, o que o neocolonialismo está realizando e já realizou” (1999:13,14). Afinal, não se pode lutar contra a disciplinarização do

conhecimento por meio do estabelecimento e institucionalização de um gueto subdisciplinar! É preciso fazer mais, e fazer diferente.

Até aqui, o “pós-colonial” vai se afunilando como um vírus especificamente efetivo em algumas tendências claras, interesses e objetivos concretos. Quem irá complementar o quadro é um outro autor-alicerce do pós-colonial cujos conceitos e estratégias completarão a trilogia de teóricos pensada para este capítulo. Após considerar o trabalho de Bhabha será preciso apontar que, embora os três autores conduzem à formação de quadros teóricos convergentes, essa convergência está mais marcada por uma convergência nas suas atitudes e estruturas de referência, do que na sua própria metodologia e nos conteúdos por eles abordados. Fora isso, não é possível falar de Bhabha, Spiva e Said como se fossem autores homogêneos.

1.2.3 HOMI BHABHA⁸⁵: TEMPO – ESPAÇO NA REVISÃO DA MODERNIDADE

O espaço colonial é *a terra incógnita* ou *terra nulla*,
a terra vazia ou deserta cuja história deve ser começada...
na modernidade.
(Bhabha, *O local da cultura*)

En el principio creó Dios los cielos y la tierra.
Y la tierra estaba desordenada y vacía...
(Bíblia Sagrada)

Concentrar-nos-emos agora no gesto teórico, crítico, poético de Homi Bhabha. Por que ele escreve dessa forma? Poderia ser comunicado aquilo em uma forma mais acessível, mais simples? Também me fiz as mesmas perguntas lendo Spivak. Bhabha insiste em construir o sentido de cada capítulo em meio a um jogo instável no qual para compreender o seu gesto se faz necessário fazer dialogar todos os elementos colocados em cena: título, epígrafe, argumentação, citações internas; todo está fragmentado, incompleto, e nos vem de forma poética. No fim, o sentido parece estar ‘fora’ do texto, em algum espaço ‘intervalar’, entre a sua leitura, e a consideração reflexiva da própria vida; nem no texto, nem na sua leitura, mas em uma espécie de ‘terceiro espaço’, como

⁸⁵ Neste ponto leio Homi Bhabha, *O Local da Cultura* (Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998). Citarei aqui as páginas onde mais ou menos podem ser encontradas as ideias que re-articulo neste ponto, desta vez, retomando o formato geral da tese, como nota de rodapé.

em um ‘entre-tempo’, em um ‘entre-lugar’; em um espaço/lugar diferente: *O local da Cultura*.

Acabei usando as próprias palavras do autor para tentar expressar algo do sentido do seu trabalho. Afinal, da mesma forma que Spivak que cataloga seu texto como ‘um gesto trivial’, junto com Bhabha, o gesto destes autores parece ser um convite a sairmos da textualidade, a ‘residirmos’ nesse entre-tempo da cultura⁸⁶. Para seguir seu convite, precisamos *nos conectar* com os sentidos dos seus textos (notem que aqui não digo compreender, ou esclarecer...), descobrindo um itinerário que nos levará à intervenção crítica do seu discurso pós-colonial.⁸⁷ A chave está na descoberta desse *local da cultura* onde o *espaço/tempo* (‘local’) diferente se torna a condição do *processo de significação* (‘cultura’)⁸⁸. Antes de continuar, e produto da complexidade particular desse autor, faço duas observações: primeiro, reporto as suas palavras de forma distinta. Não farei (muitas) citações, esperando reduzir, nas minhas próprias palavras, a complexidade da sua enunciação, me esforçando por deixar intacta a complexidade da sua argumentação. Segundo: suspeito que um despreparo nos leitores/as a respeito da teoria feminista e dos movimentos feministas e outros movimentos sociais contemporâneos possa contribuir para a dificuldade na compreensão deste autor.

Retomando, o interesse de Bhabha está em formular uma instância de produção de significado diferente à do local hegemônico. Se considerarmos a cultura como o processo de significação, a ideia do autor é desvendar esse processo que *produz* a ideia de progresso, e compreender todos os processos de significação, tanto hegemônicos como contra-hegemônicos, a partir de um *novo local da cultura*, uma nova *temporalidade*, focalizando o *lugar de enunciação* e os elementos envolvidos no processo de significação. Quero desenvolver estas e outras ideias através de uma estrutura que permita ‘conectar-nos’ com Bhabha e ‘*continuar* seu gesto de *cesura/interrupção*’, se nos permitem a contradição. Ao mesmo tempo quero assegurar-me de que a leitora saiba que as metáforas e *traduções* que faço de Bhabha estarão limitadas pelo enquadramento deste capítulo e, portanto, não o esgotam.

⁸⁶ Cf. Homi Bhabha, *O local da Cultura* (op.cit), p. 27

⁸⁷ Nesta altura do capítulo começamos a perceber que ‘o discurso do pós-colonial’ é um nome errado para um gesto crítico e interventor cujo sentido não está atrelado ao seu ‘nome’ – ‘pós-colonial’ – mas ao seu *desejo*: “não este mundo, mas um outro... um mundo que possamos construir juntos” [palavras de Franz Fanon, em *Black Skin, White Masks*, citadas por Bhabha].

⁸⁸ Homi Bhabha, p. 248. “Minha passagem do cultural como objeto epistemológico à cultura como lugar enunciativo, promulgador, abre a possibilidade de “outros” tempos de significação cultural (retroativo, prefigurativo) e outros espaços narrativos (fantasmático, metafórico)”; veja também, p. 24-29

Como veremos, a discussão de Bhabha está inspirada pelo projeto de Said e de Spivak, e continua alguns dos temas e caminhos por eles abertos, originando criativamente outros.

1.2.3.1 O COMEÇO

Por onde começar? Talvez justamente pelo *começo*, ou pela sua crítica. A advertência parece ser: se as coisas ‘iniciam’ ou não, é algo que não nos corresponde ‘saber’. Mas se contar a origem for uma *necessidade*, então se trata de revelar como esta necessidade está inscrita em uma estrutura determinada, e é dependente dela. Mostrar a razão desta necessidade, seu ‘contexto’, é para desvelar a contingência dessa narrativa da origem. Contingência em Bhabha pode significar (i) que algo pode ser *e* não ser, ao mesmo tempo; (ii) que o objeto encontra-se sempre *ao lado de* outro objeto que lhe é, portanto, ‘contingente’, e por fim, (iii) que esse algo, em decorrência da sua contingência (ser e não ser, estar ao lado de) é também algo indeterminado⁸⁹. ‘A origem’ é contingente: é e não é; ao lado da sua retórica encontram-se diferentes elementos excluídos; e estes elementos excluídos, que explicam seu *ser-e-não-ser* explicam também sua indeterminação.

A contingência ‘das origens’ se revela também na frase ‘*contar a origem*’: quem quer que seja que fale da origem, incorre numa ambivalência temporal: fala do passado, mas o faz em um tempo ‘presente’ *diferente* do tempo ao qual a sua narrativa se refere. Portanto, no próprio ato da sua enunciação se juntam o passado e o presente.

Contar a origem nos revela a estrutura mitológica à qual nos referimos, uma estrutura temporal, uma forma particular de conceber ‘o tempo’. Contar a origem é postular um princípio (*no princípio era...*) para explicar um presente, e assim, *criar* a necessidade de um futuro. Progresso! Mas também poderíamos dizer: dialética! E aqui já avançamos na argumentação de que esta nova temporalidade de Bhabha, como crítica dos inícios (e dos fins!), é também uma crítica da dialética (ela é ‘pós-dialética’). Não se trata de superar (*Aufhebung!*) a dialética, mas desestabilizá-la, deslocá-la, postergar a síntese, torná-la *contingente*. A crítica à ideia do progresso é, portanto, uma crítica das arqueologias e das teleologias, e uma tentativa desesperada, porém firme, de ficar ‘no meio’: o presente.

⁸⁹ Bhabha elabora a noção de contingência ao longo do seu livro, e uma das suas referências é Bakhtin Cf. Bhabha, p.261-7

Pensemos então que o discurso do pós-colonial em Bhabha se contrapõe à compulsão historicista de narrar as origens, de contar histórias, de fazer genealogias e postular apocalipses –como histórias do fim– (“no princípio foi “x” modo de produção... no final virá o modo capitalista de produção... e depois será o fim...”). Seu discurso é uma insistente reconfiguração do tempo cujo interesse está em fazer-nos focalizar o presente, e de uma forma muito especial. A sua insistência em focalizar a importância de uma concepção diferenciada sobre o tempo aparece logo na primeira epígrafe do seu livro:

“A arquitetura deste trabalho está enraizada no temporal. Todo problema humano deve ser considerado do ponto de vista do tempo”. Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*.

Bem, ao dizer ‘presente’ devemos captar o fato de que ainda não mudamos de paradigma, porque intuitivamente percebemos que essa palavra só faz sentido em relação a uma outra palavra que completa seu sentido: passado. Então é necessário retomarmos o tempo, e formular a ideia de que toda narrativa sobre um tempo passado articula, no exato momento da sua enunciação, uma dupla temporalidade, como já foi dito: a do passado que narra, e a do presente no qual o passado é narrado. É esta constatação que apaga, ou torna instável, a fronteira entre passado e presente. O presente transforma-se no lugar onde diversos elementos, passados e presentes, são articulados, conectados, *hibridizados*. Contudo, no mito ou na temporalidade das origens não se reconhece essa ambiguidade e ambivalência. Pela estrutura da sua retórica, o passado é passado, e o presente é *diferente*.

A modernidade é um *local* de cultura, um espaço/tempo onde se postula um começo em um passado remoto, onde algo novo começou, -algo *moderno*- e um presente que se torna ‘prova’ desse passado, dessa origem. Pensemos, portanto, na *cultura* como uma metáfora da estrutura de produção de significado, significados artísticos, acadêmicos, religiosos, etc. Qual é a *cultura* da modernidade? Como ela é? Como é que se dá a produção de sentidos e significados no discurso da modernidade ocidental, que se tornou hegemônica? Os binarismos instaurados na lógica do passado/presente, natureza/cultura, etc., são sintomas e não precisamente a causa, ou a matriz da modernidade ocidental. Bhabha quer rastrear essa estrutura mais fundamental da temporalidade da modernidade ocidental, e os seus mecanismos de autoprodução. E esse rastreamento é fornecido, por exemplo, tanto pelas lições históricas dos textos de Fanon, como pela crítica pós-estruturalista, que seria no mínimo impreciso classificar como ‘ocidental’. Vejamos o caso de Fanon e depois o pós-estruturalismo.

Fanon mostra as dificuldades ao querer representar o ‘povo’ porque sua existência histórica das pessoas e grupos é dinâmica e instável. ‘O povo’ é algo que está sempre em transformação. Porém, este dinamismo contrasta com a fixidez e estatismo das imagens culturais que tentam representá-lo. Já o pós-estruturalismo (Derrida neste caso) desvenda a linguagem na sua lógica suplementar: as palavras estão aí ao mesmo tempo como uma presença e uma ausência. A palavra ‘carro’, por exemplo, é a *presença* de um objeto que está *ausente*. Por esse caminho já intuímos qual seja a dificuldade da palavra ‘povo’, por exemplo, que também expressa uma ausência, pois as pessoas ‘não estão aí’. E muito mais complexo ainda será perceber a dificuldade com a palavra ‘origem’.

Bhabha pensa com Fanon e Derrida. O suplemento, diz Bhabha, também *se insinua no-lugar-de...* sua imagem é presença e procuração (218). Ou seja, as palavras, ao estarem colocadas ‘no lugar de algo’, meio que em uma espécie de *performatividade*, também reivindicam para si mesmas o poder de realizar tal representação e veicular um significado; daí a alusão ao termo ‘procuração’. A palavra ‘origem’, e toda a sua estrutura retórica e narrativa, se coloca no lugar da própria origem e reivindica o poder de sua representação. Porém, como esta presença é também o signo de uma ausência, faz-se necessária a seguinte afirmação: “o suplemento revela uma subtração no original” (acaso essa subtração referir-se-ia às coisas excluídas *ao lado* da origem, isto é, a sua mencionada contingência?). Em algum momento da lógica iterativa (repetitiva) das palavras, sua autoreferencialidade, e sua pretensão de *ser* aquilo que tão somente *representam*, algo da origem acaba sendo subtraído, ocultado, apagado. Isso, em termos gerais, é uma dificuldade inerente da linguagem, porém, esta dificuldade torna-se problemática quando ao assumir os símbolos contraditórios das ‘origens’ e dos ‘inícios’ percebem-se claros efeitos materiais na realidade. O que é que foi subtraído na origem? O que foi ocultado? E por que não: será o livro do Gênesis um livro colonial?

Antes de explorar essa subtração primordial, exploremos a temporalidade – essa forma de produção de significados – que surge a partir da modernidade ocidental como mito das origens. Fazendo omissão do caráter suplementar da linguagem, a cultura que emerge se pensa em termos de *tradição*, o que origina uma *cultura nacional*, uma *história universal*, um sujeito, que é *o Homem*; emergem *diferenças* culturais que desenham um panorama de *diversidade cultural*. Surgem *antagonismos opositórios* produto dos diferentes *binarismos* ocasionados pela linearidade da força retórica iniciada na ‘origem’. É um tempo e um espaço homogeneizado (como indicado na frase

‘a terra estava vazia...’), cujo vazio pode ser preenchido, por exemplo, por narrativas imaginativas sobre o social, como em *Comunidades Imaginadas*, de Benedict Anderson (citado por Bhabha); neste tempo homogêneo, os costumes, normas e códigos são articulados na narrativa inventiva de uma Tradição unificadora, etc.

É essa temporalidade moderna que formula as identidades, coletivas e individuais, em forma de *imagem*, como uma essência, fixa, estereotipada, e geralmente binária: branco/negro, homem/mulher, oriente/ocidente. A rigor, pensa-se a produção mais geral de significado, ‘a cultura’, como um processo transcendental (transcendem-se o indivíduo e o presente em uma narrativa homogênea e vazia, ‘além’; “João, Pedro, Maria”, indivíduos concretos, se tornam, por exemplo, ‘brasileiros’, categoria homogênea que os transcende e pretende representá-los). Como a leitora poderá observar, trata-se de uma elaboração crítica da problemática saidiana da *representação*. Said dizia que o discurso colonial elabora a noção de *oriente* a partir de enunciados disponíveis e disseminados na cultura. A difamação e negatividade que o termo carregava tinha sua origem na vontade e interesses de quem produzia os enunciados. O que Bhabha afirma é que o sentido dos enunciados não está nos enunciados próprios, mas em meio aos elementos colocados em interação no processo de significação, de modo que para contrapor-se aos enunciados ‘estereotipados’ de tipo orientalista não é preciso formular outros enunciados, e sim apontar para a própria ambivalência do mesmo enunciado orientalista, pois ele mesmo já revela sua incompletude, sua contingência.

Resistir o discurso colonial, partindo apressadamente para a formulação de novas outras representações, sem perceber que esta lógica ambígua e incompleta é inerente a toda representação, não será eficaz em resistir ao discurso colonial. Acabará reinscrevendo elementos coloniais e não será consciente disso. *Se contar histórias for necessário*, Said propõe dinâmicas contrapuntuais, Spivak alerta que sempre haverá silenciamentos (forclusões), e Bhabha nos avisa que toda significação –representação– acontece em um *presente disjuntivo* (disjuntivo porque é diacrônico: articula diferentes temporalidades, e não sincrônico, como a retórica do ‘contemporâneo’ pretende ser); e que, portanto, lutar contra o poder significador dos signos é interromper a sua pretendida linearidade e apontar para a sua incompletude, sua fratura essencial, sua fragmentação primordial. Temos aqui uma estratégia de resistência discursiva que, no entanto, sabe dos seus limites, da sua (in)eficácia e alcance.

Nesse sentido, o conceito de ‘formações discursivas’ de Foucault não parece suficiente para o objetivo de Bhabha. Dissemos que tanto Said como Spivak encontram útil este conceito de formações discursivas para investigar o discurso colonial: ‘condições e efeito de um sistema geral de formação e transformação de enunciados’, ‘distribuição da consciência geopolítica’ (Spivak, 1999, 15-6, 127; Said, 1978, 25). Ambos o usam criticamente. Qual é a revisão ou crítica que Bhabha faz deste conceito?

Ao apontar para esse lugar *no meio* como o espaço/tempo de produção de significado, compreende que o local do significado não está nos enunciados (proposições) que resultam das formações discursivas, nem na dispersão de tais enunciados unificados pela formação discursiva, mas no próprio *ato da enunciação* no qual vários elementos são vinculados (articulados) em tensão. Não se trata de negar os enunciados ou sua dispersão no tempo/espaço, trata-se de se atentar para o fato de que a produção do significado encontra-se em outro lugar e em outro *momento*... A ‘cultura’ não *está* ou não *se produz* nos enunciados, mas no *ato da sua enunciação*. Os significados não estão ‘ai’ como uma essência, não existem; eles são continuamente *realizados performativamente* nos próprios atos de enunciação; e é essa *continuidade* que produz o efeito de realidade. Assim, eles *acontecem* no presente da sua enunciação. Vejamos então um exemplo, onde são articulados estes elementos que produzem significado: ‘signos’, ‘realidades’, e os ‘intervalos’ entre eles e os lugares de enunciação.

Bhabha ilustra seu argumento com o signo da modernidade postulado em um texto de Foucault cujo significado resulta ser o progresso (veja p.335-9). Foucault encontra o **signo** da modernidade em 1789 (*La révolution Française*); porém, **fala** do signo no seu presente (o presente de Foucault). A distância entre **o tempo da sua fala** – seu texto de 1984– e o **signo** –1789– transformam esse signo em um **símbolo do presente** da modernidade traduzido como progresso, e, por sua vez, em algo ‘contemporâneo’. Ora, vejam vocês, o significado ou sentido de ‘modernidade’ no signo ‘1789’ não está na fala de Foucault, mas no lapso intervalar que se produz na sua enunciação: no espaço *entre* acontecimento [‘Paris-1789’] e o enunciado [‘Foucault-1984’] é que emerge o significado [**progresso**]. Pois bem, quando se mudam as bases e elementos da enunciação, inclusive usando o mesmo signo [1789] emergem novos significados. Por exemplo, o mesmo signo, ‘1789-revolução francesa’, como signo do presente da modernidade, se pulsado não em Paris, mas em San Domingo ‘no período imediatamente pós-revolucionário’, produz uma melodia diferente (porque em San

Domingo, *liberte, fraternité, égalité* esbarraram com o racismo, e Toussaint L’ouverture, o líder militar negro, parecia não se enquadrar muito bem com o 1789 parisiense).

O que Bhabha diz não é simplesmente afirmar que mudando o lugar de enunciação teremos novas narrativas. O que ele nos diz é mais sutil, e portanto, mais profundo e complexo. É isso, e mais. Trata-se de (i) afirmar que *liberté-fraternité-égalité* não possuem nenhum significado intrínseco, e sim contingente; (ii) e que é necessário usar esse mesmo signo no discurso contra-hegemônico, que neste caso estará focado, como já disse, em seu aspecto mais agressivo: oposição é interrupção.

Por isso, não é que ao mudar as bases da enunciação se produza uma ‘ideia oposta’ ao progresso. Por conta de ter usado o mesmo signo, o que acontece é uma *interrupção* na significação anterior que, como sabemos, é a significação hegemônica. O racismo em San Domingo e o desconforto provocado por um líder militar negro *interrompem* a linearidade da significação do signo ‘*liberté, fraternité, égalité*’. Assim, o novo espaço intervalar, que Bhabha chama de ‘entre-tempo’ que nos mostra no gesto performático de mudar os elementos da enunciação, abre o local para a emergência de uma contra-modernidade pós-colonial. Notem que a estrutura intersticial de produção de significação não funciona exclusivamente na significação ‘pós-colonial’ da modernidade, mas também na sua significação eurocêntrica hegemônica. A ideia de *Progresso* também é produzida nesse local intervalar... Estamos, portanto, diante de uma leitura que disputa o significante da modernidade indicando que o significado da modernidade só se completa ou enriquece na significação contra-discursiva da sua versão pós-colonial. (...)

Se a cultura é algo que é produzido constantemente no ato da sua enunciação, estamos diante de uma noção performática (e não essencialista) da cultura. Isso faz da cultura algo iterativo, repetitivo, porque uma performance não é algo estático, mas algo que realiza movimentos, gestos, ações. Da perspectiva da modernidade ocidental, a modernidade é o tempo inaugurado pelo ‘novo’. Algo ‘moderno’ é algo que se opõe ao antigo. Portanto, o novo sem o antigo não pode existir; para que o novo exista, o antigo precisa existir, é assim que a origem precisa ser inventada. Mas já vimos que a origem esconde e oculta, porque ela, como todas as palavras, e como a linguagem mesma, é um suplemento (um suplemento de algo que foi subtraído no início). Poderia haver um outro *novo* a partir da negatividade do começo?

Ora, se o hegemônico *é também* produzido no *in-between* (termo original usado por Bhabha) da significação, e da mesma forma que o alternativo, é ambivalente, então a postulação do *in-between* ou da ambivalência na significação não são em si o gesto contra-hegemônico. São simples constatações do *local da cultura* e da natureza da significação. Pensar que a ‘encruzilhada’ produziria por si só elementos alternativos e contra-hegemônicos é cair de novo na crença na unicidade da cultura, na sua univocidade; é imaginar que os lugares de enunciação estejam livres da ambivalência; é imaginar que possa existir uma “política da libertação” (*totalização pré-figurativa!*); é esquecer que, no entrelaçamento das culturas (Said) os oprimidos imitam aos seus opressores (Paulo Freire) confundindo a divisória. Por tanto, como é que veremos o *novo* pós-colonial, e como ele seria contra-hegemônico?

Se existe algo *na* modernidade que vai *além* da modernidade, diz Bhabha, é porque estamos diante dessa lógica de ‘subtração na origem’ –e é aqui onde começa a ser postulado o gesto pós-colonial–; histórias ocultadas, alteridades apagadas, ‘perturbadoras’; **no presente** elas brotam em forma de *enunciação* e, atenção, não em forma de *totalização pré-figurativa!* Isto é, as perturbações não veem prontas, senão que *emergem* em meio ao processo de significação, que as produz performativamente. O sentido perturbador emergente ‘rasura e questiona formas etnocêntricas de modernidade cultural que “contemporizam” a diferença cultural’ (p.339). Contemporizar a *diferença cultural* é transformar diferentes *tempos* e *espaços* em algo homogêneo, unívoco, plano; eliminar o conflito, a ambivalência. Exemplos (meus) da contemporização da diferença cultural seriam: “as mulheres são oprimidas”; “O discurso pós-colonial é ocidental”; “Deus é libertador”, ou “Teologia/Filosofia da libertação” (para usar algo mais familiar à leitora/leitor da área de religião); etc. Se o presente não é o lugar para sincronizar e contemporizar, mas para divergir e apontar para o disjuntivo, não fazem sentido nem o pluralismo, nem o relativismo. O presente disjuntivo e disruptor da contra-modernidade se opõe a ambos: tanto ao igualitarismo espúrio do “plural” quanto ao relativismo da “universalidade” do diverso (p.339).

1.2.3.2 O POLÍTICO

Nem pluralismo, nem universalismo... Começam vocês a sentir, como eu, a **agonia**? Pois é. Justamente é esse o objetivo do autor. E o que passo a mencionar são as (terríveis e instigantes) implicações que seu projeto levanta para a questão do *político*. Quando se fala em *política* está se falando em *autoridade*, *legitimidade*, *identidades* (ou

representações) e *agenciamentos*. Pois bem, para resistir ao colonial e deslocar sua autoridade não se pode brigar com suas representações; é preciso compreender a forma como tais representações são produzidas; reconstruir suas estratégias e regimes de ‘verdade’, desvendar sua ficcionalidade. É o que faremos.

A legitimidade da autoridade colonial se constrói através do processo de *identidade* na temporalidade da modernidade. Lembremos: que essa temporalidade torna homogêneo o tempo/espaço e assim o constrói como algo pleno; e que está marcada pelo começo, pela origem. Para falar em identidade Bhabha fala em Nação. Ela, na sua performance, inventa as narrativas que constroem ‘o povo’, ‘a nação’ usando pedaços do passado que, através da repetição contínua, os constrói como ‘objetos históricos’, o qual Bhabha chama de ‘o pedagógico’, a pedagogia nacionalista. Tais objetos constituem a narrativa que é contada no tempo presente, diante de uns sujeitos presentes aos quais se vincula essa narrativa: vocês, afirma a narrativa, são ‘o povo’. Como o faz? Contando a história e afirmando que tal história é a história deles (o qual Bhabha chama de ‘o performativo’). Só que a uniformidade e homogeneidade dessa narrativa contrasta com a heterogeneidade e fragmentação do real do povo. Portanto, onde essa narrativa *termina* é que começa a aparecer o povo (nas palavras de Bhabha, o espaço do povo é um espaço liminar).

O povo diverge da ‘solidez sociológica’ (termo citado de Benedict Anderson) da narrativa nacionalista. Assim, a identidade do povo permanece indeterminada, e o seu significado somente emerge na articulação entre a narrativa e a divergência dos sujeitos reais. Essa disjunção entre a narrativa sobre o povo, e o próprio povo, fica encoberta pela autoridade colonial, que acaba necessitando impor a ‘nação’. Mas nessa imposição já se percebe o caráter agonístico do seu gesto. Pois o cotidiano, com a sua incomensurabilidade, fala uma narrativa disjuntiva da mesma nação, criando a tensão, porque seu estatuto depende o tempo todo da relação com as pessoas e grupo: relação de aceitação, submissão, ou de resistência, questionamento. Agonia. Mas no cotidiano não é a palavra quem *fala*, mas o seu silêncio. E esse silêncio está incluído na linguagem autoritária da nação, como *ausência*; algo da língua sempre permanece estrangeiro aos corpos do povo que a língua pretende narrar. Estrangeiridade (Benjamin) quer dizer, intraduzível: não terá significação, uma espécie de metáfora para representar aquilo que permanece ocultado no jogo do político. Reconhecer esses limites inerentes à linguagem, sob o fenômeno da tradução, abre espaço para novas formas de ser: dentro e fora da linguagem. (fora da linguagem...?)

Esta relação de agonia está presente em outras formas de significação identitária. Dentro da temporalidade colonial, o processo de significação está marcado pelo mecanismo do *estereótipo* que fixa as identidades. Ora, para compreender esse processo de identificação colonial através do estereótipo não se pode falar em ‘excluídos’, ‘senhor/escravo’, ‘ser/não-ser’. Essas palavras não nos explicam qual é a relação entre os sujeitos da identificação estereotipada. Não nos permite enxergar o vínculo existente entre o sujeito colonizador e o colonizado, e como a *estrutura de significação* abrange tanto a uns como a outros. A relação que une uns e outros é a relação do desejo (Bhabha usa aqui a psicanálise lacaniana, entre outras): o homem branco rejeita ao homem negro, porque deseja ver nele a um homem branco (é um desejo narcísico); ao mesmo tempo o lembra da fragilidade da sua identidade, da mentira da sua completude. Não se trata, portanto, do Eu e o Outro, “mas da alteridade do Eu inscrita no palimpsesto perverso da identidade colonial” (p.75).

A autoridade da identidade colonial (retornando à questão da nação) fica deslocada pelo silêncio ativo divergente, esse silêncio que é percebido somente na consideração da heterogeneidade do povo, posta ao lado da homogeneidade da narração. Temos aqui, mais um exemplo, não da fala como agência, mas do silêncio agente. Mas é um modo diferente de falar sobre a *agência*. Na temporalidade da modernidade ocidental (marcada pelo mito das origens) existe um autor, uma intencionalidade autoral, uma narrativa que se coloca no lugar de eventos e de sujeitos, e a estes é atribuída a sua agência, dentro da narrativa (historicismo). Nessa outra temporalidade desvendada por Bhabha trata-se de uma agência que *emerge* aos poucos, onde falar em *intencionalidade autoral* ou em *sujeito* torna-se complicado. “[A]queles elementos de “consciência” social imperativos para a agência – ação deliberativa, individuada, e especificidade de análise” (258) ficam deslocados. Porque estes elementos estão atrelados ao epistemológico, que por sua vez está preso no círculo hermenêutico e tende à totalização (248). O pós-colonial, mais do que uma nova epistemologia, é um convite a ficarmos do lado de fora da epistemologia. Ou ‘nem cá nem lá’, mas no ‘entre-lugar’. No ‘entre-lugar’ não há totalização.

O entre-lugar é esse local (tempo/espço) onde percebemos a anomalia da narrativa nacionalista, pois percebemos que *povo* e *narrativa* ‘não batem’. Não será preciso ‘corrigir’ a narrativa, porque o problema não está na narrativa, mas naquele espaço (intervalo) entre ‘o povo’ e ‘a narrativa’. Mudar a narrativa (por uma mais ‘justa’, mais ‘precisa’, mais ‘libertadora’, etc.) não mudará a existência de tal intervalo,

pois ele é inerente à estrutura de significação. E esse intervalo não é um lugar fixo, pois é sempre cambiante, dependendo da distância cambiante entre os elementos que interagem (povo, narrativa, lugar de enunciação). É um lugar indeterminado, contingente, performático. Nesse lugar (pense metaforicamente em um ‘palco’) *não existe nada com antecedência à intervenção dos elementos, com antecedência à performance*. As ações que se desenvolvem *constroem* o que for existir. E o significado do apresentado será uma questão *posterior*, ou *retroativa*.

Se estamos diante de uma noção performática da cultura, a agência que corresponde a essa noção de cultura não pode ser causal, intencional, foge à teleologia, e à genealogia. Não teremos mais “o sujeito da história”! Nem sua busca, através da sua formulação no saber social (o proletariado, de Marx; a mulher, no feminismo; o pobre, na teologia da libertação, etc.); tais totalizações narrativas, assim como a da nação, como qualquer identidade, *divergem* do real, criam espaços intervalares que, por sua vez, produzem significações indeterminadas. O que Guha (diretor do grupo dos *Subaltern Studies*) mostra sobre as revoltas camponesas na Índia é que nas ações revolucionárias, o sujeito da revolução não estava unificado, como na historiografia oficial; e, portanto, sua ‘consciência rebelde’ participava da revolução de uma forma inconsciente (alienação). Como falar então sobre a sua consciência rebelde?

As contradições ao interior dos grupos revolucionários mostram que o que move a revolução não é a *causalidade*, mas uma *contingência* alinhada pela estratégia que determinado momento exige; “...a problemática da contingência permite estrategicamente que uma contiguidade espacial – solidariedade, ação coletiva – seja (re)articulada no momento da indeterminação ...” (260). Ora, o espaço da agência na revolução camponesa não estava nos indivíduos, mas na *intersubjetividade* produzida *no exato momento* da sua participação performática na revolução. É o retorno do sujeito, mas como retroatividade (‘a significação é posterior, ou retroativa, como disse há pouco’); e como intersubjetividade na performatividade da sua participação contingente. Essas características, retroatividade e intersubjetividade, tornam extratextual a agência subalterna. Ela se encontra nas margens, entre a narrativa que conta os seus atos rebeldes, e os seus próprios atos.

A ausência de um sujeito unificado, de uma intencionalidade garantida, de uma identidade totalizada, possui consequências diretas para o *político*, o juízo político e o engajamento político. Contra quem ou contra o quê lutar, quando percebemos que tudo é indeterminado e ambíguo? Qual será o alvo prefigurado das nossas lutas políticas?

Qual o horizonte de uma agência eticamente engajada na transformação das realidades sociais? O que deve ser pensado nestes novos termos é que o político não será mais o espaço da oposição antagônica, nem o espaço de negociação dos diferentes, nem o espaço conflituoso produto da ‘diversidade do plural’. Isto porque (i) a lógica da representação, inerente ao fundamento da ação política, está fraturada, ferida mortalmente; (ii) o entre-tempo (esse espaço intervalar) onde se produz o significado é ‘posterior’ ao ato enunciativo, isto é, desloca o momento da avaliação e da pergunta pela agência; (iii) se as representações são provisórias (porque performáticas e repetitivas), e seus efeitos só podem ser avaliados numa espécie de ‘a-posteriori’ cultural, então “... ‘o político’ não é bem o cálculo e ação estratégica dedicada a transformação social...”. O que será o político?

Sendo o político o local do contencioso (duvidoso, incerto, indeterminado) e, portanto, da negociação, o que deve estar reconciliado na compreensão do cenário do político é a aporia do juízo, a indecidibilidade, a indeterminação, a instabilidade das margens e posições deslizantes, cambiantes; a articulação do contraditório; a tradução, deslocamento e reposicionamento contínuo. Se o próprio âmbito do discursivo faz parte do político, isto é, o que é falado e escrito sobre o político faz ele mesmo parte da política, então essa política percebida na escrita e na fala está abrangida na ambiguidade inerente à textualidade. Focalizar essa ‘política percebida’, ou seja, a ‘imagem’ que em determinado momento se constrói sobre o político, faz com que a desestabilização dessa percepção seja muito importante. É importante, por exemplo, para “uma dialética sem a emergência de uma História teleológica ou transcendente...” (51).

Curiosamente, não se trata de pensar a política como o espaço do possível, do factível, do que é historicamente realizável (um tipo de ‘censo de realidade’). Trata-se justamente do contrário, de pensar o político como o jogo do impossível, daquilo que a narrativização do político, na sua linearidade, torna impossível. Trata-se de romper o pragmatismo produzido pelo senso de realidade do discurso, paralisar o jogo, e fazer com que os atores caminhem em outras direções, fazendo com que a percepção do cenário mude.

Assim, desestabilizar a percepção, frequentemente essencialista dos cenários políticos, também é importante para ‘desestabilizar as bases de oposição dadas, e abrir espaço para a tradução’ (51), isto é, para que *novos* sentidos reprimidos pelos binarismos possam emergir. Essa desestabilização ocorre porque a intervenção do discurso pós-colonial se pensa como *interrupção*: interrupção das oposições binárias e

antagônicas, interrupção da lógica determinista da causalidade, enquadrada por sua vez pelas origens e pelas teleologias políticas, etc. O momento de interrupção produz uma pausa que obriga a repensar ‘as bases dadas’, a linearidade dos argumentos, que evidencia os desequilíbrios de poder e os interesses nas representações estereotipadas do jogo político. Em outras palavras, trata-se de paralisar a dialética, que é o momento exato da utopia (Bhabha cita a Benjamin, 42). A ambiguidade, diz Bhabha, é a aparência figurativa do dialético.

Pois bem, se a ambiguidade é esse tipo de representação híbrida – “não inteiramente experiência, ainda não conceito; meio sonho, meio análise; nem significante nem significado” (252), a articulação do antagônico em uma representação pós-colonial deve ser consciente de que ela será uma articulação agonística. O foco na ambiguidade também

“bloqueia” a totalização do espaço do enunciado social. O confronto com o entre-tempo da representação insiste que qualquer forma de emergência política deve se defrontar com o lugar contingente de onde sua narrativa *começa* em relação às temporalidades de outras histórias “minoritárias” marginais que estão em busca da sua “individuação”, de sua vívida realização. (349)

Perceba-se que o lugar da *representação* do político localiza-se nesse ‘entre-tempo’, na ambiguidade, no *híbrido*⁹⁰; a individuação das outras temporalidades é a busca pela sua posição/posicionalidade no jogo político do pós-colonial, de “encontrar um nome para si”, a partir de e enfrentando o nome dado pela lógica do colonial (334). É preciso falar em temporalidades minoritárias para entrar no terreno da articulação discursiva da possibilidade de resistência, do ‘contra-hegemônico’ e alternativo. Aqui o discurso de Bhabha foge à neutralidade da “redefinição do ironista liberal ou neopragmático”, pois, segundo ele, “o ironista liberal não pode jamais elaborar uma estratégia de aquisição de poder” (261). No discurso do Bhabha trata-se de empoderar os sujeitos marginalizados.

Essa marginalidade, porém, não refere ao problema de um ‘pluralismo pragmatista’, não refere à ‘diversidade dos muitos’; “*é o problema do não-um, o sinal de uma subtração na origem e repetição dos signos culturais em uma duplicação que não será negada como similitude*” (338, cursiva minha), isto é: na origem subtraiu-se algo, que depois é re/conhecido como alteridade, uma alteridade que é ‘menos do que

⁹⁰ Não leia essa palavra como se houvesse algo que não fosse híbrido. Leia a palavra articulando aquilo que normalmente se pensa que está separado. Neste caso, o que se hibridiza é (i) a representação discursiva, (ii) o momento enunciatório, e (iii) os símbolos envolvidos. Três coisas, três espaços, três lugares, três temporalidades. É nesse sentido que o local da cultura é um local híbrido.

um e dupla’ (Derrida), portanto, sempre ‘não-um’ (não branco, não homem, não hetero, não cristão...). O presente contém essa negação, como ausência. E a forma da sua manifestação é enunciada como um ‘passado projetivo’, que viaja sempre no entre-tempo. (lembre-se que o entre-tempo é contingente à textualidade – não está aqui nestas palavras que você está lendo agora; pertence mais bem ao processo de enunciação, reforçando a bem persistente advertência do pós-colonial sobre a limitação do *textual* e sua lógica representacional; é o que está funcionando na pergunta analítica e interruptora: *Can the subaltern speak?*)

A experiência histórica vivida no ‘entre-tempo’ pode ser retratada como o intervalo entre o que *poderia* ter sido e o que *podia* ter sido. O ‘podia’ está inscrito no ‘poderia. O ‘poderia’ é o que não foi... Ficou ocultado na história. O ‘podia’ é o que *ainda* não foi, mas pode ainda ser, como o passado de um futuro que depende de uma *enunciação* pós-colonial presente: um passado projetivo. Marca-se portanto um ir *para frente* que não é nem teleológico nem um deslizamento infinito. A função do lapso (articulado no ‘entre-tempo’ da significação) é desacelerar o tempo linear progressivo da modernidade para revelar seu “gesto”, seus *tempi*, “as pausas e marcações de toda a performance”. (350)

Poderíamos pensar que ao ‘entre-tempo’, ao tempo em defasagem, lhe falta tempo, ou história (narrativa), porém, não nos enganemos! nos diz Bhabha. Quando o passado projetivo irrompe no presente, tal irrupção não é passividade. Há ‘uma guinada/passagem violenta da interrogação à *iniciação*’ (351), isto é, ao mito das origens, que necessariamente instaura o tempo binário: passado e presente, com todos os seus problemas teóricos (subtração na origem, mentira primordial). O ‘entre-tempo’ do Bhabha convida-nos a olhar para uma outra sabedoria contida numa outra modernidade, a modernidade pós-colonial. Essa sabedoria fala da ‘realidade da sobrevivência e da negociação que constitui o momento de resistência...’. Visto que o ‘entre-tempo’ questiona o saber totalizador da narrativa sociológica, da ciência moderna, do historicismo, ou da história mesmo, ao entre-tempo não lhe falta ‘história’, ou ‘narrativa’. Criar-lhe uma história seria combater a ‘ideia’ de progresso com outra ideia.

“Não nos apusemos simplesmente à ideia de progresso por meio de outras ‘ideias’: a batalha foi travada em território híbrido, na descontinuidade e no distanciamento entre acontecimento e enunciação, no entre-tempo *entre* signo e símbolo.” (351). Não, o ‘entre-tempo’ não pede narrativa histórica. Como encenação

dos limites da ‘ideia’ de progresso, o ‘entre-tempo’ é interrupção contestatória, e convite a sair da narrativa. “O que é crucial nessa visão do futuro é a crença de que não devemos simplesmente mudar as *narrativas* de nossas histórias, mas transformar a nossa noção do que significa viver, do que significa ser, em outros tempos e espaços diferentes, tanto humanos como históricos” (352⁹¹).

1.3 A OPÇÃO DESCOLONIAL E O FEMINISMO PÓS-COLONIAL EM “AMÉRICA LATINA”

Detive-me por um bom espaço do capítulo, ao redor de 40 páginas, para tratar da ‘trindade santa’ do pós-colonialismo, Said, Bhabha e Spivak, porque considerei necessário aprofundar estes autores, referidos como os autores fundamentais sobre o discurso pós-colonial. Considero que parte da desorientação teórica percebida ao interior do discurso pós-colonial, tanto a respeito de quem tenta engajar-se no discurso, como aqueles que o criticam, se deve a uma leitura pouco aprofundada dos seus textos e autores fundamentais. Por esta razão não poupei esforços em ler cuidadosamente os seus textos, e apresentá-los com suprema atenção.

Duas questões tornam-se imprescindíveis: uma é a respeito da correta formulação da emergência do discurso em seus aspectos históricos; a outra é a respeito da resposta aos questionamentos de quem critica o discurso. Penso que ambos elementos estão imbricados. As críticas formuladas ao pós-colonialismo decorrem não poucas vezes de incompreensão a respeito da emergência do discurso, do seu processo de formação e de construção. Aqui, mais do que uma postura apologética, o que nos orienta é a necessidade de esclarecimento, a “limpeza ou uso adequado das fontes”. Entretanto, antes de continuar, será preciso pontuar alguns elementos a partir da visão de conjunto que temos agora sobre os três autores.

1.3.1 Convergências, associações, horizontes comuns entre Said-Bhabha-Spivak

O primeiro será afirmar que o nosso marco referencial assume o conceito do “pós-colonial” não de forma vazia, como uma generalização, senão que está associado ao trabalho de autoras/es específicos. O pós-colonial, a rigor, não existe. A crítica pós-colonial, como campo de estudos disciplinar, seria uma negação do princípio saidiano

⁹¹ Está é a última referência interna a respeito do livro *O local da cultura*, de Bhabha.

de ‘estabelecer conexões’ e do correspondente ‘amadorismo teórico’, cujo horizonte não é a erudição e especialização *ad infinitum*, mas o engajamento com saberes transformadores, e objetivos de convivência humana.

Por outro lado, definir o “pós-colonial” como um tipo de conteúdo a-priori seria desconhecer a teoria da enunciação dialógica e da significação intervalar ambivalente da qual fala Bhabha. O pós-colonial configura-se nos entre-lugares produzidos pela interação entre escritos (como esta tese, p.ex.) e os seus efeitos literários e histórico-existenciais nos contextos em que venha surgir a sua enunciação. Imaginar que o pós-colonial pudesse ser o discurso contra-hegemônico dos subalternos é esquecer que existe uma impossibilidade inerente ao postulado da ‘fala subalterna’, como mostra Spivak, e que parte da tarefa teórica do pós-colonial é um tipo de negatividade incômoda: a interrupção da linearidade discursiva, e o conseqüente forçamento ao reposicionamento dos atores sociais.

Segundo, o anterior não significa que não podemos formular o nosso marco de referência em termos positivos. Só que para fazê-lo não lançaremos mão da categoria vazia de “pós-colonial”, ou o faremos com essa ressalva. Falar-se-á das estratégias e momentos específicos que produzem tal interrupção e intervenção crítica. Em lugar do simples pós-colonial, opto por usar conceitos específicos: *crítica secular, humanismo* (na acepção de Said); *entrelaçamento das culturas, leitura contrapuntual*; metodologicamente, *ir atrás da perspectiva im/possível do informante nativo, a forclusão ou repúdio da subalterna; o silêncio ativo do informante (“guardião da margem que não falará”)*, *a aporética da representação subalterna, a lógica agonística da representação política, o lugar intersticial da significação, o futuro aberto pelo passado projetivo e o presente evanescente como algo disjuntivo; a temporalidade paralisante-e-produtiva do entre-lugar, a negociação e a retroativa da agência subalterna, a significação cultural como algo performático, a fala interruptora da subalterna como uso catacrético da palavra; a hibridização continuada da significação, e sua decorrente ambivalência; a dialética como indeterminação e contingência; a ambivalência como espaço da utopia; o imperialismo como pano de fundo naquele presente híbrido (passado-presente) onde permanecem estruturas de atitudes e referências; imperialismo como uma questão de sobredeterminações heterogêneas (contra a causalidade ou determinismo da representação imperialista); o colonial como fenômeno de dupla inscrição; imperialismo como financiarização do*

planeta; a materialidade dos discursos, sua mundanidade, o uso da razão para a sua compreensão e ao mesmo tempo a exiguidade da palavra.

Um terceiro elemento para pontuar é a respeito do horizonte ético e político destes autores. Tanto a crítica secular de Said, quanto o feminismo marxista-desconstrucionista de Spivak, assim como a crítica estética e cultural de Bhabha possuem uma estreita relação com *os condenados da terra* (Fanon). Trata-se de um discurso marcado não simplesmente pela libertação, mas pela articulação de uma prática política onde o que foi forcluído possa vir a fazer parte de um presente que transforme o nosso mundo. Trata-se de um discurso decididamente intervencionista, porém ainda mais firmemente ancorado na urgência da negociação e da hibridização do ‘saber acadêmico’; uma luta constante em contra da ‘palavra arquetípica’: *no princípio não era o logos*. Talvez no princípio foi o coração da terra, cujas batidas foram traduzidas pelo tambor africano... no princípio foi a dança... no princípio foi a escuta. Ou talvez melhor: no princípio foi proibido inventar o princípio.

1.3.2 E A “AMÉRICA LATINA”? OU A RESPEITO DA OPÇÃO DESCOLONIAL

Disponho-me agora a fazer um gesto errado. A pergunta pela relação entre *crítica pós-colonial* e a ‘*América latina*’ é uma pergunta mal formulada, ou no mínimo, carregada de equívocos interessantes. Supõe que a origem dos discursos (o pós-colonial no caso) pode estar localizada em um lugar específico e unificado, puro e isolado; daí a necessidade de relacioná-lo com ‘outros contextos’. Supõe a existência de uma sincronicidade na elaboração do pensamento, típica da temporalidade hegemônica que desvincula o presente do passado e os diferentes espaços geográficos; supõe que o lugar geográfico-imaginário chamado “América Latina” oferece algum tipo de *diferença* cultural ou especificidade geopolítica que o desconecta *radical e substancialmente* da trama digamos da “Ásia”, ou da “África”. A rigor, supõe que a luta em contra da hegemonia da globalização hegemônica algum dia foi – e ainda hoje – poderia ser travada de forma local ou regional.

Mostrarei ainda como uma boa parte da retórica da “opção descolonial” ou a perspectiva da “colonialidade do poder” reinscreve estes pressupostos e outros essencialismos e dualismos ao tentar distanciar-se do fantasma do “pós-colonial”, que como já disse, ‘não existe’ (isto é, não antes da sua explicitação concreta em autores, métodos, estratégias, conteúdos, horizontes ético-políticos, etc.). Paradoxalmente,

porém, seus objetivos convergem em muitas maneiras com o discurso do pós-colonial, por exemplo, no seu esforço de visibilização das estratégias, conteúdos e práticas de resistência, oposição e alternativas a respeito das estruturas de dominação coloniais.

Sendo que temos enunciado o discurso pós-colonial como uma crítica ao mito das origens, será determinante integrar esta advertência ao interior do próprio pós-colonialismo como discurso contra-hegemônico. Nesse sentido, será importante apontar que mais do que alegar ser uma novidade teórica a respeito de conteúdos, métodos e estratégias, o discurso pós-colonial é uma espécie de visibilização discursiva de um processo que acontece desde o início da colônia, simbolicamente (portanto, não absolutamente) 1492. Isto é, a interrupção da linearidade argumentativa do tempo colonial sempre aconteceu, desde Las Casas até Fanon; sua visibilidade discursiva é que estava comprometida, a circulação destas forças opositórias, e a compreensão das diferentes práticas e agenciamentos é que o discurso do pós-colonial disputa por representar, ao lado de outros discursos. Só que a eficácia da sua pretensão não pode ser estabelecida a-priori, como já foi dito, senão que deve ser negociada e continuamente disputada no ‘entre-tempo’ da cultura, para além da teoria. Tendo isto em mente, disponho-me a tratar de algumas questões críticas levantadas a respeito do pós-colonial, como discurso, como conceito, como prática teórica.

O primeiro gesto errado, de uma cadeia de erros decorrentes e interconectados, realizado por aqueles que se inscrevem a si mesmos no *campo disciplinar* dos estudos descoloniais é o gesto separatista. “Nós não fazemos discurso pós-colonial, nós somos da *opção descolonial*”. O segundo erro, decorrente do anterior, é: nós nos concentramos na descolonização da “América Latina e o Caribe”, um território “descuidado pelos críticos pós-coloniais”. Estruturalmente, o gesto que progride nestas afirmações, refere um essencialismo conceitual que gera, necessariamente, as clássicas dicotomias do pensamento moderno (hegemônico): opção descolonial vs. Marxismo; opção descolonial vs. Pós-colonialismo. Foucault, Lacan e Derridá viram “filósofos da Europa”; afirmam-se frases como “É preciso *descolonizar o pós-colonialismo!*”. E assim por diante.

O primeiro erro que apontamos sugere que, no gesto identitário, por definição, um gesto excludente, atacam-se conceitos amplos e generalizações (marxismo, pós-colonialismo, Europa), sem compreender o entrelaçamento dos “contrários”, a hibridização que opera em toda relação cultural. Estes intelectuais da “descolonização” não estudaram com rigor as lições dos sujeitos subalternos que lutaram pela

descolonização a partir de outros contextos (Ásia, África). Nem mesmo chegaram a perceber a participação da “América Latina e o Caribe” na consciência que configurou aquela *areia de luta global* da qual fala Said. Desdenharam de uma das primeiras lições metodológicas de *Orientalismo*: todos os campos estão interconectados, portanto, a guetização do conhecimento, que é a contrapartida da ignorância sancionada útil ao imperialismo, deve ser desfeita. Não é por acaso que, enquanto os ‘descoloniais’ lutam pelo seu ‘campo disciplinar’, estes autores designados como pós-coloniais (sobretudo Spivak e Said) rejeitam para si tanto o campo disciplinar, como o título de teóricos pós-coloniais.

A reivindicação dos autores descoloniais não deixa de ser problemática porque ambígua. Enquanto inscrevem seu trabalho no mesmo horizonte ético-político do discurso que aqui temos chamado de pós-colonial, metodologicamente e em termos de conteúdo apresentam algumas divergências teóricas nas quais incorre-se em erros conceituais. Uma leitura cuidadosa e revisão sobre o material escrito ao respeito mostra estas inconsistências, reinscrição de falências, e inclusive falta de originalidade (ou uma diferença ‘real’ a respeito do discurso pós-colonial). Ora, pra não fazer o que estes autores fazem, generalizando através de nomes e categorias (“o pós-colonial”, “os pensadores europeus”, “o pós-estruturalismo”, etc.), mencionarei explicitamente os autores, com nome próprio (inclusive contrariando o seu gesto de pretender abrigar o seu pensamento dentro do campo disciplinar da ‘opção descolonial’). Isto porque penso que existe uma diferença abissal entre um Mignolo, um Dussel, e um Grosfoguel, por exemplo.

Ramón Grosfoguel diz que traiu-se o objetivo de fazer conhecimento subalterno por conta de privilegiar pensadores ocidentais – Foucault, Derrida, Gramsci –, só que poucas linhas depois afirma-se o que vem a ser o próprio centro da perspectiva descolonial: a ideia da colonialidade do Poder/Saber⁹². Ora, não é este binômio um clássico conceito “foucaultiano”? Além disso, o que este argumento não leva em conta, é que o uso de um autor ou autora é um gesto performático, e que toda fala se torna ambivalente no mesmo ponto da sua enunciação. Em outras palavras, não se percebe que os autores que se apoiam no trabalho de Foucault podem estar usando o seu

⁹² Ramón Grosfoguel, “De Epistemic Decolonial Turn: Beyond Political-Economy Paradigms”, em Walter Mignolo (ed), *Globalization and the Decolonial Option* (Abingdon, Oxon: Routledge, 2010), p. 65.

trabalho de forma crítica (como de fato mostrei que Bhabha, Said e Spivak usam os conceitos e o trabalho de Foucault).

Por esta razão, este não reconhecimento da ambivalência torna sem sentido afirmar que “O pós-modernismo e o pós-estruturalismo como projetos epistemológicos ficam presos dentro do cânone Ocidental e reproduzem dentro do seu domínio de pensamento e prática a colonialidade do poder/saber”⁹³. Pronto! Rapidamente, em um gesto quase totalmente isento de argumentação e conteúdo crítico, abrangeu-se todo um conjunto de conceitos, métodos, argumentos e práticas essencializadas nesses nomes (pós-modernismo, pós-estruturalismo), e se as descartou como presas na “colonialidade do saber/poder”. O que é mais grave é que esta conceição de poder parece não perceber duas coisas sobre o poder: (i) que ele não é somente colonial, razão pela qual Bhabha e Spivak insistem no *empoderamento* dos subalternos, e (ii) e que o poder não é prerrogativa dos opressores, mas também dos oprimidos. Se se reconhece a ambivalência inerente ao poder, resulta que oprimidos também podem usar seu poder de forma colonial, apagando a fronteira ou rápida identificação de oprimidos e opressores no cenário político da sociedade contemporânea.

Essa negligência a respeito do hibridismo das culturas, e dos processos de hibridização (duas coisas diferentes, por sinal), habilita a Grosfoguel para afirmar que “todos os conhecimentos estão epistemologicamente localizados ou no lado dominante ou no lado subalterno das relações de poder”⁹⁴, em um clássico “ou – ou”; O habilita para afirmar que “pessoas não europeias ainda vivem sob a crua exploração e dominação Europeia/Euro-americana”⁹⁵, ignorando que as nossas elites latinoamericanas, embora se achem europeias, e queiram morar na Europa e nos Estados Unidos, possuem luxos e níveis de vida que a grande maioria dos norte-americanos e os “europeus” nem sonhariam. Por fim, em um essencialismo historicista, afirma que *todas* as mulheres anteriores ao patriarcado europeu eram inferiores a *todos* os homens⁹⁶, algo que nenhuma feminista teria a coragem de afirmar.

Este desconhecimento da teoria feminista acaba sendo evidente pelo uso ligeiro e pouco profundo das diversas categorias de análise provindas da teoria feminista, como gênero, sexo, que mostram a maneira como a relação entre elas configura as realidades estruturais da sociedade. Mesmo usando o conceito de ‘interseccionalidade’, Grosfoguel

⁹³ Ibid, p. 66

⁹⁴ Ibid, p. 68

⁹⁵ Ibid, p. 73

⁹⁶ Ibid, p. 71

não compreende o seu valor analítico, pois afirma, como outros autores descoloniais, que é a *raça* e o *racismo* o que está no centro como princípio organizador que estrutura todas as hierarquias múltiplas e heterogêneas do sistema mundo⁹⁷. O uso que se faz da categoria de interseccionalidade no feminismo afirma justamente o contrário: na configuração das estruturas de opressão operam diversos fatores e privilegiar, separando e hierarquizando, uns em detrimento de outros acaba invisibilizando a complexidade dessa interestruturação. Como poderia funcionar *raça* sem uma política de *gênero*, ou sem a imbricação da questão do *heterossexismo* ou a *classe* implícita na configuração de grupos e comunidades racializadas?

As implicações negativas desse gesto separatista estão presentes também no artigo da Catherin Walsh: “*Mudando a geo-política do conhecimento crítico*”⁹⁸. Ela continua a falar em ‘pensamento europeu’, e afirma a necessidade de lutar contra todos os vestígios europeus, “a Lei Romana, o Código Napoleônico, a Democracia Francesa, o Marxismo-Leninismo, tudo que mantém a gente em dependência, em colonialismo mental, na cegueira que não nos permite enxergar a luz” (80, citando a Fausto Reinaga). Além de querer buscar uma epistemologia diferente, Walsh comunica a ideia de que tal busca pode estar na recuperação de saberes locais que possam contribuir para uma filosofia baseada em princípios andinos (*Andean philosophical principles*)⁹⁹. Trata-se de pensar com a própria cabeça, de lutar por um *pensamiento propio*, e de construir um projeto intelectual *outro*, baseado em experiências, lutas e saberes construídos dentro de e marcados pelo contexto do colonialismo, ou seja, a *colonialidade*.

Neste projeto, trata-se de fazer um uso político do conhecimento, em meio a um diálogo com outras culturas (p. 85-6) [cabe perguntar se existe por acaso um uso não político do conhecimento; também cabe questionar a razão pela qual estariam excluídas do diálogo as “culturas europeias” minoritárias e suas experiências de luta anti-colonial – porque ‘o povo’ da Europa também viveu colonialismos internos¹⁰⁰]. Este pensamento próprio, continua Walsh, parte da *diferença colonial*, confronta-se com a colonialidade,

⁹⁷ Ibid, p. 71, citando a Quijano.

⁹⁸ Katherine Walsh, “Shifting The Geopolitics of Critical Knowledge: Decolonial Thought and Cultural Studies ‘Others’ in The Andes”, em Walter D. Mignolo (ed), *Globalization and the Decolonial Option* (Abingdon, Oxon: Routledge, 2010), p. 78-93

⁹⁹ Ibid, p. 84, citando a Amawtay Wasi.

¹⁰⁰ Veja por exemplo, Robert Young, 2001 (op.cit), p. 1-10 sobre o caso da Irlanda. Veja também Edward Said, *Cultura e Imperialismo* (op.cit), o capítulo “Yeats e a Descolonização”, se referindo ao Poeta Irlandês William Butler Yeats. Também podemos lembrar das mulheres, as bruxas, os judeus, os transgêneros, etc.

e se orienta para a libertação¹⁰¹. Cabe de novo perguntar se não estaria esta forma de falar sugerindo que um certo ‘horizonte de libertação’ está até certo ponto garantido pelo simples ato opositório da vontade descolonial? Não parece sugerir um lugar neutro, contraditoriamente, um “ponto zero”¹⁰² de luta descolonial cujo ponto de partida estaria livre ele mesmo da colonialidade? Pode uma política de intervenção de confronto à colonialidade produzir efeitos unívocos, livres da ambiguidade inerente a toda produção de sentidos e significados?

Esta forma de enunciação do projeto descolonial parece rejeitar ‘a modernidade’ de forma geral, sem perceber até que ponto os grupos subalternos, indígenas afros, etc., estão eles mesmos atravessados pela modernidade, e contribuíram eles mesmos para a configuração da modernidade, tanto na sua versão hegemônica quanto a contra-hegemônica. Dessa forma, rejeitar a modernidade assim em bloco é no mínimo negligenciar o hibridismo do fenômeno da modernidade, é jogar a água suja e a criança junto. Se o projeto descolonial procura visibilizar outras formas de conhecimento e outras formas de ser e estar no mundo, estão corretos em visibilizar outros lugares de enunciação, outras fontes, e outros procedimentos, dentro e fora da academia¹⁰³. O que parece questionável é designar os conhecimentos subalternos como localizados na zona do ‘não-ser’, da ‘não-existência’, numa oposição dualista à epistemologia que margina tais conhecimentos, referida como simplesmente ‘racista’. Afinal, categorias como ‘não-existência’ ou ‘exclusão’ não dão conta de explicar (portanto, ocultam) a relação entre as “polaridades” da relação (relações de desejo, de transferência e contra-transferência, de imitação, de reinscrição, de antropofagia, de hibridização, etc.); e o ‘racismo epistêmico’ não dá conta de explicar a razão pela qual o conhecimento feminista, por exemplo, é marginalizado no mundo todo.

Em si mesmo, o conceito de *colonialidade* não difere muito daquilo que supõem os teóricos do ‘pós-colonial’ (Hall, Bhabha, Young, etc.), a saber, a permanência de padrões coloniais na realidade das sociedades que adquiriram formalmente sua independência política. O problema parece ser na teorização de tais padrões, e a compreensão dos atores sociais e das forças presentes no cenário político. Para analisar estes problemas considerarei o texto de Nelson Maldonado, “Sobre a Colonialidade do

¹⁰¹ K. Walsh, Op.cit., 86.

¹⁰² Castro-Gómez usa esta categoria para se referir à visão eurocêntrica universalista. A forma da enunciação de Walsh parece sugerir o mesmo, numa oposição que inverte a relação.

¹⁰³ Ibid, p. 87-89

Ser”¹⁰⁴. Maldonado relaciona o conceito de Quijano de *colonialidade* com uma elaboração da ontologia a partir de Heidegger, à qual dá o sentido de colonial no *Dasein*, e examina posteriormente o conceito de *damné* como uma ontologia diferente. O *Dasein* é o ser de uma ontologia colonialista, e o outro é o não-ser, como uma entidade invisível.¹⁰⁵

Para Maldonado o que acontece a partir da expansão colonial europeia do século XVI é uma inusitada forma de colonialismo cujo vórtice arquitetônico é a ideia de raça (de novo). Ele acrescenta a interrelação entre raça e gênero, e fala sobre como ambos deram início ao “paradigma da guerra”, um rompimento com o código ético da Europa Medieval, que instaura um novo paradigma, a colonialidade. “Meu argumento é que estes três elementos [sexualidade masculina como causa de agressão, feminização dos inimigos como dominação simbólica, e dependência da exploração do trabalho das mulheres] se juntam na ideia de raça que começa a emergir na conquista e colonização das Américas”¹⁰⁶. Cabe destacar que, em lugar de focalizar a convergência entre os elementos, digamos, a interseccionalidade, ele subsume (fundindo) os três elementos na ideia de raça, fazendo com que na sua argumentação essa fragmentação da configuração histórica pareça subordinada e reduzida ao racial.

Para dizê-lo de um modo diferente, Maldonado realiza uma totalização da experiência colonial na ideia de raça. É uma totalização que irá produzir uma epistemologia específica, a da opção descolonial. Porém, a razão pela qual, partindo do Bhabha, por exemplo, devemos refutar este gesto, é porque desconhece a configuração cambiante e indeterminada (contingente) da realidade social (além do fato de que o discurso pós-colonial está mais interessado em analisar o presente, e nem tanto o passado, muito menos “a origem” da colonialidade). O pós-estruturalismo, aqui, como um gesto de prudência cognitiva, nos avisa que os significados sempre escapam a toda e qualquer totalização, muito mais quando esta totalização pretende definir a priori o paradigma para descrever o que acontece na relação colonial. Portanto, enquanto Bhabha quer transformar a diferença colonial da raça num assunto de *performatividade*, e Spivak nos alerta da indeterminância da heterogeneidade inerente ao processo imperial, o descolonial, em Maldonado, parece querer restituir um certo essencialismo

¹⁰⁴ Nelson Maldonado Torres, “On The Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept.” Em Walter D. Mignolo (ed), *Globalization and the Decolonial Option* (Abingdon, Oxon: Routledge, 2010).

¹⁰⁵ Ibid, p.110

¹⁰⁶ Ibid, p. 102

identitário a partir da ideia de “cor”. Por isso se apoia em W.E.B. Du Bois para afirmar que o problema do século XX “*is the problem of the color-line*” (115); Creio que muita coisa fica *forcluida* nessa ‘linha-de-cor’...

Não só um essencialismo identitário; Maldonado também restitui um pensamento sistêmico: o paradigma da guerra. Notemos a diferença agora entre falar em *guerra* como paradigma (descolonial) e *imperialismo* como pano de fundo do cenário pós-colonial (pós-colonialismo). O segundo não pretende ser auto-explicativo, mas busca colocar em relação cenários globais/locais, com desenvolvimentos históricos passados/presentes, em cujos interstícios se tecem de maneira híbrida, ambígua e contingente encontros e relações desiguais e ambivalentes. Não são necessários pontos arquimedianos (como um “1492”) para produzir deterministamente argumentos explicativos sobre o presente da ‘colonialidade’. Já o paradigma da guerra precisa de formular um começo, “1492”, cujo centro será a ideia de raça, e cuja manifestação presente se reduz a uma oposição entre a ontologia heideggeriana do *Dasein*, e a não-ontologia dos *damné*, uma espécie de ontologia negativa da invisibilidade.

Diremos, entretanto, que toda oposição reinscreve o seu contrário por inversão. Eis o problema da opção descolonial. Tanto Bhabha e Said, quanto os descoloniais leem Fanon, porém a leitura dos descoloniais acaba gerando um novo dualismo justamente no gesto de oposição que o próprio Fanon parece questionar em *Peau Noires, Masques Blancs*. Não se percebeu que os *damné* não são um grupo homogêneo; pior ainda: não foi percebida a imbricação entre o *Dasein* e os *damné*. Não há uma relação de negação: ‘*ser*’ e ‘*não-ser*’. Há hibridismo, ser-em-agonia. O *damné* martinicano que volta da França parece superior aos seus colegas martinicanos, como conta Fanon em seu livro. Ele usa uma máscara branca. Ele engoliu o opressor, dirá Paulo Freire. Como saber agora quem é *damné*, e quem é *Dasein*? Bhabha cita Fanon:

“O homem negro não é. [cesura] Assim como o homem branco” (interpolação minha).¹⁰⁷

Ambos estão cobertos pela mesma fratura. Um está inscrito no outro. Um depende do outro, e só sobrevive *na* e *pela* oposição. Como pode, portanto, haver oposição contra-hegemônica? A agência da *damné*, (assim, no feminino) diz Maldonado, precisa ser definida por uma consistente oposição ao paradigma da

¹⁰⁷ H. Bhabha, (op.cit), p.328

guerra...¹⁰⁸. Trata-se de um gesto diferente ao gesto dos pós-coloniais aqui analisados. Não porque não haja uma oposição ao ‘paradigma da guerra’, senão porque o foco do gesto pós-colonial não está na oposição, mas na realidade híbrida que produz o *entrelaçamento das histórias* (Said), no *rastrear* dos silêncios que toda oposição produz –forclusões– (Spivak), na postura negociadora de *deslocamentos e reposicionamentos* constantes (Hall), na *interrupção* da temporalidade que cria a mesma possibilidade para a oposição (Bhabha).

É preciso ainda aprofundar as forclusões no conceito de guerra, raça e colonialidade como fenômeno ancorado no ponto de partida ‘1492’. O paradigma da guerra fundada na ‘linha-de-cor’ não explica a agressão euro-norte-americana para com o ‘Islã’ e suas nações. O conceito de “ceticismo misantrópico maniqueu imperial racista”¹⁰⁹, como dúvida sobre a plena humanidade dos *damnés*, é problemático demais. Na sua forma de *incluir* o gênero e o sexo, faz aparecer o estupro como uma questão racial, subsumindo o próprio sexismo e o heterossexismo, que parecem estar mais à base do fenômeno tanto de ‘1492’, como do contemporâneo; na sua rápida inclusão do ‘império’ não explica a dúvida sobre a plena humanidade de muçulmanos, budistas, e grupos indígenas (não africanos) de religiões ‘cósmicas’; o ‘racismo’ não dá conta da perseguição sistemática e persistente aos judeus, os homossexuais, os transgênero, e às “bruxas”, entre outros; a maioria destas estruturas sociais, diga-se de passagem, datam de muito antes de 1492;

Sexismo, heterossexismo, homofobia, transfobia, cissexismo, monogamia, *cristianismo*, anti-semitismo... talvez poderiam estar incluídos “na ideia de raça”. Entretanto, creio que estaríamos forçando a ideia de raça para além dos seus limites possíveis, e com consequências problemáticas. A pergunta é se um conceito precisaria dar conta de todas as realidades de opressão veiculadas na ideia da colonialidade. A resposta é: claro que não. Porém, a opção descolonial insiste em dar esse valor à ideia de raça. Curiosamente, é a articulação de raça e gênero que produziu, no feminismo da segunda e terceira onda, os mais radicais projetos críticos do nosso momento pós-colonial. Como podem os mesmos conceitos gerar os problemas que menciono sobre a opção descolonial? Gostaria de sugerir neste ponto que se trata de um uso de conceitos feministas de uma forma não feminista.

¹⁰⁸ Maldonado-Torres (op.cit), p. 114

¹⁰⁹ Ibid, p.99

Critiquei a opção descolonial em seus aspectos problemáticos. No entanto, uma boa parte do trabalho realizado pelo conjunto dos autores oferece estratégias, processos e horizontes comuns aos apresentados pelo pós-colonialismo dos nossos autores. As diferenças, porém, não são de pouca importância. Existe uma clara intenção nestes autores de disputar aquilo que é chamado de conhecimento crítico, e uma insistência na necessidade de se criar uma nova epistemologia. A diferença do gesto pós-colonial, em Bhabha e Spivak, por exemplo, é sua advertência contra o epistemológico mesmo por possuir uma tendência a uma hermenêutica de totalização do conhecimento. Eles propõem, em lugar do epistemológico, o enunciativo (performance), e o dialógico; em lugar da descolonização, a pergunta constante: *can the subaltern speak?*

Portanto pergunto: será que temos “na América latina” alguma produção conceitual e metodologicamente mais próxima do núcleo que explorei em Spivak, Said e Bhabha? Considero que sim. E para introduzir esses pós-colonialismos “latinoamericanos”, a seguir, me detenho em alguns pontos da crítica de Mellino ao pós-colonial. Antes, um breve e último comentário sobre como os descoloniais rejeitam o “pensamento europeu”: sob as mesmas bases, “nós”, aqui na “América Latina”, poderíamos afirmar que nenhum deles satisfaz o requisito por eles exigido: afinal, quase todos eles trabalham nas mesmas universidades norteamericanas que os seus tão criticados colegas “pós-coloniais”. Mas não faremos aqui isso. Acreditamos que seu engajamento com a “América Latina” seja válido, ainda que trabalhem em Duke, Harvard, Berkeley, etc. Afinal, não é isso que faz a diferença. Eu, fazendo doutorado na UMESP, e perto da Avenida Paulista, ou dos Shoppings Paulistanos e seu luxo, não acho que seja uma coisa muito diferente da “Europa”, ou dos “Estados Unidos”.

A expressão “na América Latina”, portanto, referir-se-á a um gesto que saiba retomar esse espaço/lugar híbrido onde convivem *todos os continentes*, e que saiba focalizar criticamente a *produção de diferença* ao determinar a “especificidade contextual” que a retórica do nome traz implícita.

1.3.3 E ONDE FICA A ECONOMIA? E O MARXISMO? CULTURALISMO EXCESSIVO NOS ESTUDOS PÓS-COLONIAIS?

Concentro-me no texto de Mellino, porque ele assume a crítica de Arif Dirlik – um estudioso da China – e de algumas outras pessoas como Aijaz Ahmad, Samir Amin, Ella Shohat, Anne McClintock, R. Radhakrishnan, e Benita Parry. A diferença dos autores descoloniais que criticam o ‘pós-colonial’, e cujos textos, de modo geral, são

recorrentes em citar fundamentalmente a eles mesmos (quase todos os artigos possuem referências *ao mesmo grupo de pessoas*: todos citam a Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Enrique Dussel, três intelectuais bastante diferentes em seus projetos teóricos, e depois, se citam a si mesmos numa espécie de núcleo central: Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torrez, Santiago Castro-Gómez, Catherine Walsh, Edgardo Lander, Arturo Escobar, Fernando Coronil... sempre os mesmos), Mellino lê evidentemente a Spivak, Said, Bhabha e Stuart Hall, e outros. (Difícil é saber se é a estes mesmos autores a quem decide apelidar como “o *mainstream* da teoria pós-colonial”)

Infelizmente, contrariando ao próprio Hall, Mellino parece dar mais ouvido ao próprio Dirlik, que aos próprios pós-coloniais. No seu artigo “*Onde Foi o Pós-colonial. Pensando no limite*”, Hall realiza uma densa e elucidativa argumentação sobre a significação híbrida e instável do “pós-colonial” - como conceito, como vontade/desejo, como metodologia, como espaço/momento, etc., e destaca duas críticas ao final. A primeira diz respeito à ausência de uma consideração do relacionamento entre o pós-colonialismo e o capitalismo global nos textos dos intelectuais pós-coloniais. Ele assume esta crítica, dizendo que os discursos dos “pós” abandonaram um economismo determinista (marxista), porém sem ter procurado “formas alternativas de pensar as relações econômicas e seus efeitos enquanto condições de existência para outras práticas, inseridas de forma ‘descentrada’ ou deslocadas em nossos paradigmas explanatórios (...)”. Ou seja, descobrir que o econômico não “determina” o movimento concreto da história da forma que se pensava não pode fazer crer que o econômico não exista!¹¹⁰. Há uma falha de teorização, diz Hall; como se houvesse alguma incompatibilidade conceitual entre um certo tipo de teoria pós-fundacional e a investigação dessas complexas articulações (a economia no caso). Entretanto, ele continua, isso não deve ser impedimento, pois tais articulações podem de fato estar funcionando em silêncio, nos pressupostos subjacentes do trabalho crítico pós-colonial.

Como vimos, Spivak (1999), mais do que Bhabha ou Said, destaca em sua análise o aspecto econômico através da formulação de conceitos como a “financiarização planetária”, e as mulheres do terceiro mundo como sujeitos de “sedução creditícia” e endividamento bancário, tudo funcionando com o pano de fundo da ideia de uma alfabetização transnacional. Além disso, ela se preocupa em insistir na categoria marxista da *exploração* e não na categoria de Foucault-Deleuze *dominação*,

¹¹⁰ Stuart Hall, *Da diáspora* (op. cit), p. 117

como já foi dito, referindo a globalidade do sistema econômico contemporâneo. Podemos supor que assim como neste trabalho de Spivak, estas revisões do papel da economia na análise crítica estejam sendo retomadas por outros/as intelectuais que trabalham desde o discurso do pós-colonial. Afinal, segundo Robert Young, o marxismo (na sua compreensão revisada no terceiro mundo) é que fornece o pano de fundo teórico para o pós-colonial.

A segunda crítica que Hall destaca é a de que o pós-colonial estaria “em sintonia” com as questões do capitalismo global, *servindo aos seus requisitos culturais*; seria, segundo Dirlik, uma categoria cúmplice da “consagração da hegemonia” (96-96); “os críticos pós-coloniais seriam, na verdade, porta-vozes inconscientes da nova ordem capitalista global”¹¹¹. Hall considera esta última acusação reducionista, em suas palavras, “de um funcionalismo que ninguém acreditaria mais existir no debate acadêmico”; e associa esta crítica e algumas outras que ele abordou ao longo do seu texto, a uma reação previsível diante de um projeto (o pós-colonialismo) que visa o desmantelamento do paradigma colonial. Mellino, contrariando esta avaliação crítica de Hall, leva a sério a crítica de Dirlik, e vai adiante. Isto, já dizia o Hall, é sintomático.

Hall não se ocupa da crítica. Penso que uma tese de doutorado como essa, que propõe o discurso pós-colonial “na América Latina” precisa, ao menos, explorar analiticamente o que está acontecendo. Sobretudo pela gravidade da acusação: um discurso que se considera radicalmente crítico é acusado de ser, na verdade, tudo o contrário: cúmplice do sistema de opressões e dominações! O caminho será, portanto, a argumentação. Mellino comete dois erros de interpretação a respeito do pós-colonial: (i) con/fusão do pós-colonial no pós-moderno, e (ii) alguns essencialismos (em vários sentidos que passo a explicitar). Além desses dois pontos, creio que uma leitura demasiadamente rápida (para não dizer desatenta ou inclusive desonesta) a respeito de Said, Spivak, Bhabha, Young e Hall, o conduzem a outros equívocos importantes.

Uma das coisas que mais parece incomodar aos “latinoamericanos” da opção descolonial é o uso amplo e destemido que os pós-coloniais fazem dos “autores europeus”, ou do “pensamento ocidental”. Se lembramos o que Bhabha afirma sobre a performatividade da significação, e a ambivalência contingente ao local de enunciação de qualquer significante, não podemos senão estranhar o essencialismo das designações entre aspas. Com efeito, os pós-coloniais leem a Foucault, Derrida, Lacan, Escola de

¹¹¹ Ibid, p.118

Frankfurt, etc., entretanto, em uma leitura contrapontual leem também a Fanon, a Guillermo Gómez-Peña, a um Wilson Harris, Tomás Ibarra Frausto, entre acadêmicos e artistas, etc. Ora, por meio de qual processo imediato é que uma leitura de algum autor como Roland Barthes, Derridá ou Lacan torna a própria leitura algo pós-moderno, ou pós-estruturalista?

É preciso insistir, indo além: como é que o pós-estruturalismo (como todo *local de cultura*, ambíguo no vértice da sua enunciação) pode livrar-se da sua ambiguidade e, de repente, e de forma *imediata*, se tornar eurocêntrico, colonial, consagrador da hegemonia? Não é uma discussão de pouca importância. É preciso ler com cuidado a Spivak para perceber como ela responsabiliza a Fredric Jameson por esta rápida assimilação entre pós-estruturalismo e pós-modernismo: uma confusão que teve o efeito de neutralizar o poder crítico e anti-eurocêntrico do projeto derridiano da desconstrução.¹¹² Nesse sentido, é descuidado desvalorizar, como faz Mellino, os aspectos biográficos de Derridá, ou do próprio Foucault, quem se viu significativamente influenciado pela sua relação com o ambiente político pós-colonial da *Tunisia*¹¹³. A rigor, se Young estiver certo ao afirmar *maio de 1968* como um ponto de reinscrição ao interior da Europa das lutas anticoloniais dos três continentes, será cada vez mais difícil afirmar a unicidade e univocidade do próprio pensamento europeu; a sua própria existência unitária fica questionada.

O que dizer das teorias feministas elaboradas nos Estados Unidos, em sua ampla manifestação como negra, hispana e *queer*? Não está África, América Latina e a diáspora LGBT perturbadoramente reinscrita *no coração do império* justamente através desta proliferação de práticas teóricas? A quem estaria beneficiando esta (re)pressão para desdenhar dos aspectos críticos e potencialmente *descoloniais* do pensamento pós-moderno “euro-norte-americano”? Ora, esta confusão entre o pós-moderno e o pós-colonial contem uma consequência ainda mais grave e desnorteadora: faz com que o pós-colonial apareça como um produto do pós-moderno¹¹⁴, e não, como Young (2001) argumenta convincentemente, das lutas tricontinentais anti-coloniais, e do acesso crescente dos subalternos à fala/poder. Insisto em afirmar, como mencionei no ponto 1, que a origem teórico discursiva do ‘pós-colonial’ é a percepção de uma falha, a respeito dessas lutas, e dos cenários políticos em transformação contínua.

¹¹² G. Spivak, (1999), op.cit., no início do capítulo IV, “Cultura”.

¹¹³ Veja R. Young (2001), op.cit., “Foucault in Tunisia”, p. 395-6

¹¹⁴ Mellino, op.cit, 40-45

Dessa forma, para Mellino, ao colonial se corresponde o moderno, e ao pós-colonial o pós-moderno! Esta má interpretação se desvenda no uso quase linear-cronológico do termo, e faz com que Mellino afirme, por exemplo, que Spivak supõe vivermos em uma nova fase histórica livre de relações colonialistas!¹¹⁵ (A referência de Mellino é Spivak, 1990, 166¹¹⁶. A única referência que encontrei nesse lugar foi esta afirmação: “vivemos em um mundo pós-colonial neo-colonizado...”. Creio que é totalmente o contrário ao que Mellino interpreta). O pós-colonial, como expõem Bhabha e Hall, é o avesso da modernidade, não simplesmente como colonialidade, mas como uma temporalidade estruturalmente diferente, como interrupção.

Temos então dois argumentos: (i) a respeito do essencialismo: por um lado, a leitura de autores “europeus” não é *imediatamente* uma leitura “europeia”; por outro, o que quer dizer *autores europeus*? Estão esses autores isentos das influências anticoloniais e anti-imperialistas, tanto internas quanto externas à Europa? É a Europa um lugar unificado? (ii) a respeito do transfundo histórico: Mellino acredita que “os pós-coloniais” negam a historicidade das suas premissas. Com “historicidade” ele refere o cenário global de hibridismos, diásporas, migrações, instabilidade e fragmentação. Conseqüentemente, se existe uma “teoria” que focaliza hibridismos, diásporas, e fragmentação, essa teoria não pode mais senão ser um mero reflexo acrítico da sua historicidade.

Este rápido e acrítico funcionalismo, decorrente de assumir a suspeita de Dirlik, só pode funcionar desconhecendo e negligenciando todo um transfundo histórico que produziu a articulação discursiva e crítica das lutas anti-coloniais e da reação ao neo-colonialismo da era pós-colonial. Cabe afirmar que este tipo de relação de correspondência é muito distante da complexa articulação que aponta Said para mediar a relação entre Cultura e Imperialismo, quando fala sobre *estruturas de atitudes e referência*, uma categoria que não deixa de considerar a *autonomia relativa* das produções culturais (o saber acadêmico incluso), e que insiste firmemente no caráter não determinista dessa articulação. A importância de não desconsiderar o transfundo histórico aponta para o emaranhado de problemas reais que enfrentam os teóricos. Mellino desconsidera a gravidade da “falha”! E não suspeita que os “pós-modernos” tenham percebido perspicazmente essa falha, embora a sua abordagem pareça

¹¹⁵ Ibid, p.53

¹¹⁶ Trata-se do livro da Gayatri Spivak, *The Post-colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, editado por Sarah Harasym, (New York: Routledge, 1990).

acrescentar criativamente pouco em termos de resistência e empoderamento. Daí que os pós-coloniais mergulhem à vontade e usem todas as ferramentas possíveis para pensar crítica e originalmente em resistência e empoderamento.

Vejam os dois elementos dessa falha: a questão das mulheres e a questão da economia. Por um lado, as mulheres, depois de terem participado ativamente nos movimentos anticoloniais, nacionalistas, comunistas e socialistas, experimentaram de modo geral uma decepção a respeito das suas reivindicações como mulheres nos novos regimes após as independências. As próprias conquistas das mulheres na sociedade burguesa representaram a mesma falha em relação às mulheres racializadas na sociedade para as quais tais conquistas não representavam um horizonte igualmente significativo. A fragmentação do sujeito no feminismo, decorrente dessa análise, poderia ser caracterizada como algo “pós-moderno”, porém, isso desconsideraria o fato de que as vozes das mulheres negras estiveram presentes desde a própria época do movimento sufragista¹¹⁷, e que sua articulação mais recente na academia faz parte do mesmo processo de luta e empoderamento dos sujeitos em um paradigma que lhes nega constantemente a palavra.

Vou relacionar a “falha” a respeito da economia em relação com a cultura e a dimensão subjetiva da dominação. É comum que diante de perspectivas que focalizam os aspectos culturais das relações sociais insista-se teimosamente na economia e na exploração.

“A pergunta ressoa insistentemente em alguns setores da teoria social. Autores marxistas como Terry Eagleton, Aijaz Ahmad e Arif Dirlik acusaram com frequência aos estudos pós-coloniais, muitas vezes com razão, de falar demasiado da diferença cultural e demasiado pouco da exploração econômica e do imperialismo.” (Mellino, 192)

Necessariamente cria-se de novo uma dicotomia, entre o que é cultural e o econômico, e perde-se justamente a imbricação entre ambos os fenômenos. Perde-se também a possibilidade de focalizar o que está acontecendo na especificidade retórica do que se pretende “econômico” e o que se pretende “cultural”. Por exemplo, Mellino diz haver um culturalismo excessivo em Bhabha e Spivak que levaria a considerar a *mimicry* como revolução, as novelas de Salman Rushdie ou escutar hip-hop como verdadeiras práticas de resistência anti-imperialistas¹¹⁸. O desdém com que são

¹¹⁷ Uma das vozes mais citadas é a de Sojourner Truth (1799-1883), uma mulher afroamericana que fugiu da escravidão e se tornou ativista política no movimento sufragista nos Estados Unidos.

¹¹⁸ Mellino, op.cit, p.84

assumidas estas práticas não permite enxergar justamente o seu potencial híbrido (de valores contingentes), nem enxergar a dimensão subjetiva que sustenta as realidades e práticas “econômicas” na sociedade, ou mais ainda, dentro da dimensão subjetiva, os processos de empoderamento das pessoas marginalizadas pelas elites econômico-culturais.

É preciso reconhecer que a valorização da dimensão cultural para além de uma mera “super-estrutura”, como diz Said, requer uma articulação teórica conceitual de um nível diferenciado. E um dos elementos principais é a lógica do amadorismo intelectual, que cruza campos de saber, e conecta instâncias aparentemente desconectadas do saber. O conceito de Spivak, “*transnational literacy*” carrega essa mesma intuição. É por isso que deve-se evitar a noção de que existem autores “pós-coloniais”, porque nesse mesmo momento cria-se a existência de um campo disciplinado de saber. Tanto Said quanto Spivak foram insistentes em denunciar a retórica das ‘disciplinas’. Essa retórica foi denunciada, por exemplo, em cada capítulo do livro de Spivak, sobre tudo nos primeiros três: Filosofia, Literatura, História.

Muitas das objeções de Mellino ao pós-colonial nascem justamente da “lógica disciplinar” do saber acadêmico. Ele defende a *etnoantropologia*, e a *teoria social*, “no seu campo”, e aponta a “intromissão” dos estudos pós-coloniais nesse “seu campo”; daí que afirme que “o encontro entre a crítica pós-colonial e a sociologia ainda aguarda uma base crível”¹¹⁹. Da mesma forma, espera um diálogo mais fluido entre o marxismo e os estudos pós-coloniais¹²⁰. Não deixa de ser sintomático que um cientista social como ele sinta esse mal estar diante da noção de Spivak de “irrepresentabilidade da subalterna”¹²¹, e que lhe pareça ridículo que o pós-estruturalismo seja “a filosofia da descolonização por excelência”¹²². Não é por acaso que o pós-estruturalismo (alegadamente pós-moderno/europeu!) parece bloquear as totalizações da sua teoria social, alegadamente mais engajada com “os setores da crítica cultural, das ciências políticas, da antropologia e da sociologia maiormente ocupados tanto na análise dos processos e dos conflitos socioeconômicos contemporâneos, como a investigação de campo ou a etnografia”¹²³.

¹¹⁹ Ibid., p.146

¹²⁰ Ibid., p.43

¹²¹ Ibid., p.83

¹²² Ibid.,p,52

¹²³ Ibid., p.40

1.3.4 O FEMINISMO TRICONTINENTAL NA AMÉRICA LATINA, E A PRODUÇÃO DO DISCURSO PÓS-COLONIAL

Onde, portanto, encontraremos “na América Latina”, elementos alinhados com aquilo que temos articulado como discurso pós-colonial? Neste ponto, podemos destacar três coisas: (i) verificar a importância da correlação entre arte (literatura, música, etc.) e, digamos, o “econômico”; (ii) apontar para a diferença entre usar gênero, classe, raça, etc., ao estilo “acrescente e misture”, como diz ironicamente Elisabeth Schüssler Fiorenza, e compreender a interestruturação e imbricação indissolúvel na convergência *entre* os nossos corpos e os espaços, sempre *poéticos*¹²⁴, que eles habitam; (iii) a importância do “*entre*” como o lugar, ou melhor, o não/lugar da significação, o que nos deveria impedir de falar em “Europa”, ou inclusive “pós-colonialismo”. Preferimos as metáforas que produzam *interrupção*: Antropofagia!

O **internacionalismo** captado pelo “tricontinentalismo” de Robert Young interrompe o discurso *continentalista* dos ‘descoloniais’ (esta opção descolonial, um discurso próximo do nacionalismo, só que de dimensões continentais); interrompe o pré/conceito avaliativo que declara ao “marxismo” como “colonial”, e restitui ao movimento das Internacionais, por exemplo, o seu valor, ainda que parcial e ambíguo, de internacionalismo contra-hegemônico¹²⁵; e, por fim, embora não menos importante, impede que seja bloqueado o espaço de uma luta que sempre, SEMPRE, foi “internacional”: a luta feminista. Não é por acaso que, enquanto os intelectuais descoloniais, a maioria deles homens, heterossexuais, da elite branca-mestiça latinoamericana, querem distanciar-se do alegado “imperialismo culturalista dos estudos pós-coloniais”, a recepção do pós-colonialismo pelo feminismo latinoamericano adquiriu outra cor (eu atenuaria a palavra “recepção”...).

Rosalva Aída Hernandez Castillo comenta: “Criticam-me por usar pós-colonialismo referido à América Latina como uma descontextualização, porque se assume o conceito como descritor histórico político, e não como proposta epistêmica de descolonização em nível discursivo”¹²⁶. Hernandez Castillo relata como o pós-colonialismo a ajudou a perceber como, por exemplo, “no México, o mestiço é a norma,

¹²⁴ Veja Gaston Bachelard, *A poética do espaço* (São Paulo, Martins fontes, 2005).

¹²⁵ Robert Young (2001), “Part III: The internationals”, pp. 113-158

¹²⁶ Rosalva Aída Hernandez Castillo, “Feminismos Poscoloniales: reflexiones desde el sur del Río Bravo”, em Liliana Suarez Navaz, R. A Hernandez Castillo (editoras), *Descolonizando el feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, op.cit., p. 80-81.

o invisível, o universal, o não marcado”¹²⁷, ou a ver como o feminismo tinha homogeneizado o patriarcado e estabelecido normas de gênero excludentes (para mulheres indígenas) com consequências etnocêntricas¹²⁸.

Rufutando a Mignolo, insiste na importância de obras como *Orientalismo*, de Said, para a realidade latinoamericana, pois indígenas de modo geral foram representados como uma forma de outredade radical (assim com o “Oriente”, em *Orientalismo*). Mignolo separara os contra-discursos em três, *pós-modernidade* para Europa e E.U, *pós-colonialismo* para as ex-colônias europeias na Ásia e na África, e o *pós-ocidentalismo* para América Latina, alegadamente como o melhor termo visto que América Latina foi “integrada no Hemisfério Ocidental”, em lugar de exotizada¹²⁹. O que o argumento de Mignolo não considera, além do fato de que indígenas e afrodescendentes foram, sim, representados *à la* “orientalismo”, é que a alegada ‘integração ocidentalista’ (Mignolo) não está excluída na conceitualização de Said sobre o Orientalismo europeu... Cabe questionar ainda essa divisão tripartida onde o pós-modernismo, por exemplo, ficaria em uma total inaplicabilidade para o “Terceiro Mundo”, por exemplo.

O discurso pós-colonial na vertente Said-Spivak-Bhabha analisada tem funcionado, sim, na América Latina, fundamentalmente através das perspectivas teóricas dissidentes na arte e a cultura, e na perspectiva feminista, em seus setores mais críticos. O artigo da antropóloga social Rita Laura Segato, “Gênero e colonialidade” é tão somente uma mostra que pretendo brevemente referenciar aqui¹³⁰. Ela assume o termo “colonialidade” e “descolonial”, porém, sua análise é radicalmente feminista. Concentra-se em analisar a relação entre Estado moderno, tribos indígenas, cidadania, e história colonial. Destaca como a universalização da cidadania faz parte de uma tentativa do Estado Moderno colonial de curar um mal que ele e sua intromissão colonial produziram. O alibi aqui é o infanticídio, e o gesto estatal de vontade de controle é desvendado em toda a sua ambiguidade.

O problema que levanta a reflexão teórica está enraizado no presente, e os conceitos que ela elabora “nasceram de um cenário político contencioso muito difícil, e

¹²⁷ Ibid., p.77

¹²⁸ Ibid, p. 85

¹²⁹ Ibid., p.81-2

¹³⁰ Rita Laura Segato, “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulário estratégico descolonial”, em Karina Bidaseca, vanesa Vazquez Laba (Orgs), *Feminismos y Poscolonialidad* (Buenos Aires: Ediciones Godot, 2011), pp. 17-48.

não da necessidade de inovar ou de produzir neologismos”¹³¹. Ela entende o presente como uma realidade carregada do “passado” colonial, e um processo contínuo de imbricações e entrelaçamentos. Daí que ela propõe ler a interface entre o mundo pré-intrusão e a modernidade colonial a partir das transformações do sistema de gênero. Esta leitura está sustentada por uma postura metodológica que desloca a ideia de “culturas” por seu essencialismo, e usa em seu lugar a palavra “povo”, onde o que identifica a coletividade não é um “patrimônio cultural estável, de conteúdos fixos, senão a autopercepção por parte de seus membros de partilhar uma história comum, que vem de um passado e se orienta para um futuro”¹³².

Como efeito desta articulação conceitual, à história lhe é restituído o seu caráter plural e dinâmico, e apresenta-se a abertura do presente para um ‘além’, cujo material não permanece na ‘inter-culturalidade’, mas na “inter-historicidade” (percepção de histórias construídas em comum, na interação, na interface). Esta visão considera os povos pré-intrusão colonial (não pré-modernos!) como fenômenos cambiantes, cuja dinâmica interna deliberativa possuía seu próprio potencial para mudanças e transformações; a intromissão colonial muda este percurso histórico dramaticamente. Portanto, a análise hoje não focaliza nem o Estado –Estado colonialista sempre em expansão¹³³– nem as “culturas ou sociedades indígenas”, pois “a situação que nós vivemos pode ser descrita como de entre-mundos, porque o único que realmente existe são situações intermediárias, interfaces, transições, entre a realidade estatal e o mundo aldeia, entre a ordem colonial moderna e a ordem pré-intrusão”¹³⁴.

Neste espaço intersticial é que as transformações do sistema de gênero são descritas como ficando em meio às dobras do acontecer histórico, como que ocultas, *forcluídas* (não é esse, porém, o termo que ela usa). O patriarcado indígena contemporâneo se apresenta como que “sempre foi o mesmo”, ocultando o maior poder e status diferenciados que as mulheres tiveram em algumas sociedades antes da intrusão colonial. Nessa inter-historicidade as concepções de gênero, tanto masculino como feminino, foram fluidas e em constante negociação. Aqui podemos acrescentar que a constatação do poder político das mulheres que se perde dramaticamente pela intrusão colonial coloca a urgência para o discurso pós-colonial de pesquisar a função e o caráter dos aspectos e símbolos religiosos (cristãos) que contribuíram para o recrudescimento

¹³¹ Ibid, p.26-27

¹³² Ibid., p.25

¹³³ Ibid., p.38

¹³⁴ Ibid., p.28

do patriarcado ao contato colonial. Entretanto, Segato insiste na verificação de infiltrações benéficas e maléficas nesse entremeio, e na existência de uma modernidade crítica que pode ainda ser invocada hoje para interagir na negociação atual.

CONCLUSÃO

Durante a construção desse capítulo refleti muito sobre a razão e o sentido que o ‘signo’ da complexidade poderia *significar* no gesto destes autores pós-coloniais. Uma das razões pelas quais o discurso pós-colonial, em seus representantes mais destacados, particularmente Bhabha e Spivak, é tão ‘esdrúxulo’ e quase-incompreensível poderia estar na própria natureza do discurso colonial. Resumindo, é a complexidade e sofisticação da ‘mentira’ colonial que fazem com que o seu desvelamento se torne tão complexo e sofisticado quanto. Para ilustrar a dificuldade em desconstruir narrativas mestres podemos pensar em Virginia Woolf (1882-1941) e sua experiência/luta para se tornar escritora.¹³⁵

É mais fácil lutar contra uma mentira na sua realidade e materialidade, do que uma que assume um caráter fantasmático. “É muito mais difícil matar um fantasma do que uma realidade”. O fantasma ao qual ela se referia era uma mulher: “o Anjo do lar”; na realidade, uma representação que se interpunha radicalmente entre ela e sua vontade de escrever; o estereótipo da feminilidade da época vitoriana e as qualidades outras que eram necessárias para uma outra mulher, uma que quer se tornar escritora. Ela teria de matar essa ‘mulher’ para se tornar escritora. É contudo importante destacar a relação que ela estabelece entre condições materiais (economia) e a disposição subjetiva para escrever literatura (cultura): “foi por causa do preço baixo do papel que as mulheres deram certo como escritoras antes de dar certo em outras profissões”¹³⁶. O cultural e o econômico estão imbricados.

A emergência do discurso pós-colonial também está ligada a uma luta no âmbito das representações, e quando percebemos o seu caráter hegemônico, é preciso reconhecer quão vulneráveis somos diante delas,¹³⁷ o quão difícil é opor-se a elas, resistir e agir de forma alternativa. É assim como o próprio caráter representacional da epistemologia ocidental é colocado em xeque: “não nos opusemos à ideia de progresso

¹³⁵ Virginia Woolf. *Profissões para mulheres e outros artigos feministas* (Tradução de Denise Bottmann), (Porto Alegre, RS: L&PM, 2012), p. 112

¹³⁶ Ibid. p.10

¹³⁷ Veja Chimamanda Adichie, “The danger of a single story”. Publicada por TED, disponível em Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=D9Ihs241zeg>

com outras ideias”. Essa é a diferença entre os descoloniais, e o que chamamos aqui de pós-colonial. Ambos resistem o colonial, aqueles, porém, com “outras ideias”, já estes, como interrupção, negociação, e, fundamentalmente, nos convidando a uma diferente forma de *ser* e *estar* no mundo.

O pós-colonial aqui emergiu, nem tanto como um discurso epistemologicamente distinto, e sim como uma disposição e um conjunto de interesses específicos, suspensos na tarefa de ‘produzir significados’. Estes interesses estão articulados em uma espécie de “estrutura de atitudes e referências” que conecta, em lugar de desconectar, que entrelaça, em lugar de separar. Os compromissos éticos e políticos com *os condenados da terra* lhes fazem estar sempre conscientes da sua participação e cumplicidade no sistema que subalterniza as pessoas, e evitam assumir uma postura antagônica e uma ingênua oposição radical ‘em contra de’; e por último, deslocam – para impaciência, angústia e ansiedade de muitos – o horizonte dos seus resultados para um ‘além’ que depende sempre da articulação do “passado projetivo”, e da contingência do processo dialógico de enunciação.

Penso que é este tipo de disposição intelectual que nos habilita para disputar a significação dos símbolos mais centrais da cultura (como os símbolos cristológicos que me disponho a analisar nesta tese), sem assumi-los de forma essencialista como meras “ferramentas do mestre”, por um lado, ou como “instrumentos divinos de libertação”, pelo outro. É necessário ainda mostrar como este tipo de reflexão articulada neste capítulo pode funcionar no âmbito específico da teologia e das ciências da religião, e mais especificamente, no cenário da cristologia. Creio que podemos pensar a cristologia desde o gesto interruptor do discurso pós-colonial. De fato, como mostrarei no segundo capítulo, esta articulação já está acontecendo.

CAPÍTULO II
RELIGIÃO, TEOLOGIA E PÓS-COLONIALISMO
OU
“UM QUADRO TEÓRICO-CRÍTICO PARA UMA NÃO-CRISTOLOGIA”

*Ninguém pode falar por ninguém. O único que podemos fazer é tentar portar-nos de uma forma que
todas as pessoas possam falar*
Lieve Troch

A palavra de deus emerge quando todas as pessoas podem dizer as suas próprias palavrinhas
Milton Schwantes

INTRODUÇÃO

Somos conscientes da densidade e complexidade do debate abordado no capítulo precedente. Considere, entretanto, a necessidade de tal elaboração a partir da discussão com os autores da opção descolonial, e da avaliação crítica sobre “o *mainstream* do pós-colonialismo” de autores como Miguel Mellino. Por conta do caráter desnorteador, e dos ruídos teóricos de tais leituras, nos estendemos nas complexas e turbulentas águas/ventos do discurso da trindade santa do pós-colonialismo, Edward Said, Gayatri Spivak e Homi Bhabha. Percebemos também que existe um diferencial sintomático em termos da recepção do discurso “pós-colonial” por parte da prática teórica do feminismo, quando referimos o trabalho de Rosalva Aída Hernandez Castillo, e de Rita Laura Segato. Configurou-se, assim, um quadro teórico geral para esta tese.

Entretanto, tal quadro teórico permanece um tanto quanto geral demais para abordar o nosso objeto de pesquisa. Em primeira instância, percebemos o nosso objeto como estando enquadrado pelo discurso religioso, pelo campo teológico, pela estrutura narrativa cristológica. Avaliar as imagens e discursos sobre Jesus-Cristo no conto de Gabriel García Márquez, *El ahogado más hermoso del mundo*, implica, portanto, afunilar a discussão teórica. Contudo, é preciso de uma advertência. O próprio objeto de pesquisa ultrapassa os campos disciplinares que temos referido como *teologia*, *religião* e *cristologia*. Portanto, começamos aqui um aprofundamento que, ao mesmo tempo, implica no deslocamento das bases para discussão.

Nesse segundo capítulo trata-se de responder às seguintes perguntas: qual a relação entre esses autores e conceitos com o campo de *estudos de religião* e a *teologia*

em geral, e com a *cristologia* em particular? Podemos falar a respeito de uma crítica pós-colonial focalizada em um determinado campo disciplinar como a teologia ou as ciências da religião? Será possível conceber o nosso objeto de estudo como sendo um objeto tipicamente teológico? Cabe falar em cristologia ao se falar em *imagens e discursos* sobre *Jesus/Cristo*?

Portanto esse capítulo se divide em duas partes. Primeiro, relacionamos a forma como o discurso pós-colonial está sendo articulado com os estudos de religião e os estudos teológicos. A seguir, trata-se de elaborar o nosso objeto de estudo dentro do quadro de uma teologia crítica secular, afunilando, posteriormente, o quadro teórico que nos permitirá apresentar, analisar e avaliar o conto de Gabriel García Márquez, *El Ahogado más hermoso del mundo*.

2.1 ESTUDOS DE RELIGIÃO, TEOLOGIA E PÓS-COLONIALISMO

Para desmistificar o termo “pós-colonialismo” recorreremos a três autores, e elaboramos um conjunto bem específico de categorias analíticas e ferramentas teóricas com as quais estes autores trabalham. Desse modo, “pós-colonialismo” poderia ser um guarda-chuva no qual cabem muitas coisas, mas não qualquer coisa. Seria uma espécie de significante vazio cujo conteúdo estará determinado pelo uso que faremos dessas categorias.

A especificidade do discurso crítico que assumimos como quadro de referência da tese encontra agora o seu desafio diante do termo “religião” e “teologia”, e posteriormente, “cristologia”. Nesta primeira parte do capítulo se trata de compreender a relação entre a nossa caixa de ferramentas e a teologia/ciências da religião.

Sabemos, pelo nosso capítulo anterior, que “pós-colonialismo”, como “nome”, deve dar lugar a coisas concretas. Os próprios autores que lemos não se declaram a si mesmos como críticos pós-coloniais. Devemos valorizar seu gesto. Afinal, cada projeto compreende uma especificidade teórica suficientemente clara como para fugir de especulações e generalizações que diluem o conceito. Convido a leitora a pensar em Said como *crítico secular*, em Spivak como a *feminista marxista e desconstrucionista*, e em Bhabha como o *teórico da performatividade da ‘cultura’*. Esqueçam, portanto, o termo “pós-colonial” (a não ser que se consiga enxergá-lo a partir dessas especificações’).

Ainda no intuito de desmistificar o termo, aprofundando o seu uso a partir da “*Holly Trinity*”, diremos: descritores gerais como “teorias pós-coloniais”, “estudos pós-coloniais”, ou ainda “discurso pós-colonial” podem também mistificar o termo quando não explicitado o seu valor e sentido. O foco no conceito de religião, e no conceito do teológico tornará explícito o sentido que estamos dando ao termo. Introduzo assim esse capítulo relacionando o termo “pós-colonial” com a palavra “crítica”, e, posteriormente, com o conceito de Democracia Radical.

O termo *crítica* está relacionado com a perspectiva teórica de intelectuais como os pensadores da Escola de Frankfurt. Não devemos esquecer, entretanto, o que Dussel¹³⁸ e Mignolo¹³⁹ apontam com razão: que essa *crítica* existe em todos os continentes e todos os povos, embora custe à academia ocidental moderna acreditar nisso. O que subjaz a este tipo de pensamento crítico, e isto é central para nossa tese, é que é sempre levado a frente por um impulso ético, um chamado à responsabilidade, uma *accountability*, um sentido de “rendição/prestação de contas”. Não a Deus, mas ao contexto, “ao que sente dor”.¹⁴⁰

O termo *crítica* em seu original grego (*krineo*) alude ao exercício de julgamento, de avaliação, a respeito da realidade. Compreende, portanto, ao mesmo tempo, a compreensão precisa e aguda da realidade, e o exercício da imaginação utópica que procura corrigir, modificar e transformar o que o julgamento (*crítica*) revelou em seu exercício de *render contas*, o seu “determinar onde é que está doendo” e por quê. Entregaremos esta função ao “profeta”? Não. Há uma cilada nessa pretensão *profética*, cuja herança parecem reivindicar os intelectuais do nosso tempo. Entregaremos esta responsabilidade da *crítica* à comunidade (mesmo que esta seja representada circunstancialmente pela voz de uma pessoa, uma intelectual, alguém que escreve,

¹³⁸ Veja Enrique Dussel, *Política de la liberación: historia mundial y crítica* (Madrid: Trotta, 2007). A importância do pensamento de Dussel para a questão do pós-colonialismo é apontada por Sérgio Costa, *Dos atlânticos: teoria social, anti-racismo e cosmopolitismo* (Belo Horizonte: UFMG, 2006), onde o autor afirma a convergência do projeto intelectual do autor com o discurso pós-colonial (cf. p. 229-30). Veja ainda, Enrique Dussel, “World religions and secularization from a post-colonial and anti-eurocentric perspective.” In: PETERSON, D., WALHOF, D. *The invention of Religion: rethinking belief in politics and history*. Rutgers University Press, 2002, pp. 179-189, especialmente na sua distinção entre religião compreendida como um núcleo mito-ético-ontológico, e religião na sua forma fundamentalista; a primeira se relaciona em vários pontos convergentes com a concepção de mundanidade que elaboramos nessa tese.

¹³⁹ Veja Walter Mignolo, *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción descolonial* (Barcelona: Gedisa, 2007 [1ª ed. 2005]).

¹⁴⁰ Jeorg Rieger, *Cristo e imperio. De Paulo aos tempos pós-coloniais* (São Paulo: Paulus 2009), p. XVIII.

alguém que fala...). A diferença é sutil, mas importante, e espero que fique clara no decorrer da nossa argumentação no capítulo¹⁴¹.

O que Said descobre no seu trabalho é que este exercício de crítica falhou. Portanto, um dos focos centrais no seu projeto é determinar a razão dessa falha. Afunilemos o termo *crítica*: ela procura refletir seriamente sobre os fundamentos da sociedade¹⁴². Alguém pode perguntar: *Podemos, por acaso, conhecer e, portanto, refletir sobre, os fundamentos da sociedade?* Este tipo de perguntas se coloca como um bom exemplo daquilo que Said vai chamar de *inibidores da crítica*. Se o propósito da crítica é avaliar a realidade, e tal avaliação pressupõe o esforço por conhecer a realidade, a pergunta pelo conhecimento se torna *crucial*.

Não é por acaso que o grande pensador austríaco inaugura seu trabalho magistral se perguntando: “*o que podemos conhecer?*”. Com efeito, se para Kant se tratava de determinar os limites daquilo que podemos conhecer através da razão, esse projeto se revela especialmente incompleto diante da pergunta foucaultiana: “*por que conhecemos o que conhecemos?*” ao relacionar *pouvoir* e *savoir* (poder e saber). A crítica do pós-colonial nessa tese compreende ambas as perguntas, porém evocadas por um horizonte que as ultrapassa. Não simplesmente pergunta pelo que podemos conhecer, ou porque conhecemos o que conhecemos, mas: “*Como podemos transformar o que conhecemos?*”.

Diremos que, de modo geral, o projeto dos nossos autores consiste em responder a esta pergunta. Os seus projetos estão, portanto, inscritos no exercício da crítica que temos descrito sucintamente aqui numa dupla face: conhecer e julgar a realidade. E, é claro, agora, transformá-la. Em um primeiro momento, a realidade para a qual

¹⁴¹ Veja, a respeito da crítica ao profetismo, a discussão sobre a obra de Pierre Clastres, em *A sociedade contra o Estado. Pesquisas de Antropologia Política* (trad. Theo Santiago) (Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1978 [1ª Ed. 1974, *La société contre l'État*]; isso será desenvolvido no capítulo 4 dessa tese.

¹⁴² No capítulo 1 temos referido o “pós-colonialismo” como um discurso, em um sentido amplo e complexo. O termo *crítica* é também um descritor cabível. Preferimos, portanto, discurso pós-colonial, e crítica pós-colonial, em lugar de *teoria* ou *disciplina/campo de estudos*. Portanto, o capítulo 1 pode ser concebido como uma explicitação do trabalho da crítica. Aqui, nesse capítulo 2, apoiamos-nos de forma geral na compreensão de Elisabeth Schüssler Fiorenza sobre o termo teoria. Veja a sua discussão em *Democratizing biblical studies. Toward an emancipatory educational space* (Louisville, Kentucky: Westminster/ John Knox Press, 2009), pp. 51-63; e *Transforming vision: Explorations in feminist theology* (Minneapolis: Fortress Press, 2011), pp. 55-78, onde ela abrange a compreensão de hermenêutica como crítica ideológica. Veja também o trabalho do próprio Said, *Beginnings. Intentions and Method* (New York: Basic Books, 1975), sobre o qual Said se refere como sendo uma contribuição à *crítica* [*criticism*] contemporânea (p. 3).

apontamos nesta tese, e com a qual esperamos contribuir para a sua transformação, é a realidade dos símbolos nos discursos e imagens sobre o Jesus/Cristo. Para o objeto, concebido dessa forma, perguntamos: quais seriam os inibidores da crítica que estariam funcionando a respeito desse tipo de realidade?

Entretanto, sendo que decidimos pesquisar este objeto em um espaço deslocado ou descentrado a respeito do teológico e do religioso, a leitora deve se atentar para esse ato *indisciplinado*: procuramos discursos e imagens em um texto “não-cristológico”. Abrimos, assim, um espaço de significação entre, por um lado, a nossa busca, e por outro lado, um objeto que mais ou menos revela/esconde tais discursos e imagens sob uma outra retórica: a literatura.

Esse gesto metodológico já começa a encaminhar um processo transformador. O que pretendemos mostrar aqui é que *religião* como categoria e *ciências da religião* e *teologia* como campos disciplinares fazem parte dos inibidores da crítica; e no capítulo seguinte, mostraremos a insuficiência de referir o texto de *El ahogado más hermoso del mundo*, como mera *literatura*, e em decorrência, a inadequação da *crítica literária* como um campo de estudos adequado para se estabelecer um ponto de partida para a nossa análise. Vejamos brevemente agora, antes de entrar propriamente na crítica à religião e à teologia/ciências da religião, aquilo que Said analisa como inibidores da crítica de um modo geral, e o antídoto que ele propõe.

Para Said o problema começa na especialização sem fim, na erudição pela erudição mesma. A partir daí criam-se *guetos disciplinares* que compartimentalizam o conhecimento e *separam em lugar de conectar*. As caixinhas (‘sociologia’, ‘filosofia’, ‘literatura’, ‘história’, ‘política’, etc.), pois, estando separadas umas das outras, acabam também por separarem-se “do mundo das nações... que também poderia se chamar simplesmente e de forma prosaica ‘o mundo’”¹⁴³. Ora, a lógica interna das caixinhas de conhecimento funciona mais como um tipo de restrição (não pode, não faça) que como um tipo de imposição positiva (faça isto ou aquilo). Daí que Said fale dos ‘*grilhões*’ que tais limitações impõem ao conhecimento.

Tais grilhões vão criando uma lógica interna dentro das disciplinas, uma lógica que resulta em processos de autorização e legitimação, tanto dos produtos de conhecimento (livros, artigos, intervenções públicas), como dos agentes de tais produtos que, eventualmente, revestidos da autoridade que adquirem dentro do seu campo,

¹⁴³ Edward W. Said, *El mundo, el texto y el crítico*, (Trad. Ricardo García Pérez) (Barcelona: DeBOLS!LLO, 2008 [1ª Ed. 1983]), p. 12

constituem-se nos garantes do conhecimento que será reconhecido como legítimo e autorizado também. Esse tipo de *autoridade* se torna, portanto, em outro inibidor. Quem desejar entrar no âmbito da produção desse conhecimento estará continuamente vigiado pelas lógicas internas das disciplinas, e pelos garantes da ‘ordem do conhecimento’.

Para representar os inibidores da crítica Said usa algumas categorias como ‘sagrado’, ‘religioso’, ‘teológico’, ‘clerical’. A estas categorias ele contrapõe o termo *secular*, expressando um sentido de *mundanalizar* o que os processos de sacralização bloqueiam para a crítica. Desses termos deveremos conservar o sentido que eles têm no gesto de Said, mais do que os próprios termos em si. Isto é, mais do que essencializar o sagrado, o teológico e o religioso como algo inerentemente acrítico, o que Said busca é lutar contra os inibidores da crítica. Perguntamos, portanto: poderá haver um ‘sagrado’, ou um ‘religioso’ que possua um caráter crítico? Estamos nos perguntando pela possibilidade de reconstruir o conhecimento catalogado como ‘religioso’ de forma que este exerça uma função crítica e mundana na sociedade.

E o que seria o *religioso* e o *teológico* mesmo? Essas categorias podem estar funcionando como caixinhas disciplinares que ‘separam em lugar de conectar’ as diferentes instâncias na realidade. *Conectar* é, portanto, parte do antídoto contra os inibidores da crítica. Outro elemento é o propósito do fazer conhecimento (*ética*). O que deve impulsionar a vontade de saber não é o controle (‘conhecer para controlar e governar ou dominar os outros’) e sim a convivência entre os povos e entre as pessoas. Outro elemento é a vontade de transformar as realidades de opressão e as relações de dominação (engajamento político como pressuposto epistêmico).

Temos até aqui em termos gerais um quadro saidiano para perscrutar a possibilidade de **uma crítica**, ou **um conhecimento crítico** em religião e teologia (deixo a ambiguidade aberta: conceitos religiosos que ajudam a criticar a sociedade, ou conceitos de uma ‘crítica secular’ para criticar quadros religiosos e/ou teológicos). Mas será preciso questionar as próprias categorias ‘religião’ e ‘teologia’.

2.1.1 RELIGIÃO

O primeiro que deve ser colocado na análise sobre o conceito de religião é a sua origem colonial. Entretanto, nós lemos hoje, no *Compêndio da Ciência da Religião*, um artigo inteiro cujo título é “História da ciência da religião”, no qual este conceito do “colonial” não é referido nem uma só vez. No mesmo artigo lemos que

(...) a ciência da religião encontra seus objetos no mundo empírico. Trata-se de uma consequência do axioma de que religiões representam sistemas simbólicos elaborados em relação a uma ‘realidade culturalmente postulada não falsificável’ que transcende o alcance de qualquer método cientificamente comprovado. ... [A ciência] tem como único objetivo aprofundar e aperfeiçoar o conhecimento sobre os fatos da vida religiosa. (...) defende uma postura epistemológica específica baseada no compromisso com o ideal da “indiferença” diante do seu objeto de estudo. (...) [o cientista da religião] não se permite avaliar aspectos religiosos em comparação com as normas de outra religião ou com quaisquer outros critérios ideológicos.¹⁴⁴ (p.51).

Não creio que devamos qualificar isso como retrógrado, ou aberrante. Creio que faz parte da autocompreensão do cientista, de modo geral, e de uma grande maioria dos cientistas da religião de modo específico. Fala-se em “encontrar” os objetos –em lugar de ‘construir’–; falar em ‘uma realidade não falsificável e transcendente’, e os fatos de uma ‘vida religiosa’ cuja análise está além de quaisquer ‘critérios ideológicos’... O que deve ser notado é que tudo parece blindar de alguma forma essa ‘realidade religiosa’ cuja análise fica restrita ao instrumental especializado e altamente sofisticado do cientista da religião. Lemos também, ainda que de forma mais elaborada, esse mesmo processo de blindagem em um outro artigo do mesmo *Compêndio*:

Nós vivemos em um mundo duplo, um virtual, consistindo em símbolos e sentidos, e outro material, consistindo em objetos concretos e eventos. Nenhuma outra criatura evoluiu em nichos tão **radicalmente** divergentes.¹⁴⁵

...a linguagem da cultura se torna mais apta para criar novos textos culturais do que para a expressão do real. [temos por tanto um novo papel da religião], desta vez não em relação apenas com a linguagem, mas ela mesma como um sistema de linguagem próprio que emula a linguagem na sua tentativa de representar o mundo. ... isso gera na religião um poder equivalente ao da arte para a criação de novos textos, lançando-nos numa rede de intensas e inesgotáveis criações simbólicas...¹⁴⁶

A dicotomia entre animais e humanos é recorrente nesse artigo, e de alguma forma funciona para encobrir a nossa unicidade com esses outros seres que são mais

¹⁴⁴ Frank Usarski, “História da Ciência da Religião”, em João Décio Passos, Frank Usarsk (Orgs) *Compêndio da Ciência da Religião*, (São Paulo: Paulos, 2013), pp. 51.

¹⁴⁵ Paulo Augusto de Souza Nogueira. “Linguagens religiosas: origem, estrutura e dinâmicas”, em *Compêndio da Ciência da Religião*, (São Paulo: Paulos, 2013), p. 448. (ênfase minha)

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 452.

parecidos conosco do que esse autor imagina, sobretudo na dependência da natureza, e na interdependência de múltiplos e semelhantes fatores que condicionam a continuidade da vida, tanto humana como não humana. Mas, de novo, chamo a atenção aqui para o efeito que decorre dessa aparentemente inofensiva dicotomia: a invenção –e posterior confinamento– de uma instância da vida cultural que “se torna mais apta para criar novos textos culturais do que para a expressão do real”: a “vida religiosa”, ou a “religião”.¹⁴⁷

Entendam o meu ponto: não se trata aqui nesse capítulo de compreender melhor o fenômeno religioso, ou de usar da melhor hermenêutica para compreender-entender o que seja “religião”. Precisamos ir mais devagar. Quando lemos que existe uma “predisposição para construir nossas identidades e organizar nossa compreensão do mundo de forma narrativa [como sendo] uma característica da religião”¹⁴⁸ –como se não fosse uma característica basicamente *humana*–, ou quando simplesmente se emprega acriticamente o conceito dentro da análise, está se confirmando que “*encontramos* tal objeto no mundo empírico”; procede-se com avidez à sua análise sem perceber que as regras do jogo é que estão determinando os sentidos: o importante são as regras do jogo. Em outras palavras, o importante é analisar qual é o conjunto de regras ou princípios (os “quadros de referência”) que *produzem e constroem* tal realidade.

Por outro lado, sem questionar as regras do jogo, engolimos a sua retórica e, a rigor, não compreendemos nem entendemos como funciona o conceito no mundo, e quais as possibilidades de transformação, tanto do conceito, quanto da realidade com a qual ele está relacionado. E esse ponto é crucial, porque a religião, assim como a literatura ou a arte, possuem uma retórica transcendentalista, que, basicamente, é a que provoca a decorrente despolitização dos seus estudos na academia.¹⁴⁹

Com efeito, a relação entre, por um lado, certos fenômenos construídos como “religiosos”, e por outro, *o mundo das nações* –para usar a expressão de Giambattista

¹⁴⁷ Comentando sobre os pressupostos ocidentais da noção de Direitos Humanos, Chantal Mouffe, *Agonística: pensar el mundo políticamente*, Trad. Soledad Laclau, (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014 [1ª Ed. em inglês, 2014]) seguindo a Raimundo Panikkar, mostra como um desses pressupostos é que “a natureza humana é em essência diferente e mais elevada que o resto da realidade. O indivíduo possui uma realidade absoluta e irreduzível...”. O individualismo humanista, sendo um pilar fundamental das democracias ocidentais, transparece aqui sub-repticiamente na construção da religião no pensamento de Nogueira. Esse individualismo nega o humano na sua animalidade constitutiva, e completa assim o argumento em favor do religioso.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 447.

¹⁴⁹ Said: “Na minha opinião, os textos são mundanos, são ate certo ponto acontecimentos, e inclusive quando parecem negar isso, fazem parte do mundo social, da vida humana e, é claro, de momentos históricos nos quais eles se situam e se interpretam.” Edward W. Said, *El mundo, el texto y el crítico*, op. cit., p. 15.

Vico, tão frequentemente citada por Edward Said— não é uma relação fácil. Todavia, não é uma questão nova. Como mencionei brevemente no capítulo anterior (na nota de rodapé 52), Antônio Cândido, já em 1962, sentia-se desafiado por essa questão. Em seu *Literatura e Sociedade*, no prefácio (à edição de 1972) afirmava a necessidade de uma teoria adequada para compreender o sentido orgânico e a interpenetração entre as obras literárias e o seu mundo social. A sua preocupação, curiosa ou coincidentemente, é pela formulação de um modelo teórico para a atividade *crítica*, uma que integre a crítica sociológica, literária, histórica, etc., uma que seja simplesmente “crítica”.

Essa unicidade na atividade crítica luta contra as dicotomias (o “exterior” à obra e o “interno”; o “literário” e o “social”, etc.), porque tais dicotomias dificultam uma “compreensão coerente” procurada pela crítica. A rigor, nos diz, “a incapacidade de vincular as *duas* ordens de realidade —social e literária— radica na dificuldade de transpor de modo feliz o abismo que separa os diferentes fatores que constituem a *‘literatura* como fenômeno de *civilização*”¹⁵⁰. Acredito que possuímos o mesmo problema com a religião. A retórica envolvida no conceito de “arte”, “literatura”, ou “religião” as separam continuamente da sua mundanidade.

Parece que nem mesmo uma certa hermenêutica da religião¹⁵¹ satisfaria a exigência da crítica; corre-se o risco de mistificar o processo hermenêutico, seja através do conceito de “religioso”, ou de “símbolo”, ou da própria categoria da “linguagem”, pois as análises podem mistificar a relação dessas com o mundo da política e das nações. Como conservar a mundanidade, tanto dos símbolos como do ato interpretativo diante das ideias que consideram a interpretação como um “dom divino” (para o filósofo Platão), ou quando pensamos que “o sagrado implica uma ampliação da fonte de sentido além da subjetividade e da linguagem humana, além dos limites da ontologia”? Ou sobre a ideia (de Tillich), sobre certa “irreducibilidade do símbolo: a realidade para a qual o símbolo aponta e da qual ele participa permanece intocável e misteriosa.”¹⁵²

Não basta, tampouco, compreender o estudo da religião como resultado oriundo de processos coloniais e do mundo ocidental. É preciso ir além. É preciso explicar em qual sentido e como isso aconteceu. Inclusive porque a religião não é simplesmente uma

¹⁵⁰ Antônio Cândido. *Literatura e Sociedade*. Estudos de Teoria e História Literária. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2011 ([1965] 12ª Ed.), p.21 (itálicas minhas)

¹⁵¹ Cf. Etienne Alfred Higuët. “Hermenêutica da Religião”, em *Compêndio* (op.cit). Todas as citações desse parágrafo são da página 457-468.

¹⁵² *Ibid.*, p. 463

instância cultural que foi deslocada pela ciência na modernidade. “A religião”, nesse processo, é melhor entendida como uma espécie de revezamento discursivo que se dá não somente em meio a rupturas, mas também a continuidades. Caso contrário fica difícil explicar como “a religião” se articula perfeitamente – embora não sem conflito – dentro desse mundo “mais governado pela ciência”¹⁵³.

Permita-me agora citar extensamente ao próprio Said. Ele está falando das estruturas que tornaram possível o surgimento do orientalismo, na transição entre a primeira e segunda modernidade. (É o momento histórico da emergência da categoria “religião” como conceito moderno, como afirma Lauri Emílio Wirth¹⁵⁴.)

Mas, se os elementos interligados representam uma tendência secularizadora, isso não quer dizer que os antigos padrões religiosos da história e do destino humanos e “os paradigmas existenciais” foram simplesmente eliminados. Longe disso: foram reconstituídos, reorganizados, redistribuídos nas estruturas seculares recém-enumeradas. (...) No entanto, se o orientalismo fornecia o vocabulário (...) ele também retinha... um impulso religioso reconstruído, um sobrenaturalismo naturalizado.¹⁵⁵

A minha tese é que os aspectos essenciais da teoria e da prática orientalista moderna (...) podem ser compreendidos não como *um aumento repentino de conhecimento sobre o Oriente*¹⁵⁶, mas como um conjunto de estruturas herdadas do passado, secularizadas, redistribuídas e reformadas por disciplinas como a filologia, que eram, por sua vez, substituídas por naturalizadas, modernizadas e *laicizadas* do sobrenaturalismo cristão (ou as suas versões). Na forma de novos textos ou ideias, o Leste foi acomodado a essas estruturas.¹⁵⁷

Uma observação final: as ideias, instituições e figuras do final do século XVIII e de todo o século XIX, que vou examinar nesse capítulo, são uma parte importante, uma elaboração crucial, da primeira fase da maior era de aquisição territorial que o mundo já conheceu. No final da Primeira Guerra Mundial, a Europa tinha colonizado 85% da terra. (...) Num certo sentido, a justificação do Orientalismo era não só seu sucesso intelectual ou artístico, mas sua eficácia posterior, sua utilidade, sua autoridade.¹⁵⁸

É interessante ler esse texto como explicação do surgimento da “religião”, substituindo os termos, religião no lugar do “orientalismo”.¹⁵⁹ Se “os paradigmas existenciais” não foram eliminados, senão que foram “reconstruídos...” nas estruturas

¹⁵³ Cf. Lauri Emílio Wirth. “Religião e epistemologias pós-coloniais”, em *Compêndio...* (op.cit), pp.134-136. Penso que o autor não problematiza suficientemente a categoria “religião”, embora reconheça, por conta do foco no ‘pós-colonial’, a categoria do colonial como central para se compreender os estudos de religião. Sendo que estamos formulando aqui o discurso pós-colonial como uma análise rigorosa de quadros de referência que produzem os sentidos, pós-colonialismo em *religião e teologia*, implica necessariamente esse passo.

¹⁵⁴ Ibid.

¹⁵⁵ Edward Said, *Orientalismo*, op.cit. p. 175

¹⁵⁶ As itálicas são nossas, para lembrar como Frank Usarsky refere a proliferação de estudos que fortaleceram e confirmaram a existência da disciplina –ciência da religião– sugerindo que eles surgem, em certo sentido, “repentinamente”.

¹⁵⁷ Edward Said, *Orientalismo.*, op.cit., p. 176-7 (destaque meu).

¹⁵⁸ Ibid., p. 178

¹⁵⁹ Se o orientalismo, como afirma Said, é um modo particular de produção de conhecimento que se deu na Europa, todos os conceitos que emergiram naquele momento estão marcados por esse *Zeitgeist*.

seculares, estas estruturas seculares estariam encobrendo com seu manto (retórica) “secularizador/laicizador” aquelas visões que, retrospectivamente, iriam ser chamadas de “religiosas” pela modernidade. As estruturas herdadas, e agora ‘secularizadas’ representam a ruptura com o sistema anterior; mas a sua reorganização ao interior das mesmas formas secularizadas representa a sua continuidade. Ruptura, mas continuidade. Além da retórica “do novo”¹⁶⁰ há um evento mundano que influencia e é influenciado pelo evento discursivo chamado de orientalismo: “a acumulação sistemática de seres humanos e territórios”. Tal contrapartida material histórica do discurso orientalista é efeito, e ao mesmo tempo afeta.

2.2.2 DESCONSTRUINDO RELIGIÃO

Pense agora, “esse mundo [atual é] mais governado pela ciência”? O que chamamos de ciência? O que chamamos de religião? Quais rupturas e continuidades estão escondidas por trás desse dualismo ‘religião/ciência’? Em lugar de comprar a retórica desse dualismo, que dá origem à “religião”, precisamos de uma leitura *crítica* do conceito de religião. *Orientalismo* já introduz claramente essa crítica. Creio que *Genealogies of Religion*, de Talal Asad, aprofunda a reflexão, discutindo a construção do conceito de Religião como categoria antropológica,¹⁶¹ e em relação ao desenvolvimento do cristianismo como religião hegemônica em ocidente. Resumirei brevemente o argumento de Asad.

Começo dizendo que para Asad, “o discurso religioso, na arena política, é visto como um disfarce para o poder político”. Isto se deve a que, dentro do seu estudo científico, “... a busca teórica por uma essência da religião nos convida a separá-la conceitualmente do campo do poder.” E conclui com uma afirmação que põe em xeque a prática mesma do cientista da religião: “... meu argumento é que não pode haver uma definição universal de religião, não somente porque seus elementos constituintes e

¹⁶⁰ Homi Bhabha, *O local da cultura*, op. cit., relaciona o próprio conceito do *novo* ao paradigma da modernidade. Veja a nossa discussão no capítulo anterior.

¹⁶¹ Mais uma referência sobre a relação entre “orientalismo” como campo, e “religião”, como conceito orgânico dentro do mesmo período histórico. Veja de novo Said: “O oriente, mesmo na forma “clássica” que o orientalista comumente estudava, era modernizado, restituído ao presente; as disciplinas tradicionais eram também transportadas para a cultura contemporânea. Mas ambos traziam os vestígios do *poder* – o poder de ter ressuscitado, na verdade criado, o Oriente, o poder que residia nas novas técnicas cientificamente avançadas da filologia e da **generalização antropológica**” (*Orientalismo*, p. 176, grifo meu).

relações são historicamente específicas, mas porque a própria definição é resultado de processos discursivos.”¹⁶²

Sua crítica do conceito de religião se baseia na crítica ao conceito de Clifford Geertz¹⁶³, por sua vez, baseado em uma concepção específica sobre *símbolo*, como pista para encontrar a essência da religião. Asad reconstrói o conceito de símbolo. Este “(...) não é um objeto que serve para carregar significado, mas *um conjunto de relações entre objetos ou eventos* reunidos de forma única como complexos, ou conceitos, tendo ao mesmo tempo uma significação intelectual, instrumental e emocional”¹⁶⁴.

Tal definição recoloca questões sobre a formação de tais conceitos ou símbolos e a sua *relação* com a prática social, uma relação crucial para desessencializar o conceito de religião; na elaboração de Clifford Geertz pressupõe-se a existência binária do *cultural* por um lado (os símbolos) e *do social e psicológico* pelo outro, e supõe-se que os dois níveis estão interagindo (lembre da ideia de ‘mundo duplo, virtual/material’ –de Paulo Nogueira–, referida acima). Essa pressuposição é crucial para criar “um espaço lógico para definir a essência da religião” (p. 32). Os símbolos estariam influenciando o adorador e configurando a sua vida religiosa... Nessa concepção os símbolos são colocados aparte das pessoas (ou do mundo psicológico e social), e como exercendo uma influência total desde esse lugar abstrato da *cultura-como-o-simbólico*, sem relação nenhuma com as instituições políticas, sociais e econômicas que, na verdade, é que estão na base da possibilitação de tais disposições e motivações. Mas de fato, quando perguntamos pela efetividade dos símbolos, devemos perguntar se eles possuem esse poder em si mesmos, fora da materialidade das relações sociais. Em outras palavras, “Quais são as condições nas quais os símbolos religiosos podem de fato produzir disposições religiosas? Ou, como diria um não crente: Como é que o poder (religioso) cria a verdade (religiosa)?”¹⁶⁵.

Porém, de novo: o que seriam símbolos, poderes, verdades e disposições *religiosas*? Portanto, o primeiro é postular a relação entre esses “dois mundos”, e o seu *entrelaçamento*, a sua *interdependência*. E em segundo lugar, descobrir o processo histórico que construiu a possibilidade da sua *separação*. Esse processo de criação do espaço para ‘o religioso’ é um longo processo histórico, e Asad o aborda

¹⁶² Talal Asad, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. (Baltimore/London: Johns Hopkins University Press, 1993). Todas as citações provém da p. 29

¹⁶³ Consideramos importante referenciar isso porque encontramos ainda uma grande influência do enfoque de Geertz nas compreensões de religião citadas do *Compêndio de Ciência da Religião* (op.cit.).

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 31, destaque meu.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 3

detalhadamente, em meio a um raciocínio que está orientado para estabelecer as conexões entre aquilo que parece trans-humano (os símbolos religiosos) e o mundo. Para estabelecer tal relação, recorre ao pensamento de Agostinho, sobre a relação entre *poder* e *verdade*. Para Agostinho “a coerção era uma condição para a realização da verdade, e a disciplina, essencial para a sua manutenção” (p. 34). Daí que não fossem simplesmente os meros símbolos que estabeleceram disposições e motivações, e sim o poder,

“levando em conta todo tipo de leis (imperiais e eclesiais) e outras sanções (fogo do inferno, morte, salvação, boa reputação, paz) até as atividades disciplinares das instituições sociais (família, escola, cidade, igreja) e do corpo humano (jejum, oração, obediência, penitência). (...) Não era a mente que se movia espontaneamente para a verdade religiosa, e sim o poder que criava as condições para a experiência dessa verdade”¹⁶⁶.

Isso nos mostra que símbolos não podem ser assumidos como estando separados das práticas sociais. Mais do que isso, reduzir determinados símbolos ao espaço do religioso só será possível na medida em que tal espaço *religioso* seja criado com antecedência. Assumir os símbolos como separados das práticas é curiosamente crucial para postular a especificidade de uma prática estritamente religiosa (diferenciada do que seria uma prática ‘secular’). Para Geertz, se uma pessoa faz jejum (“prática religiosa”), é porque há um símbolo religioso que gerou esse jejum –uma relação de correspondência direta. Asad explica que tal relação é incorreta. O tipo de práticas consideradas –hoje naturalmente– como ‘religiosas’ está em uma relação mais complexa com o símbolo religioso: é mais do que uma simples correspondência, e está ligado a outras práticas e espaços em que criam-se condições para a experiência de tal símbolo. O símbolo em si não é todo poderoso, e não contém em si mesmo todos os elementos para gerar ‘práticas religiosas’. Em outras palavras, as práticas religiosas dependem dos símbolos, sim, mas não somente deles, e sim de uma complexa relação entre estes e as condições materiais, e inclusive a relação entre estes símbolos e outros símbolos *de outra ordem*.

Por isso, o que interessa é pensar como e através de que processos é que veio a se criar esse espaço para aquilo que se chama de ‘religião’. Desde os Padres da Igreja, e ao longo da Idade Média tal espaço para a religião foi criado através do que Asad chama de discursos autorizadores. Um enorme conjunto de práticas sociais em diversos níveis e campos foi criando e definindo a religião. O exercício de autoridade da igreja e o

¹⁶⁶ Ibid., p. 35

exercício do poder institucional foram centrais nesse processo. A definição teórica do conceito de religião viria, é claro, ainda mais tarde.

Para Geertz, símbolos religiosos geram *mundos religiosos* ou *ideias cósmicas de ordem*. Para Asad trata-se de compreender como surgiu a ideia-conceito do “religioso”, tanto em sua forma conceitual –simbólica– como na prática social que se interpreta como sendo comprovação empírica de uma ordem de atividade social diferente do “secular” (cf. p. 36). Em outras palavras, a ideia de que símbolos geram práticas emerge, de alguma forma, do desejo de distinguir de forma geral entre dois tipos de disposições: seculares e religiosas.

Sabemos que a ideia de esferas separadas como o político, o religioso, o econômico, etc., aplicadas a épocas antigas cai em anacronismos. O próprio termo *ekklesia*, ‘assembleia’, como os estudos bíblicos referenciam, é um termo com conotações claramente ‘jurídicas’ e ‘políticas’ mais do que ‘religiosas’. Portanto, o poder institucional que emanava da ‘Igreja’ desde as suas origens institucionais foi sempre um poder que se constitui a si mesmo em meio ao ‘hibridismo’ da vida política e social (religiosa?) da época. Entretanto, para a Igreja sempre foi claro, nos diz Asad, o porquê da importância de “diferenciar entre conhecimento e falsidade (religião e o que procurava subvertê-la) assim como do sagrado e do profano (religião e o que ficava de fora dela)”¹⁶⁷. Em meio a tais distinções, o papel da autoridade formal da Igreja foi proeminente.

Ora, o autor nos diz que são essas práticas do exercício institucional do poder – práticas autorizadoras– que vão criando o espaço diferenciado do religioso. Com a emergência de novas relações sociais materiais (a ciência moderna, os novos modos de produção, o estado moderno), o religioso adquire também um lugar diferente no cenário. A igreja não terá mais o seu poderio político e social, e este detalhe é crucial para uma mudança fundamental: a definição do espaço religioso estará menos determinado pela *disciplina* (pois a igreja não tem mais essa autoridade), e sim marcada pela “‘crença, a ‘consciência’, e a ‘sensibilidade’”¹⁶⁸.

É neste contexto que surge a compulsão e o projeto de procura de uma definição universal de religião, o que o autor chama de Religião Natural. Com a emergência das outras instituições que disputam o poder com a igreja, e a consignação do espaço

¹⁶⁷ Ibid., p. 39

¹⁶⁸ Ibid.

religioso ao nível da confissão e a crença, as relações materiais dessa encruzilhada histórica estão criando as condições para uma definição moderna da religião.

(...) assim, o que aparece aos antropólogos hoje como algo autoevidente, a saber, que a religião é um assunto de significados simbólicos associados a ideias de ordem geral (...) que não deve ser confundida com nenhuma das suas formas históricas particulares ou culturais, é na verdade uma visão que possui uma história especificamente cristã.¹⁶⁹

Todas essas emergências e mudanças históricas é que são essenciais para compreender a nova configuração da *ideia* de religião. Assim, essa ideia não emerge de uma evolução teológica...

“Para entender esta mutação é essencial manter claramente distinguido aquilo que a teologia tende a obscurecer: a ocorrência de eventos (proclamações, práticas e disposições), e os processos que dão significado a esses eventos e que corporificam (*embody*) tal significado em instituições concretas.” (43)¹⁷⁰.

Para Asad o discurso teológico parece enquadrar-se na descrição de uma prática teórica que desconecta símbolos (‘proclamações, práticas, disposições’), da sua mundanidade (‘os processos que dão significado a esses eventos’). A sua descrição, antes do que analítica, é descritiva, e portanto nos serve para compreender o que ele afirma ser os efeitos políticos dessa “prática teológica”: abrir um campo para a evangelização – sem esquecer que, nesse período, século XVIII-XIX, o transfundo imperialista não pode ser esquecido. Como?

A elaboração de um conceito de religião dualista (símbolos/práticas) cria uma teoria da religião com a qual se observam e avaliam as práticas e símbolos de outras sociedades, em dois sentidos: para interpretar seus rituais hieroglíficos mudos e reduzi-las a textos, e para julgar a validade das suas proclamações cosmológicas¹⁷¹. Nesse sentido, o que Asad nos diz é que a relação entre a teoria da religião e a prática da religião não é uma relação cognitiva, em que um observador privilegiado, munido de tal teoria, pode partir para a realidade e identificar ‘o religioso’ à vontade.

A conexão entre a teoria da religião e a prática é fundamentalmente um assunto de intervenção – de construir a religião no mundo (e não na mente) através dos discursos que a definem, da forma como se interpretam significados verdadeiros, da forma como algumas praticas e proclamações

¹⁶⁹ Ibid., p. 42

¹⁷⁰ Ibid., p. 43

¹⁷¹ Confirma o ensaio de Maria Antonietta Antonacci, “Expressões corporais e Religião”, em *Compêndio...* (op.cit), p. 525-538,

são excluídas e outras incluídas. Daí que a minha insistente questão seja: como é que de fato o discurso teórico está definindo a religião? Quais são as condições históricas nas quais ela pode efetivamente agir como demanda de imitação, ou proibição, ou para a validação de declarações e práticas verdadeiras? Como é que o poder cria a religião? Que tipo de afirmações, de significados, devem ser identificados com práticas de modo a estes qualificarem como religião?¹⁷².

O que está se questionando aqui é a possibilidade de pensar os símbolos religiosos como um “estado particular da mente, um sentido de convicção”, dentro do espaço limitado da *crença* individual, “e não um corpus de conhecimento prático”, uma “atividade constituinte no mundo”¹⁷³, pois toda crença precisa de um conjunto de condições materiais para poder ser experienciada, e a mudança em tais condições está sempre modificando a própria crença.

A possibilidade de postular uma perspectiva ‘religiosa’ cuja especificidade a afasta de outras perspectivas (a científica, a artística, a do sentido comum), baseia-se na pressuposição de que os símbolos religiosos possuem de fato uma realidade autônoma a respeito de outros símbolos, e que na sua relação com a prática social, tais símbolos produzem um tipo de experiência *sui generis*. Isto se deve, diz Asad, “em parte a que os símbolos religiosos são tratados de uma forma circular, como a pré-condição para a experiência religiosa... mais do que como uma condição para se engajar com a vida”¹⁷⁴. E assim –continua o autor– fica difícil saber se, ou até que ponto, e em quais formas, a experiência religiosa se relaciona com algo do mundo real que os crentes habitam. Esquece-se que, se as crenças religiosas acabam afetando o mundo do sentido comum, este sentido comum também acaba afetando as próprias crenças religiosas¹⁷⁵.

Dessa forma, o estudo antropológico da religião não pode limitar-se à *análise dualista* que considera, por um lado, os símbolos que definem o próprio religioso, e por outro a sua posterior relação com os processos psicológicos e sociais, pois a interpretação dos símbolos dependem das instituições e estruturas sociais nas quais acontece a sua leitura. E se tais símbolos organizam a realidade, “poderíamos dizer alguma coisa sobre eles sem considerar a forma como eles vieram a ser autorizados?”, ou sem falar sobre como as condições no mundo social tornam acessível esse tipo de experiência?¹⁷⁶ Asad termina com esta indicação metodológica: “O/A estudante de antropologia de religiões *particulares* deveria portanto partir desse ponto, em um

¹⁷² Talal Asad (op. cit.), p. 44,45

¹⁷³ Ibid., p. 47

¹⁷⁴ Ibid., p. 51

¹⁷⁵ Ibid., p. 52

¹⁷⁶ Ibid., p. 53

sentido desempacotando o conceito que ele/ela traduz por religião em elementos heterogêneos de acordo com o seu caráter histórico.”¹⁷⁷

Esta extensa discussão sobre a definição antropológica da religião como sendo estritamente ligada ao processo ocidental, e a sua história específica de conhecimento e poder, nas palavras de Asad, abrange também de alguma forma o campo da teologia. Antes de abordar a teologia, resumimos brevemente o ponto anterior: (i) tentamos mostrar que o uso da palavra ‘religião’ deve considerar esta visão crítica do processo histórico da sua emergência; (ii) que o simbólico-como-religião está intrinsecamente ligado à sua contrapartida nas relações sociais; (iii) que o estudo dos ‘símbolos religiosos’ é o estudo das próprias relações sociais; (iv) que a emergência de novas instituições sociais que assumem eventualmente as funções outrora centralizadas e unificadas é que abre o espaço para ‘o religioso’ na modernidade; (v) que a retórica da ‘separação’ e confinamento do religioso ao âmbito da fé pessoal ou crença (‘o simbólico’) esconde e disfarça o a unicidade cultural que cobre tanto às instituições seculares como às instituições religiosas; (vi) que essa retórica esteve atrelada ao projeto colonial, o sustentou e foi estruturalmente inerente a ele. (vii) por fim, que o conhecimento gerado ao redor dessa categoria deverá compreender a sua intrincada relação com o poder/conhecimento, e com o cenário da política e das relações internacionais, todos temas do discurso pós-colonial referido no capítulo 1.

2.1.3 TEOLOGIA

De alguma forma, estaremos obrigados a continuar usando esse termo nos estudos acadêmicos? Considero que a alternativa que temos na leitura de Asad é sobre a consciência crítica da sua emergência, os seus limites e o seu estrito contexto histórico geográfico e político. Ora, se um certo número de símbolos declarados religiosos no ocidente definiu o espaço para a religião cristã, e definiu a teologia como sua disciplina, parece claro que a ciência da religião surgiu para lidar com o universo simbólico “mais ou menos equivalente” nas outras sociedades, e o reconhecimento do caráter religioso ou não de tais símbolos esteve pautado pela própria teologia ocidental, usada como crivo ou critério para avaliar as outras sociedades.

¹⁷⁷ Ibid., p. 54

Não estranha que ‘o teológico’ seja, portanto, assumido por Asad como aquilo que separa os símbolos da sua mundanidade. Mas talvez, até certo ponto, poderíamos dizer o mesmo da filosofia antes de Marx (i.e, que o filosófico separa os símbolos-ideias da sua mundanidade). Com efeito, em teologia, o despertar do pensamento crítico poderia ser datado mais ou menos por volta da década de 1960, com a emergência das teologias da libertação ao redor do mundo. E na década seguinte, com a teologia crítica feminista da libertação. Sua função? Conectar símbolos com sua mundanidade.

Ora, se por um lado uma teologia crítica não é mais a reflexão sobre o simbólico-como-o-teológico, e por outro lado a genealogia crítica do conceito de religião desmonta o essencialismo e reducionismo cultural ao qual esse termo aponta, o teológico e o religioso possuem, na sua mundanidade reconstituída, um terreno comum para reconfigurar e recolocar as análises. Este terreno está delimitado pela *crítica política* e a *crítica cultural*. Entretanto, antes, demos uma olhada para ver como alguns intelectuais “da área” têm lidado com essa relação entre religião e teologia.

No artigo *Ciência da religião e Teologia*, Faustino Teixeira¹⁷⁸ enquadra seu enfoque da relação “ciência da religião – Teologia” no caráter “público”, isto é, o “papel” da religião no mundo, e a construção da crítica em comunicação com o mundo (cf. p. 175). Considera a teologia como uma reflexão *normativa*, cujo lugar público é, fundamentalmente, a universidade moderna (cf. p. 177). Porém, reconhece a tensão entre ciência da religião e teologia, em expressões como esta: “ocorre também em muitos casos... a presença de ‘pactos de não agressão’ visando à viabilidade do exercício acadêmico” (p. 177). Teixeira defende a inter-relação de ambas as disciplinas (“Torna-se hoje meio obsoleto manter distinções rígidas de campos disciplinares. Há que incentivar ‘interrogações transversais’ e ‘reconfigurações dos campos’...”, p.178). E sua referência à revista *Perspectiva teológica*¹⁷⁹ que aborda o tema o confirma:

“Ultrapassar a oposição entre ciências das religiões e Teologia supõe um deslocamento para além da comparação de asserções diferentes, da declaração ou não de adesão ou de crença, da divisão entre neutralidade e engajamento, de declaração de convicção” (p. 178).

Veja, porém, que a forma de apresentar esse movimento carece de força retórica, porque não leva em conta que a teologia nunca foi um exercício restrito ao “âmbito do privado intereclesial (ou meramente magisterial)”, tornando contraditório afirmar que

¹⁷⁸ Faustino Teixeira, “Ciência da Religião e Teologia”, em *Compêndio...* op. cit., pp. 175-183.

¹⁷⁹ Editorial. “Teologia e religião”, *Perspectiva Teológica*, v. 43, n. 120 (2011), pp. 157-164.

ela deva agora “ir ao encontro do mundo” (cf. p. 178). Se as diversas teologias –política, da libertação, feminista, e ecológica– aparecem para Teixeira como correlatos de uma teologia pública atual (cf. p. 179), é justamente pelo desconhecimento *crítico* da relação entre igreja, teologia, religião, e a transformação do mundo histórico, particularmente no “ocidente”.

A teologia sempre foi pública, porém, poucas vezes evidenciou tensões estruturais com o seu mundo, como aconteceu com as teologias da libertação. Perguntamos, portanto: não se verifica um movimento inversamente proporcional entre a emergência de uma ciência da religião (*Religionswissenschaft*, no alemão) desde a metade do século XIX, e o retraimento de uma teologia (e uma igreja) que vê o seu espaço empurrado pela emergência das novas instituições da modernidade que a substituem em várias das suas antigas funções? Onde está a *forclusão* que, na dobra, está escapando ao olhar do cientista e o teólogo hoje?¹⁸⁰

Até certo ponto Wolfhart Pannenberg (citado por Teixeira) reinscreve sutilmente o dualismo entre o *símbolo religioso* e a *realidade material social* quando afirma: “a teologia só pode falar de modo competente de Deus (...) [ao] relacionar o seu falar de Deus com uma compreensão total da realidade do ser humano e do mundo”. Espera um pouco: falar de Deus –o ‘símbólico’– não é por acaso, inescapavelmente, um falar *do ser humano e do mundo* –o ‘social’–? Esta compreensão do “teológico-como-falar-de-deus-símbolo” é que demanda o suplemento mencionado por Teixeira: “Para o exercício dessa função, ela necessita da interlocução e do aporte das diversas ciências que tratam do humano, incluindo aí a Ciência da Religião” (p.180). Por acaso, a teologia não trata do humano? Ato falho?

Embora uma grande maioria de teólogos/as defenda e concorde com o caráter público da teologia, o debate parece estar mais pautado pela demanda de produzir um “discurso teológico compatível com os padrões da academia contemporânea”, que pela demanda por articular a sua reflexão com os desafios “que se relacionam com o bem comum da sociedade e da comunidade humana” (cf. 180-181). Nesse ponto da nossa

¹⁸⁰ Cabe apontar que, citando a Pierre Gisel (*La teologia; identità ecclesiale e pertinenza pubblica*. Bologna: EDB, 2009), Teixeira é consciente do conteúdo humano da disciplina teológica. “A teologia sempre esteve pontuada pelos ‘dados antropológicos e socioculturais’ mais amplos.”, afirma; mas é na frase seguinte onde percebo que não consegue se nomear com precisão crítica aquilo que ele chama de “desvio”: “Foi na época moderna que ocorreu certo ‘desvio’ na compreensão teológica, que passa a assumir uma relação mais íntima com a igreja particular, no sentido de sua convalidação e legitimação.” Não será este o momento em que “o religioso”, como categoria emergente do paradigma moderno/colonial, desloca retoricamente o “teológico”, transformando certos discursos (no sentido foucaultiano do termo) e suas implicações políticas, em um disfarce, como menciona Talal Asad?

análise parece óbvio afirmar que nem sempre “os padrões da academia” estão interessados com o bem comum da sociedade e da comunidade humana. Portanto, o caráter público da teologia não pode ser reduzido ao seu lugar na universidade moderna; deveria estar pautado por outro tipo de interesses, além da sua inclusão no discurso científico.

Afonso Maria Ligório Soares parece pensar esta mesma relação dicotômica entre ciência da religião e teologia, no seu texto *Ciência da religião aplicada à Teologia*¹⁸¹. Embora ele reconheça as tensões entre as disciplinas, não fica explícito em seu texto a maneira como tais tensões estão pautadas pelas relações de poder, pelas lutas institucionais na disputa pela verdade ou o saber científico, etc. A rigor, concorda com o fato de serem obsoletas as distinções rígidas entre os campos disciplinares pois ambos, embora de forma diferente, encontram-se sujeitos ao mesmo tipo de constrangimentos (institucionais, magisteriais, etc.). “Talvez fosse mais justo para ambas as partes admitir que teólogos e cientistas da religião contam com diferentes formas de, eventualmente, distorcer seu objeto de estudo.” (p. 654), afirma.

Contudo, ele parece continuar a reproduzir as diferenças que, retoricamente, se estabelecem entre as duas disciplinas (mesmo que referenciou antes o ceticismo de Steven Engler a respeito da “probabilidade de uma distinção epistemológica e metodologicamente adequada, entre as duas ciências que passe ao largo de arranjos político-institucionais”) (p. 650). Assim, “a” teologia aparece como uma ciência que, a rigor, “não questiona a tradição em si”; “fazer teologia é acolher afetivamente... afirmações que a Ciência da Religião só pode –como, aliás é seu ofício na dimensão analítico-concreta– receber com distanciamento”; e, por fim, porém não menos importante, a teologia aparece como “a arte de reafirmar certos valores –que, bem por isso, são absolutos na ordem do dever-ser, mas *infalsificáveis* na ordem do ser– ao traduzi-los em novos significantes, *mais conformes à realidade* do educando ou do sujeito da experiência de sentido...” (655-656, destaque meu).

Talvez devêssemos continuar a insistir, com Karl Popper, sobre a falseabilidade como critério da ciência, e, em vez de comprar a retórica da não-falseabilidade do conhecimento teológico, perguntar: o que é que está sendo “protegido da crítica” por trás dessa retórica? E até que ponto a *normatividade* e defesa de *valores* na teologia não

¹⁸¹ Afonso Maria Ligório Soares, “Ciência da religião aplicada à teologia”, Em *Compêndio*, op. cit., pp. 649-661

seria também um fenômeno da Ciência da Religião, oculto por trás da sua própria retórica de cientificidade e objetividade?

A interação mais adequada entre ambas as ciências é sugerida como uma questão de serem “*delimitadores úteis* ao avanço da reflexão de cada qual” (p.659), e conclui o autor sobre a teologia: “A teologia, aliás, só poderá funcionar adequadamente como *delimitador útil* ao avanço do conhecimento científico sobre determinada religião, se, alertada pelos procedimentos de falseação do cientista, testar até o fim a coerência interna de sua tradição, sem driblar os inevitáveis pontos cegos da mesma.” (p. 659). Devemos perguntar se, ao se falar em *coerência interna*, por um lado, e falseação do cientista, pelo outro, não estamos diante do dualismo criticado por Asad de assumir os símbolos religiosos “de uma forma circular, como a pré-condição para a experiência religiosa, mais do que como uma condição para se engajar com a vida”...

Observe, nesse ponto, como o processo de diferenciação (seja marcando a especificidade dos campos, seja enunciando a relação em termos de aplicabilidade de uma à outra) acaba imbricando organicamente as disciplinas. Por momentos parece que, enquanto a teologia confirma o cristianismo como religião, a ciência da religião se ocupa, teologicamente, das crenças dos outros! Teologicamente, digo, enquanto que esta está moldada em alguns sentidos pela teologia cristã. A diferença é que enquanto à teologia é permitido o julgamento interno (daí a sua frequente designação como ciência normativa), a ciência da religião deve se abster de fazer julgamento algum, como afirma Udo Tworuschka¹⁸². A pergunta é: como tornar efetiva a responsabilidade do cientista enquanto somos coibidos para fazer julgamento algum? Podemos deduzir que o julgamento ao qual se refere é aquele de caráter confessional, que procura a verdade ‘religiosa’. Mas deveria ser claro que existem outro tipo de julgamentos, os quais de fato efetivam o exercício da responsabilidade a que ele refere.

Mas essa diferenciação não aparece clara nos textos dos autores aqui aludidos – todos eles masculinos, por sinal¹⁸³—. De fato, os autores diferenciam, geralmente, entre o olhar teológico como confessional, e o científico como objetivo. Entretanto, o julgamento crítico, seja que provenha da teologia ou da ciência da religião, deveria estar

¹⁸² Cf. Udo Tworuschka, “Ciência prática da religião: considerações teóricas e metodológicas”, em *Compêndio...* op.cit., pp. 580. É, contudo, destacável que a ênfase do autor parece recair na insistência sobre a responsabilidade dos cientistas enquanto às aplicações tecnológicas que eles disponibilizam. Porém, de forma estrutural, o autor mantém a dicotomia, ao persistir a lógica da “aplicação” no seu texto, mesmo que ele parece desconstruir, com Derrida, tal dicotomia.

¹⁸³ Com duas exceções, a grande maioria dos autores que compõem o *Compêndio da Ciência da Religião* do qual citamos aqui alguns artigos, são homens, e, além disso, a perspectiva feminista está escandalosamente fora de consideração nessa obra.

menos interessado na sua inclusão no clube seletivo das disciplinas científicas acadêmicas da universidade moderna; e em lugar disso, deveria estar interessado na participação e engajamento com a transformação do mundo.

A imbricação da ciência da religião e a teologia deve ser levada a sério antes de ser desconstruída e ultrapassada. O uso convencional do termo religião tem transformado a unicidade orgânica de fenômenos culturais de sociedades não ocidentais separando com o seu olhar dicotômico o que é uma realidade só. Observe o que acontece no artigo da Maria Antonietta Antonacci. Ela cita:

James Sweet¹⁸⁴ argumenta que ‘a África foi transportada até vários destinos do mundo colonial em toda a sua plenitude cultural e social’, sendo que ‘os africanos e seus descendentes abordavam frequentemente a instituição da escravidão, nas suas muitas incertezas e pressões, com as armas mais poderosas que tinham a seu dispor – não a força física e a coragem, mas a religião e a espiritualidade.’¹⁸⁵

Enquanto James Sweet fala da plenitude cultural e social dos africanos, parece que a resistência é atribuída exclusivamente à “religião” e “espiritualidade”. Antonacci parece não corrigir essa redução da “plenitude do cultural” para “o religioso e espiritual”. Por que não se fala em *cultura* de um modo geral? Ou em *Estrutura civilizacional, Organização política e/ou visões de mundo* dos africanos? Como faz o/a observador/a para desconectar e fragmentar a cultura em seu aspecto *religioso* e *espiritual*? Leitoras/es ocidentais provavelmente reconheçam que “o religioso e o espiritual” se trate de aspectos associados a entidades (espíritos, deuses, etc.) diferenciadas, ou fenômenos místicos, mas, de novo, serão termos impostos a uma realidade que não se reconhece a si mesma nesses termos.¹⁸⁶

Nesse cenário, a antropologia pode representar uma interface metodológica que transcende essa redução. O olhar antropológico, afirma Silas Guerriero, está menos caracterizado pelo seu objeto de estudo do que por uma maneira particular de olhar para as coisas humanas. O seu interesse está em compreender a totalidade da cultura do outro, e a religião aparece assim como mais um elemento para tal compreensão. Nessa perspectiva, “não existe uma religião mais verdadeira do que a outra”, afirma, pois as crenças são assumidas como *atos sociais*, e são percebidas como desempenhando uma

¹⁸⁴ O texto que ela cita é James Sweet, *Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Lisboa: Edições 70, 2003), pp. 16 e 21.

¹⁸⁵ Maria Antonietta Antonacci, “Expressões corporais e religião”, em *Compêndio...* op. cit., p. 531, destaque meu.

¹⁸⁶ A própria autora fala sobre essa imposição categorial do olhar ocidental para as sociedades colonizadas; a rigor, não estou em desacordo com a autora. O que aponto é como o uso da categoria religião (e espiritualidade) é problemático, mesmo reconhecendo-a como palavra alheia aos mundos outros.

função social no todo da cultura. Sabemos que nem sempre isso foi assim. De fato, o próprio Guerriero aponta o momento de transformação da disciplina quando “Marcel Mauss, Malinowski e Evan-Pritchard romperam com o modelo explicativo dos evolucionistas...”¹⁸⁷.

Quando o monoteísmo cristão deixa de ser um parâmetro para a avaliação crítica ou um critério de verdade/falsidade, emerge, curiosamente –ou não– o interesse por perceber a *função social* das ‘crenças religiosas’. “...religião e magia passaram a ser vistas pelos antropólogos como elementos de um mesmo sistema mais amplo de crenças”¹⁸⁸. E mais a frente: “A partir da crítica que a Antropologia empreendeu à visão evolucionista, os mitos começaram a ser compreendidos como tendo relação com a estrutura social (...) entendidos como outra racionalidade, que tratam de verdades profundas do grupo.”¹⁸⁹ O que estou sugerindo é que a interface metodológica está possibilitada pelo olhar unificador da antropologia, e sua vontade de compreender o fenômeno cultural de forma geral.

Se a Antropologia nasce como ciência das chamadas sociedades primitivas¹⁹⁰, o seu olhar tem um impulso que acaba voltando sobre a própria sociedade ocidental, o seu lugar de enunciação: “Crenças, símbolos, rituais e mitologias –diz Guerriero– continuam sendo estudadas não mais no sentido de encontro com o totalmente outro, diferente desse ocidental, mas o que tem de religioso no seio de nossa própria sociedade.”¹⁹¹ Se a antropologia, estudando sociedades não ocidentais, descobre que mitos e crenças têm relação com a estrutura social (em outras palavras, descobre-se a *mundanidade* de crenças e mitos), temos a abertura para pensar essa relação orgânica ao interior da sociedade ocidental.

Obviamente, com a antropologia como interface, estamos a meio caminho, pois seria necessário incorporar esse ‘olhar antropológico’ na ciência da religião e na teologia, que de maneira geral parecem ter se voltado ultimamente mais para a disputa institucional da sua própria legitimidade científica, deixando de lado a preocupação pela compreensão do fenômeno cultural como um todo, e o engajamento político na transformação do mundo.

¹⁸⁷ Silas Guerriero, “Antropologia da Religião”, em *Compêndio...* op. cit., p. 247

¹⁸⁸ Ibid.

¹⁸⁹ Ibid., p. 253

¹⁹⁰ Ibid., p. 254

¹⁹¹ Ibid.

Ora, mais do que a antropologia, é o olhar antropológico (seguindo a Guerriero) e a atitude decorrente de unificação para a compreensão do humano a que estamos nos referindo. Afinal, não podemos esquecer que foram as técnicas da generalização antropológica, como nos diz Said, que ajudaram a construir a narrativa colonial. Assim, “a razão ocidental retorna a si própria vinda do entre-tempo da relação colonial”¹⁹², afirma Bhabha, e desestabiliza o seu conhecimento. O descobrimento da antropologia sobre a “função social” do religioso nas *outras sociedades* retorna para iluminar a função social do “religioso no seio da nossa própria sociedade”, e desautorizar a universalidade da compreensão do religioso como *separação*, e do teológico como a prática disciplinar de tal separação.

Portanto, resumindo este ponto: (i) parece insuficiente apontar para o *caráter público* da religião/teologia sem desconstruir ou avaliar aquilo que separa tais disciplinas da sua mundanidade; (ii) se entendemos que, de algum modo, no ocidente *teologia* foi a maneira de lidar com as crenças próprias, e ciência da religião com as crenças alheias, começamos a estabelecer um terreno comum a ambas; (iii) se ocidente é o nascedouro de uma tal ciência da religião, e de alguma forma a religião do ocidente –o cristianismo– é que pauta a compreensão *do religioso* como uma esfera separada de outras, o termo ‘religião’ será mais apto para pensar o cristianismo do que para pensar experiências sociais de comunidades não-ocidentais¹⁹³; (iv) em lugar de sugerir que agora a teologia deveria ser “pública”, é preciso uma nova compreensão/perspectiva da teologia de forma que possamos enxergar como ela sempre foi pública; (v) se ela sempre foi pública, não é a sua inclusão na universidade contemporânea que garante ou afirma seu caráter público (será preciso uma compreensão mais orgânica do teológico/religioso); (vi) essa compreensão mais orgânica (leia-se *mundana*) precisa perceber como o campo acadêmico e as lutas de poder no âmbito do discurso científico é que estão bloqueando tal compreensão.

¹⁹² Homi Bhabha, *O local da Cultura*, op. cit., p. 272

¹⁹³ Veja a discussão sobre a relação entre religião, secularismo e cristianismo em ocidente, no marco da discussão sobre democracia radical e crítica ao universalismo, em Chantal Mouffe, “Qué democracia para un mundo multipolar?”, em *Agonística. Pensar el mundo políticamente* (Buenos Aires: Fondo de cultura econômico, 2014, pp. 37-56

Nessa tese escolhemos uma *narrativa “secular”*¹⁹⁴: o conto, de Gabriel García Márquez, “O afogado mais bonito do mundo”, e uma *categoria “teológica”*: a cristologia. A razão da escolha é a intuição de haver, no conto, imagens ou protótipos cristológicos, e no entanto, sabemos que por estar em deslocamento a respeito do teológico, temos um “conto” cuja narrativa hibridiza diversos elementos culturais para além da “religião”. Usaremos a cristologia para ler o conto, e o conto para transformar a cristologia. O nosso pressuposto epistêmico é que o religioso e o teológico possuem um fundamento e enraizamento no mundo. Não se trata aqui portanto de enxergar *o religioso na literatura* (uma espécie de colonialismo teológico em relação com a literatura); trata-se de compreender que a narrativa, seja ela categorizada como literatura ou como religiosa, é mundana, e pode ser uma instância de compreensão e transformação do mundo. Precisamos assim desenhar os contornos de uma prática teológica que compreenda a mundanalidade do seu objeto; precisamos de uma compreensão transformada e transformadora sobre a cristologia; precisamos postular *como* é que uma prática teológica pode ler em um só documento, “religião” e “literatura”. Ocupo-me disso a seguir.

2.2 RUMO A UMA TEOLOGIA SECULAR

Demorei-me um pouco na crítica ao conceito de religião, e à crítica das disciplinas que se ocupam dela, ciência da religião e teologia, por conta das implicações que isso tem para *o político*, e para uma *teologia secular* (conceito que desenvolveremos nessa segunda parte do capítulo). E também porque a construção do nosso objeto de pesquisa excede ou *explode* tanto o teológico quanto o religioso. Estamos à procura daquele momento no qual, traçando um paralelo com o que dizia Antônio Cândido, a crítica deixa de ser crítica teológica, ou religiosa, para ser simplesmente “crítica”. Entendemos a crítica, como disse ao início, na progressão que marcamos em Kant, Foucault e Spivak, isto é, como uma visão transformante [*transforming vision*¹⁹⁵].

Se a crítica precisa chegar aos fundamentos da sociedade, e “o religioso” tem representado em certo sentido um disfarce para o poder político, o teológico tem sido no

¹⁹⁴ Assumam as aspas como a instância de contestação, uma espécie de rasura. Estamos indicando com isso que todos os termos entre aspas estão sofrendo de um alto grau de contestação e desconstrução nessa tese, e, contudo, representam os termos disponíveis para comunicar e viabilizar a nossa análise.

¹⁹⁵ Interpreto assim o livro de Schüssler Fiorenza do mesmo título, como sendo uma progressão feminista desse sentido do termo *crítica*.

ocidente um recorrente inibidor para a crítica radical. Mas a dimensão teológica da realidade foi reconhecida desde o primeiro momento em que a filosofia decidiu não mais simplesmente ler o mundo mas transformá-lo¹⁹⁶. Desde o primeiro momento de *Das Kapital*, Marx reconhece a dimensão teológica do fetiche, na lógica fetichista da mercadoria. Ora, uma teologia só poderá estar em função da crítica¹⁹⁷ se e quando assumir a sua história e o seu intrínseco e orgânico envolvimento com a emergência da modernidade ocidental.

A rigor, estamos diante de um impasse epistemológico para a crítica: se o teológico não for articulado, na sua dimensão política com os outros discursos, o conhecimento da realidade estará incompleto, e a crítica, em decorrência, apresentará sempre pontos cegos nas suas análises. Sabemos agora que a religião e o teológico são mundanos, apesar da sua retórica transcendentalista. Precisamos, portanto, elaborar uma crítica secular à teologia, uma prática teológica que reconheça o envolvimento do religioso e do teológico nas tramas do poder. Equalizando o teológico e o religioso no território comum da sua mundanidade cultural, será preciso explicitar o modo como opera uma teologia assim concebida.

A relação entre o religioso/teológico e cultura vai mais além daquilo apontado na expressão em Paul Tillich, para quem “a religião é a substância da cultura e a cultura é a forma da religião”¹⁹⁸. Não se trata de avaliar isto como certo ou errado; é talvez que seja inadequado ou incompleto falar nesses termos, além do perigo de reinscrever – em lugar de contestar – a dicotomia constitutiva do conceito de religião. Destaco dois problemas: por um lado, o que nós encontramos na cultura não são formas ‘seculares’ através das quais os sujeitos manifestam a sua preocupação última [*ultimate concern*]. Nessa visão, cultura, na sua performatividade, não faz mais do que repetir o que estaria, desde outra instância, sendo definido (teologicamente) como preocupação última, isto é, “o religioso”. Mas como poderia o teológico em si definir a preocupação última sem uma política emancipatória dos significados e uma ética política que esteja puxando a teoria/prática?

Por outro lado – e em decorrência do anterior – este “religioso” poderia não estar associado, como pensa Tillich, a uma *necessidade última de ser*, e sim à forma mais

¹⁹⁶ Karl Marx, “Sobre Feuerbach” em Karl Marx, Friedrich Engels, *Sobre la religión*. Edição preparada por Hugo Assmann e Reyes Mate, (Salamanca: Ediciones sígueme, 1979).

¹⁹⁷ Vítor Westhelle sugere que a teologia poderia ser uma contraciência, no sentido Foucaultiano. Na nossa linha de argumentação, tal coisa só pode acontecer se a teologia reconhece o seu envolvimento com o poder.

¹⁹⁸ Paul Tillich, *Teologia da Cultura* (São Paulo: Fonte Editorial, 2009 [trad. Jaci Marasquin]).

efetiva como certos grupos dentro das sociedades encaminharam os seus anseios de poder.

Estaríamos, por acaso, nessa desmistificação, descartando a categoria de *mistério* tão cara ao pensar teológico, reduzindo o inefável ao político? De modo algum. Há que respeitar, como sugeriu Wittgenstein, o inefável. Mas há que respeitar ainda muito mais a mundanidade do teologável. Porque o *Theós* que se traduz em *logos* é inescapável ao mundo das relações de poder, e da política. No mesmo instante em que o mistério é palavra, ele é palavra-corpo. O corpo-palavra está no mundo, o mundo das relações de poder. O *teológico* torna-se assim imediatamente objeto da crítica secular.

O que se perde ou não fica bem focalizado em uma *teologia da cultura* são as formas como o religioso funciona para ocultar a genealogia mundana do poder político que ela [a religião] produz e disfarça, por um lado, e uma política investigativa [*rhetoric of inquiry*¹⁹⁹] que localize criticamente o conteúdo e significados daquilo que é entendido como preocupação última (“desempacotar” o religioso na sua heterogeneidade, como diz Asad) por outro lado.

Portanto, em lugar de “mostrar como o cristianismo se relaciona com a cultura secular”²⁰⁰, trata-se aqui de reconhecer o cristianismo como ele próprio fazendo parte da cultura secular cuja retórica o coloca *além*. O cristianismo é secular. Ele não se relaciona com o mundo secular: ele é a própria secularidade; uma faceta dela. Suas expressões rituais, seus símbolos e as relações sociais pautadas por ele são todas parte da sua particular trajetória histórica no ocidente, como mostra Talal Asad, e sua organicidade com este seu mundo precisa ser adequadamente representada.

Portanto, se uma teologia comprar a retórica dos estudos da *religião* e focalizar o estudo de “símbolos religiosos” como o estudo restrito ao campo das crenças e práticas que afetam as comunidades religiosas na sua dinâmica interna, tal teologia estará sendo afetada pela forclusão implicada no termo *religião*. Inclusive, como em algumas teologias da libertação, mesmo quando se estuda a forma como os símbolos religiosos na sua resignificação afetam a práxis da comunidade de fé no mundo, a forclusão continua a operar, quando a cristologia, por exemplo, continua remetendo a uma relação em que o transcendente influencia o imanente. O que precisamos examinar em uma teologia que assuma a mundanidade do seu objeto, é o hábito de transcendentalizar

¹⁹⁹ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Rhetoric and Ethics, The politics of biblical studies* (Minneapolis: Fortress Press, 1999).

²⁰⁰ *Ibid.*, p.33

determinados símbolos, práticas e significados os separando, ao invés de conectá-los, com “o mundo das nações”.

Para introduzir a nossa discussão sobre a forma como leremos cristologia e literatura, abordo a questão do político, retomando o assunto do ponto 2.3.2 do capítulo 1 (“o político”) na seção em que abordamos o pensamento de Homi Bhabha. Vimos que o interesse de Bhabha é deslocar a narrativa historicista que constitui a unidade da nação excluindo o povo real, e apontar para a emergência intersticial de identidades fragmentárias em que o povo constitui a si mesmo no contexto agonista da negociação. Ele focaliza o caráter provisório e contingencial das identidades emergentes, porém o mais importante é que compreende a formação de tais identidades em meio a estratégias de aquisição de poder por parte de pessoas e grupos marginalizados.

A importância de focalizar a aquisição de poder como um elemento central da política agonística está na compreensão não teleológica do político. O político, não mais sendo *o cálculo e ação estratégica dedicada à transformação social* (Bhabha), senão a busca pela criação de estratégias de empoderamento em que os grupos lutam por *encontrar um nome para si* (Bhabha 334), transforma o horizonte de “libertação” em uma reflexão crítica contínua; *as narrativas* se tornam, conseqüentemente, em espaços críticos para a reflexão sobre essas lutas e estratégias de aquisição de poder.

Aqui é preciso atenuar (ou interpretar cuidadosamente) a afirmação de Bhabha sobre a necessidade de sairmos da narrativa. O emblemático fim do seu texto (O local da cultura) nos adverte contra os limites do recurso à simples mudança das narrativas das nossas histórias, e, em lugar disso, transformar a nossa noção do que significa viver e ser em tempos e espaços diferentes²⁰¹. A narrativa, contudo, é imprescindível. O engajamento com ela significa o incontornável da opção política pelo engajamento com a institucionalidade. O convite que Bhabha nos faz, mais do que sairmos da narrativa, é para focalizar o espaço intersticial da recriação dos sentidos. A narrativa é, porém, *uma* das polaridades desde em que isso acontece.

A crise do pensamento de esquerda, como projeto comunista ou de uma social democracia, está pautada pelo fracasso de tais projetos de executar ou produzir a transformação do mundo nessa direção. A crise é concomitante ao surgimento e proliferação dos diversos movimentos sociais a partir da década de 1960. O que tais

²⁰¹ Homi Bhabha, *O local da cultura* (op.cit.), p. 352

movimentos revelam é a crise do *político*. Quando se percebe que tais movimentos não estão pautados exclusivamente pelo econômico (leia-se: “luta de classes”), e sim por uma pluralidade de dimensões da vida política social, a filosofia da práxis (*marxismo*) é desafiada em dois sentidos: (1) o sujeito político não pode ser monoliticamente definido como *uma classe explorada por um sistema baseado exclusivamente na exploração econômica*, e (2) a pluralidade de tal sujeito instaura uma fragmentação radical de caráter ontológico, cuja consequência necessária é a permanência do antagonismo ao interior da comunidade política.

Em outras palavras, a *teleologia* do projeto de transformação do mundo fica mortalmente ferida. Isto é, não haverá reconciliação final, e portanto, o comunismo (como um mundo pós-conflito) é inviavelmente, um erro categorial.²⁰²

A teoria do discurso – o enfoque teórico a partir do qual Chantal Mouffe e Ernesto Laclau reconstróem uma teoria do político²⁰³ – formula uma política democrática de transformação ao redor de dois conceitos fundamentais: hegemonia e antagonismo. E define, por sua vez, o político como a prática do *agonismo*, ou a *agonística*. Creio, no entanto, que não é possível compreender esse marco de referência a não ser como os efeitos de uma inscrição crítica do impacto político da segunda onda do feminismo, e da pluralidade de intervenções no cenário global das lutas anticoloniais ou de descolonização (como mostramos no capítulo 1).

É nesse ponto em que a *omissão* da contribuição feminista para essa reestruturação do político se torna parte da nossa correção. Não somente porque a compreensão da fragmentação do sujeito e o decorrente dinamismo e complexidade de formular as lutas hegemônicas é o resultado direto de diversos movimentos feministas, senão também porque a resposta teórica que determina a discussão contemporânea está também pautada pela criatividade e erudição dentro dos estudos feministas. Refiro-me ao conceito de *performatividade* (Judith Butler), e ao conceito de *cumplicidade* (junto com todo o arcabouço e *atitude* teórica de Gayatri Spivak).

²⁰² É esta ideia de Chantal Mouffe que torna o seu pensamento classificado como pós-marxista, como ela explica em *Agonística: Pensar el mundo políticamente*. Mouffe comenta que tentou junto a Ernesto Laclau formular uma teoria do político que respondesse a essa nova configuração histórica: “Tentamos oferecer tal teoria unindo dois enfoques teóricos diferentes: a crítica ao essencialismo encontrada no pós-estruturalismo – representado por Derrida, Lacan e Foucault (mas também pelo pragmatismo estadunidense e por Wittgenstein) – e diversas ideias importantes da concepção gramsciana de hegemonia. Este enfoque teórico, que em ocasiões tem sido denominado pós-marxista, também está conhecido como ‘teoria do discurso’”. (p.130).

²⁰³ Trata-se do livro *Hegemony and Socialist Strategy. Towards Radical Democratic Politics* (Londres/NY: Verso, 2001).

Podemos afirmar que Bhabha não faz mais do que empregar a teoria da performatividade de Butler para compreender o processo geral de significação, “a cultura”²⁰⁴. Em meio a esse processo, o que fica em destaque nessa teoria é a forclusão do real e a aparição fantasmagórica em conceitos que emergem fundamentados encima de tal forclusão. O *novo* –categoria central na retórica da modernidade ocidental– forclui a fala do mundo não-ocidental: “a terra *não* estava vazia”. O novo não é mais do que o velho imperialismo, desde o princípio, “quando deus criou os céus e a terra”. O que fica bloqueado é o “passado”, diversos “passados-presentes” aos quais lhes é negada *a sua presença no presente*. O que a noção de performatividade busca desvelar é essa produção de presente-como-essência, de presente-como-imagem, de presente-como-repetição.

O que precisamos compreender sobre esse procedimento crítico é como o poder é criado, e imediatamente ocultada a genealogia da sua emergência. Foi isso que Judith Butler²⁰⁵ fez, por exemplo, com a categoria *sexo*. A palavra ‘sexo’ esconde e naturaliza a estrutura de poder chamada de “gênero”, que por sua vez dá lugar a estrutura política do heterossexismo. O que está em foco é a função naturalizadora e normalizadora da linguagem. A palavra *sexo* portanto resulta ser um termo equivocado, uma palavra que faz parte de uma tática para esconder e, portanto, manter as relações de poder.²⁰⁶ Toda a cadeia de termos que funcionam articulados nessa estrutura de linguagem (o “masculino”, o “feminino”, “homem”, “mulher”,) “escondem a matriz geradora de poder e, conseqüentemente, a protegem de uma crítica radical”²⁰⁷. Assim, o *sexo* é uma ordem para que o corpo se transforme em um signo cultural (inteligibilidade)²⁰⁸.

O gênero compreendido na sua performatividade, isto é, como atos repetitivos, instaura a possibilidade de transformação através da interrupção de tais repetições e a reorientação de atos performativos que estabeleçam outras repetições subversivas.²⁰⁹ Desse modo, levando em conta a impossibilidade de fugir da política de representação, “o que resta é uma genealogia crítica das suas próprias ações legitimadoras”²¹⁰. A desconstrução da identidade não é a desconstrução da política –ela afirma– antes bem,

²⁰⁴ Infelizmente, nós não encontramos nenhuma referência em Bhabha a respeito do trabalho de Butler...

²⁰⁵ Judith Butler, *El género em disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (Buenos Aires/México: Paidós, 2007 [1ª Ed. 1990]). “El sexo por definición siempre há sido gênero” (p. 57), é uma das afirmações mais importantes do seu livro.

²⁰⁶ *Ibid.* p.198.

²⁰⁷ *Ibid.* p.224.

²⁰⁸ *Ibid.* p.272

²⁰⁹ *Ibid.* p.283

²¹⁰ *Ibid.* p. 52

instaura como política os próprios termos com os quais se estrutura a identidade.²¹¹ Visto que estamos pensando na centralidade da política nessa tese, e em certo sentido da genealogia crítica (ou uma certa crítica genealógica), termino apontando para o porque da importância de compreender a *religião* (assim como *sexo* em Butler, e a *cultura nacional* em Bhabha), em termos de forclusão do real, de apagamento da genealogia do seu poder, e de uma teologia crítica que desfaça tais efeitos.

Podemos ler a categoria de religião como uma ordem para que a realidade de certo tipo de símbolos/relações-sociais seja forcluído por vias da *transcendência*, de modo a ocultar a sua imbricação orgânica com as tramas mundanas do poder, e proteger assim tais símbolos/relações de uma crítica radical. A retórica da não falseabilidade dos símbolos religiosos e o seu decorrente confinamento à instância do transcendente, e a lógica binária e dual que acompanha os estudos teológicos e de religião analisados na seção anterior, fazem parte dessa mesma ordem.²¹²

A *teologia secular* é, portanto, o esforço por reconhecer o valor mundano dos “símbolos religiosos”, e por estabelecer todas as conexões e relações possíveis entre tais símbolos e os seus efeitos no cenário das relações de poder na sociedade. A teóloga secular²¹³ é, portanto, uma crítica cultural. E está aí uma das suas principais distinções em relação com o movimento de teologia secular inspirado pelas teologias da morte de deus na década de 1960.²¹⁴ Aquelas teologias funcionavam em cima de – e não em oposição e resistência – à dicotomia instaurada pela *religião*. O termo *secular* para nós refere o paradigma saidiano da crítica secular (capítulo 1), cujo movimento reestabelece o valor da *crítica*, e cujo horizonte localiza os objetivos claramente emancipatórios e as relações de interdependência no cenário atual da globalização.

²¹¹ Ibid. p. 288. O que queremos, portanto, aqui nessa tese, é instaurar como política os próprios termos com os quais se estrutura a identidade, nesse caso, a identidade “religiosa”.

²¹² Em parte creio que a razão pela qual os textos do *Compêndio de Ciência da Religião* descrevem de forma geral a Teologia como uma ciência normativa (em comparação com a Ciência da Religião) é porque esta é a realidade mais válida para as teologias da corrente dominante masculina. Veremos que não é o caso com as teologias feministas, que de forma geral (assim como as teologias sobre as religiões de matriz africana) estão excluídas da discussão no compêndio.

²¹³ Definirei o sujeito no feminino porque a teologia secular, no enfoque dado nessa tese, está maioritariamente construída a partir da teologia feminista elaborada por mulheres.

²¹⁴ Enquanto partilhamos alguns elementos desse enfoque, representado ou inspirado por teólogos como Harvey Cox, Dietrich Bonhoeffer e inclusive Paul Tillich, entre outros, o quadro geral do nosso enfoque é radicalmente distinto.

2.3 UM QUADRO TEÓRICO PARA UMA NÃO-CRISTOLOGIA

Que outras estratégias locais que comprometam “o religioso” poderiam conduzir à mundanalização da cristologia (e outros símbolos “religiosos”)?²¹⁵

Tradicionalmente a cristologia tem se ocupado dos discursos sobre Jesus ou sobre Cristo contidos nos evangelhos, desenvolvidos na patrística, e relacionados com o desenvolvimento subsequente das tradições teológicas ao seu respeito. Mais recentemente, dentro do contexto latinoamericano, e das teologias da libertação, o discurso cristológico partiu para a elaboração desse modo tradicional dos discursos cristológicos, agora dentro do quadro político das lutas continentais por emancipação e transformação e, tudo isso, com algum grau de especificidade, dentro do quadro teórico geral inspirado pelo marxismo. Por esse motivo, as diversas teologias da libertação conseguiram ultrapassar, até certo ponto, o velho jargão dogmático das elaborações cristológicas, e reposicionar a cristologia dentro do quadro mais geral de lutas anticoloniais e discursos políticos liberacionistas.

Contudo, o quadro geral de produção, e, de alguma forma, o modo como tais discursos cristológicos são lidos, permanece condicionado pelo seu aspecto “religioso”, isto é, contido dentro da especificidade dos estudos de religião, e/ou de um certo tipo de teologia que, embora manifestando o seu evidente caráter político, permanece condicionado pelos grilhões categoriais e disciplinares do “teológico”, e da “religião”. Quero pensar, portanto, a cristologia dentro do quadro geral da *teologia crítica secular*. Não irei descrever as linhas gerais de tal teologia, a não ser através da apresentação do recorte “cristologia”, ou mais especificamente, de uma *não-cristologia*.

Permita-me portanto nesse ponto mudar o foco da minha reflexão: não se trata aqui de formular uma cristologia pós-colonial (até certo ponto uma contradição de termos). Ao invés disso, pensar a cristologia de forma pós-colonial implica não somente apontar para possibilidades de reconstruir a cristologia desde as margens; implica também em verificar como resistiu-se a ela desde as margens. Ou seja, para além de enunciar uma cristologia de forma negativa, trata-se de (i) elaborar criticamente narrativas que não sejam necessariamente cristológicas, (ii) que, no entanto, representem um tipo de resistência ativa a respeito da cristologia, e (iii) que permitam

²¹⁵ Judith Butler termina o seu *Gender Trouble*, perguntando: “Quais outras estratégias locais que comprometam o <<não natural>> poderiam conduzir à desnaturalização do gênero como tal?” (Op. cit. p. 288).

formular uma forma de existência alternativa àquelas formas de existência determinadas pela narrativa cristológica. Uma “não-cristologia” manifesta esse triplo interesse. O objetivo dessa parte do nosso segundo capítulo será, portanto, desenvolver as linhas teóricas que permitirão tanto a elaboração do nosso “objeto”, quanto as estratégias de leitura necessárias para a sua análise.

O que acontece quando batizamos uma narrativa como “religiosa”, ou “literária” ou “histórica”? Geralmente, estamos diante do mesmo tipo de operação: existe uma dialética entre o tipo de relações discursivas internas ao texto e a mundanidade dentro do qual ele existe, funciona, intervém. O texto possui uma *relativa autonomia* a respeito da sua mundanidade. Relativa, porque se relaciona com ele; autonomia, porque a linguagem cria uma realidade de sentidos que constroem uma argumentação que faz sentido nela mesma²¹⁶. Nenhum dos dois aspectos pode ser negligenciado.

A operação à qual nos referimos é ao “empacotamento” do material discursivo ali contido. Dito de outro modo, estamos diante de um tipo de força real e concreta que impõe ao leitor –embora não de forma absoluta– o modo como o texto busca e pretende ser lido. Retórica. Negligenciar o poder dessa retórica pode ser muito perigoso e arriscado. Afinal, os textos buscam se relacionar com o mundo de muitas formas: realismo, metaforismo, alegorismo, transcendentalismo, etc. Dependendo dessa retórica, o texto poderá expor, distorcer, dissimular, ou apagar essa sua forma de se relacionar com o mundo. O princípio que seguimos aqui é, portanto, crucial: os textos são mundanos, inclusive quando eles o negam (Said).

Se os textos afetam a vida das pessoas, eles têm poder. Se os textos têm poder, eles inscrevem este poder em meio a essa dialética que possuem com o mundo. Nenhum texto escapa a esta configuração. Portanto, todo e qualquer texto inscreve relações de poder. Eles podem ser ou não ser conscientes do poder que eles inscrevem, mas isso não muda o fato que a sua existência possui valores e valência concretas –embora indeterminadas e contingentes– no mundo. Eles distribuem, diminuem, aumentam ou perpetuam o poder e as relações. Devem ser lidos, portanto, como instâncias de aquisição de poder.

Como parte de um sistema de linguagem, isto é, de representação, eles fazem parte do político. Todos eles. E essa descoberta, por sua vez, torna a sua leitura em uma tarefa inescapavelmente política. Pois a representação veiculada nas narrativas não

²¹⁶ Edward W. Said. *El mundo, el texto y el crítico* (op. cit), p.

simplesmente reflete a realidade, mas a cria, e, mais importante ainda, a transforma. Nesse sentido, textos e narrativas não são janelas à realidade²¹⁷ (embora a narrativa historicista e sua retórica, por exemplo, busquem fazer-nos acreditar justamente isso). Textos se opõem à realidade, resistem a ela, mas também são cúmplices, a sustentam, a criam, a forçluem.

A leitura pós-colonial de textos e narrativas (religiosas? Literárias? Filosóficas?)²¹⁸ fornece-nos as ferramentas para desempacotar os textos, recolocá-los na sua mundanalidade, expor os seus interesses e anseios de poder. Não se trata simplesmente de negar o religioso/secular, ou pretender transcender o seu binarismo. O seu método, de algum modo, consiste em estabelecer o maior número de conexões entre, por exemplo, o ‘religioso’ e o ‘secular’, multiplicando a tal ponto tais conexões que não mais fará sentido falar em religioso e secular²¹⁹.

Essa equiparação de textos e narrativas no espaço comum da sua mundanalidade não apaga a heterogeneidade do poder e da retórica particular de cada um deles. Ao contrário, leva muito a sério tal retórica pois só esse procedimento ira possibilitar a crítica. O que se torna evidente é a necessidade de articulação entre uma crítica retórica de textos e narrativas, e uma agenda claramente definida em termos de emancipações, transformações, rupturas, interrupções, negociações, etc. Não falei exclusivamente em “libertação”. Agonística.

A teóloga crítica secular é, portanto, um tipo de intelectual treinada para desempacotar textos e narrativas que possuem uma retórica transcendentalista. Ela é por definição, uma teóloga *feminista*, porque ela busca transformar a forma como textos e narrativas estão afetando a vida de mulheres e de todas as pessoas subalternas na sociedade. Ao assim fazer, ela não pode permanecer presa aos contextos locais pois percebe que existe uma lógica global globalizante que faz interagir o global e o local, ainda que de forma contingente.

Os textos e narrativas são performáticos. Eles realizam coisas no mundo. Eles são produtivos; dependendo do tipo de poder que eles veiculam, podemos perceber quão

²¹⁷ Um argumento fortemente enfatizado por Elisabeth Schüssler Fiorenza desde o seu *Em memória dela*.

²¹⁸ Veja a leitura de Spivak sobre os textos empacotados como “filosofia”, “literatura”, “história”, e “cultura”, e o seu enfoque na sua *Crítica de la razón postcolonial* (op.cit).

²¹⁹ Estou seguindo em teologia e religião a lógica da epistemologia de Judith Butler, ela a respeito do sexo e gênero: “Não é a figura do andrógino nem de algum <terceiro gênero> hipotético, nem mesmo uma *transcendência* do binário. Trata-se ao invés disso de uma subversão interna na qual o binário se reconhece e se multiplica até o ponto que não mais faz sentido”. *El género em disputa*, (op. cit), p. 251, itálicas no original.

frágeis somos diante de certas narrativas²²⁰. A cristologia é uma narrativa mestra na cultura ocidental²²¹. O que essa narrativa faz no mundo? O que ela produz? Como ela afeta a vida das pessoas? Como ela funciona? Evidentemente estamos diante de um tipo de perguntas que nos colocam em um terreno diferente àquele da teologia tradicional, e nos aproxima –com grandes diferenças, é claro– das análises da TL.

Depois de lidar com as questões anteriores é preciso perguntar, quem se interessa pela narrativa cristológica? Que interesses ela defende? Quais símbolos religiosos –isto é, que tipo de relações sociais– ela inscreve? Que tipo de desejos estão sendo projetados na narrativa? Podemos descobrir a quais sujeitos pertencem tais desejos? Quem se ofende quando mudam as interpretações cristológicas? Que tipo de ferramentas teóricas precisamos para enxergar o que está acontecendo na narrativa cristológica? Como a narrativa dialoga com outros textos através da intertextualidade? Quais métodos e campos disciplinares poderão-deverão ser convocados para uma crítica teológica secular?

Estas perguntas apontam para uma reconfiguração crítica feminista do discurso cristológico. Entretanto, até que ponto e em qual sentido estes questionamentos servem para pensar uma não-cristologia? A reconfiguração da cristologia feita pela teologia crítica secular (usaremos três autoras e um autor, cuja teologia consideramos crítica secular), encaminha uma reflexão que começa na cristologia e termina na sua interrupção, negociação, resistência e alternativa. A reconstrução de um discurso alternativo poderá ser feito através do recurso às imagens cristológicas que, não terreno comum mundanal do literário, poderão manifestar uma outra forma de existir (Bhabha).

2.3.1 Rieger e o cristo que resiste ao império

Examino a seguir a análise da cristologia feita por Jeorg Rieger no livro *Cristo e Imperio*. Rieger está interessado em mostrar a influência do império na configuração das cristologias ao longo da história (sete no total). Ele entende as narrativas e símbolos cristológicos como processos de significação ambivalentes, ambíguos (seu referente teórico nesse ponto é Homi Bhabha); e essa ambivalência se transforma em fundamento

²²⁰ Chimamanda Ngozi Adchi, “The Danger of a Single Story” em Youtube, conferências TED.

²²¹ Para Northrop Frye, crítico literário canadense, a Bíblia é, de modo geral, o código dos códigos, arquétipo literário da literatura ocidental, *O código dos códigos* (trad. *The Great Code*, 1982) (São Paulo: Cultrix, 19...). Isso estaria apoiando a visão de Elisabeth Schüssler Fiorenza quem usa expressamente a expressão em vários dos seus livros.

da sua teologia crítica secular (pós-colonial): as cristologias refletem e resistem aos seus contextos culturais (e ele chama insistentemente a atenção para a questão do império, como o título do livro indica).

Poderíamos resumir a sua tese nessa frase: “No meio das pressões do império, a Cristologia tem o potencial para fazer a diferença.”²²². Isto é, alguma coisa das formulações cristológicas foge ao controle do império, fazendo possível com que haja um ‘excedente cristológico’. Isto é possível pelo fato de o império não ser uma realidade absoluta e sempre deixar espaços que podem ser usados para se fazer resistência.

A sua leitura de resistência está firmemente ancorada em uma compreensão unificadora que procura em todo momento restabelecer o valor político dos textos, denunciando a sua despolitização constante nas diferentes tradições interpretativas²²³. Ele insiste, portanto, no fato de que a divisão entre religião e política é uma divisão moderna e não pode ser aplicada à análise da antiguidade. Por tanto, a análise sobre o Cristo também não pode se reduzir à religião. Os estudos sobre Cristo devem incluir uma análise sistêmica da realidade complexa que constrói o império, porque o império abrange todas as áreas da vida (embora a sua influência não seja absoluta, afirma Rieger).

Nesse sentido, continua o autor, fazer teologia sem um recurso rigoroso à ciência histórica parece estar fadado ao fracasso. As ideias surgem em meio a, e condicionadas por, contextos concretos e específicos. Em outras palavras, toda teologia é contextual. É a análise do contexto primordial da cristologia como emergindo em meio a um mundo unificado pelo contexto imperial, e determinado pelas dinâmicas de influência/resistência, que produz um discurso ambivalente, e se focarmos tal ambiguidade produzimos uma interrupção da autoridade da sua retórica colonial. Sim, a cristologia tem sido uma narrativa de colonização, mas as brechas e fissuras, tanto do império, quanto da narrativa, podem abrir caminhos para a resistência.

Fazendo uso da teoria da performatividade dos sentidos, ele mostra como o título “Senhor”, por exemplo, adquire significações diferentes dependendo do entre-lugar que se configure para sua produção. Isto é, aplicado ao Cesar, é uma afirmação imperial. “Aplicado a alguma outra pessoa além de Cesar, podia constituir resistência ao

²²² Jeorg Rieger, *Cristo e Império. De Paulo aos tempos pós-coloniais* (São Paulo: Paulos, 2009), p. XXII

²²³ Ele apoia a sua visão sobre a religião na crítica pós-colonial de Talal Asad que referimos ao início desse capítulo.

Império”²²⁴. Assim, é importante reconhecer que declarar que a famosa fórmula cristológica “Jesus Cristo é o Senhor” seja uma afirmação “religiosa”, implica necessariamente na sua despolitização. Era uma afirmação de alta periculosidade e desafio ao mundo político cultural do Império.

Para Rieger, a raiz da resistência anti-imperial do apóstolo Paulo está na apocalíptica judaica, uma tradição que pelo contexto histórico ele avalia como decididamente anti-imperialista²²⁵. Assim, o título “Senhor” estaria desafiando e redefinindo a mesma noção imperial do senhorio. Nesse sentido, o que permite restabelecer o valor político do texto paulino é a localização histórica consciente de que classificar tais afirmações como religiosas cairia em anacronismos.

Entretanto, duas coisas parecem não ficar claras no seu argumento: 1) o emprego da mesma categoria (“Senhor”) pode reinscrever a qualquer momento a retórica imperial aplicada ao réu judeu chamado de Cristo, seja na forma ou no conteúdo; 2) esse risco implica uma facilidade para a abertura de caminhos interpretativos que tenderão não a contestação da lógica imperial, mas a sua manutenção, reinscrição e legitimação cultural; os oprimidos reinscrevem o modelo dos opressores (como mostra-nos Paulo Freire).

Nesse sentido, não adianta muito perceber a ambiguidade dos textos no intuito de recuperar o seu potencial anti-imperial sem aprofundar radicalmente o grau e o ponto até o qual os textos coludem com a lógica imperial. Sem esse exercício de crítica radical e sistêmica, o exercício de Rieger corre o risco de funcionar bem como construto acadêmico, mas falha em articular a dimensão “discursiva” da inscrição imperial²²⁶.

Cabe, portanto, perguntar pela insistência na necessidade de verificar elementos emancipatórios e anti-imperialistas na narrativa cristológica. Estará esse interesse pautado por um desejo confessional de afirmar e proteger a própria fé de uma crítica radical? É necessário afirmar que em uma teologia crítica secular o interesse não é defender símbolos religiosos ou dogmas e estruturas eclesiais (estes últimos funcionam como inibidores da crítica); em vez disso, o foco está em captar as estruturas que oprimem as pessoas, e na sua transformação.

²²⁴ Ibid., p.24

²²⁵ Ibid., p. 31; Rieger segue a Richard Horsley, “Rhetoric and Empire”, em: R. Horsley (ed.) *Paul and Politics*.

²²⁶ Aludo aqui à compreensão foucaultiana de formações discursivas empregada por Spivak e Said, como mencionei no capítulo 1, uma categoria que refere “a distribuição da consciência política nas instâncias existenciais que compreende a dimensão inerente e estruturalmente material da linguagem

Por outro lado, perguntamos: podemos verificar a existência de articulações populares que reflitam o exercício acadêmico de Rieger? Isto é, existem na fé das pessoas articulações de fé que recuperem os argumentos anti-imperiais que Rieger enxerga nas diferentes narrativas cristológicas? E também, pode a análise de Rieger nos ajudar a nos tornar conscientes dos limites do potencial anti-imperialista da narrativa cristológica? Pode por acaso “o Cristo que resiste” ser articulado a outras narrativas e visões de mundo sem estabelecer necessariamente uma hierarquia que coloque o cristianismo como superior às diferentes tradições “locais”?

Creio, com Schüssler Fiorenza, que para pessoas subalternas cuja fé reivindicada seja o cristianismo, as reflexões críticas do Rieger são válidas. Afinal, o cristianismo não pode ser definido monoliticamente como "religião" dos colonizadores. Entretanto, sendo que o cristianismo faz parte de uma visão atrelada organicamente ao desenvolvimento dos processos capitalistas, a resistência que possa ser articulada “desde dentro” terá os seus limites, por um lado, e deixará de representar as vozes de grupos para quem o cristianismo continua a representar desumanização, silenciamento, desautorização, demonização, etc., como a relação que nas Américas se estabelece com tradições de matriz africana, por exemplo.

Nesse ponto, portanto, talvez seja necessário atenuar a afirmação de que a cristologia possui o potencial para resistir o Império, para “fazer a diferença”. Embora a ambivalência faça parte de todos os processos de significação, é preciso avaliar a retórica inscrita nos textos de modo a determinar a orientação mais frequente que a articulação dos seus vários elementos tenderá a assumir. Por esse motivo, não é suficiente recuperar o potencial de resistência que as cristologias possam conter em si mesmas. Pois, por um lado, esse potencial estará sempre dependendo de uma leitura que se proponha a recuperá-lo; e, por outro lado, estará sempre dependendo de uma articulação entre tais “rastos” de resistência com outros elementos cuja oposição ao Império seja mais explícita (refiro-me a discursos intencionalmente opostos ao discurso colonial, geralmente baseados em tradições dos povos originários, e de grupos locais).

O contexto que vivemos hoje pode sugerir que as leituras críticas de Rieger estarão menos disponíveis para serem postas em circulação por conta da dificuldade teórica que implica o exercício arqueológico e genealógico realizado por ele. Em termos concretos, estudiosos na academia podem resultar muito beneficiados, mas camadas mais simples da população podem passar ao largo de tais esforços sofisticados. Assim,

estaríamos contradizendo um princípio pós-colonial (cuja articulação está atrelada à noção de intelectual orgânico de Gramsci) que focaliza as lógicas de resistência, não na academia institucional, mas na interação entre grupos subalternos e sua resistência contra-hegemônica.

Considero que uma das ausências teóricas da abordagem de Rieger está na falta de uma combinação especificamente feminista da análise sobre a relação entre cristologia e império. Vejamos isso detalhadamente. Rieger sugere que o título “senhor” transforma-se em algo diferente quando usado “de baixo para cima”. Em certa medida desconsidera a advertência de Elisabeth Schussler Fiorenza sobre o risco de Paulo usar os mesmos símbolos imperiais²²⁷. Para Rieger, o fato de serem usados de baixo para assim opera uma transformação que subverte a lógica imperial do símbolo em uma dinâmica de resistência dos oprimidos.

Desde o ponto de vista da teoria da enunciação de Bhabha, poderia argumentar-se que o símbolo não possui um significado intrínseco senão que depende do uso e do contexto para a sua significação. “Senhor”, como símbolo, teria portanto essa flexibilidade semântica, e seu uso por parte de grupos subalternos teria um valor de resistência, como Rieger sugere. Entretanto, como adverte Kwok, uma leitora contemporânea não pode se limitar a perscrutar os sentidos dos textos antigos, senão que também deve insistir na forma como tais textos induzem certas leituras hoje. Não mais se pode estudar o que o texto disse e significou para os seus leitores, tem que se alargar o cenário para incluir o que o texto diz para nós hoje, e quais as consequências éticas e as funções políticas dos textos e das suas interpretações no nosso contexto sociopolítico²²⁸.

Além disso, o método de Rieger não consegue deslocar a centralidade do Cristo, nem deslocar elementos como a sua masculinidade pressuposta, ou a sua divindade. O que impede a Rieger enxergar tais elementos como sendo estruturas que posteriormente irão facilitar a organicidade que o cristianismo desenvolve com os diferentes momentos históricos que ele analisa? Creio que Rieger enfatiza acertadamente a abrangência da realidade política e cultural à qual denomina império. Porém, falta-lhe um método e um quadro teórico que o ajude a conectar essa abrangência com a organicidade com que esta compõe o cristológico.

²²⁷ Cf. Rieger, *Cristo e Império...* p. 18.

²²⁸ KWOK Pui-lan, *Postcolonial imagination and feminist theology*, Louisville, Kentucky: John Knox Press, 2005, p. 119-121. Nesse ponto Kwok segue a Elisabeth Schüssler Fiorenza.

O senhorio de Jesus é destacado porque em seu momento, desde uma crítica teológica secular, representou um claro desafio ao império. Entretanto, como o próprio Rieger indica, ocorreu um processo de assimilação “ao ponto em que o título *senhor* pudesse ser usado por Cristo e pelo imperador ao mesmo tempo e sem ambivalência...” (p.37). Faz-se necessário, portanto, enxergar os limites da resistência ao Império oferecida pelas primeiras cristologias e não desconsiderar os elementos que nelas facilitaram a sua posterior cooptação pelo próprio. É preciso enxergar os textos, mesmo de comunidades oprimidas, como instâncias de aquisição de poder, e estar assim alerta a reinscrições do poder imperial. Como apontar os limites de tal resistência?

Com Rieger, portanto, começamos a construir uma cristologia crítica secular. Será preciso aprofundar e ampliar a crítica. Mencionei masculinidade e divindade como elementos deixados de lado na análise do Rieger. E a questão da centralidade de Jesus no pensamento cristológico como algo problemático (é difícil enxergar, por exemplo, como a Cristologia trabalha pela distribuição de poder na comunidade...). Perguntamos, portanto: pode uma Cristologia se propor a descentrar a si mesma sem perder a sua identidade?

A pergunta é retórica, porque uma teologia crítica secular (no interior da qual emerge uma não-cristologia pós-colonial) está menos interessada em proteger a “identidade”; ao invés disso, interessa-se por transformar tudo que a impede de estabelecer relações de interdependência cultural, sempre no intuito de transformar as relações de dominação. Talvez o excedente cristológico nos sirva para elaborar uma não-cristologia. Mas será necessário lançar mão de outros elementos. Afinal, se a cristologia não é uma narrativa “religiosa”, como Rieger insistentemente sugere, ela está atrelada ao poder político e as relações internacionais. E o poder político, e as relações internacionais requerem de uma análise estritamente feminista.

Musa Dube e Kwok Pui-lan estão interessadas em como fazer uma leitura contrapontual que confronte textos da cultura e tradição ocidentais com textos de tradições e culturas locais, das sociedades ou grupos das colônias ou ex-colônias no mundo globalizado. A importância desse interesse radica na necessidade de restabelecer vozes, histórias e modos de vida apagados e deslocados, silenciados pelas narrativas do colonizador. Nesse ponto, é importante reconhecer que a narrativa cristológica do cristianismo tem sido central no processo colonial, e os cristos libertadores e resistentes,

que de alguma maneira têm sido elaborados nas lutas por transformações, só têm sido recentemente articulados dentro das distintas teologias da libertação.

Cabe, contudo, apontar também, nessas cristologias da libertação, os mesmos questionamentos que fizemos a Rieger: quão descentrada aparece a figura do Cristo nessas cristologias? Como é focalizado criticamente a divinização e a masculinidade do Cristo? Como tais cristologias dialogam com tradições locais? Buscamos, portanto, com Dube e Kwok, não somente excedentes cristológicos, ou cristos resistentes. Buscamos também Cristos descentrados, deslocados, a rigor, resistências à própria cristologia. Só indo atrás dessas resistências é que poderá ser construída uma não-cristologia pós-colonial.

Duas coisas resultam evidentes diante dessa argumentação: 1) não será possível pensar uma não-cristologia com materiais exclusivamente cristológicos; 2) decorre daí, portanto, a necessidade de ler materiais extra-cristológicos, isto é, de se fazer uma leitura contrapontual (ferramenta e estratégia saidiana, ver cap.1). Ora, por que recorrer afinal, ao discurso cristológico? Porque não simplesmente partir para uma reformulação crítica secular de cosmovisões indígenas, nativas ou locais elaborando assim uma teologia pós-colonial que desafie a globalização e coloque em xeque o discurso teológico contemporâneo?

Kwok afirma que uma metodologia pós-colonial pode incluir esse caminho. Entretanto, essa alternatividade radical dificilmente representará um desafio para o hegemônico. Ao mesmo tempo, reformar o hegemônico permanecendo dentro dos seus limites (até certo ponto a opção de Rieger) implica em esbarrar nesses mesmos limites, como foi observado. Kwok, portanto, sugere combinar os dois caminhos: alternatividade e reformismo. Eis o porquê da nossa formulação crítica secular em termos de uma não-cristologia. Trata-se de perscrutar o teológico no conto de Garcia Marques (um conto que "não é uma Cristologia"), sem porém deixar de perceber o desafio que seu texto possa representar em termos cristológicos.

Importante será, portanto, trabalharmos o excedente cristológico, e toda a resistência *ad intra* que possa ser explorada para a crítica. Creio que Schüssler Fiorenza explora com maior profundidade e complexidade a resistência interna ao discurso cristológico hegemônico. Lançaremos mão da sua cristologia crítica secular²²⁹.

²²⁹ Elisabeth Schussler Fiorenza, *Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet* (1994). Perceba como desde o próprio título da sua obra ocorre o que temos chamado de descentramento do cristológico e questionamento da retórica da divindade de Jesus.

Entretanto, na passagem de uma cristologia crítica para uma não-cristologia faz falta um procedimento metodológico que forneça ferramentas e ilumine a maneira como esse passo do “contrapontual” pode ser levado à frente.

2.3.2 Kwok e a imaginação pós-colonial

A leitura contrapontual estará portanto emoldurada pela “opção pelas margens”, algo que nos conecta diretamente com a tradição das teologias da libertação. As margens são múltiplas. Não serão só “os pobres”. A configuração das margens nesse modelo crítico secular aponta para a categoria de *interseccionalidade*. Se lembramos o que Spivak descreve como a representação imperialista (ver cap. 1), não como se houvesse uma consciência deliberativa imperialista mas como resultado de uma articulação específica de diferentes sobredeterminações (Freud) dentro das quais está a raça, o gênero, a classe, etc., compreenderemos que a análise do imperialismo não pode dispensar a articulação dessas categorias, que funcionam meio que articuladas no que Spivak e Said (seguindo Foucault) chamam de *formações discursivas*. A interseccionalidade vem a formar parte do mesmo arcabouço teórico.

É por isso que as análises pós-coloniais feministas dentro do campo dos estudos de religião se concentram na articulação entre *colonialismo, gênero e religião*²³⁰, por um lado, ou numa analítica da dominação que considera os múltiplos fatores que se intersectam na configuração tanto das subjetividades como das estruturas de dominação²³¹. Creio que podemos combinar e beneficiar-nos do paradigma feminista pós-colonial (Dube e Kwok) e do paradigma descolonial eclético de Schüssler Fiorenza. Desde ambos os paradigmas podemos perguntar, por exemplo, para Rieger (e por tabela, para outras cristologias da libertação) porque a masculinidade de Jesus e sua relação com a manutenção do poder patriarcal não têm sido firmemente questionada?

Além disso, desde a nossa visão das margens, perguntamos também se as cristologias na América Latina têm se preocupado por estabelecer relações não hierárquicas e de interdependência com narrativas locais que façam parte de outras visões culturais –comumente chamadas de “religiosas”. Visto que consideramos

²³⁰ Laura E. Donaldson, Kwok Pui-lan (eds), *Postcolonialism, Feminism & Religious Discourse* (New York/London: Routledge, 2002)

²³¹ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Transforming Vision*. (op.cit). A diferença entre as análises pós-coloniais de Dube e Kwok por um lado, e o paradigma Descolonial e eclético da Elisabeth Schüssler Fiorenza será apresentado como uma divergência dentro de um mesmo campo, o das lutas feministas críticas por transformação.

importante transformar o discurso cristológico, por um lado, e partir das margens, pelo outro, não podemos simplesmente resgatar narrativas marginalizadas que não se engajem de alguma forma com o discurso dominante. Mas também precisamos reconhecer que tais narrativas podem ter sido apagadas da história e não mais estejam disponíveis para nós hoje. A estratégia que o discurso feminista pós-colonial encontra é o recurso a imaginação.

Se o discurso pós-colonial em Spivak, Bhabha e Said nasce da crítica literária, é, até certo ponto, porque é através da inscrição de estratégias discursivas no campo da literatura que tais críticos conseguiram resgatar uma visão diferente do encontro colonial, da resistência e da hibridização que ocorre no encontro colonial. A importância da perspectiva das margens está no foco da representação: quem representa quem, como, com quais interesses e com quais efeitos políticos.

Enquanto a América Latina, a África e a Ásia possuem características diferenciadas concretas, por conta da globalização existem muitas similaridades a respeito dos desafios socioeconômicos que mulheres e pessoas marginalizadas enfrentam. Entretanto, antes da globalização, é preciso analisar a maneira como o cristianismo foi conivente com o colonialismo. Kwok Pui-lan constata que a maioria dos territórios colonizados possuía relações mais igualitárias e inclusivas entre os sexos, situação que veio a mudar com a chegada dos colonizadores e suas instituições políticas: a igreja, a escola (sistemas educativos) e outras práticas culturais. A sanção e proibição das religiosidades locais, que frequentemente possuíam significativos símbolos femininos, introduziu fortes assimetrias de gênero nos sistemas simbólicos religiosos, reforçando a dominação masculina²³². Os próprios símbolos cristãos foram usados para legitimar a empresa colonial (Jesus Conquistador, p.ex.). Mas os mesmos símbolos têm sido reapropriados de forma subversiva. Enquanto o Cristo Sofredor e seu sacrifício foram usados para internalizar passividade e pacificar a população (e, sobretudo as mulheres) diante do dominador colonial, o mesmo símbolo pôde ser usado revolucionariamente.²³³ Tal ambiguidade está também presente no símbolo de Maria.

Estas conexões apontam para um princípio: que o cristianismo nunca foi proclamado em meio a um vazio, mas sempre em meio a discursos políticos e culturais de poder e autoridade. Daí que a atenção à função política e retórica da teologia seja

²³² Kwok, *Postcolonial imagination...* (op.cit.), p. 155

²³³ Veja José Miguez Bonino, *Jesus: ni vencido ni monarca celestial* (org), *Jesus: ni vencido ni monarca celestial* (Buenos Aires: Tierra Nueva, 1977).

redobrada pelas teólogas do Terceiro Mundo²³⁴. Três importantes metodologias têm sido usadas: “(i) questionamento da teologia sexual missionária; (ii) desmascaramento do impacto do monoteísmo e a teologia androcêntrica sobre culturas religiosamente plurais; e (iii) crítica ideológica do simbolismo cristão”²³⁵. Creio que a leitura do nosso conto abordará estes três caminhos, especialmente os dois últimos.

A opção pelas margens implica portanto a recuperação das tradições espirituais e de sabedoria de povos e religiões diversas e isto se faz no intuito de criar uma alternativa às fontes determinadas pela academia dominante e seus paradigmas ocidentais. Esta teologia crítica secular é, em decorrência, uma teologia desafiadora. Citando a Mercy Amba Oduyoye e Virginia Fabella, Kwok afirma:

A nossa teologia deve falar das nossas lutas e da fé que nos empodera. Ela vai além do pessoal para abranger o comunitário, e vai além do gênero para abranger a humanidade na sua integridade. A nossa teologia toma conhecimento dos estudos acadêmicos mas insiste num espectro mais amplo da experiência das mulheres e da realidade para se inspirar e receber insights. Ser contextual no Terceiro Mundo tem significado que teologias feitas por mulheres têm abraçado o religioso-cultural em lugar do sócio-econômico, e têm se engajado aí num diálogo vivo.²³⁶

Esta ênfase no comunitário e na humanidade na sua integralidade desconecta até certo ponto o horizonte das teologias críticas feministas de interesses eclesiásticos e institucionais, e as lança em uma busca mais *mundana*.

Enquanto teólogos da libertação masculinos têm exortado a igreja para que faça acontecer mudanças sociais, teólogas têm se mostrado mais realistas sobre o poder eclesiástico, portanto seu otimismo é muito menor. A igreja, enraizada na sua hierarquia masculina e na sua tradição, precisa se arrepender do seu sexismo para que possa ser um foro de esperança e um agente de mudança.²³⁷

Podemos dizer o mesmo da própria disciplina teológica e do campo dos estudos de religião dentro da academia, de estarem *enraizados nos protocolos e hierarquias masculinistas, excludentes e antifeministas*. Diante desse panorama hostil à produção de conhecimento feminista e pós-colonial, o processo de elaboração de conhecimento crítico e emancipatório é melhor entendido como *luta*²³⁸. Como descolonizar as nossas mentes e as nossas almas? Ainda mais quando estamos obrigados a passar pelo rigor da academia institucionalizada? A imaginação é colocada como um caminho crucial pois

²³⁴ Kowk, *Postcolonial imagination...* (op.cit), p.158

²³⁵ Ibid., p. 154

²³⁶ Ibid., p. 166

²³⁷ Ibid.

²³⁸ É uma frase direta de Kwok Pui-lan (*Postcolonial imagination...* p.30) porém, considere a produção de mulheres negras na academia, por exemplo, Patricia Hill Collins, *Fighting Words: Black Women and the Search for justice* (Minnesota: University of Minnesota Press, 1998).

“como podemos experimentar e lutar por aquilo que nem mesmo podemos imaginar?”²³⁹.

Kwok nos fala de três tipos de imaginação, três modos em que ela opera, como estratégia, como método, como caminho. As três estão enraizadas na perspectiva que tenta partir das margens: imaginação histórica, imaginação dialógica e imaginação diaspórica²⁴⁰. Podemos imaginar um encontro colonial em que pessoas e grupos marginalizados desenvolvam um papel importante nos eventos históricos? Como podemos representar a consciência subjetiva, a agência e a resistência de grupos e pessoas marginalizadas cuja experiência não foi parar nos livros de história?

Em uma perspectiva emancipatória, o recurso à memória²⁴¹ parece prevalecer sobre o recurso à História. Afinal, a História, como discurso científico, foi mais uma das tecnologias ocidentais que marginalizou as populações colonizadas no mundo. Mas que *memória*? Não se trataria da ‘memória’ tal como foi articulada, por exemplo, no paradigma da *Memória Cultural* de Ian Assmann. Tal teoria reinscreve subrepticamente as artimanhas da ciência histórica, por um lado, e desconhece os processos de resistência cultural cuja natureza e dinâmica vai além do textual e das categorias usadas pelo autor²⁴².

O reconhecimento de que as opressões têm sido inscritas e transmitidas nos corpos²⁴³ orienta a pesquisa sobre memória em outra direção. Spivak se preocupa por estabelecer um itinerário crítico do processo do silenciamento da subalterna²⁴⁴ na narrativização do saber ocidental (podemos deduzir facilmente como feministas tenham avançado mais do que nenhum outro grupo nesse quesito pois o apagamento da história e da memória das mulheres ocorre desde milênios). Isso tem feito com que as estratégias de recuperação das histórias feministas postulem uma *prática da memória*

²³⁹ Ibid., p. 30. O original em inglês diz: *for what we cannot imagine, we cannot live into and struggle for*, que eu decidi traduzir em forma de pergunta para tentar transmitir a força poética da frase.

²⁴⁰ Ibid., Refiro todo o capítulo 1

²⁴¹ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Jesus e a política da interpretação* (São Paulo: Loyola, 2005, [1ª Ed. 2000]), p. 6

²⁴² Veja o seu artigo, Ian Assmann, “Collective Memory and Cultural Identity”, em *New German Critique*, No. 65, (1995), pp. 125-133. O seu texto funciona em cima de vários dualismos que dividem o tempo entre o tempo da memória comunicativa e o da memória cultural (um tipo de reinscrição do “presente” e o “passado”), entre o textual e o não-textual, além de ignorar quase por completo a questão das relações de poder que incidem diretamente nos processos de formação identitária, que a rigor, é o foco da sua teoria (a identidade).

²⁴³ Kwok, *Postcolonial Imagination...* Op. cit., p. 37

²⁴⁴ Escrevemos esta palavra no feminino, porque mesmo que a sua pergunta *Can the subaltern speak* não declara o gênero, o conteúdo da sua análise se refere ao subalterno marcado pelo gênero. Veja a discussão ao respeito no capítulo anterior.

que compreende a sua política de “criação de mitos” como uma tarefa incontornável²⁴⁵; uma prática que procura “re(l/m)embrar”, não mais através dos critérios da ciência histórica como a *plausibilidade* e a *normatividade*, mas pelos critérios de *probabilidade* e da *possibilidade*, puxados por um horizonte ético político de transformação.²⁴⁶

A retórica e poética do termo de Mary Daly retomado por Schüssler Fiorenza, *re/member* denuncia tanto o esquecimento e apagamento de pessoas, grupos e eventos centrais nas histórias oficiais, quanto o desmembramento dos corpos, de si mesmos, uns dos outros, e da terra. Re(l/m)embrar, como tarefa reconstrutiva, implica portanto necessariamente uma recuperação da corporeidade da memória. “Memórias ancoradas em corpos negros”²⁴⁷, corpos indígenas, em corpos de mulheres pobres, marginalizadas, faveladas, em corpos de crianças assassinadas e jogadas na rua... A recuperação da historicidade de tais incorporações, nas palavras de Maria Antonietta Antonacci, é que irá possibilitar uma outra *memória*, uma outra *história*²⁴⁸.

A imaginação histórica, essa estratégia para recentralizar a experiência descentrada e deslocada de grupos e pessoas colonizadas, requer o *diálogo* com tais tradições. Imaginação dialógica implica o uso ativo da imaginação em meio a um diálogo no qual as tradições dos povos e culturas diversas são trazidas para a discussão. Kwok cita a C.S Song para afirmar a importância do uso de mitos populares, histórias e lendas populares como recursos indispensáveis para o quefazer teológico em territórios onde a bíblia e a teologia produziram múltiplas alienações; ao mesmo tempo, adverte sobre o perigo de cooptar tais narrativas populares moldando-as na perspectiva do desenho global do cristianismo (refere-se ao texto de Mignolo, *Histórias locais, desenhos globais*)²⁴⁹.

A localização teórico-política de quem usa a imaginação crítica secular é a da diáspora. “Uma consciência diaspórica... lê na contramão da história metropolitana e os regimes de conhecimento a partir de múltiplos pontos de vantagem porque pessoas em

²⁴⁵ “A questão não é se as feministas críticas ou os críticos da cultura devem participar dessa atividade retórica de ‘criação da história’, mas como eles o fazem e com que objetivo” (Schüssler Fiorenza, *Jesus e a Política de interpretação*, op.cit., 72).

²⁴⁶ *Ibid.*, p.74. O termo “re(l/m)embrar” é a tradução do termo inglês *re/member* que significa ambigualmente *lembrar* e *re-unir* o que foi desmembrado. Schüssler Fiorenza empresta o conceito da Mary Daly.

²⁴⁷ É o sugestivo título da coletânea de artigos da pesquisadora e professora Maria Antonietta Antonacci, *Memórias Ancoradas em Corpos Negros*, (São Paulo: Ed. Puc-sp, 2013).

²⁴⁸ Veja o seu ensaio “Artimanhas da história” em *Memórias ancoradas em corpos negros*, op.cit., pp. 67-106.

²⁴⁹ Kwok, *Postcolonial Imagination...* p. 39-41

diáspora são ‘outsiders’ desde dentro [from within]”²⁵⁰. A imaginação diaspórica, portanto, compreende que, no intuito de desenvolver um discurso de oposição, é preciso negociar com múltiplos outros. De alguma forma, os/as contadores/as de histórias (*story tellers*) conseguem através das suas narrativas e do seu apelo popular realizar esse trabalho de negociações múltiplas, de colagem de várias tradições, lendas e histórias fragmentárias em uma espécie de todo narrativo que pode colocar em novas perspectivas as comunidades e grupos que escutam.²⁵¹

A parte do “não” na nossa categoria *não-cristologia* se sustenta também nesse uso ativo e crítico da imaginação que se contrapõe à negação colonial. Se antes a cristologia negou as histórias dos nossos povos, é através da imaginação que, agora, a partir da prática da re(l/m)embrança dialógica do contador de histórias, dizemos *não* à narrativa colonial (a cristologia). Mas ao mesmo tempo, sendo que esse *não* ativo se orienta a essa narrativa, tal orientação implica o nosso próprio engajamento crítico com ela. Portanto, o *não* é mais e menos do que uma mera postura opositória. Ela é a partícula híbrida do agente pós-colonial que está no vórtice da negociação, negociando com a narrativa colonial, e negociando com as múltiplas narrativas tradicionais locais.

O *não*, assim, com toda a sua complexidade estrutural, fundamenta-se na imaginação feminista pós-colonial, e é a estratégia metodológica de uma leitura contrapontual. Implica por um lado, múltiplas negações, mas por outro lado implica também em múltiplas afirmações, e, inevitavelmente em uma postura pós-colonial, múltiplas negociações.

Nesse ponto é preciso explorar quais os pontos nodais, pontos de força, lugares e instâncias de poder, nos quais esse nosso *não* crítico secular está se manifestando como agente/agência. Em outras palavras, quais aspectos da cristologia constituem-se em alvos do nosso *não* crítico secular?

2.3.3 Elisabeth Schüssler Fiorenza: ecleticismo metodológico

Quero começar esta seção retomando o pensamento sobre o *não* pós-colonial da nossa não-cristologia, e relacionar esta noção com o neologismo de Schüssler Fiorenza,

²⁵⁰ Ibid., p.49

²⁵¹ Cf. Ibid., p.45-46. Veja também, sobre a imaginação como prática da *esperança crítica*, Shawn Copeland, “Body, Representation, and Black Religious Discourse,” em Laura Donaldson, Kwok Pui-lan (ed.) *Postcolonialism, Feminism and Religious Discourse* (New York: Routledge, 2002), p. 194

a *ekklesia das wo/men*. A noção de *ekklesia das mulher*s*²⁵² é similar ao conceito de *não-cristologia* que queremos elaborar como espaço hermenêutico pós-colonial/crítico secular. Em primeiro lugar, a *ekklesia das mulher*s* funciona como uma metáfora que expressa o espaço hermenêutico das lutas das *wo/men* para reconfigurar os discursos sociais e religiosos do patriarcado/*kyriarcado*²⁵³. A metáfora inverte retoricamente a exclusão sistêmica das mulheres do universo simbólico e de relações culturais (instituições “religiosas” e sociais de modo geral), e postula um espaço radicalmente democrático e secular!

Secular? Bom, é claro que ela não usa o termo *secular* e muito menos com a significação que aqui é assumido. Justificamos, portanto, o porquê acreditamos que é justamente disso que ela está falando. Quando ela afirma não querer restringir a noção de *ekklesia das wo/men* à comunidade teológica interpretativa que articula o discurso cristológico, e afirma que a noção se refere a uma visão construída discursivamente, uma visão que por compreender assembleias de *wo/men* para além do campo do “religioso” abrange necessariamente a unicidade política e cultural do universo social (descrito na sua analítica da dominação como as relações *kyriarcalis*)²⁵⁴, ela está construindo exatamente a noção da crítica secular que postulamos aqui, partindo do mundo dos estudos de religião e teologias feministas, mas já os transcendendo como campos disciplinares.

Em segundo lugar, o termo *ekklesia das mulher*s* performatiza o espaço retórico complexo do nosso “não” pós-colonial: diz “não”! para a Igreja institucional *kyriarcal* aludindo ao significado político da etimologia do termo na sua origem histórica; a partir dessa acepção do termo, diz “sim” para outro tipo de *ekklesias/assembleias* que reivindicam o verdadeiro valor radical e democrático, do termo (penso nos diversos movimentos e grupos feministas –ou não– que se organizam na sociedade com pautas concretas, mas integrando essa realidade das *wo/men*); repolitiza –portanto, des-

²⁵² Nos seus livros em inglês ela escreve a palavra *wo/man*, e *wo/men* como uma forma de incorporar a crítica feminista à categoria política de “mulher” e “mulheres”, que questiona a uniformidade de tal sujeito político, e ao mesmo tempo aponta para a inclusão de alguns homens subordinados e marginalizados dentro daquilo que seria o sujeito político do movimento feminista. A intenção é também conservar a grafia *wo/man*, *wo/men* porque continua sendo importante não desistir dessa palavra no movimento feminista. Em português e em espanhol, não havendo a possibilidade de traduzir tais grafias, as editoras e tradutoras optam por *mulh*r*, *mulher*es* (em português) ou *muj*er*, *mujer*es* em espanhol.

²⁵³ “*Kyriarcado*”, “*Kyriarcal*”, são neologismos criados pela autora, como categorias para atualizar e redefinir a categoria dualista de “patriarcado”. *Kyriarcado* é a compreensão da configuração interseccional das realidades de opressão, e não somente da dominação dos homens sobre as mulheres. Veja o “glossário de termos” em *Caminhos da Sabedoria* (São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2009).

²⁵⁴ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Cristología feminista crítica: Jesús, hijo de Maria, Profeta de la Sabiduría* (trad. Nancy Bedford) (Madrid: Editorial Trotta, 2000 [1ª Ed. 1994]), p. 50, p.83

sacraliza– o espaço restritivo e inibidor para a crítica implicado no termo “igreja”; e ao mesmo tempo, ao recuperar a grafia comum do termo político com sua associação contemporânea com a “igreja” não abandona a igreja (“religião”), senão que se engaja com ela de forma crítica, interpelando as suas práticas excludentes e opressoras e *negociando* com ela desde múltiplos lugares de enunciação²⁵⁵.

Esta postura da Schüssler Fiorenza no que tange à insistência da luta dentro das igrejas, contrário às feministas pós-cristãs que declaram o sexismo e patriarcalismo do cristianismo como algo irrevogável, se relaciona com a postura crítica de Chantal Mouffe. Para Mouffe o abandono das instituições é uma cilada e um equívoco em termos políticos. Ela critica os teóricos do êxodo e da deserção (especificamente Antônio Negri e Michael Hardt), pois a sua “política do distúrbio” não avança para o momento da reconstrução, um momento que é incontornavelmente político, e com política ela se refere especificamente aos canais institucionais para veicular as forças políticas dentro do contexto da agonística²⁵⁶.

Em outras palavras, se através da cristologia exerce-se um poder potencialmente opressor, a cristologia deve assumir-se necessariamente como uma instância de luta, resistência e transformação. Desistir da cristologia como inerentemente opressora, além de ser uma postura essencialista, será irresponsável em relação com as pessoas que ainda se encontram sob o seu poder, pois não lhes fornece as ferramentas para resistir e transformar uma realidade que afeta as suas vidas profundamente²⁵⁷.

²⁵⁵ Esta compreensão ampla e leitura ampla e aberta do conceito da ESF diverge um pouco das críticas - incluídas as da própria Kwok- que não advertem a amplidão e abrangência da poderosa retórica que ele transmite. Para Kwok, Schüssler Fiorenza não explicita as condições materiais que possibilitam uma reunião e luta comum de mulher*s, e pergunta: “Porque antigos sujeitos colonizados quereriam se reunir com seus opressores ou ocupar o mesmo espaço?” (*Postcolonial Imagination...* op.cit, p.60). Musa Dube também critica mordazmente o conceito desde um interesse similar: será que a *ekklesia das mulher*s* abre um espaço radicalmente democrático como para incluir na reflexão conteúdos de tradições e mitologias não-cristãs e não bíblicas? (cf. Dube, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, op.cit., pp. 34-39). Ambas as críticas (de Kwok e Dube) precisam ser levadas a sério. Mas também levo em conta a própria reação de Schüssler Fiorenza ao teor de tais críticas à sua obra (veja Schüssler Fiorenza, *The Power of the Word: Scripture and the rhetoric of Empire*, Minneapolis: Fortress Press, 2007, nota de rodapé 51 do capítulo IV). Espero, assim, me engajar criticamente com esse debate e alargar o alcance dessa formulação, agora reformulando a sua intenção hermenêutica com outro conteúdo, o da *não-cristologia*.

²⁵⁶ O ponto central do argumento de Mouffe é que a transformação da sociedade, tendo em conta o caráter hegemônico de toda ordem, não pode acontecer a não ser através da via institucional; assim, a deserção ou êxodo das instituições, como propõem certos teóricos de esquerda, reinscreve a ontologia de um marxismo que acredita em um comunismo livre de antagonismos, só que agora sob a forma de uma democracia absoluta cujo sujeito histórico é a multidão (cf. o cap. 4: “A política radical hoje”, em *Agonística*, op.cit.)

²⁵⁷ Esta posição é suficientemente elaborada no livro de Schüssler Fiorenza, *Caminhos da Sabedoria, Uma introdução à hermenêutica bíblica feminista* (São Bernardo: Nhanduti, 2009 [1ª Ed. 2000]).

A narrativa cristológica é uma narrativa de identidade e diferença. Ela não somente descreve um personagem mítico/histórico e a sua comunidade, senão que se torna o espelho de grupos e pessoas que leem e interpretam a narrativa ao longo do tempo. Portanto, quando falamos em narrativa cristológica, estamos falando em complexos processos de representação, subjetivação, identificação, projeção de desejos e anseios de poder, empoderamento/desempoderamento, exclusões, subordinações e subalternizações, propaganda política, forclusões, estratégias retóricas, divinizações, humanizações, desumanizações, etc.²⁵⁸

Vista desde essa perspectiva complexa, a leitura crítica secular da cristologia não pode limitar as suas análises a nenhum campo disciplinar, nem a uma perspectiva teórica em particular. Ao mesmo tempo, deve se tornar consciente da imbricação e participação dos elementos que compõem o debate, sendo particularmente distintivos os limites discursivos do sexo, o gênero e a sexualidade, elementos que jazem no coração da simbologia cristã, como também afirma Kwok²⁵⁹.

Nesse sentido, uma cristologia crítica secular está menos preocupada em explorar novos conteúdos cristológicos a partir de visões atualizadas do testamento cristão, ou de apresentar novas perspectivas hermenêuticas sobre a narrativa cristológica, ou em trazer novo material histórico-crítico que permita reformar o discurso cristológico superando o seu patriarcalismo enraizado. Em cada um desses casos, estar-se-ia reproduzindo, com alto risco de acriticidade, os quadros de referência que possibilitam tais ‘novas’ perspectivas e conteúdos. Qual é, portanto, o interesse de uma cristologia crítica secular?

Para Schüssler Fiorenza, trata-se de realizar uma investigação crítica dos próprios marcos teóricos, isto é, de focalizar justamente o tipo de quadro de referência que está criando tais sentidos diversos. Trata-se de avaliar ética e politicamente a forma como tais sentidos estão afetando a vida das pessoas marginalizadas; trata-se de verificar a possibilidade de uma rearticulação que subverta, interrompa e transforme as influências e determinações opressoras do discurso cristológico; e, por fim, mas não menos importante dentro do nosso conceito de pós-colonial, trata de verificar o tipo de

²⁵⁸ Veja Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Jesus e a política da interpretação* (São Paulo: Edições Loyola, 2005 [1ª Ed. 2000]), pp. 1-55.

²⁵⁹ Kwok, *Postcolonial Imagination...* op.cit., p.170

cumplicidades que ainda permanece dentro dos discursos que procuram se contrapor à cristologia hegemônica²⁶⁰.

Da mesma forma, para Kwok, se trata de perguntar como “transformar o símbolo de Cristo –um símbolo usado para justificar a colonização e a dominação– em um símbolo que afirme a vida, a dignidade e a liberdade?”. A pergunta da crítica secular segue:

Pode o subalterno falar sobre o Cristo, e se puder, sob quais condições? Qual linguagem usará? Precisaremos pedir emprestado das teologias masculinas ou das teorias feministas? (...) se precisamos fundamentar as nossas reflexões na cultura e religiosidade dos nossos povos, como podemos evitar os riscos de essencialismos culturais, nativismos e ideologias nacionalistas? O que é que fará possível dizer algo novo sobre Jesus/Cristo? (p.167-169)

De alguma forma, é preciso ler a pergunta pela fala subalterna, como vimos com Spivak, como uma pergunta heurística, que pergunta pelo que acontece quando ativamos a busca: “o que acontece quando a subalterna fala sobre o Cristo?”. E, portanto, a inquirição pelos marcos de sentido se torna o passo a seguir. Por isso, para Kwok, a tarefa de uma cristologia crítica está em preocupar-se por formular perguntas que não têm sido colocadas. Tais perguntas colocam em evidência os quadros de sentido –geralmente ocultos e naturalizados do senso comum–.

Entretanto, de alguma forma, por muito que se trabalhe por desconstruir e desmontar os quadros de sentido que produzem cristologias hegemônicas, e evidenciar os seus interesses políticos, o objetivo de uma postura contrapontual que procura relações de interdependência não será atingido a não ser que “fundamentemos as nossas reflexões na cultura e religiosidade dos nossos povos”, um procedimento que, em certa medida, fica inexplorado por Schüssler Fiorenza (e Rieger). Contudo, também poderia não se tratar de saber “como dizer algo novo sobre o Cristo”, como pergunta Kwok. Talvez a subalterna não se interesse por dizer algo novo sobre o Jesus/Cristo [“não-cristologia”];

Nosso interesse explora como pessoas, grupos ou instâncias culturais marginalizadas podem *dizer algo novo sobre a existência humana* focalizando, como é lógico, o nosso momento pós-colonial. Tudo isso pode se fazer a partir de algum contato que tenha sido inspirado, mesmo que velada ou indiretamente, pelo artefato literário narrativo do discurso cristológico²⁶¹ (e eu o faço aqui perseguindo o objetivo

²⁶⁰ ESF, *Cristología crítica...* op.cit., pp.17-19

²⁶¹ Em Bhabha, *O local da cultura*, no capítulo “Signos tidos como milagres, questões de ambivalência e autoridade sob uma árvore nas proximidades de Delhi, em Maio de 1817”, (pp.150ss) Bhabha refere a ambivalência produzida pelo discurso híbrido que surge quando os nativos empregam o texto colonial (o

metodológico de desafiar a cristologia). A relação velada com a cristologia faz com que esta fala desde as múltiplas convergências da marginalidade represente, por um lado, um silêncio ativo em cristologia (como “o guardião do limite que não falará”), mas por outro lado, uma fala agente em outros registros culturais (“religiosos”). O reconhecimento do discurso cristológico como um palimpsesto, ou uma marca d'água, será justamente o processo de hibridação pós-colonial que uma crítica secular em teologia produziria.

No entanto, o trabalho crítico de Rieger ou de Schüssler Fiorenza permanece incontornável, mesmo que passe ao largo do resgate de mitologias e tradições populares dos povos colonizados; afinal, a desconstrução e reconstrução crítica da narrativa cristológica, ainda que realizadas dentro dos limites discursivos que emolduram “o cristológico”, fornece fundamentos críticos para pensar qualquer tipo de narrativa que esteja inspirada de alguma forma nos mesmos arquétipos ou protótipos culturais cristológicos²⁶². Partir diretamente para a elaboração crítica de um conto em cujo interior sejam reconhecidos elementos prototípicos da cristologia sem levar em conta a crítica radical levada a frente pela teologia crítica secular de Schüssler Fiorenza e de Rieger pode reinscrever acriticamente estruturas de opressão que serão transmitidas de uma estrutura a outra.

O hibridismo que estaria sendo produzido no nível do protótipo cultural (uma narrativa que é uma *não-cristologia*) ocupa-se da *tradução cultural* que gera uma nova cosmovisão e uma nova transformação política da comunidade, e ao mesmo tempo, mesmo que de forma secundária, lança luz sobre as possibilidades de repensar, a partir da novidade híbrida produzida por um discurso de oposição, o próprio discurso cristológico hegemônico. Mas é por isso que sem o recurso a outras narrativas, a imaginação pós-colonial (histórica, dialógica e diaspórica) não poderá de fato funcionar. O alargamento imagético e discursivo da imaginação só acontece no recurso a tais narrativas *outras*. A final, o discurso cristológico secular busca transformar não somente a Igreja Patriarcal, mas também a sociedade kyriarcal²⁶³.

evangelho do João, nesse caso) dentro de um arcabouço cosmológico deslocado da sua origem colonial. O surgimento do texto inglês –aqui, a cristologia– instaura um hibridismo que não somente transforma a vida dos “nativos”, senão que ao mesmo tempo questiona a autoridade do colonizador e seu livro/sua narrativa mestre.

²⁶² Em *But She Said, feminist practices of biblical interpretation* (Boston: Bacon, 1992) Schüssler Fiorenza discute a importância de afirmar os símbolos bíblicos em termos de protótipos e não de arquétipos.

²⁶³ E. Schüssler Fiorenza, *Cristologia crítica...* op. cit., p. 265

Schüssler Fiorenza afirma que o marco de sentido pré-construído da cristologia é o kyriarcal de sexo/gênero, sendo que o termo kyriarcal inclui de maneira interestrutural a categoria do patriarcado e a do imperialismo. Com efeito, figurações tanto do masculino como do feminino estão funcionando na base da articulação cristológica, por um lado, e os efeitos e causas de tais articulações estão marcados pelas determinações imperiais e conjunções de tais poderes com as hierarquias eclesiásticas e sociais, pelo outro. Essa imbricada relação implica o caráter político de tais articulações, e, portanto, a interconexão entre a ordem simbólica que se expressa na sua contrapartida de normatividade para as relações sociais. A masculinidade divinizada do Cristo legitima o poder político imperial, e a leitura da sua humanidade como estando vinculada com Maria, Virgem, legitima a posição subordinada de mulheres e outras pessoas marginalizadas, reinscrevendo dualismos como Igreja/mundo, religião/natureza, céu/terra²⁶⁴.

A menos que um espaço hermenêutico diferente seja articulado, um espaço em que novas figurações de masculino/feminino, e novas relações sociais sejam levadas em conta em um processo de alargamento crítico da realidade, a menos que todas as conexões entre os símbolos “religiosos” e poder político e as relações sociais sejam estabelecidas, novas configurações e articulações contra-hegemônicas do cristológico não poderão surgir.

A cristologia feminista reconfigura o discurso da salvação como uma questão comunitária e ecológica; não se interessa por rebater a questão moderna secularista do ateísmo, senão que tenta compreender o tipo de efeito político que emerge das funções performáticas do dispositivo cristológico na cultura²⁶⁵. Da mesma forma, não procura restabelecer o valor teológico de tal dispositivo em função de uma tradição cultural (“religiosa”) específica. Em outras palavras, distancia-se amplamente de objetivos apologéticos tradicionais. Ao invés disso, o seu engajamento está na defesa (apologia) do bem-estar de todas as pessoas e grupos na sociedade; mas, ao assim fazer, está consciente da impossibilidade de articular um discurso absolutamente liberacionista de tal dispositivo cristológico.²⁶⁶

²⁶⁴ Ibid., p. 45

²⁶⁵ Cf., Ibid., p. 51

²⁶⁶ A teoria da performatividade da significação de Bhabha, o seu “local da cultura”, assim como a noção de “cumplicidade” em Spivak, possuem seu equivalente teórico em Schüssler Fiorenza no seu modelo hermenêutico da “dança da sabedoria”, (em *Caminhos da Sabedoria*, op.cit.) um modelo desenvolvido a partir da hermenêutica da suspeita de Juan Luis Segundo (quem por sua vez estava inspirado em Rudolf Bultmann). Nesse modelo Schüssler Fiorenza desenvolve uma política da interpretação que busca

No nosso caso, é a partir do reconhecimento de tal impossibilidade que uma não-cristologia se torna possível. Porque, justamente no intuito de reconfigurar a cristologia em termos de “reativar o poder vivificador de Deus para todas as pessoas”, compreendemos que uma *kenosis*, isto é, um recuo ou esvaziamento do poder cultural do cristológico, se torna incontornável. Será só através de uma *kenosis* cristológica que esta reconfigura a si própria como descentrada e apta para estabelecer relações de interdependência com outras noções *não-cristológicas*, outras visões de mundo, outros poderes divinos e não-divinos que interrompem a centralidade do cristológico na cultura, e abrem espaços para a emergência do novo, isto é, aquilo que foi reprimido.

Schüssler Fiorenza elabora encima do trabalho crítico de Rosemary Hennessy (*Materialist Feminism and the Politics of Discourse*) para chegar a uma compreensão da possibilidade crítica de transformação da realidade das mulheres que se fundamenta na teoria do discurso, e é muito similar à noção de formações discursivas de Foucault que Said e Spivak reelaboram em seus textos. Emprega o conceito de ideologia de Althusser e o de hegemonia de Gramsci, e abrange ao mesmo tempo a dialética que imbrica a linguagem e a materialidade das relações sociais, compreendendo da mesma forma o antiessencialismo a respeito da realidade: há que se investigar os discursos cristológicos no intuito de determinar em que medida continuam o processo kyriarcal, e em que medida o interrompem, (um ponto que resume brevemente, já desde 1994, o projeto crítico de Rieger examinado acima), e há que compreender a cristologia não como uma totalidade monolítica mas como um agregado de discursos que competem entre si, e determinam o que chega a ser considerado "as coisas tal como elas são"²⁶⁷ (um ponto que funde a ideia de formações discursivas e o espaço do político como o espaço da agonística de Bhabha e Chantal Mouffe).

Compreender a cristologia não somente como tendo sido influenciada pelo Império/imperialismo, senão que também compreender o próprio fenômeno do imperialismo como estando constituído pelas sobredeterminações e figurações do sexo, gênero e sexualidade, é que permitirá estabelecer de maneira radical e concreta não somente um "excedente cristológico", mas também uma rearticulação radicalmente distinta que transforme o dispositivo cultural narrativo do cristológico.

descobrir as regras, formas e condições da produção de sentidos. Os 7 passos da dança da interpretação se entrecruzam e voltam em espiral sem fim, em uma clara tentativa de evitar os fechamentos e processos lineares típicos de uma teleologia marxista da qual muitas teologias da libertação não conseguiram se livrar.

²⁶⁷ Ibid., p. 49

A cristologia tem sido também o espaço de articulação de várias doutrinas centrais da fé cristã, como a soteriologia, isto é, o tema da "salvação". A revisão feminista desse tema tem tornado quase obsoleto o pensamento soteriológico da linha dominante masculina. Não repetirei tão ampla crítica aqui; tão somente remeto os/as leitores/as às próprias teologias feministas. Quero tão somente comentar a crítica teológica secular feita a alguns desses enfoques.

De novo, o ponto de partida e horizonte hermenêutico é a crítica e não a apologética²⁶⁸. É a hermenêutica da suspeita, antes que a hermenêutica da dogmática e da ortodoxia, que orienta tal pensamento. Trata-se de verificar como as doutrinas estão afetando a vida das pessoas, sobretudo, as daquelas que lutam na base da pirâmide das estruturas de opressão e dominação na sociedade. Compreender a masculinidade de Jesus como problema central de uma crítica teológica secular descobre o problema de como as articulações teológicas reinscrevem as estruturas opressoras do kyriarcado e bloqueiam a possibilidade de transformar o discurso cristológico em uma instância de resistência e transformação da sociedade.

Se se afirma que “Jesus salva” por conta da sua práxis, por exemplo, ou como resultado da ênfase na relacionalidade que acontece dentro da comunidade inspirada ao redor dele, em ambos os casos reforça-se —em lugar de contestar e deslocar— o quadro de sentido ocidental do sexo/gênero. Como Schüssler Fiorenza repete inúmeras vezes, sem desafiar o seu marco de referência de sexo/gênero, o sistema kyriarcal fica intocado, incólume, e assim as relações de dominação que ele fundamenta. É preciso, portanto, transcender o individualismo, a divinização do homem-herói, e qualquer figuração do masculino ou feminino (por estar fundamentada no mesmo quadro categorial do sistema sexo/gênero), e qualquer figuração simbólica discursiva que não represente um desafio estrutural em termos sociopolíticos²⁶⁹.

Em certo sentido, ao tentar deslocar da cristologia a Jesus, com sua masculinidade pressuposta, e quaisquer estruturas dogmáticas tecidas ao redor da sua pessoa, Schüssler Fiorenza já inicia em sua crítica uma espécie de "não-cristologia". Prova disso é a sua consciência de que uma rearticulação crítica feminista da cristologia deve, a rigor, transcender o campo do estritamente cristológico (“colher, analisar e produzir conhecimentos sobre Jesus e sua relação com as mulher*s na escritura ou na história antiga”) para fundamentar sua análise crítica em um marco de referência mais

²⁶⁸ Ibid., p. 29

²⁶⁹ Ibid., p. 72-90

amplo (e mais mundanal diríamos aqui): o das “lutas contra o kyriarcado na antiguidade”²⁷⁰ (e das suas articulações presentes). Como vimos com Rieger, lutas contra o sistema naquela época só podem erroneamente ser empacotadas como “religiosas”.

Nesse sentido, “os critérios de validação não podem ser derivados simplesmente de observar os procedimentos metodológicos da dogmática”, caso no qual estaríamos sendo prisioneiros dos inibidores da crítica próprios dos mecanismos disciplinares do campo. Em lugar disso, ela enuncia um critério da crítica secular: “este interesse teológico na libertação de todas as mulher*s deve determinar todos os marcos intelectuais de estudos bíblicos em particular e de estudos cristológicos em geral, e não simplesmente o dos estudos feministas”. E acrescenta que tal crítica não deve adotar como modelo orgânico os conceitos doutrinários caso queira evitar “os efeitos niveladores dos interesses doutrinários na formação da identidade cristã”. Trata-se, ao invés disso, de “elaborar a multiplicidade de imagens cristológicas e argumentos encontrados nas Escrituras cristãs para disponibilizá-las na construção de identidades na luta pela libertação”²⁷¹.

Na nossa não-cristologia, contudo, iremos além: não limitaremos a nossa imaginação ao texto bíblico nem à tradição interpretativa, lançaremos mão de textos “não-teológicos”, iremos à literatura. Partiremos especificamente de um texto que “*não é uma cristologia*”. E fazendo isso, considero estarmos seguindo ainda a risca o próprio método de Schüssler Fiorenza. (Notem, entretanto, que o princípio de internacionalismo precisa ser levado em conta: é preciso complementar este critério da “libertação de todas as mulher*s” configurando um marco de sentido que posicione as mulher*s como pertencendo a estruturas de estado e nação que também estabelecem cenários internacionais de desequilíbrio de poderes e dominação, cujo descritor analítico incontornável é a categoria de *imperialismo*. Veja mais adiante a elaboração sobre Musa Dube.)

É necessário, a propósito, prestar atenção ao tipo de cristologias examinado por Kwok Pui-lan à luz do critério de deslocamento ou não do marco de referência kyriarcal do sexo/gênero: que tipo de estruturas eles deslocam a respeito da cristologia tradicional? Como e até qual grau são desafiadas as estruturas kyriarcais? Que relações de interdependência tais imagens possibilitam? São cinco as imagens examinadas por

²⁷⁰ Ibid., p. 95

²⁷¹ Ibid., p. 96

ela: i) O Cristo Negro (*the Black Christ*), ii) a *Mãe Milho*, iii) o *Shakti Feminino*, iv) a Travesti Teológica (*The Theological Transvestite*), e v) *Jesus como Cristo-Bi*.

Todas são imagens interessantes, e de alguma forma deslocam e desafiam vários aspectos do sistema kyriarcal da cristologia. Quero comentar criticamente a reflexão sobre a *Mãe Milho*. É uma imagem que desafia o antropocentrismo, e aprofunda as suas raízes na cultura indiana. George Tinker, seu proponente, reivindica ainda a válida pretensão de que Deus [ou o Cristo?] tenha se revelado dessa forma a eles com caráter único²⁷². A *Mãe milho* é uma figura relacionada com o Cristo por vários sentidos: o milho se relaciona com a *terra*, e há uma *encarnação* do milho na terra; também o milho precisa *morrer* para dar vida, e *ressuscita* cada ano de novo, fazendo paralelos muito próximos com a teologia sobre Jesus.

Esta articulação cristológica tenta compreender a noção do Cristo com muita maior inclusividade e equidade de poder entre colonizadores e colonizados, o que lhe outorga um valor diferenciado para o nosso propósito aqui. Entretanto, o risco nesta estratégia está na ofuscação e aniquilação por apropriação de sistemas e simbolismos indígenas. Esta advertência deve ser levada em conta com maior importância enquanto somos conscientes do sujeito que a articula e do contexto em que tal imagem é articulada (estudiosos/as da religião –frequentemente de tradições cristãs– dentro da academia ocidental e ocidentalizada?). Nesse caso, referimo-nos ao desequilíbrio de poder entre a religião cristã e outros tipos de narrativas e visões de mundo deslocadas pela hegemonia do cristianismo.

Entretanto, se considerarmos a *mãe milho* como um tipo de *não-cristologia* conseguiremos evitar em muitos sentidos os riscos sobre os quais a própria Kwok nos adverte. Afinal, os objetivos de uma teologia crítica secular estão menos interessados em focar nos quadros doutrinários e mais focados na sua transformação, transformação subordinada ao horizonte da resistência e oposição às estruturas de opressão. A cosmovisão inspirada pela narrativa da *Mãe Milho*, a rigor, “não é uma cristologia”, portanto, conserva a sua importância em si mesma, em relativa independência da cosmovisão cristã. Ao mesmo tempo pode ativar um tipo de *mitofagia*²⁷³ que reconfigura a própria narrativa cristológica subordinando o seu enredo e as suas

²⁷² Kwok, *Postcolonial Imagination...* op.cit., p. 177

²⁷³ Falamos no capítulo 1 sobre antropofagia e sobre glotofagia, como estratégias da hibridização pós-colonial que colocam os colonizados em um lugar diferente da passividade que lhes é conferida tipicamente na narrativa colonial. A *mitofagia* estaria recuperando esta noção da agência dos subalternos, agora em termos de narrativas que se contrapõem ativamente diante da narrativa colonial.

categorias teológicas à lógica narrativa e categorial do universo cultural da narrativa da *Mãe Milho*.

A intenção de quem articula tal *mitofagia* como uma hibridização da crítica secular deverá dar prioridade àquelas partes subalternizadas da relação entre diversas mitologias. Portanto, enquanto é necessário desafiar as estruturas kyriaricais em cristologia e interessar-se pela sua transformação, tal objetivo se torna importante e adequado dentro de um quadro de referência que procura como primeira instância as vozes marginalizadas e aquilo que elas possam dizer sobre novas formas de existência humana. Só será como segundo momento que o desafio à narrativa cristológica deverá ser articulado. Caso contrário, corre-se o risco de a narrativa cristológica, seus interesses e as suas categorias determinarem e moldarem o discurso. O objetivo não é repensar a cristologia: o objetivo é pensar e postular uma não-cristologia.

2.3.4 Musa Dube: estratégias descolonizadoras de um feminismo pós-colonial

Concluimos esse capítulo chamando a atenção para o enraizamento da nossa proposta de uma não-cristologia nas estratégias críticas de leitura de Musa W. Dube, e a interconexão entre ela e as autoras analisadas até aqui. Destaco que o comum acordo entre as autoras está na mundanidade dos textos, na unicidade do fundamento que fornece as ideias e estruturas imperialistas/kyriaricais, e no engajamento feminista que estrutura as suas pesquisas.

Schüssler Fiorenza e Rieger travam uma luta interna em cristologia. Até certo ponto Schüssler Fiorenza pratica uma leitura contrapontual enquanto lê na contramão das tradições dominantes masculinas, recorrendo à diversidade de discursos (teológicos e não teológicos) para contestar o poder kyriarcal da cristologia. Entretanto, Kwok e Dube, seguindo a Said, insistem na necessidade de realizar o exercício de leitura contrapontual recorrendo àquilo que Dube denomina literaturas descoloniais/descolonizadoras (*decolonizing literatures*), em oposição às literaturas imperialistas/imperializadoras (*imperializing literatures*).

Em outras palavras, enquanto Schüssler Fiorenza e Rieger compreendem a ambiguidade e ambivalência do processo de significação (Bhabha), e insistem em recuperar e elaborar elementos descolonizadores dentro da própria narrativa cristológica, Kwok e Dube alertam para os limites de tal prática. Kwok postula a metodologia da imaginação pós-colonial (histórica, dialógica, diaspórica); Dube,

insistindo no fato que no coração da crença cristã existe uma ideologia imperialista²⁷⁴, enfatiza que uma leitura pós-colonial do texto bíblico precisa tomar em conta o cenário global, e ao mesmo tempo, deve evitar a leitura bíblica como um exercício isolado de outras disciplinas, e de outros textos culturais.²⁷⁵

A sua insistência na colusão entre o cristianismo e o imperialismo enfatiza o gênero, dessa vez não simplesmente como a análise da dominação masculina nas estruturas sociais e nacionais, mas como uma estrutura literária, uma estratégia que emprega figurações do feminino e masculino dentro da estrutura simbólica dos artefatos culturais, textos e obras de arte²⁷⁶. Sua leitura contrapontual descobre que o uso de personagens femininos para representar nações e relações imperialistas atravessa os diferentes textos culturais e os momentos históricos, passado e presente; tal constatação é importante para evitar os argumentos anti-semitas que denunciam tais estruturas de opressão como se pertencessem exclusivamente aos textos da cultura semita. O testamento cristão também possui esse tipo de figurações do feminino que sustentam relações imperialistas, como demonstra o estudo das perícopes sobre a mulher sírio-fenícia no evangelho de Marcos e Matheus²⁷⁷, assim como os textos mitológicos da cultura grega e romana, e as diferentes obras literárias centrais na tradição ocidental²⁷⁸.

Mais importante do que o reconhecimento da imbricação entre cristianismo e colonialismo e imperialismo, é a constatação de que uma releitura pós-colonial da bíblia (e, diremos também, das estruturas teológicas dominantes, como a Cristologia) irá requerer a recuperação crítica de um tipo de literatura extra-bíblica, ou não cristã, não teológica. Embora a bíblia seja reconhecida (por Dube, por exemplo) ao mesmo tempo como um texto imperial e também como um texto pós-colonial –isto é, apropriado em novas condições histórico culturais pelas pessoas e grupos colonizados–, a reapropriação da bíblia e as suas estruturas narrativas deverá estar enquadrada pela

²⁷⁴ Musa Dube, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible* (St. Louis, Missouri: Chalice Press, 2000).

²⁷⁵ Necessário lembrar que os campos disciplinares são eles mesmos inibidores da crítica, portanto é preciso praticar uma espécie de amadorismo teórico ou ecleticismo metodológico, afinal não nos interessa tanto a teologia, mas a forma como ela possa contribuir pra transformar o mundo gloal [Robert Schreier, *The new catholicity*]. A teóloga feminista Kwok Pui-lan usa de várias formas a metáfora do “lar” em um capítulo do seu livro *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*. No capítulo 4, “Encontrando um lar para Rute: Gênero, sexualidade e a política da alteridade”.

²⁷⁶ Este enfoque sobre o gênero também é a posição enfatizada na coletânea de ensaios organizada por Laura E. Donaldson e Kwok Pui-lan, *Postcolonialism, Feminism & Religious Discourse* (New York/London: Routledge, 2002).

²⁷⁷ Dube, *Postcolonial Feminist...* op.cit., pp. 125-156

²⁷⁸ *Ibid.*, pp. 57-109

estratégia da hibridização, uma estratégia que metodologicamente procura partir das “escrituras não-escritas” das tradições dos povos ex-colonizados.²⁷⁹

Trata-se de transformar a lógica da dominação e assimilação cultural das retóricas missionárias e do evangelismo, por uma verdadeira prática de intercâmbio intercultural. Para tanto, torna-se indispensável recorrer às tradições alternativas, e às literaturas descolonizadoras. Dube coloca que o modo de reconhecer se um texto é imperializador ou descolonizador é através de perguntas chave. Tais perguntas procuram desvendar as construções retóricas literárias que justificam o imperialismo (especificamente, a justificação para viajar e tomar controle e posse de terras distantes e inabitadas). As perguntas são estas:

- 1) O texto possui uma clara posição contra do imperialismo político do seu tempo?
- 2) O texto encoraja viajar a terras distantes e inabitadas, e se assim for, como justifica a si mesmo?
- 3) Como o texto constrói a diferença? Existe diálogo e interdependência mútua, ou condenação e substituição de tudo que é estrangeiro?
- 4) O texto usa representações de gênero para construir relações de subordinação e dominação?²⁸⁰

Junto com essas perguntas ela analisa as estratégias imperialistas que Mary Louise Pratt, em *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, escreve como padrões retóricos de “anti-conquista” e os padrões da “zona de contato”: o primeiro refere as estratégias literárias de representação por meio das quais os colonizadores afirmam sua inocência ao tempo que afirmam o seu direito de viajar, entrar e possuir recursos e terras que pertencem a nações estrangeiras; o segundo, a zona de contato, é o espaço dos encontros coloniais. Basicamente, o lugar onde começa a se construir a diferença colonial²⁸¹.

Tais estratégias retórico literárias estão refletindo uma elaboração específica daquilo que Said chama “estruturas de atitudes e referências” (ver cap. 1)²⁸²; munida dessa perspectiva teórica Dube destaca, por exemplo, como o personagem do texto de Joseph Conrad, *The heart of darkness*, Mr. Kurtz, reflete as estruturas cristológicas e os

²⁷⁹ Dube refere o trabalho de Mercy A. Oduyoye e Elisabeth Amoah, “The Christ for African Women,” em Virginia Fabella e Mercy Amba Oduyoye (ed.), *With Passion and Compassion: Third World Women Doing Theology* (Maryknoll, N. Y: Orbis Books, 1990).

²⁸⁰ Ibid., p. 57

²⁸¹ Ibid., 57,58.

²⁸² Dube (*Postcolonial Feminist...* op.cit., p.80) alude também a dois escritores além de Said, que referem os mesmos padrões de representação aos quais Said se refere com estruturas de atitudes e referências: Rene Maunier, em *The sociology of colonies*, se refere tais padrões como “organização de ideias”, ou “mundos de sentimento”; V. Y. Mudimbe, em *The invention of Africa*, as chama “estruturas colonizadoras”.

seus padrões imperialistas.²⁸³ Já no capítulo 1 nos perguntávamos se esta configuração teórica não permitiria igualmente reconhecer e articular uma estratégia literária alternativa a partir de *outras* estruturas de atitudes, e alternativo uso de referências. A hibridação cultural em tais obras, como um sinal de *internacionalização adversária* (Said) é aprofundado por Dube quando nomeia o método das literaturas descolonizadoras. As perguntas para reconhecer os métodos literário retóricos de textos descolonizadores são:

- 1) O texto nomeia a opressão imperial da sua configuração?
- 2) Quais são os seus métodos retórico literários de descolonização?
- 3) Como é usado o gênero na zona de descolonização?²⁸⁴

Ela insiste, por exemplo, que colonizadores devem ser nomeados como aquilo que são: invasores, ocupantes estrangeiros, ladrões da terra. A terra, sendo central nesse respeito, se torna o foco da disputa retórico literária. “Aquilo que caracteriza a literatura dos colonizados é a luta para recuperar o controle sobre as suas terras”; mas como ela menciona um pouco antes, “a terra é mais do que corpos físicos geográficos; são espaços definidos por poderes políticos, econômicos e culturais”; desse modo, recuperar o controle da terra implica agir em todos esses frentes; daí a importância de estratégias que “subvertam o gênero literário e a linguagem do colonizador, realizar a releitura dos textos do senhor colonial, e recontar a história e o gênero na zona de descolonização”²⁸⁵, nesse sentido, podemos acrescentar: recuperar o controle da terra implica em recuperar também o controle simbólico/religioso como a contrapartida necessária da resistência anti imperial.

Uma não-cristologia procura recuperar este controle sobre o simbólico/religioso, e é por isso que não pode jogar na cenário da mera alternatividade, aprofundando histórias e narrativas locais que não desafiem a narrativa mestre; precisa disputar o poder simbólico da narrativa cristológica, em um firme processo de oposição à pedagogia imperial,²⁸⁶ e isso desde novos espaços retóricos híbridos²⁸⁷. Essa

²⁸³ Ibid., p. 90

²⁸⁴ Ibid., p. 97

²⁸⁵ Ibid., p. 99-101 (todas as citações desse parágrafo)

²⁸⁶ Dube cita o artigo de Jerry Philips, “Educating the Savages,” onde ele afirma “que ‘o momento do imperialismo é também o momento da educação’, pois a educação foi a estratégia central colonizadora no imperialismo moderno” (Dube, *Postcolonial Feminist...* op.cit., p. 104), e conclui: “descolonizar a educação é portanto, uma postura ant-imperial incontornável”.

²⁸⁷ “... praticantes em literaturas descolonizadoras não fazem e não podem de jeito nenhum confinar a si mesmos a analisar representações das construções imperiais, ou inclusive insistir em releituras híbridas subversivas do texto do colonizador. Ao invés disso, devem sempre insistir em novos espaços que cultivem novas leituras/escrituras contextuais e internacionais que sejam ao mesmo tempo despatriarcalizadoras e descolonizadoras”. Ibid., p. 116.

intertextualidade que relê o cânone, e hibridiza a narrativa mestra colocando-a em uma posição de igualdade com outros textos culturais é crucial. É dessa forma que o enfoque intertextual se torna em um enfoque de descolonização, o que Dube chama de “guerras intertextuais de descolonização”.

Ao propor que “práticas bíblicas descolonizadoras deveriam começar pela tentativa de criar novos espaços para ouvir Deus de forma renovada”, podemos conectar a proposta de Dube com a prática teórica implicada na fórmula da *ekklesia das wo/men*. Não passo por cima das críticas de Kwok e Dube. Já observei como, com efeito, a *ekklesia das mlher*s* é esse novo espaço, um espaço que a própria Schüssler Fiorenza acaba falhando em levar até as últimas consequências da sua democracia radical, quando não inclui na sua cristologia uma leitura contrapontual com outras tradições marginalizadas. Contudo, Dube afirma seguir a Schüssler Fiorenza e o seu fundamento da radicalização da lógica democrática, só que a sua proposta é outra. Ela propõe esse novo espaço como sendo articulado pela Semoya²⁸⁸, que quer dizer “do espírito”, a prática hermenêutica das *African Independent Churches*, AIC.

Qual seria a diferença entre a hermenêutica da Semoya das AIC e a hermenêutica da Sabedoria articulada na *ekklesia das mlher*s*? A Sabedoria como paradigma interpretativo é uma recuperação feminista crítica das tradições judaico-cristãs da antiguidade. A Semoya como paradigma afunda as suas raízes no contexto das lutas anti-coloniais e anti-imperiais dos diferentes povos da África. Enquanto ambas podem ser consideradas práticas hermenêuticas que procuram o bem-estar de todas as pessoas, em termos históricos a recuperação da Sabedoria está perigosamente implicada na recuperação de um aspecto (central ou marginalizado, não interessa) de um universo cultural que está na base do movimento colonial e imperial que transformou o mundo recentemente (500 anos).

²⁸⁸ Penso que Dube interpreta equivocadamente a *ekklesia of wo/men* como uma tentativa problemática de ocupar a elite da classe alta da democracia kyriarcal branca e masculina, entre outros elementos que ela critica (Dube, p.36). Isso só pode ser afirmado desconsiderando as inúmeras vezes que a própria Schüssler Fiorenza explicita o sentido da sua estratégia discursiva imbuída no termo. Schüssler Fiorenza se queixa de que Dube não oferece exemplos de como ela não segue os seus próprios objetivos teóricos em seu trabalho (Schüssler Fiorenza, *The Power of the Word*, op. cit., nota de rodapé 58, do cap. IV.). Embora considero que esta acusação não é completamente carente de validade, ela deve ser atenuada. Em sua *Cristologia Crítica* (1994) Schüssler Fiorenza estende sua leitura para além dos quadros culturais judaico cristãos, e refere como “as lutas emancipatórias em contra da exploração kyriarcal não começam com o movimento de Jesus, senão que têm uma longa história nas culturas grega, romana, asiática e judia” (p.132). Entretanto, nem ela nem Rieger trazem em suas cristologias críticas uma leitura contrapontual, um “acompanhamento polifônico”, como diz Said, onde sejam resgatadas tradições locais que desafiem a própria cristologia, tradições narrativas que não sejam cristológicas, senão que estejam enraizadas nas tradições culturais dos povos colonizados. Assim, engajamo-nos com eles, porém em cima dessa crítica.

A Semoya, ao invés disso, sendo também uma prática que procura o bem-estar de todas as pessoas, localiza-se na encruzilhada híbrida do enfrentamento ao universo cristão (berço das tradições da sabedoria!) e a recuperação das tradições dos povos africanos.

Igrejas Independentes Africanas (AIC) denota um grupo de igrejas que começaram como um movimento de protesto em contra da liderança excludente masculina nas igrejas missionárias fundadas no século XIX. Africanos cristãos saíram dessas igrejas e começaram as suas próprias igrejas onde eles podiam servir Deus com todos os seus dons e liberdades. Como [Itumeleng] Mosala corretamente explica, o nome “Igrejas independentes Africanas conota a especificidade da visão religiosa de uma luta africana mais ampla por libertação do colonialismo, o capitalismo, o racismo e o chauvinismo cultural.” O seu protesto foi, portanto, não somente muito próximo do começo dos movimentos pela libertação política em contra do governo colonial, foi em si mesmo também uma resistência em contra do imperialismo cultural.²⁸⁹

Esta diferença é crucial. A Semoya, a diferença da Sabedoria, carrega a força retórica da descolonização: **i)** *Moya*, “espírito”, como agente central do seu enfoque, desloca o cristocentrismo das tradições missionárias coloniais; sua prática as identificou como *Dikerke tsa Semoya*, “Igrejas do espírito”, e **ii)** a ênfase na ação do espírito como cura as fez ganhar o nome de *Dikerke tsa Phodiso*, “Igrejas de cura”, e essa cura estava associada de forma abrangente à vida cotidiana das pessoas: empoderamento no seu cotidiano, cura dos doentes, busca de emprego, restauração das famílias, assegurar boas chuvas e boas colheitas, e expelir as insistentes forças do mal da vida das pessoas²⁹⁰; **iii)** a centralidade das mulheres como fundadoras, bispas, arcebispas, profetizas, curadoras, pregadoras e ministras também não pode passar despercebida como força descolonizadora; **iv)** a centralidade da sua prática hermenêutica não gira ao redor da bíblia (muitas mulheres inclusive nem sabem ler), mas ao redor de uma visão; **v)** essa visão não gira ao redor da conversão, da expansão da fé a outros territórios ou pessoas de outros lugares, mas gira ao redor da cura, da pregação da profecia, do serviço à criação.²⁹¹

Podemos ilustrar o potencial desse enfoque híbrido/hibridizador na reflexão de Shawn Copeland sobre o *sermão negro (the black sermon)*²⁹². Se nos deixarmos guiar exclusivamente pela crítica eclesiológica de Schüssler Fiorenza diríamos que o Sermão pertence a estrutura hierárquica kyriarcal cujo funcionamento marginaliza os ouvintes, e

²⁸⁹ Dube, *Postcolonial Feminist...* op. cit., pp. 39-40

²⁹⁰ *Ibid.*, 41

²⁹¹ *Ibid.*, 41-42

²⁹² Shawn Copeland, “Body, Representation, and Black Religious Discourse”, em Laura Donaldson, Kwok Pui-lan, (ed). *Postcolonialism, Feminism & Religious Discourse*, (New York: Routledge, 2002), pp. 180-198

vai em contra da horizontalidade de um democracia radical. Entretanto, o sermão negro, por conta da sua estrutura híbrida, reconfigura a estrutura eclesiológica dentro dos mesmos parâmetros da eclesiologia: mesmo conservando parte das figuras e estruturas tradicionais: um/a pregador/a, uma comunidade ouvinte, um contexto fundamentado na tradição bíblica (porém, não exclusivamente).

O mundo religioso cultural de onde emergiu o sermão negro foi forjado na fusão de elementos e crenças fragmentadas provenientes de várias cosmologias da África Ocidental. Embora os povos escravizados adaptaram o cristianismo à sua própria situação, essa fusão lançou o terreno sobre o qual tal adaptação tomou lugar.²⁹³

Se nos atentarmos para as características essenciais da fusão cosmológica que dá como resultado esta hibridação entre cosmologias de matriz africana e cristianismo perceberemos os seus claros elementos descolonizadores:

1) celebração criativa e tensiva do sagrado e secular, sem separação ou diluição; 2) profundo respeito pela vida humana toda e pelas relações interpessoais; 3) formação da identidade individual a partir de, e em relação com a comunidade, junto com o respeito pela sabedoria dos antigos; 4) entendimento empático, simbólico, diunital²⁹⁴ e associativo; 5) unidade entre o ser e o fazer; 6) compromisso com a liberdade e a libertação devido a séculos de opressão e ansiedade comunitária e pessoal; 7) tolerância ambígua e transcendente de uma noção de recompensa limitada no contexto da escravidão e a história social de estigmas; 8) indireção²⁹⁵ e discrição na fala e no comportamento; e 9) afirmação do estilo [*styling*]; improvisação intencional ou não intencional nas maneiras de linguagem, gestos e maneirismos simbólicos para afetar favoravelmente o receptor de uma mensagem.²⁹⁶

Nesse sentido, a *ekklesia das mulher*es* como espaço retórico novo de uma assembleia de mulheres e pessoas marginalizadas precisa ser complementado com a existência desses espaços híbridos, como a Semoya e o sermão negro, que além de serem assembleias de pessoas em relação direta com a luta pela descolonização (*ekklesia das women?*), integram ao mesmo tempo tensiva e criativamente tradições do opressor e tradições dos grupos oprimidos, realizando plenamente o ideal da democracia radical imbuído no trabalho de Schüssler Fiorenza.

²⁹³ Ibid., p.188-9

²⁹⁴ Este termo refere a ideia contrária ao pensamento dicotômico ocidental que reduz as opções a um “isto ou aquilo”; é referido como *both-and thinking*, isto é, “pensamento do isto e aquilo”; veja William D. Wright, *Black Intellectuals, Black Cognition, and Black Aesthetic* (Westport: Greenwood Publishing Group, 1997). Veja também, <https://abagond.wordpress.com/2011/10/17/diunital-cognition/> ; <http://nonduality.org/2015/03/18/5279-diunitality-with-dr-greg-goode-part-one/> ; o conceito afunda as suas raízes no trabalho do W.E.B. Du Bois (“The Souls of Black Souls”, 1903).

²⁹⁵ Sem equivalente em português, o termo pode referir uma espécie de modo indireto de agir, relacionado com aquilo que Bhabha chama de “mimicry”.

²⁹⁶ Shawn Copeland, *Body, Representation...* op. cit., p. 189.

Dube nos traz mais uma estratégia de leitura descolonizadora, “o prisma de Rahab”²⁹⁷ a mulher duplamente colonizada do texto de Êxodo, pelo patriarcado e pelo imperialismo; notem que o termo usado é *prisma*, e não simplesmente “perspectiva”, porque um prisma é como uma república de vozes (para usar o termo de Elisabeth Schüssler Fiorenza²⁹⁸) em que um evento histórico se descompõe em diferentes ‘feixes de luz’ que desmontam a linearidade e unicidade do evento. O corpo de Rahab, nos diz Dube, funciona como tal prisma. O lema do projeto colonial, “God, Gold and Glory” [Deus, Ouro e Glória] é transformado pela crítica secular (feminismo pós-colonial) como “God, Gold and Gender”²⁹⁹. O prisma de Rahab acrescenta a essa trindade ímpia, além do gênero, mais um elemento: God Gold, Glory, Gênero e Método, explicitando as construções literário retóricas da estratégia intertextual dos textos imperializadores:

- 1) Autorizar viagens através de justificações divinas
- 2) Representar as terras estrangeiras e os seus povos como estando necessitadas e desejosas dos heróis e nações colonizadoras.
- 3) Representar as nações colonizadoras como superiores e excepcionalmente favorecidas por poderes divinos para invadir, ajudar ou despojar as suas vítimas.
- 4) Usar representações de gênero para construir as suas pretensões.³⁰⁰

É preciso notar como, em uma crítica teológica secular, as figurações do divino, e do feminino e masculino, mais do que falar de realidades históricas, são entendidas como dispositivos retórico literários dentro de roteiros puxados por interesses mundanos.³⁰¹ Reconhecer que o texto é a mediação de um tipo de ventriloquismo orienta o nosso olhar para focalizar com atenção aquilo que está acontecendo nessa performance literária. Como analisamos acima, o foco de uma leitura crítica da cristologia deve descentrar o personagem do Jesus/Cristo e focalizar tanto as outras pessoas quanto a colocação do cenário, e a figuração de pessoas, grupos e nações.

Mas isso não significa que o próprio personagem de Jesus deva ser passado por alto; ao contrário, deve ser julgado a partir do mesmo prisma. É à luz desse prisma que descobrimos, por exemplo, o tipo de personagem que é Jesus no contexto da literatura imperializadora que é o evangelho de Mateus: “Jesus é sem dúvida um viajante, cuja divindade, classe, raça e gênero o revestem com privilégio e autoridade”.³⁰² Diante dessa caracterização aderimos à “política da interpretação” desenvolvida por Schüssler

²⁹⁷ Dube, *Postcolonial Feminist...* op.cit., pp. 121-124

²⁹⁸ Veja *Democratizing Biblical Studies. Toward na Emancpatory Educational Space* (Louisville: Kentucky, 2009).

²⁹⁹ Laura Donaldson, “introduction”, em Laura Donaldson, Kwok Pui-lan (Ed.), *Postcolonialism, Feminism...* op. ct., p. 5

³⁰⁰ Dube, *Postcolonial Feminist...* op.cit., p. 117

³⁰¹ Cf. *Ibid.*, p. 63

³⁰² *Ibid.*, p. 146

Fiorenza, um de cujos interesses principais é descentrar a figura do cristo da análise cristológica³⁰³.

Se compreendemos os textos como estruturas retórico-literárias que estão determinadas pelo desejo imperialista de poder do evangelho, procedemos a “desempacotar” a história de Jesus não como a história do homem-divino herói, mas como uma narrativa que procura o empoderamento e desempoderamento das pessoas e grupos ali representados, e como um reflexo contencioso e agonístico das realidades sociais em disputa que ali convergem. Nessa perspectiva importa perscrutar:

- O lugar e posição que Jesus ocupa em relação às pessoas por sua volta
- A maneira como a sua posição determina a relação com seus “outros” (mulheres, escravizados, estrangeiros, autoridades, etc.)
- A maneira como sua posição estrutura as representações dos seus “outros”.
- A maneira como seu posicionamento social estrutura a comunidade/sociedade a sua volta (e por tabela, como isso se reflete na sociedade/comunidade hoje).

CONCLUSÃO

Para terminar esse capítulo formularei uma série de perguntas que recapitulam de forma geral o quadro teórico esboçado pelos autores que discutimos, e pela estrutura teórica que articulamos aqui. As nossas autoras procuram transformar a pesquisa sobre o Cristo, e a partir da sua busca elaboramos aquilo que formulamos como uma não-cristologia. Parte da tarefa consiste em mudar os interesses da pesquisa, mudar os quadros teóricos de referência, transformar os objetivos das nossas análises, e, como ficou claro ao longo do texto, fazer novas perguntas. Não mais nos perguntaremos por Jesus/Cristo, nem deixaremos guiar a nossa pesquisa pela retórica imperial da sua pergunta: “quem dizem os homens que sou eu”. Ao invés disso perguntamos:

- Como já foi resistido o poder de Jesus/Cristo?
- Como podemos imaginar de outra forma as diferentes zonas de contato estabelecidas pela intromissão da narrativa cristológica nos territórios excolonizados, particularmente na América Latina?

³⁰³ E. Schüssler Fiorenza, *Jesus e a política...* op. cit.

- Quais recepções cristológicas e releituras propiciam relações de interdependência cultural?
- Que releituras conseguem descentralizar a figura do Cristo nas visões de mundo dos diversos grupos e pessoas na nossa sociedade?
- Quais critérios podem ser formulados para avaliar o processo de hibridização cultural mediado pelos “símbolos religiosos”?
- Como pode a cristologia ser compreendida como instância analítica crítica para estudar as comunidades humanas?
- Qual estrutura “teológica” nos capacita para compreender “cristologias” além da Bíblia e a sua linguagem –isto é, compreender outras narrativas cristológicas ou “não-cristológicas” como uma estrutura secular?

CAPÍTULO III
O AFOGADO MAIS BONITO DO MUNDO³⁰⁴:
****UMA NÃO-CRISTOLOGIA****
POR GABRIEL GARCÍA MÁRQUEZ

Eu nasci na Colômbia, minha ancestralidade, indígena, negra e espanhola. Meu avô, herdeiro das terras dos meus antepassados, herdeiro da liderança da tribo, teve de fugir para não ser assassinado (não por espanhóis, mas pelos homens da sua própria família). Minha tataravó, mulher espanhola, torturada –pelos seus próprios irmãos– por ter se apaixonado por um “índio”. Minha herança, híbrida. Não vamos romantizar. Mas também não vamos desconhecer. A cidade e a vida metropolitana engoliu aquelas histórias, e não mais tiveram importância na época em que sobreviver se tornou incontornavelmente mais importante. Mas a memória não se apaga com facilidade. Ela sobrevive. Está no meu corpo. Vamos contar a sua história.

INTRODUÇÃO

No capítulo anterior continuamos a elaboração de um quadro mais específico para ler o texto de Gabriel García Márquez, especificamente uma estrutura que pudesse se localizar na leitura dos seus símbolos e elementos que remetem a imagens e discursos sobre Jesus-Cristo. Entretanto, essa especificação do quadro teórico procedeu através de um processo de deslocamento da retórica disciplinar da teologia/ciências da religião, e da compreensão da religião/cristologia como instâncias contestadas desde uma teologia crítica secular. Esse processo de deslocamento disciplinar e categorial continua aqui a partir da leitura crítica secular do texto de García Márquez. Qual é o marco da nossa discussão aqui?

No texto “temas da cultura de resistência”³⁰⁵, Edward Said enfoca os interesses específicos de textos e intervenções literárias do período de resistência pós-colonial. As estratégias do *nacionalismo* destacam a recuperação do processo de resistência cultural diante da imposição de ocidente, a “redescoberta e repatriação daquilo que fora suprimido do passado dos nativos pelos processos imperialistas”³⁰⁶. Sabemos, contudo, que a pedagogia nacionalista não consegue traduzir de forma satisfatória as reivindicações plurais do *presente evanescente*³⁰⁷ esse presente que se torna ambíguo no mesmo ponto da sua enunciação³⁰⁸, e cuja interrupção –em termos de uma intervenção

³⁰⁴ Para este capítulo, e o resto da tese, sugiro que as leitoras realizem, no mínimo, uma breve leitura do conto de García Márquez para acompanhar com mais conforto o desenrolar dos nossos argumentos.

³⁰⁵ Edward Said, *Cultura e Imperialismo*, pp. 328ss

³⁰⁶ *Ibid.*, p.329

³⁰⁷ Gayatri Chakravorty Spivak, *Crítica de la razón poscolonial: hacia una historia del presente evanescente* (Madrid: Akal, 2010).

³⁰⁸ Homi Bhabha, *O local da cultura* (Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998), p.50

que rompa a linearidade dessa *temporalidade da modernidade*– é o caminho adotado pela política agonística que temos decidido seguir aqui³⁰⁹.

O hábito de transcendentalizar certas realidades se tornou o âmbito onde uma *educação estética*³¹⁰ definiu o seu alvo de prática pós-colonial; seu objetivo parece ser tornar produtivo, em termos de um movimento contra-hegemônico, as interrupções agonísticas das obras culturais que resistem as lógicas imperiais e dominadoras da era da globalização. Para Spivak, a *arte* em geral parece possuir esse poder interruptor que intervém no *hábito*, e assim no *desejo*, e que torna visíveis as contradições ocultas pela narrativa homogeneizadora e normalizadora dos discursos hegemônicos.³¹¹

Pois bem, nesse capítulo concentramo-nos em apresentar o texto de Gabriel García Márquez, *El ahogado más hermoso del mundo*. Nós temos um foco: trata-se de apresentá-lo como uma *não-cristologia*. Como explicamos no capítulo anterior (2.3, “Um quadro teórico para uma não-cristologia”), isso implica em elaborar através da crítica secular uma narrativa-que-não-é-uma-cristologia, mas possui elementos que podem ser percebidos como estando relacionados de alguma forma com a cristologia, e que, no entanto, permitem elaborar uma reflexão relativamente autônoma, alternativa e consistente.

O conto de Gabriel García Márquez é o foco da nossa tese. Conto? Narrativa literária? Literatura intertextual de arquétipos “religiosos”? História? Filosofia? Antropologia? Bem, eu conservo a sua retórica, a “língua” da sua expressividade, como sendo a *arte literária*. Porém, o seu alcance como intervenção política será melhor compreendido a partir da relação que entrelaçaremos entre sua expressividade, isto é, a retórica da sua linguagem, e o desempacotamento das estruturas dentro das quais a sua expressividade é lida de modo geral. Isto não é outra coisa a não ser o estabelecimento das múltiplas conexões que o texto faz com o mundo, a rigor, a sua mundanalização.

Portanto, a primeira parte do capítulo procura estabelecer as relações e as tramas do poder que apagam os sentidos profundos e radicalmente mundanos de uma leitura crítica de textos literários. A segunda parte realiza uma leitura indisciplinada do próprio

³⁰⁹ Estamos usando agonística na compreensão de Homi Bhabha e Chantal Mouffe. Trabalhamos a ideia da agonística no capítulo 1, ponto 2.3.2, “o político”, na seção onde foi abordado o pensamento de Homi Bhabha. Posteriormente, no capítulo 2, ponto 2.2, “rumo a uma teologia secular”, tecemos a compreensão da agonística de Chantal Mouffe.

³¹⁰ Gayatri Chakravorty Spivak, *An aesthetic of education in the era of globalization*, (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2012).

³¹¹ Veja uma posição similar a respeito da importância da arte como intervenção política na concepção agonística de Chantal Mouffe, “Política agonística e práticas artísticas”, em *Agonística*, op.cit.

conto, ao mesmo tempo apresentando o seu conteúdo, e tecendo um argumento interpretativo a partir da leitura secular.

3.1 (NÃO-)CRISTOLOGIA COMO MÉTODO DE LEITURA DO MUNDO LITERÁRIO DO CONTO

Procedemos agora a explicitar o conjunto de interesses, perguntas e atitudes que configuram o que chamamos aqui de método não-cristológico de leitura, basicamente, um método da crítica secular ajustado por uma teologia crítica secular. Ao assim fazer, estabelecemos uma série de relações que procuram articular-se partindo do nosso marco de referência (capítulos 1 e 2); é preciso, portanto, articular elementos teóricos, elementos internos ao conto e elementos contextuais. Daí que a leitura paralela e simultânea do conto seja a minha sugestão desde o início do capítulo.

Usar como *método de leitura crítica literária o quadro teórico cristológico* (cap2) implica em várias coisas: * nos mostra a necessidade de formular novas perguntas metodológicas que destaquem o método descolonizador do conto; * implica em ir além da relação tradicionalmente enunciada entre “religião/teologia” e “literatura”; * implica o entrecruzamento metodológico e transdisciplinar que subordina os campos de saber e suas especificidades disciplinares, aos objetivos mundanos da crítica secular. É isso que construímos no capítulo 2.

À diferença de textos como o de Fernando Cândido (*Uma aliança abominável e pervertida*) ou a da Schüssler Fiorenza (*Cristología Crítica*) e do Jeorg Rieger (*Cristo e Império*), que são leituras descolonizadoras de textos e estruturas imperiais (literaturas/estruturas imperializadoras), trata-se aqui de elaborar e formular *textos e narrativas* descolonizadoras (*O afogado*³¹²) em interação/imbricação/interdependência com estruturas narrativas colonizadoras (*a cristologia*)³¹³. Ao fazer isso em termos de uma *Teologia Crítica Secular* nos engajamos com o processo de interrupção e desconstrução crítica da Schüssler Fiorenza, mas o continuamos e estendemos metodológica e formalmente partindo daquilo que definimos como estruturas não-cristológicas.

³¹² A construção de *El ahogado más hermoso del mundo* como narrativa descolonizadora será o objetivo desse capítulo. Em diante, o conto será referido abreviadamente como *O afogado*.

³¹³ A afirmação que a cristologia é uma narrativa colonizadora não está a reduzindo de forma essencialista a isso, entenda-se bem. Tanto *O afogado* como a estrutura narrativa que chamamos de *cristologia* estão sendo elaboradas segundo a classificação de Musa Dube (veja capítulo 2, ponto 2.3.4 “Estratégias descolonizadoras de um feminismo pós-colonial”).

Em outras palavras, dispomo-nos a recuperar criticamente a resistência não somente ao interior da narrativa imperializadora, mas justamente a partir da reinscrição crítica de uma narrativa descolonizadora, não-cristológica, não-teológica, não-“religiosa” (um triplo “*não*” pós-colonial). Dube identificou o método da literatura imperializadora na caracterização da zona de contato, e nas estratégias retórico literárias que... no conto nos temos uma representação de um povoado do Caribe, e um autor latinoamericano. Temos uma alusão a um encontro, um corpo “estrangeiro”, que vem do mar, e uma metáfora do processo de recepção desse elemento estrangeiro.

Que tipo de texto é o nosso conto, “o afogado mais bonito do mundo”? Qual a constelação de textos com os quais podemos enxergar a sua existência como parte do “acompanhamento polifônico das literaturas de resistência? Compreender o conto como parte do acompanhamento polifônico da expansão imperialista euronorteamericana é marcar a genealogia que conecta o texto, sua linhagem, as suas afiliações, e marcar os temas comuns, assim como os diferentes e divergentes: *viagens x recepção; terras distantes x Caribe; nativos como o outro x estrangeiro* afogado como o outro.

Dessa forma partimos do princípio crítico secular cujo objetivo é compreender a experiência que UNE a imperialistas e imperializados. Lembro que o quadro geral da tese implica em fazer uma leitura contrapontual da cristologia; mas para fazer isso invertamos sua orientação, subvertamos seu horizonte. A empregando sob a forma da não-cristologia, usamo-la como método e quadro de referência para a leitura de uma literatura descolonizadora cujo tema, enredo e horizonte sugere claramente uma relação com o mito cristão. Nesse sentido, a progressão de uma leitura descolonizadora a partir do artefato teórico que chamamos de não-cristologia começa aqui, mas dá continuidade e conclui no próximo capítulo.

Vimos que o objetivo das literaturas descolonizadoras está na recuperação do controle da terra³¹⁴. A terra, porém, não é um simples conglomerado de territórios sobrepostos, e sim um complexo híbrido de imagens e visões de mundo. Recuperar o controle da terra implica, portanto, recuperar o controle das imagens e representações que estruturam a visão de mundo. A partir de uma teologia crítica secular (TCS em diante), compreende-se que as estruturas simbólicas teológicas, como a cristologia, estão conectadas com esse exercício imperialista de possuir, controlar e dominar a terra.

³¹⁴ Veja capítulo 2, ponto 2.3.4 “Musa Dube: estratégias de um feminismo pós-colonial”.

O objetivo de uma leitura do conto a partir da TCS implica no desempacotamento do seu conteúdo, expor a sua mundanidade; acrescentamos a essa mundanidade um foco nos elementos “religiosos”, geralmente marginalizados na pesquisa em ciências humanas. Por outro lado, se o império/imperialismo não pode ser concebido como um tema e sim como o pano de fundo de toda produção de conhecimento, devemos deduzir que o conto, sua intertextualidade e os seus arquétipos literários, referem essa estrutura imperial/imperializadora.

Pelo nosso quadro de referência sabemos que os evangelhos, e as suas cristologias, estão intimamente atreladas ao imperialismo, o antigo e o atual. Como podemos perceber a relação entre o mundo do conto e esta referencialidade ao imperialismo por vias de uma não-cristologia? Pois bem, os textos que “coletaram o mundo” –para usar a expressão de Daniel Defert, citada por Said (1993:330)–, isto é, as narrativas que realizaram essa coleta em fragmentos e projeções, sob o tema da *busca* ou *viagem*, traziam no seu bojo a representação do mundo não europeu, e o desejo de ocidente de representar a si mesmo através da representação dos seus outros. Nesse exercício de poder cultural orientado pelo olho imperial (refiro a obra de Mary Louis Pratt, *the imperial eye*³¹⁵) Europa faz falar os seus outros, através daquilo que foi chamado de ventriloquismo dos subalternos.

No nosso texto nós temos a inversão dessa lógica: o estrangeiro é trazido ao palco da representação na forma de um *afogado*; foi-lhe retirado o seu poder de fala; contudo, o seu poder de afetar a comunidade é mantido, embora diminuído consideravelmente por esta representação como “afogado”. O desequilíbrio de poder é resignificado no foro interno de uma comunidade que pensa/imagina ativamente a respeito dessa “visita”, que nomeia e define o lugar, a história, a trajetória passada e o valor de forma geral, para este ser “de fora” que hibridiza-se com a comunidade, se tornando “mais um”, sem chegar, porém, a ser o centro.

À diferença do que pensam uma boa parte dos teólogos e cientistas da religião no Brasil³¹⁶, existe a teologia para além da linha dominante masculina (*malestream*), e em consequência, a teologia como TCS, não possui um caráter normativo. Ela procura articular novas imagens e discursos que mobilizem grupos e comunidades ao redor de

³¹⁵ Uma das poucas manifestações literárias do *olho imperial* (*imperial eye*) na literatura inglesa acontece na obra de J.R.R. Tolkien, no seu personagem Sauron, que é representado por *um olho que tudo vê e tudo perscruta*, e cuja visão não têm limites. Veja uma perspectiva muito parecida a da crítica secular, aplicada à obra de Tolkien na Tese de doutorado de Amanda J. Johnston, *J.R.R. Tolkien, War and Nationalism* (2010), Georgia State University.

³¹⁶ Veja o *Compêndio da Ciência da Religião*, op. cit.

focos de resistências e lutas por transformação. O seu foco está em captar a força e o poder de narrativas cuja interação orgânica contextual crie espaços de resignificação, interrupção, e reconstrução de *novas formas de existência*. Pouco importa que tais formas estejam ou não atreladas a determinadas visões normativas pertencentes a algum tipo de estrutura ideológica (“religião”). Importa a maneira como tais articulações *produzem* mudanças e transformações, dentro e fora de tais estruturas ideológicas emolduradas pela lógica disciplinar, dogmática e normativa.

A partir do nosso referencial teórico podemos afirmar que tais forças encontram-se dentro e fora das tradições religiosas; dentro e fora das narrativas literárias; dentro e fora dos mitos e tradições populares; a rigor, elas encontram-se nas entrelinhas, no entre-lugar captado por certas experiências e expressões culturais cuja força expressiva buscam dirigir o nosso olhar para a sua novidade pós-colonial. O exercício de romper as caixinhas disciplinares está justificado nessa compreensão híbrida e inabrangível da expressividade da vida e a força da lógica emancipatória.

O exercício da imaginação demanda a busca de novas fontes que ampliem a nossa imaginação que foi domesticada, dominada, colonizada e subjugada pela representação imperialista dos textos da cultura hegemônica dominante. Limitar tal exercício revolucionário à transformação exclusiva de uma estrutura em particular (i.e., a cristologia), diminui ostensivelmente o potencial descolonizador de textos e olhares que procuram ir além daquilo que a própria estrutura da narrativa imperial impede de transcender. Além disso, não percebe que o cânone faz parte da estrutura inibidora e reprodutora das lógicas e estruturas de opressão.

Transformamos o discurso cristológico na medida em que nos dedicamos a explorar a maneira como outras formas e outros conteúdos podem fazer-nos transcender o marco ideológico e cosmológico de referência; transformamos o discurso cristológico de forma contra-hegemônica no momento em que esse discurso é deslocado, descentrado e diminuída a retórica do sua pretensão imperial, e torna-se assim dependente de outras narrativas que não somente complementam os seus sentidos, senão que redefinem a sua própria lógica interna. Transformamos a cristologia quando a realocamos no lugar híbrido apto para que sejam estabelecidas relações de interdependência.

3.1.1 Questões teóricas sobre a literatura: rumo à prática de uma leitura teológica crítica secular

Elton Tada, em dissertação de mestrado³¹⁷, aborda a relação entre teologia e literatura. A sua opção metodológica é a de aplicar uma teologia determinada à leitura de um texto literário. Mesmo sendo consciente do perigo de subordinar uma à outra, ele parece não ter condições de evitar cair nisso desde o seu marco de referência. Afinal, ele inscreve o seu trabalho como sendo norteado por princípios de uma área de pesquisa específica, a da Teologia e Literatura.³¹⁸

Aqui não se trata de aplicar nenhuma teologia ao campo da literatura; trata-se de distinguir com certo grau de precisão o tipo de representação veiculada por um texto “teológico” e um texto “literário” sem fazer de tal distinção um marco de referência absoluto para determinar o conteúdo da obra. O que determinará de maneira mais pertinente a diferença entre ambos textos e as suas narrativas, é o tipo de poder (retórica) veiculado por ele e as estratégias com que busca atingir os seus interesses. Enquanto há coisas que os separam, há outras coisas que os unem; enquanto as suas estratégias e retórica podem ser diferentes e podem ser usadas como base para classificar tais textos em caixinhas diferentes, as influências e conexões com o mundo das nações, o seu enraizamento com a realidade social, a sua *mundanidade*, é o chão da sua unicidade, e o fundamento para ser ao mesmo tempo objetos de uma crítica secular.

Por que não abordamos dentro da nossa tese a questão sobre a relação entre religião e literatura? A resposta está no fato de que tal relação representa um erro categorial dentro do nosso quadro teórico; a rigor, é uma relação inadequada e mal colocada. Em primeiro lugar, a crítica feita ao conceito de religião torna difícil levar a frente tal relação: procedemos a *multiplicar tal ponto as relações entre o religioso e o secular que tal binarismo não mais faz sentido*. Em segundo lugar, a literatura, a teologia e a cristologia são convocados, não como áreas separadas de conhecimento, mas como parte da *distribuição de uma consciência geopolítica* que se insere no mundo a partir da particularidade da sua retórica e que veicula, produz e reproduz determinados interesses, que representa, contesta e/ou apoia as relações sociais que refere.

³¹⁷ Elton Tada, “*A coragem de ser*” de Paul Tillich e “*A via crucis do corpo*” de Clarice Lispector: *Semelhanças e assimetrias em busca de uma leitura teológico-existencial da obra de Lispector* (UMESP, São Bernardo do Campo, 2010, Dissertação de Mestrado).

³¹⁸ *Ibid.*, p.26-7

Para uma TCS pouco importa se o material discursivo “fala na língua” da literatura, da arte, da ciência acadêmica ou da espiritualidade; interessa mais é saber como, a partir da particularidade da sua retórica, expressa os seus anseios e desejos de poder. Daí decorre como resultado um terceiro elemento. O horizonte disciplinar que parece estar configurando essa nova “disciplina” não contempla o interesse central e crucial –para nós– da crítica secular. Como disciplina, parece cair nas armadilhas da lógica disciplinar.

Consequentemente, não se trata aqui de fazer *teologia da literatura*³¹⁹, ou de realizar *aproximações entre religião, teologia e literatura*³²⁰. Tais abordagens reinscrevem –em lugar de contestar– a dicotomia do religioso/secular³²¹. E vimos que contestar tal dicotomia é crucial para a *crítica*. Também se trata menos de perceber como a literatura possui uma “dimensão teológica”; ou postular uma “sacralidade da literatura”, como se ela nos dissesse “coisas que já sabíamos mas de uma forma melhor”³²². O nosso foco é outro: queremos determinar a relação entre os diferentes textos e instâncias culturais (sem importar muito “em qual língua se expressem”) e as estruturas *kyriarçais*³²³, as lógicas da dominação, os sistemas de opressão, e as lutas por transformação.

Por esse motivo parece-me ainda muito mais problemático transformar textos cuja retórica é eminentemente poderosa (como os textos bíblicos) e assumi-los ingenuamente como mera “literatura”³²⁴. Não podemos deixar de perceber como a busca por legitimidade científica está em alguma medida por trás dessas tentativas de teólogos/as e cientistas da religião cuja pesquisa adquire um ar mais “científico” através da inclusão de textos literários como objeto de pesquisa, ou métodos literários para abordagens de textos bíblicos e/ou “religiosos”.

³¹⁹ Veja Elton Tada, “*A coragem de Ser*” de Paul Tillich.. *op.cit.* Sua opção metodológica assume a literatura como objeto da pesquisa teológica, onde o objetivo será o de aplicar uma teologia, como método interpretativo, a uma obra da literatura (pp. 19-20).

³²⁰ Veja Claudio Ribeiro e Hugo Fonseca (orgs.), *Teologias & Literaturas 2: aproximações entre religião, teologia e literatura* (São Paulo: Fonte Editorial, 2013).

³²¹ Cabe ainda considerar se tal reinscrição da dicotomia religioso/secular pode viabilizar uma crítica ao capitalismo, como vemos com Allan Silva Coelho, em sua tese de doutorado, *Capitalismo como religião: uma crítica a seus fundamentos mítico-teológicos* (São Bernardo: UMESP, 2014). A sua crítica do conceito de religião difere da nossa, mas os resultados da sua pesquisa parecem convergir em vários aspectos.

³²² Cf. Claudio Ribeiro, “A sacralidade da literatura”, em Claudio Ribeiro e Hugo Fonseca, *Teologias e literaturas 2*, op. cit., p.14

³²³ Veja a definição desse termo no capítulo 2, ponto 2.3.3, “Elisabeth Schüssler Fiorenza: ecleticismo metodológico”.

³²⁴ Veja Luana Martins Golin, “A Bíblia como texto literário: uma leitura a partir de Northrop Frye”, em Claudio Ribeiro, Hugo Fonseca, *Teologias & Literaturas 2*, op. cit. pp. 49-68

As razões pelas quais recorremos ao conto de García Márquez são, portanto, outras. Tais razões obedeceram mais à estrutura metodológica formulada por Dube de perscrutar literaturas que possuísem narrativas descolonizadoras. Suspeitamos que tais narrativas estivessem presas na lógica imperial se permanecessem demasiado dentro das estruturas que queríamos focar (cristologia). A ideia de *ekklesia* das wo/men³²⁵ instigou a nossa imaginação para formular um dispositivo discursivo que pudesse performativizar o tríplice interesse de contestação, alternativa e engajamento crítico; é assim que a “não-cristologia” constrói *O afogado* como esse contraponto alternativo, contestatório e agonístico que expressa uma transformação em diferentes pontos que convergem com a narrativa cristológica, porém, ao mesmo tempo ultrapassando-a e a transbordando em vários sentidos.

Notem, portanto, que de algum modo, não estamos “recorrendo à literatura” a partir de uma disciplina –teologia e ciências da religião–; se nos servimos da teologia crítica feminista (que estamos aqui chamando de teologia crítica secular, *tcs*), é por considerarmos possuir as ferramentas mais apropriadas para “desempacotar” (lembrando a expressão de Talal Asad³²⁶) textos e estruturas como a narrativa cristológica. E se recorremos de algum modo à crítica literária, entre outras disciplinas das ciências humanas, é para descobrir e desvendar a função social, política e ideológica, de textos como *O afogado*, na sua qualidade de “intervenções políticas” (e não simplesmente como “literatura”) no cenário mais amplo da cultura, nesse caso, cultura terceiro-mundista de resistência anti-colonial e anti-imperial.

Quando falamos em crítica literária também não nos referimos propriamente à disciplina dos estudos literários (assim como com *teologia* também não referimos a disciplina acadêmica, até certo ponto bem caracterizada pelo *Compêndio*³²⁷ como “ciência normativa”). Ela, como toda disciplina, possui os seus *grilhões* específicos que bloqueiam e impedem uma investigação do tipo que está sendo levada a frente aqui. O renomado crítico literário canadense Northrop Frye diz, por exemplo, que “é impossível ler a Bíblia desse modo [de forma centrífuga] graças ao predomínio da metáfora e outras formas de figura de linguagem”,³²⁸ e provê a justificação adequada para que milhares de

³²⁵ Para a definição desses dois termos, veja o capítulo 2, ponto 2.3.3.

³²⁶ *Genealogies of Religion*, op.cit., p. 54. Reveja a discussão no capítulo 2, ponto 2.2.2, “desconstruindo religião”.

³²⁷ Referimo-nos ao *Compêndio da ciência da religião* (São Paulo: Paulos, 2013). Veja a discussão ao respeito no capítulo 2, ponto 2.1.1 “religião”.

³²⁸ Northrop Frye, *O código dos códigos. A Bíblia e a Literatura* (São Paulo: Boitempo, 2004), p. 186

estudiosos transformem o estudo da bíblia (texto mundano), no estudo metucioso e erudito de um artefato cultural exclusivamente acessível à elite de críticos bíblicos.

Enquanto é claro que nenhum texto pode ser usado como uma espécie de janela histórica para compreender realidade social dentro da qual emerge³²⁹, a opção desse crítico chamado Northrop Frye de considerar os textos como tendo caráter centrípeto, como criando universos separados³³⁰, uma espécie de *insulamento imaginativo* separado do seu ambiente natural³³¹, possui consequências devastadoras para a crítica. Toda a estrutura teórica que ele (na sua lógica disciplinar) cria parece estar orientada a bloquear, em lugar de promover, toda e qualquer relação entre texto, contexto e leitora.

Isto faz parte da lógica disciplinar, que, como a lógica institucional, tende a fechar-se sobre si mesma, e é contra isso que se posiciona a “crítica secular e profana”. É por isso que podemos afirmar que o intelectual e o estudioso *disciplinado* faz crescer a sua disciplina e o seu *campo de estudos*. Já o/a crítico/a secular busca estabelecer conexões; preocupa-se pelos efeitos e influências das produções culturais nas relações sociais e nos eventos históricos. Não podemos mais ser coniventes com essa postura que procura a erudição *ad infinitum* (como afirma Said) numa espécie de divertimento que beira na lúdica acadêmica, e cuja contrapartida é uma completa irresponsabilidade com o mundo social. Portanto, o que usaremos de crítica literária está na linha teórica que busca compreender a relação entre mundo e literatura, como vimos já, por exemplo, em um Antônio Cândido, ou nos próprios Said, Spivak e Bhabha, e como vemos também em um Mikhail Bakhtin, por exemplo³³².

A importância da complexidade do método e do quadro teórico que até aqui foi esboçado, fundamentalmente através da contribuição de sete autores (Said, Spivak, Bhabha, Rieger, Kwok, Schüssler e Dube), está no reconhecimento de que o esforço de uma postura contra-hegemônica em teologia e ciências da religião requer explodir essa lógica disciplinar: tal esforço se contrapõe a um grande sistema de estruturas

³²⁹ Veja a complexa articulação que a Elisabeth Schüssler Fiorenza traz em seu *In Memory of her*, em termos não somente de reconstrução teológica, mas de articulação entre a crítica histórica, arqueológica e hermenêutica, sobre a relação entre textos e a história das origens do cristianismo. O seu método é aplicável, cabe dizer, a qualquer outro contexto que pretenda fazer essa relação entre literatura e mundo social.

³³⁰ Lembre-se que essa parece ser a opção de Paulo Nogueira, a respeito da definição da religião (ver cap. II, 2.2.1, “Religião”).

³³¹ *Ibid*, p. 63

³³² Veja Mikhail Bakhtin, *Estética da Criação verbal*, [trad. Do francês por Maria Ermantina Galvão Perera], (São Paulo: Martins Fontes, 1997) [1ª Ed. 1979], e sobre tudo, para uma postura que mostra a perspectiva transdisciplinar na compreensão do fenômeno literário, Mikhail Bakhtin, *Marxismo e filosofia da linguagem* (Sem lugar: HUCITEC, 2006)[12ª Ed.].

colonizadoras (V. Y Mudimbe), a um complexo padrão de “organização de ideias” e “mundos de sentimento” (René Maunier), a uma complexa dinâmica da consciência geopolítica dominante multiplamente espalhada nas diversas instâncias da existência humana à qual chamamos também (com Said) de *estruturas de atitudes e referências*.

Sem o reconhecimento desse complexo sistema imperialista, imperializador e colonizante, o esforço retórico das intervenções que procuram a descolonização ficará extraviado pelas estratégias da dominação e da manutenção da ordem global. Isto é, não nos contrapomos somente a imensa máquina de destruição e aniquilação material que opera através de diversos sistemas –como o sistema financeiro internacional– senão que também reconhecemos a sua contrapartida orgânica e imbricada na produção cultural – dentro da qual funciona a lógica acadêmica de produção de conhecimento. O “conto” está, portanto, inserido nesse emaranhado.

Tais estruturas de atitudes, sentimentos e ideias relacionadas com padrões e estruturas de opressão, dominação e subalternização, por um lado, e referências geográficas, culturais e políticas, pelo outro, são associadas aos textos imperializadores, e de alguma forma cabe perguntar, como fizemos já no capítulo 1, o que poderia ser o equivalente para estruturas descolonizadoras. Isto é, qual seria o tipo de atitudes, sentimentos e ideias relacionadas com padrões e estruturas emancipatórias? Que tipo de referências geográficas, culturais e políticas poderiam representar resistência, alternatividade e oposição?

Dube mencionou três questões para orientar-se ao respeito: (1) o texto nomeia as estruturas imperiais da sua configuração? (2) Quais são os seus métodos retórico literários de descolonização? (3) como se usa o gênero na zona de descolonização?³³³. Said, em seu *Cultura e Imperialismo* termina o livro mencionando uma constelação de princípios, eventos históricos, intervenções, circunstâncias e encruzilhadas que provocam uma série de enquadramentos críticos teóricos dentro dos quais iremos colocar a análise do *Afogado*. Em outras palavras, é esse emaranhado de forças que irá desvendar o tipo de perspectiva alternativa, opositória e de resistência para o nosso trabalho.

3.1.2 Autor? Texto? Contexto?

Nenhuma obra é produto de *um* autor. Nem sua composição surge como uma visão unificada, una, do seu desejo, interesses e vontade. Suas filiações e afiliações, em

³³³ Musa Dube, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, p. 97

meio a uma leitura contrapontual, demonstram o seu enraizamento no *mundo*. Ela também não faz parte de um tempo só, ela mesma podendo ser parte do desdobramento intertextual da *Grande Temporalidade*³³⁴ de alguma outra obra. Ao mesmo tempo, o seu espaço não pertence unicamente à geografias fixas, determinadas no realismo das nossas geografias imperiais. Vejamos, então, a Gabriel García Márquez, Colômbia, década de 1960-70, Caribe, “*el ahogado más hermoso del mundo*”, como pontos nodais de uma estrutura imbricada, heterogênea e, sobretudo, como pontos de partida para uma reflexão *crítica secular*.

Está para além do objetivo desta tese, apresentar uma biografia exaustiva do autor, ou realizar uma apresentação sistemática da sua obra, dentro da qual estaria inserido *O afogado*. Interessa-me, ao invés disso, trazer aqueles aspectos que irão dimensionar, como pano de fundo, o mal estar político e os processos históricos diante dos quais o conto e o seu autor podem ser interpretados como um “sintoma pós-colonial”, como sendo parte de um gesto agonístico cujos interesses convidamos a serem co/nstruídos nesse entre-tempo da nossa época.

A convocação de eventos históricos, personagens políticos e cenários geográficos converge para o nosso objetivo de construir a mundanidade do texto. Sem esse enraizamento, como já foi dito, perdem-se a pluralidade de conexões que prendem o texto, a pluralidade de conexões que o texto busca fazer, às quais responde, e sobre as quais se posiciona.

A construção do conto como intervenção política implica, portanto, assumi-lo como um ponto crucial pertencente a uma rede heterogênea (a heterogeneidade histórico-estrutural da qual nos fala Walter Mignolo³³⁵) de conexões de vários níveis. Em algum ponto da nossa análise, pretendemos descobrir aquilo que conecta o conto com a realidade cristológica. Porém, não será o nosso objetivo principal; afinal, uma não-cristologia, como resposta ao contexto imperial e neo-colonial não pode contestar tal retórica ficando presa na lógica cristológica imperial, isto é, não pode se deixar pautar por ela.

O conto é escrito em 1968 (ano que Robert Young associa como a primeira inscrição histórica das lutas anti-coloniais e anti-imperiais em território europeu), e publicado ao lado de outros contos e escritos em 1972. São as datas do início da

³³⁴ Veja Mikhail Bakhtin, *Estética da criação verbal*, op. cit., p. 364

³³⁵ Walter Mignolo, *La ideia de América latina. La herida colonial y la opción descolonial* (Barcelona: Editora Gedisa, 2007 [1ª ed. 2005]), p. 73

teologia latinoamericana da libertação: Rubem Alves, *Towards a theology of human hope* (1969), e Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación* (1971). É poça de ditaduras no continente, de políticas intervencionistas dos Estados Unidos, e, nas palavras do próprio García Márquez, de imperialismo e neo-colonialismo, como comenta a respeito do cinema:

O cinema colombiano em seus longos anos tem sido uma vítima, assim como todas as expressões culturais na Colômbia, da alienação motivada pela cultura imperialista e neocolonialista que rege a atitude dos governos ‘nacionais’, que durante os cento e cinquenta anos e mais de ‘independência’ dirigiram o poder estatal...³³⁶

Para García Márquez, *nação* e *independência* são palavras que devem estar entre aspas. Não é mania nem vontade de preciosismos “pós-estruturalistas”, como alguns poderiam pensar; é questão da constatação da complexidade do tipo de pensamento que supera os fáceis binarismos do pensamento ocidental. E isto é importante destacar porque, se por um lado o “deconstruccionismo” e o “pós-estruturalismo” têm sido qualificados como teorias esdrúxulas e eurocêntricas que teriam pouco a ver com uma postura de descolonização (uma postura que é de um essencialismo preocupante, por sinal), por outro lado se desconhece que esse linguajar teórico “extremamente sofisticado” pode ter a sua contrapartida na expressão literária de autores como García Márquez.

O nacionalismo como marco contextual oferece o pano de fundo que permite traçar o perfil de García Márquez como um escritor pós-colonial. Se estivermos certos ao afirmar que Fanon escreve sobre o colonialismo desde a perspectiva de um francês³³⁷, compreenderemos que a escrita de um García Márquez é a clara expressão do que Said chama de *sobreposição e interdependência*, um tipo de paradoxo ao interior da metrópole, cuja marca pode ser identificada nas aspas ao redor dessas palavras, *nação*, *independência*. A *nação* é, digamos, um *realismo mágico* colonial³³⁸, assim como os discursos de independência! Já a linguagem do conto, como veremos no decorrer desse capítulo, é a linguagem da interdependência: o estrangeiro que vira “um dos nossos”. “Não mais estamos completos”.

³³⁶ García Márquez, citado por Gloria Pineda, “Una aproximación histórica a la concreción de una postura ideológica en el cine político marginal de los años 60’s y 70’s en Colombia”, em *Convergencias y configuraciones* (Cali: Universidad del Valle, 2012), p. 111. O texto de García Márquez provém do seu artigo “Por un cine militante – cine popular colombiano”, em René Palacios Moré; Daniel Pieres Mateus, *El cine latinoamericano: o por una estética de la ferocidad*, la magia y la violencia (España: Sedmay, 1976), pp. 110-131

³³⁷ Said, *Cultura e imperialismo*, op.cit., p. 378

³³⁸ Mais a frente problematizo a questão do realismo mágico como sendo uma questão exclusivamente latinoamericana. Isto que chamo de *realismo mágico colonial* é uma referência àquilo que Emilie Townes chama de *imaginação hegemônica fantástica*, em *Womanist Ethics and the Cultural Production of Evil. Black religion, womanist thought, social justice* (New York: Palgrave Macmillan, 2006), p. 7.

Pode a postura teórica (sob a forma da produção literária) estar isenta de influências do clima político e social de onde emerge? Sabemos que não. O que é possível afirmar, a partir do nosso referencial, é que as ideias que produzem as obras de arte, assim como os outros textos da cultura (a produção acadêmica, a produção jornalística, os relatórios burocráticos, as cartas, etc.), encontram-se nessa estrutura espalhada que Spivak e Said chamam, seguindo a Foucault, de “formações discursivas”³³⁹. É a *distribuição da consciência geopolítica*, como dizia Said em *Orientalismo*. E, portanto, essas ideias que circulam e estão a disposição para serem usadas na produção cultural, podem e devem ser analisadas nessa dialética da criação cultural humana.

Se estamos no clima do surgimento da teoria terceiro mundista da *libertação*³⁴⁰ o que estaria na base da diferença entre a postura pós-colonial da produção de um Gabriel García Márquez, e, digamos, a produção pós-colonial dos teólogos da libertação? (o termo pós-colonial é usado nesse caso específico em sentido ambíguo, tanto como descritor temporal, assim como também categoria crítica). Não estariam por acaso ambos grupos de intelectuais (literatos e teólogos) expostos ao mesmo sistema de referências e circulação de enunciados? Dois motivos podem ser levados em conta para responder a essa pergunta: por um lado, fatores pessoais (de García Márquez), e por outro lado, a especificidade do espaço disciplinar (a “literatura”).

Ora, se as obras da cultura ocidental foram lidas pela crítica como não tendo nada a ver com o imperialismo (e a *crítica secular* de Said é a firme oposição a essa postura), nós não podemos, portanto, continuar a ler as obras (literárias, no nosso caso) de uma cultura de oposição e resistência dos setores ex-colonizados como não tendo nada a ver com a descolonização e a oposição anticolonial e anti-imperial.

A *revisão histórica* produzida desde a literatura oferece a possibilidade de extrapolar o campo das disciplinas científicas tradicionais mais regidas pelos seus correspondentes inibidores da crítica. No caso da teologia, estes inibidores fazem

³³⁹ As obras de Gayatri Spivak (*Crítica de la razón postcolonial*) e de Edward Said (*Orientalismo, Cultura e Imperialismo, El mundo el texto y el crítico*) onde eles elaboram encima da categoria de “Formações discursivas” de Foucault, foram analisadas no capítulo 1. Reveja a discussão no ponto 2.1 “Edward Said...”, e no ponto 2.2, “Gayatri Chakraborty Spivak...”.

³⁴⁰ As diferentes classificações sobre os estágios de desenvolvimento de uma teoria emancipatória nos dois terceiros mundos (*two third worlds*) difere entre os autores. Robert Young expõe a evolução passando pelas teorias da dependência que antecederam à teoria da libertação (*Postcolonialism*, op.cit., pp.) A periodização que temos em Said compreende uma análise um pouco mais densa e entrelaçada (*Cultura e Imperialismo*, pp.). A libertação, como projeto histórico aberto continua sendo o horizonte. Veja também Elisabeth Schüssler Fiorenza para uma postura similar sobre a libertação como categoria crítica do pensamento emancipatório.

convergir elementos tanto da retórica secular quanto da retórica religiosa; em outras palavras enquanto teólogos precisam lidar com as pressões institucionais das religiões a que pertencem, também precisam prestar contas e tentar se alinhar com os critérios desse outro magistério, igualmente institucionalizado e hierarquizado chamado de academia. No meio do jogo, a crítica fica comprometida.

Leremos a García Márquez como a manifestação de uma expressão crítica que procura evidenciar a experiência que *une* a colonizadores e colonizados³⁴¹. A literatura por si só não representa necessariamente uma instância livre das amarras das quais estamos falando. É preciso estudar com maior cuidado o conjunto de interesses, objetivos, meios de expressão, filiações e afiliações, etc., que configuram um conto como *O afogado* como fazendo parte desse movimento contrahegemônico de descolonização. Quais elementos configuram autor, texto e contexto de modo a formular a escrita de *O afogado* com essa categorização?

Algumas pessoas têm criticado as obras de García Márquez por conta do exagerado tom pessoal e anedótico que compõe as suas narrativas³⁴². Não cabe dúvida que estes mecanismos de excluir do conhecimento científico (ou “literário”, no caso de García Márquez), tudo aquilo que forma parte da vida cotidiana, e da experiência radical dos sujeitos pós-coloniais, acabe impedindo, por exemplo, como no caso do texto de Frantz Fanon, *Pele negra, máscaras brancas*, de ser recebido como tese aceitável para adquirir o grau de psiquiatra na universidade de Lyon, como declara David Richards³⁴³. Esse texto de Fanon também não era convencional a respeito de vários aspectos –continua dizendo Richards– pois combinava, além da psicanálise, elementos literários e poéticos, distantes da escrita “acadêmica”. Com Gabriel García Márquez, mesmo dentro do campo da literatura, não é diferente.

³⁴¹ Veja Edward Sai, *Cultura e imperialismo*, abordado no primeiro capítulo da tese.

³⁴² Veja “Journey Back to the Source, El Manifiesto 1977”, em Gene H. Belle-Villada (ed.), *Conversations with Gabriel García Márquez* (Mississippi: University Press of Mississippi, 2006); García Márquez declara: “Sim, talvez minhas brincadeiras tenham contribuído para o pensamento de que me falta educação literária... Pouco se sabe sobre meus conhecimentos em literatura colombiana. Sem dúvida, as minhas influências, especialmente na Colômbia, são extra-literárias. Para além de qualquer livro, penso que o que abriu os meus olhos foi a música, as canções do vallenato”, (p.79). E a seguir ele explica como o vallenato possui uma estética narrativa que se assemelhava à forma como a sua avó narrava os fatos da vida cotidiana... quase naturalmente (p. 79). Pode se ver a influência da música na sua literatura ao longo de quase todas as entrevistas reunidas nesse livro editado por Gene H. Belle-Villada.

³⁴³ David Richards, “Framing Identities”, em Shirley Chew, David Richards (Eds.) *A concise companion to postcolonial literature* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2010) p. 9

O que poderíamos dizer sobre o “tom anedótico” na sua produção literária? Será mais uma tentativa de se expressar, através desse julgamento, a tentativa da literatura de se livrar das amarras da sua mundanidade? Qual é o ‘pecado’ de uma escrita anedótica? Na realidade, sem esse ingrediente do cotidiano imerso e imbricado em seu estilo, a magia da sua escritura não teria emergido.

Se por um lado levarmos em conta como García Márquez é devedor do seu estilo a personagens da sua vida pessoal, como sua avó Tranquilina Iguarán ou sua mãe³⁴⁴, deveremos destacar por outro lado, de alguma forma, que tais vozes, como a voz de Tranquilina, não teriam um espaço de intervenção possível no nosso mundo a não ser através da brecha aberta pela escrita do seu neto; aquilo que veio a ser chamado de realismo mágico –convenhamos nisso– é realmente inaugurado pela criatividade artística e literária de milhares de avós “colombianas” como dona Tranquilina Iguarán³⁴⁵ cujas histórias tem povoado e fertilizado a nossa imaginação por gerações, e se cristalizaram de maneira particular na escrita desse autor que traduziu a experiência de todo um povo, um continente e uma época.

De alguma forma, um tipo de expressão literária muito similar ao “realismo mágico” constituiu desde sempre a forma como a humanidade exprimiu as verdades mais profundas sobre a existência. Vemos isso por exemplo, no trabalho de recopilação de histórias e tradições ao redor do mundo que a Psicóloga Youngiana Clarissa Pinkola Estés faz em seu *Mulheres que correm com os lobos. Mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem*³⁴⁶. O que caracteriza o realismo mágico do qual García Márquez é representante especial, é o contexto pós-colonial, pois junto com ele, toda uma gama de literaturas ao redor do mundo refletiu em uma linguagem mais ou menos similar questões que de forma teórica acadêmica não tinham muito lugar.

Refiro-me a escrita de autores como Salman Rushdie, Carlos Fuentes, Chinua Achebe, Wole Soyinka, Faiz Ahmad, Alejo Carpentier, Jorge Luis Borges, Milan Kundera, alguns dos quais são referidos por Said como expressões literárias que captam “com nitidez os densos fios entrelaçados de uma história que zomba da narrativa linear,

³⁴⁴ Gabriel García Márquez, *El olor de la guayaba, conversaciones con Plínio Apuleyo Mendoza* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1993), p. 36. Ao longo do livro percebemos como os personagens da sua vida cotidiana, familiares ou não, constituem parte essencial e fundamental da sua imaginação literária.

³⁴⁵ Falando sobre como se interessou pelo romance, lendo *A metamorfose*, de Kafka, diz: “Recuerdo la primera frase: “Al despertar Gregorio Samsa una mañana, tras un sueño intranquilo, encontré en la cama convertido en un enorme insecto”. “Coño -pensé-, así hablaba mi abuela.”” (Ibid., p. 35)

³⁴⁶ Clarissa Pinkola Estés, *Mulheres que correm com os lobos, mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem* (Trad. Waldéa Barcellos, Rio de Janeiro: Rocco, 1994 [1ª Ed. inglês, 1992]). As mulheres contadoras de histórias são parte importante nessa questão (cf. Pinkola, p. 30-34).

das ‘essências’ facilmente recuperadas, da mimese dogmática da representação ‘pura’³⁴⁷.

Esta referência mais global é importante para referir o contexto literário (*sitz in literature*) da obra de García Márquez. Sabemos que as obras literárias não são hoje e nunca foram no passado, produzidas em um vácuo teórico³⁴⁸/histórico. Sabemos, porém, que não é uma teoria literária qualquer que vai nos fornecer os meios para inquirirmos a questão do contexto. Estudos exegéticos circunscritos de forma geral ao conjunto de interesses aos quais adscrevemos aqui lançam mão, sobretudo, da crítica retórica, além da análise do discurso e dos estudos subalternos, como afirma Fernando Cândido³⁴⁹.

Para Fernando Cândido, em seu estudo sobre o deuteronômio, figura como algo incontornável a análise da literatura da mesma época para determinar “o mal do arquivo”³⁵⁰. Esse mal, sua doença, está no formato que possibilitou a sua existência, no caso, o formulário da aliança, a “*berit*”, e sua disposição retórico imperial. “... o próprio conceito de ‘formulário da aliança’ é devedor de evidências extra e intra-bíblicas, a saber, a estrutura dos tratados de vassalagem vétero-orientais e o emprego do vocábulo *berit*.”³⁵¹. Sem ele perceber (pois Said não faz parte do seu referencial teórico), é a metodologia de uma leitura contrapontual que lhe permite localizar a mundanidade do seu arquivo:

Ao analisar os tratados do II e I milênios, assírios e neo-assírios ou Hititas, descobre-se que “todo tratado envolve obediência e lealdade”... e a *lealdade* ao império aparece como a ideologia central dos tratados. (...)“Amarás Assurbanipal... como a ti mesmo” Tratado de Assarhaddon a Humbaresh...”³⁵²

Da mesma forma, hoje é necessário perceber a genealogia de autores, ideias e correntes, literárias ou não, em meio às quais a escritura de García Márquez, entre outros autores, surge como esse impulso crítico revisionista da modernidade. Said

³⁴⁷ *Cultura e Imperialismo*, p. 423.

³⁴⁸ Gostaria que leitores e leitoras associassem esta palavra “teoria” em relação direta com a metáfora de “visão de mundo”, “visão”, “percepção”, seguindo sua própria etimologia. Nesse fundamento comum, a “religião” pode emergir também como “uma teoria”.

³⁴⁹ Em *Uma aliança abominável e per/vertida: anotações subalternas sobre o arquivo deuteronômico* (São Bernardo do Campo: UMESP, 2011 [Tese de doutorado]). A crítica retórica é também quadro teórico fundamental da exegese e hermenêutica crítica da Schüssler Fiorenza, que forma parte do nosso quadro teórico. Veja Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Rhetoric and Ethic: the politics of biblical studies* (Minneapolis: Fortress Pres, 1999).

³⁵⁰ Jacques Derrida, *Mal de arquivo: uma impressão freudiana* (1994), disponível em <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/mal+de+archivo.htm>.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 106

³⁵² *Ibid.*, p.113-114. À diferença da avassaladora maioria da exegética latinoamericana para a qual o deuteronômio aparece como um livro “de libertação”, a revisão crítica de Cândido relê o arquivo deuteronômico como a *colusão do povo santo*, um artefato retórico calcado nos moldes da literatura e retórica imperiais da época, cujas colusões, coalizões e colisões o autor se propõe a desvendar.

concebe a escrita dos “realistas mágicos” como parte da *cultura de oposição e resistência* anti-imperial, cuja obra “sugere uma alternativa teórica e um método prático para reconceber a experiência humana em termos não imperialistas.”³⁵³. Se “o que é teoricamente inovador e politicamente crucial é a necessidade de pensar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais”³⁵⁴, teremos, nessa frase de Bhabha, uma descrição adequada das realizações do *momentum* literário dentro do qual está inscrita a obra de García Márquez.

Para Said, a obra de autores como “García Márquez, Salman Rushdie, Carlos Fuentes, Chinua Achebe, Wole Soyinka, Faiz Ahad Faiz e muitos outros é... inconcebível sem a obra anterior de combatentes como C.L.R. James, George Antonius, Edward Wilmot Blyden, W.E.B. Du Bois, José Martí”³⁵⁵. Especificamente, no caso da América Latina, García Márquez pertence a um *momentum* que o conecta com outros autores do continente para quem a Revolução Cubana, as ditaduras, a violência, o deslocamento forçado, as migrações entre o campo e a cidade, o exílio, o desenvolvimento das cidades, as lutas pela descolonização do continente, a discussão modernista, o imperialismo norteamericano, etc., se torna o clima contextual da sua produção.

3.1.3 Redefinindo o *Sitz in der Literatur*: o Boom?

Voltemo-nos agora sobre aquilo que convencionou-se em chamar “o boom da literatura latinoamericana”³⁵⁶. O primeiro que deveríamos dizer é que *o boom* não é, e não deveria nunca ser assumido desde um purismo latinoamericanista. Se continuamos a exercer a nossa metodologia contrapontual, e o princípio de “fazer conexões” em lugar de respeitar limites e se submeter às fronteiras disciplinares, deveremos dizer que *o boom* é um fenômeno universal, dialético, construído como emergência inacabada *entre* uma produção que veicula diversas experiências subalternas do nosso continente através de uma vasta expressão literária, e uma recepção euro-norteamericana que exotiza,

³⁵³ *Cultura e Imperialismo*, p. 423

³⁵⁴ Bhabha, *O local da cultura*, p. 20

³⁵⁵ *Cultura e Imperialismo*, p.377

³⁵⁶ O boom da literatura latinoamericana é um fenômeno editorial, literário e político que refere o impacto da escrita de diversos autores do continente, e as suas inovações técnicas literárias, assim como a abordagem de diversos temas e assuntos a respeito da realidade complexa do continente. Está marcado historicamente dentro das décadas de 1960 e 1970. Veja <http://www.donquijote.org/lengua-espanola/literatura/historia/latinoamericana/nueva-novela>

enquadra e domestica uma expressão política insurgente e revolucionária. *Can the subaltern speak?*

Não. O subalterno não *pode* falar. Não *consegue* falar. Porque mesmo que ele fale, a sua fala entra imediatamente nos circuitos de poder dentro dos quais ele não mais controla a sua significação, e essa perda de controle sobre a sua intenção significativa é o dramático chamado de atenção que Spivak proclama em seus textos³⁵⁷. Forclusão! O sucesso editorial representou ao mesmo tempo a marca da sua dominação. E os elementos políticos insurgentes foram de alguma forma forcluídos em meio ao sucesso de vendas, e à posterior dificuldade que outros autores teriam para publicar as suas visões renovadas e atualizadas sobre a realidade do continente. Refiro-me aos autores do *McOndo*³⁵⁸, por exemplo, um fenômeno literário da década de 1990, as obras de cujos autores foram rejeitadas por não possuírem suficientes elementos “folklóricos” ou que representassem “o próprio” do latinoamericano.

Afinal, a escrita dos autores de “El boom” significava o que? Foi, por acaso, um gesto meramente de *mimicry*, uma “resposta presa na demanda”, isto é, uma produção que respondia ao desejo colonial de europeus e norte-americanos que buscavam satisfazer a sua curiosidade sobre a particularidade e especificidade desse irremediavelmente desajeitado mundo latinoamericano? Responder negativamente a esta questão não será suficiente para recuperar o complexo projeto teórico crítico desses autores. Mas é preciso compreender a imbricada rede de forças que bloqueiam o impulso revisionista e a pertinência política da intervenção discursiva dessa literatura.

Se autores como Fanon não recebem a marca do *universal*, como acontece com contemporâneos seus como Foucault, não é por falta de originalidade teórica, da “universalidade” dos seus pensamentos. Deve-se, sim, a uma diferença fundamental: a colusão com o imperialismo. Enquanto Foucault – e nesse ponto a análise de Said e de Spivak converge de forma crucial – ignora o contexto imperial das suas teorias,

³⁵⁷ Na sua apresentação no Congresso internacional sobre pós-colonialismo realizado em Buenos Aires. Natalia Cabanillas, “La subalternización del conocimiento de las mujeres o el feminismo poscolonial en el cotidiano”, explica através de um pedaço de tecido de bordado *tetzal*, em Altos de Chiapas, México, como esta produção de conhecimento das mulheres que o produziram perde o seu sentido e o controle da sua significação por parte delas, no momento em que o tecido entra em diferentes circuitos de poder que lhe outorgam diferentes significados, tal conhecimento sofrendo assim um processo de subalternização (agradeço à autora por me enviar o seu material textual apresentado no congresso).

³⁵⁸ O nome refere, ao mesmo tempo a um livro, e ao momento literário que o livro marca. Alberto Fuguet, Sergio Gómez (Ed.), *McOndo* (Barcelona: Ed. Gigalbo-Mondadori, 1996). Entretanto, por conta da data de publicação (posterior a 1989, ou “década de 1990”), não estaríamos equivocados ao afirmar que se trata do momento crucial configurado entre o triunfo do neoliberalismo e a as lutas e resistências gestadas ao interior da globalização econômica e, conseqüentemente, cultural, do mundo.

subscreeve ao mesmo imperialismo, em um movimento discursivo que “se afasta da política” e da “avaliação séria das totalidades sociais concentrando-se, ao contrário, no indivíduo dissolvido numa ‘microfísica do poder’”.³⁵⁹

Já o Fanon –continua Said– expressa os interesses de um público duplo, nativo e ocidental, cujo horizonte da libertação é explícito, e cuja intencionalidade política é persistente. “Os dois autores têm Hegel, Marx, Freud, Nietzsche, Canguilhem e Sartre em sua bagagem mas apenas Fanon coloca esse tremendo arsenal a serviço do antiautoritarismo”³⁶⁰. Ora, é justamente esse movimento vinculante entre a sociedade colonial e a metrópole, entre o nativo e o ocidental, a posicionalidade crucial que produz a paralisia (interrupção crítica) necessária para formular a utopia: “A ambiguidade é a aparência figurativa do dialético, a lei do dialético paralisada”³⁶¹. Para Walter Benjamin, diz Bhabha, essa paralisia é a utopia.

A expressão literária dos nossos autores do *Boom* contém de forma dramática e agonística (ou como alguns preferem chamar de forma um tanto quanto infeliz, “na forma do realismo mágico”) essa luta pela expressão revolucionária de uma história pós-imperial (o pós referindo a sua disposição crítica). Manter o foco crítico nessa relação do global e o local sem reinscrever “orientalismo” e “neo-orientalismo” não é fácil. Compare por exemplo estes dois textos, o primeiro de Michelle Gonzalez, “Who is americano/a”, e o outro de Kang Namsoon, “Who/what is Asian?”.

Gonzalez começa criticando o conceito de hibridismo de Bhabha porque para ele o que acontece como estratégia de contestação do binarismo colonial, que ele designa sob a categoria de *hibridização*, se relaciona diretamente com o colonialismo (Gonzalez parece discordar que o colonialismo esteja na base do hibridismo do qual se ocupa Bhabha); a preocupação de fundo de Gonzalez é que o termo “hibridismo” não exprime corretamente a “mistura racial” nas Américas. Cabe perguntar: uma preocupação identitária? A sua busca por substituir o termo de Bhabha denuncia esse desejo identitário continental, ao postular, com Suzanne Bost, o termo *mestizo/a*, com a infeliz dupla *mulato/a* (um termo radicalmente criticado, por exemplo, no movimento negro no

³⁵⁹ Said, *Cultura e Imperialismo*, p. 426; Spivak, *Crítica de la razón postcolonial*, p. 274-5, refere a ideia de que em Deleuze e Foucault, na “microfísica do poder” a preferência pela análise da *dominação* que substitui a categoria de cunho mais marxista de *exploração*, opera o mesmo abandono do global/imperial pelo micro, forcluindo relatos mais amplos do império, produzindo uma espécie de miniaturização do imperialismo (veja a nossa discussão em capítulo 1).

³⁶⁰ Ibid.

³⁶¹ Bhabha, *O local da cultura*, p. 42

Brasil³⁶²). Porque haveria a necessidade de estabelecer estas abrangentes generalizações para descrever a experiência histórica de todo um continente?³⁶³

O problema, como mostra Namsoon seguindo Said, é a geografia. No mundo pós-industrial, diz, “Ásia” não pode mais ter as mesmas fronteiras e contornos geográficos que tinha antes. Mas não só isso: o perigo de representar ocidente sob os moldes do ‘orientalismo’ (às avessas) essencializa a Europa, e reinscreve o dualismo imposto pela epistemologia ocidental³⁶⁴, o gesto típico de vários autores da opção “descolonial”, como vimos no capítulo 1. O problema desse dualismo geográfico é que ele não permite enxergar “o lento trabalho das culturas que se sobrepõem umas as outras de formas muito interessantes...”³⁶⁵.

Falar da identidade diferenciada da pessoa do terceiro mundo (da “América Latina”, p.ex.) funciona na reificação das identidades dualistas, em lugar de evidenciar a interdependência que constitui ambas partes como caras de uma mesma moeda. A tendência a partir do discurso de poder dominante é contrária, e tenta situar os sujeitos no canto que lhes corresponde, na ordem mundial geograficamente instituída pelo tipo de pensamento proveniente das estruturas orientalistas coloniais. Existe então a expressão “Falar em nome de (alguma identidade)...”, “falar como...(latino, mulher, africana, etc.)” (*speak as*), e satisfazer tal ‘curiosidade cultural’ de ocidente é entrar na sua armadilha da *guetização*, do enquadramento e redução da multiplicidade e multifacetária experiência das pessoas nas suas específicas culturas e experiências concretas³⁶⁶, como veremos, frequentemente para satisfazer a demanda de um desejo colonial, de um mercado global (no caso, editorial).

Namsoon, contrário a Gonzalez, volta ao Bhabha para empregar o seu conceito de Terceiro Espaço, um lugar de enunciação indeterminado, onde o ‘novo’ pode vir a ser; o lugar do ‘entre-lugar’, do ‘hibridismo’, como um lugar de resistência pós-colonial que perturba a estabilidade dos essencialismos dualistas. De fato, como afirma Said (citado em Namsoon), “todas as culturas estão envolvidas nas outras; nenhuma é

³⁶² Confira Cris Oliveira, “Palavras de Carga”, no blog *Blogueiras Negras*, junho 26 de 2013, disponível on line em <http://blogueirasnegras.org/2013/06/26/palavra-mulata/>

³⁶³ Cf. Michelle Gonzale, “Who is americano/a? A postcolonial theological reading of Orientalism and Neo-orientalism”, em K.Keller, M.Nausner, M.Rivera (eds), *Postcolonial theologies, divinity and empire*, St.Louis, Missouri: Chalice Press, 2004, pp. 58-78.

³⁶⁴ Namsoon Kang, “Who/What is Asian? A postcolonial theological reading of Orientalism and Neo-orientalism.” em K.Keller, M.Nausner, M.Rivera (eds), *Postcolonial Theologies...* Op.cit. pp.100-117

³⁶⁵ Edward Said, *Orientalismo*, p. 25-6. Reveja a discussão no capítulo 1.

³⁶⁶ Ibid.

singular e pura, todas são híbridas, heterogêneas, extraordinariamente diferenciadas e não-monolíticas”³⁶⁷.

O dualismo orientalista se disfarça como uma generalização empírica mas, de fato, é um esquema transcendental para interpretar informações que justificam a desconsideração que o observador faz sobre qualquer contra exemplo como uma anomalia sem sentido e, assim, nos cega para enxergar a diversidade interna e o potencial dinâmico. É um artefato epistemológico para garantir a hegemonia ocidental sobre Ásia³⁶⁸.

“A antropologia teológica pós-colonial deve rechaçar a busca por um imutável núcleo cultural essencial do asiático e da asianidade”, diz Namsoon. Isso deve repercutir numa “apertura ao hibridismo cultural do nosso tempo, e ter uma sensibilidade constante para com o ‘outro’ de várias formas, sem reduzi-lo à totalidade da ‘mesmice’.”³⁶⁹. Esses aspectos metodológicos podem ser aplicados ao pensamento que se debruça sobre a “América Latina”: o princípio é: nenhum território é independente. Said, parafraseando a Erich Auerbach diz: “nosso lar filológico é o mundo, e não a nação, nem o escritor individual. Isso significa que nós estudiosos profissionais da literatura, temos de levar em conta uma série de questões complicadas, correndo o risco da impopularidade e de acusações de megalomania”³⁷⁰.

Essa perda do interesse pela totalidade, como em Foucault, e desinteresse pela busca de projetos alternativos, como em muitos autores pós-modernistas, é algo que começa a manifestar-se, por exemplo, em um movimento que busca, de alguma forma, opor-se ao *Boom*, isto é, o *McOndo*, cujos autores não conseguem mais articular um impulso comunitário pela reformulação do projeto humano como tal³⁷¹. Os autores do *Boom* ainda estão preocupados em *sugerir* esta alternativa teórica anti-imperial no contexto de uma globalização contra-hegemônica.

Com essa característica e marca de *inter* e *trans* nacionalismo destaco duas coisas: uma busca pelo *universal* que se contrapõe à categorização continentalista (latinoamericanista, no caso) de reduzir a expressividade política e revolucionária desses autores a um continente, e a uma época, por um lado; e uma dupla tensão em relação com as forças estatais e com as forças imperiais pelo outro. Em outras palavras

³⁶⁷ Ibid., p.115

³⁶⁸ Ibid., p.116

³⁶⁹ Ibid., todas as citações entre aspas nesse parágrafo, p. 116-7

³⁷⁰ Said, *Cultura e Imperialismo*, p. 483

³⁷¹ Para uma análise crítica a respeito da relação entre os autores do Boom, e o movimento McOndo, veja Diana Palaversich, *De macondo a Mcondo. Senderos de la postmodernidad latinoamericana* (México: Plaza y Valdez, 2005), especialmente os capítulos da primeira parte: “Del postboom al neoliberalismo”.

se a reflexão política contida na literatura do continente, e nas posturas na vida pública teve como resultado para a vida desses autores tensões diretas com os Estados Unidos (García Márquez teria sérias dificuldades por muitos anos de adquirir um visto norteamericano), por outro lado, o exílio foi uma característica comum de muitos dentre eles, se não é que foram todos.

A relação dos autores com o continente em geral, e com os seus países natais em particular, deve, portanto, atenuar o fenômeno da sua escrita como algo “própiamente” latinoamericano. Ou, dito de outra forma, o fenômeno deverá ser concebido como a expressão local de uma contradição produzida em meio a um movimento globalizante-imperializador que interrompe, como a mônada benjaminiana, a *continuidade* do projeto elitista e nacionalista para o continente³⁷², alargando assim em seu interior as brechas que desvendam tal movimento na sua colusão imperial.

É preciso, conseqüentemente, continuar a compreender a escrita de autores como Carlos Fuentes Mario Vargas Llosa, Júlio Cortazar, Jorge Luis Borges, na sua intrincada relação com autores e influências globais, em diversas tensões, oposições, rupturas e continuidades. Em termos literários, por exemplo, a escrita de García Márquez é devedora de diversas influências literárias, indo desde autores norteamericanos como Ernst Hemingway, William Faulkner, europeus como James Joyce, Virginia Woolf, russos como Tolstoi e Dostoievski, e notavelmente as diversas literaturas antigas como as tragédias gregas.

Nem mesmo pode se adjudicar uma natureza puramente nacional (“colombiana”) sem cair em certo grau de inexatidão, por exemplo, a uma obra como *Cien años de soledad*, escrita no México, e publicada na Argentina (em 1967, sendo que logo a seguir tornou-se fenômeno de vendas ao redor do mundo). Nesse sentido, precisamos construir a intervenção dessa escrita como um fenômeno *glocal*, em todos os sentidos. Ao mesmo tempo, o seu tempo não deveria ficar restringido ao século XX. Afinal o próprio Carlos Fuentes teria afirmado ser o Boom o resultado de quatro séculos, literariamente, chegado a um momento de urgência no qual a ficção se converteu na maneira de organizar as lições do passado³⁷³.

³⁷² Veja Walter Mignolo, *La ideia de América Latina*, uma de cujas teses centrais é que o continente que hoje chamamos de latinoamerica é a colusão entre os interesses das potencias imperialistas euro-norteamericanas e as elites locais.

³⁷³ Carlos Fuentes, citado em Frederick Nunn, *Collisions with history: Latin american fiction, and Social Science from El Boom to the new World Order*, (Athens, Ohio: Ohio University press), p.122 [referencia da Wikipedia].

Assumimos, de Fuentes, a ideia –consoante com a Grande Temporalidade de Bahktin– de ser o Boom inconcebível sem os quatrocentos anos de resistência anti-colonial, e de lutas emancipatórias no continente. Entretanto, a palavra *ficção* desvia-se um pouco do tipo de compreensão ampla e radical com a qual compreendemos o sentido da escrita revisionista crítica e política desses autores. Não porque as suas escritas não sejam “ficção”, mas pela carga dualista que o seu binarismo instaura. E começamos assim a dizer o segundo aspecto sobre *o Boom*: **realismo mágico**. Qual é a relação que a linguagem dessa expressividade literária estabelece com a realidade?

3.1.4 “do realismo mágico à linguagem descolonizadora”

A relação que é preciso estabelecer é, portanto, entre literatura e *história*; entre literatura e *realidade*. *O afogado*, como parte da literatura do *Boom*, e do realismo mágico atribuído à escrita de Gabriel García Márquez, coloca diante de nós o sentido dessa relação. A respeito de tal relação (embora se referindo ao texto do Deuteronômio), comenta Fernando Cândido: “A literatura também quer produzir história...”³⁷⁴. Se podemos considerar a história como uma espécie de *pharmakon*, como a ciência dos remédios³⁷⁵, a literatura, que *também quer produzir história*, precisa entrar a formar parte do “quadro médico”. E o que pode ser mais pertinente para os povos colonizados do que a questão da *história*, ou em sentido mais descolonial, a *memória*?³⁷⁶

Comentamos no capítulo 2 sobre os problemas de uma abordagem de memória segundo produzida por Jan Assmann, quem por sua vez recupera em certo sentido as trilhas teóricas de Maurice Halbwachs. Sobre este último Fernando Cândido aponta, em um tom claramente bhabhiano, que “o postulado que opõe história e memória jamais conseguirá trabalhar em favor dos subalternos”, e pergunta em tom retórico se por acaso é a *memória* aquilo que a cultura carrega, e a *história* a sua avaliação crítica! Daí que o seu conceito de memória esteja amplamente oposto àquele do Halbwachs quem passa por alto “o potencial destruidor, uniformizador e opressor da construção da “*memória coletiva*”. Fernando Cândido, seguindo a Michael Pollak, se propõe ao invés disso

³⁷⁴ *Uma aliança abominável e per/vertida*, p. 102

³⁷⁵ Veja a discussão crítica sobre a história como *pharmakon*, em Paul Ricoeur, *A memória, a história, esquecimento* (Campinas: Editora da Unicamp, 2007). Veja também, Michel Foucault, *Microfísica do poder* (Rio de Janeiro: Edições Graal, 2006), p. 26ss

³⁷⁶ Veja a discussão sobre história e memória no capítulo 2 dessa tese, abordada por Schüssler Fiorenza (*Jesus e a política da interpretação*), ou na interessante coletânea de ensaios de M. Antonietta Antonacci (*Memórias ancoradas em corpos negros*) op.cit.

emaranhar memória e história (de novo, mais um dualismo), enfatizando “as colisões, ou seja, a memória em disputa”³⁷⁷.

Esta relação entre memória e esquecimento é muito bem compreendida por García Márquez quando afirma ser esta relação algo crucial para a sobrevivência das pessoas³⁷⁸. E quando a questão é a nação, a problemática vem ao centro da discussão. Afinal, o projeto da nação depende dessa *sintaxe do esquecimento*: esquecer a violência que instaura *o começo* da nação³⁷⁹. O imperialismo busca apagar a memória das suas atrocidades, busca escrever a sua história como a história da Democracia e dos Direitos Humanos, da Liberdade, do progresso e da civilização.

A história oficial, e a propaganda repetitiva da *nação* buscam apagar a memória das massacres, das ditaduras, da imposição de um modelo econômico excludente, escravista e colonial.³⁸⁰ Torna-se assim imprescindível contestar e disputar esta memória “histórica”. Mas para as pessoas oprimidas e apagadas por esses símbolos pátrios e pela pedagogia da sua imposição, nem sempre é fácil entrar a disputar esta memória no terreno, por exemplo, da disciplina histórica. Será por isso que encontraremos um funk como o da MC Carol (veja mais a frente) que, embora não será considerado por muitos como uma re-escrita da história, realiza na sua intervenção artística justamente aquilo que estamos discutindo com Kwok, Dube, ou um Rásia Sugirtharajah.

Para Sugirtharajah, insumos para o pensamento pós-colonial deverão ser tirados das religiões e contextos locais (vernacular); mas também podem ser tirados daqueles “nômades globais” que parecem mergulhar animadamente nas águas cosmopolitas da nunca fixa identidade cultural global. Quiçá, misturar ambas opções será útil: buscar no local e buscar no nomadismo globalizante, ao mesmo tempo. Esta terceira opção

³⁷⁷ Todas as frases em aspas desse parágrafo são de F. Cândido, *Uma aliança abominável...* p. 291. Para a noção de “colisões de memórias” ao interior das perícopes bíblicas, ele segue o seu professor Milton Schwantes (cf. p.184); o texto referido de Pollak é “Memória, esquecimento, silêncio”, em *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, Cpdoc/FGV, v.2, n.3, 1989, p.3-15; ainda aprofundando a questão da história como a produção de uma memória/amnésia, refere a obra de Mark Smith, *O memorial de Deus – história, memória e a experiência do divino no Antigo Israel* (São Paulo: Paulos, 2006).

³⁷⁸ Gabriel García Márquez, *El amor em los tiempos del cólera* (1985), “La memoria del corazón elimina los malos recuerdos y magnifica los buenos, y gracias a ese artificio, logramos sobrellevar el pasado”.

³⁷⁹ Bhabha, “DissemiNação: o tempo, a narrativa e as margens da nação moderna”, em *O local da Cultura*, p. 225-6

³⁸⁰ A obra jornalística de Eduardo Galeano, dificilmente aceita dentro dos parâmetros da cientificidade da academia ocidentalizada da América Latina, por razões que já explicamos, aborda esta violência sistêmica e globalizada, setORIZADA no nosso continente. Para uma abordagem das obras do imperialismo na Ásia e na África, veja Robert Young, *Postcolonialism, a very short Introduction* (New York: Oxford University Press, 2003), especialmente os capítulos 2, “History and Power: from below and above”, e capítulo 3, “Space and Land”.

(misturar) vem acompanhada de três advertências: (i) é preciso ir além de hermenêuticas identitárias, (ii) é preciso abandonar os discursos das elites e mergulhar em mitologias e lendas dos grupos marginalizados, e (iii) abandonar toda pressuposição de superioridade cristã. Isso desemboca na sua proposta por um *cosmopolitismo vernacular*, e diz: é neste remoinho multidirecional de ideias culturais onde eu posso prever a emergência da teologia pós-colonial.³⁸¹

A música da cantora feminista de funk MC Carol, “*Não foi Cabral*” começa da mesma forma que o hino nacional brasileiro, e no segundo compasso inicia a batida do funk, e pedindo desculpas para uma professora (sistema educativo), afirma a sua voz, interrompendo decididamente a linearidade da narrativa nacionalista:

Professora me desculpe, mas eu vou falar, esse ano na escola as coisas vão mudar, nada contra ti, não me leve a mal, quem descobriu o Brasil não foi Cabral, Pedro Alvarez Cabral chegou 22 de abril depois colonizou chamando de Pau Brasil, ninguém trouxe família, muito menos filho, porque já sabiam que ia matar vários índios. Treze Caravelas, trouxe muita morte, um milhão de índio morreu de tuberculose, falando do sofrimento dos tupis e guaranis, lembrei do guerreiro kilombo zumbi, zumbi dos palmares vítima de uma emboscada, se não fosse a Dandara eu levava chicotada.

Cabe notar que, à diferença da maioria dos rappers e cantores de hip-hop cujos heróis resultam ser sempre masculinos, e geralmente reduzidos a uma única identidade étnico racial, a Carol lembra dos *tupis e guaranis*, e do Zumbi do quilombo dos palmares, e de forma muito chamativa, é a Dandara com quem ela estabelece o seu vínculo mais direto: “se não fosse a Dandara eu levava chicotada”. Não surpreende que a reação das pessoas, claramente percebendo o desafio à narrativa nacional/colonial, seja ironizar essa intervenção provinda da “periferia”, de uma mulher negra, gorda, e funkeira: “agora a MC Carol está dando aula de história”. Afinal, “funk” não pode *falar* “história”! No seu perfil do Facebook, porém, ela é clara: “descobrimento não é invasão”.³⁸²

³⁸¹ Rásiah Sugirtharajah, “Complacencies and Cul-de-Sacs. Christian theologies and colonialism”, em K. Keller, M. Nausner, M. Rivera (eds) *Postcolonial theologies, divinity and empire* (St. Louis Missouri: Chalice Press, 2004), p. 37-38. Vale citar também a advertência de Mark Lewis Taylor, “Spirit and Liberation – Achieving postcolonial theologies in the United States”, na mesma coletânea (*Postcolonial Theologies...*), quando afirma: “Qualquer teologia pós-colonial terá de ser mais do que simplesmente ‘cristã’ e abraçar novas modalidades inter-religiosas e inter-culturais”, p.49.

³⁸² Veja a reportagem em <http://virgula.uol.com.br/musica/a-mc-carol-bandida-agora-esta-dando-aula-de-historia-aprenda-com-nao-foi-cabral/#img=1&galleryId=976821>. Há mais duas notícias que referem a boa recepção dos professores a respeito da letra desse funk, entretanto, existe um sutil processo de diminuição da importância quando os jornalistas referem a fala dos professores que afirmam que a visão da MC Carol é “válida”... confira: <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/musica/noticia/2015/07/professores-analisam-funk-de-mc-carol-que-contesta-historia-do-brasil.html>, e <http://zh.clicrbs.com.br/rs/vida-e-estilo/educacao/noticia/2015/07/funk-que-questiona-historia-do-brasil-e-bem-recebido-por-professores-4807154.html>

Se os/as nossos/as leitores/as estiverem atentos ao intuito da nossa discussão, terão percebido, junto comigo, que se trata da armadilha da discussão disciplinar, isto é, a classificação do discurso ocidental em áreas do conhecimento, separadas umas das outras, desconectadas e especializadas *ad infinitum*. Trata-se, como antídoto, de emaranhar... a literatura com a história, esta com a memória, a memória com a realidade, a realidade com o cotidiano, e este com a História, para, afinal, descobrir a História como mais uma ficção literária que, a despeito do poder da sua maquinaria hegemônica, pode facilmente ser desmontada em uma melódica e rítmica frase: “não foi Cabral”.

Se por acaso estiverem pensando que desembocamos na lúdica pós-moderna para a qual qualquer coisa é relativa, igualmente válida, e pluralmente aceitável na sua colorida diversidade, é só questão de aparências. Não se esqueçam de que ao *emaranhar*, isto é, ao fazer conexões, cruzar campos do saber, e hibridizar, estaremos sempre sendo puxados por um impulso ético, e uma exigência política. Este horizonte está claro em García Márquez: “Para ele, o dever do escritor revolucionário é o de escrever bem, e o ideal é um romance que move o leitor pelo seu conteúdo político e social, e ao mesmo tempo pelo seu poder para penetrar na realidade e expor a sua outra cara”.³⁸³ Afinal, “segundo ele, o romance nada faz que o jornalismo não possa fazer. As fontes são as mesmas, o material é o mesmo, os recursos e a linguagem são os mesmos...”³⁸⁴.

Aquilo para o qual estou querendo chamar a atenção é que o dever revolucionário, esse desejo de mostrar a outra cara da realidade, possui bloqueios quase intransponíveis ao interior das disciplinas. Geralmente os intelectuais são punidos por cruzar tais limites. Paul Tillich era criticado pelos teólogos como sendo muito filosófico, e pelos filósofos, como sendo muito teológico. O próprio García Márquez dizia: “Os editores de jornal se queixam de que meu estilo é muito literário, e os críticos literários reclamam que meu estilo é muito jornalístico”³⁸⁵. García Márquez, contudo, sempre deixou ver como a sua obra literária foi devedora das técnicas do jornalismo, e vice-versa. Esta intenção política é evidente também na escrita de *Cem anos de solidão*, obra prima do “realismo mágico”. Em uma entrevista sobre a obra, García Márquez comenta:

³⁸³ George R. McMurray: *Critical essays on Gabriel García Márquez*. (Boston: G. K. Hall & Co. 1987)

³⁸⁴ Léo Schlafman, “Prefácio: sessenta anos sem solidão”, em Gabriel García Márquez, *Reportagens políticas 1974-1995 – Obra jornalística vol. 4* (, Rio de Janeiro: Record, 2006 [trad. Léo Schlafman]), p.8

³⁸⁵ *Ibid.*, p.9

Meu problema mais importante era destruir a linha de demarcação que separa aquilo que parece real daquilo que parece fantástico. Porque no mundo que eu tentava evocar, tal barreira não existia. Mas eu precisava de um tom inocente que pelo seu prestígio tornaria verossímeis as coisas que menos pareciam, e que fizesse isso sem perturbar a unidade do relato. Também a linguagem era uma dificuldade de fundo, pois a verdade não parece verdade simplesmente porque o seja, mas pela forma como se diga”.³⁸⁶

É por isso que a pergunta crítica de Audre Lorde continua pertinente: “Podem as ferramentas do mestre desconstruir a casa do mestre?”³⁸⁷ Podemos tentar contar *outra história*?³⁸⁸ Falar de outra verdade? Podemos lutar pela “liberdade”, essa grande narrativa presa nas tramas do discurso ocidental? Que *razão* usaremos para nos contrapor ao *Homem Racional* ocidental? Na discussão da teologia feminista pós-colonial, disse Kwok Pui-lan, *Bíblia, razão, experiência e tradição* não são fundamentos puros, diretamente disponíveis para uma teologia feminista; precisam ser descolonizados antes de poderem ser usados dentro de um discurso que opte efetivamente pelas margens³⁸⁹. Entretanto, o que resulta crucial em uma teologia crítica secular (uma teologia descolonial) é o uso estratégico das tradições e heranças políticas provindas das cosmovisões performativizadas na resistência, oposição e alternatividade aos sistemas impostos por ocidente.³⁹⁰

É a partir dessas ideias que estou discorrendo sobre o conceito de realismo mágico. Assim, alguém poderia pensar que o realismo mágico é o produto de mentalidades latinoamericanas/latinoamericanistas que produzem uma estilizada *confusão* entre os âmbitos claramente separáveis da realidade, “tornando difusas” as fronteiras entre o “real” e a “fantasia”, entre a “ficção” e a “realidade”. A retórica da academia ocidental e ocidentalizada (como a nossa) parece reinscrever este argumento dentro da sua lógica disciplinar quando outorga aos autores do *Boom* a categoria de mera *literatura* (é a questão do “como ler”), e interpreta tais textos limitadamente como tal (ou inclusive propõe “diálogos” interdisciplinares!); transforma-se em *–reduz-se a*

³⁸⁶ Citada por José Pascual Buxó em *Revista de la Universidad de México*, No. 123, 2014, disponível online em: http://www.revistadelainiversidad.unam.mx/ojs_rum/index.php/rum/article/view/16179/17659

³⁸⁷ Audre Lorde, “The master’s tools will never dismantle the masters house”, em *Sister outsider: Essays and Speeches* (New York: The crossing press feminist series, 1984. Pp. 110-113.

³⁸⁸ O transfeminismo continua hoje a fazer perguntas na mesma direção, como quando Jaqueline Gomes de Jesus, “Interlocuções teóricas do pensamento transfeministas”, em Jaqueline Gomes de Jesus (e al.), *Transfeminismo: teorias e práticas* (Rio de Janeiro: Metanoia Editora, 2014), pergunta: “Como contamos uma história nova a partir de linguagens que ignoramos existir?”, p. 12.

³⁸⁹ Kwok Pui-lan, “Searching for wisdom: Sources of postcolonial Theologies”, em *Postcolonial imagination and feminist theology* (Louisville, Kentucky: John Knox Press, 2005, cap.2).

³⁹⁰ A linguagem meio complexa dessa última frase a uso só para alertar que estou ciente da problemática pós-colonial de recorrer a tradições pré-coloniais, ao “nativismo”, ou à “pureza das culturas colonizadas” como se pudessemos realmente acessar a esses recursos de forma direta, esquecendo o impacto que tais culturas sofreram, e como a sua agência esteve mediada pelo processo histórico de resistência, assimilações, ocupações, expropriações, apagamentos, etc.

mera– literatura para a fruição estética a textos que claramente possuem um teor político, um desafio filosófico, uma reivindicação sociológica, um olhar antropológico sobre a psique dos nossos povos, e porque não, uma teologia!

Romper essa lógica implica ao mesmo tempo duas coisas: restabelecer o sentido *teórico* (isto é, que nos permite *ver*) aos textos da “literatura” latinoamericana, e instaurar-se como besouro imortal no cerne da retórica eurocêntrica: existe por acaso algo mais próximo do “realismo mágico” que o mesmíssimo processo “científico” de nomeação, classificação e categorização da realidade existencial em toda sua complexidade levado a frente pelo europeu que “descobriu América”?

Nossa América entrou na consciência universal como uma imagem deformada. Logo que os conquistadores vieram e descreveram por primeira vez estas terras – subitamente povoadas de *índios* e outras espécies não menos exóticas para a fantasia do europeu recém saído da aldeia medieval–, começou a difundir-se pelo mundo uma imagem falseada que não obstante impôs-se como traço fiel da realidade, desse complexo universo físico, cultural e social chamado finalmente “América” pela arbitrária e teimosa iniciativa de um cosmógrafo alemão, em honor a um sombrio navegante italiano casualmente radicado na Espanha.³⁹¹

Com efeito, a ficção colonialista que criou a “América”, e os outros territórios colonizados da Ásia e a África, possui um longa história de representação literária cujos antepassados mais antigos são a bíblia (arquetipo da literatura ocidental, segundo Northrop Frye³⁹²), a Eneida, a Odisseia, etc., todas estas, literaturas radicalmente marcadas pelo fenômeno do imperialismo³⁹³. O que é que diferencia as diferentes formas do “*realismo mágico*”? Enquanto as *estruturas de atitudes e referências* se referem ao colonialismo moderno, assim como a *kyriarquia* se refere à história antiga, o projeto de *descolonização* é que marca essa tarefa inacabada que acontece entre a oposição, a resistência e a agonística. O que está no centro dessa diferença é a manifestação de interesses e objetivos das populações colonizadas e a sua denúncia desses processos de nomeação, classificação e categorização desumana contidos no *realismo mágico* da representação colonial, o que Emilie Townes chama de *imaginação hegemônica fantástica*³⁹⁴. Ambrosio Fornet continua sobre a questão da América:

A interminável sucessão de equívocos poderia ser hilária, como um pitoresco mostruário de disparates, não fosse parte inseparável da psicologia do despojo, esse desprezo visceral a respeito dos valores e a identidade do oprimido que segrega o colonialismo para ocultar, justificar e perpetuar a exploração mais desapiedada.³⁹⁵

Isso nos faz pensar na insistência desconstrucionista que, com razão, Said, ou Schüssler Fiorenza, promovem a respeito de ser mais importante o *como* do que o *que*

³⁹¹ Ambrosio Fornet, *La coartada perpetua* (Tucumán, Buenos Aires: siglo xxi editores, 2001), p. 69

³⁹² Veja Northrop Frye, *O Código dos códigos*, op. cit.

³⁹³ Musa Dube, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, op. cit.

³⁹⁴ Emilie Townes, *Womanist Ethics and the Cultural Production of Evil*, op. cit., p.7

³⁹⁵ Ambrosio Fornet, *La coartada perpetua*, op. cit, p. 69

ler, embora seja de igual importância não separar ambas. Por isso não fugimos da classificação entre *narrativas imperializadoras*, e *narrativas descolonizadoras* (o que ler), sem que isso nos impeça compreender os textos como *objetos inacabados*³⁹⁶. Afinal, o nosso *realismo mágico* já foi analisado e considerado em estudos pós-coloniais como releitura dos cânones da cultura dominante (ou do “realismo mágico” ocidental colonial, aquele que *inventou a nossa América*).

A nossa hipótese aqui é que García Márquez faz, entre outras coisas, no seu conto *O afogado*, uma releitura crítica de algo muito próximo daquilo que chamamos de cristologia no campo da teologia. Ora, por que alguém escreveria sobre o Jesus/Cristo na linguagem cifrada de um conto, em um contexto literário (portanto, não acadêmico, não teológico, supostamente *apolítico*) de uma coletânea de contos, em uma linguagem entendida como parte de um movimento continental apreendido/traduzido como *realismo mágico*? Estaríamos forçando uma hipótese conspiratória, meio que hipocondríaca, infundada em termos históricos, políticos, a rigor, um disparate em termos teóricos? Cremos que não, se considerarmos o quadro teórico da nossa tese.

As estratégias literárias descolonizadoras são ao mesmo tempo códigos secretos e públicos. São secretos em sua adoção de uma linguagem entendível apenas ao colonizado. São também secretos abertos na sua adoção do gênero literário e linguagem do colonizador. Esse caráter de dupla face reflete construções autoetnográficas e, talvez, a inevitável hibridização no discurso do colonizado; também reflete a intenção da literatura anti-imperial. Isto é, por um lado procura despertar a consciência dos colonizados; por outro lado, busca se contrapor às reivindicações do colonizador, e subverter os métodos imperializadores do colonizador.³⁹⁷

Levando em conta a realidade das ações imperialistas dos Estados Unidos no continente sul-americano, e compreendendo a realidade imperial do Jesus/Cristo na sua imbricada e indissolúvel relação com a empreitada colonial e imperial, quero destacar dois motivos. Em primeiro lugar, o desequilíbrio de poderes entre colonizados e colonizadores, e, posteriormente, no contexto metropolitano, entre o governo dos nossos Estados (cuidadosamente articulado com os poderes eclesiásticos) e as camadas populares, torna pouco inteligente e pouco realista um confronto direto com os símbolos do poder e autoridade imperiais.

Mas isso não esgota necessariamente as razões do uso de uma “linguagem cifrada”; eis o segundo motivo. No caso do nosso contexto, e como ficou mais *escurido* aqui na nossa *complicação*³⁹⁸ argumentativa (para usar uma expressão mais

³⁹⁶ Said, *Cultura e Imperialismo*, op. cit., 399.

³⁹⁷ Dube, *Postcolonial feminist interpretation of de Bible*, p. 102-3

³⁹⁸ Parece-me que a metáfora da *explicação* pode servir menos aos nossos propósitos antropofágicos do que a metáfora da *complicação*: uma dobra que engole junto as “explicações” científicas, e regurgita ou caga as nossas próprias verdades mais escuridas.

acorde com as cores da realidade étnico racial no nosso continente), não é a linguagem racional do colonizador que permitirá des/cobrir as suas cumplicidades com o poder e com a dominação; é preciso de uma linguagem *outra*, ou de um uso *outro* da mesma linguagem... Subvertemos as ferramentas do mestre (*the master's tools*), sim, mas ao mesmo tempo, as usamos, seguindo os nossos interesses.

Portanto, o (mal?)chamado *realismo mágico* não é –pelo menos, não somente– uma linguagem cifrada para subverter e contestar a autoridade colonial/imperial. É também a linguagem híbrida que explode a linguagem racionalista, excludente, higienizada e empobrecida do discurso científico ocidental. Por tal motivo, ela é mais e menos do que *realismo mágico*. Embora tal classificação tenha sido dada por Alejo Carpentier, isto é, um “latinoamericano”, quem foi o primeiro a referir essa literatura como tal, a compreensão do que significa depende dos circuitos interpretativos, das relações de poder. Seguindo a teoria da enunciação de Bhabha devemos estar conscientes das colorações que tal classificação adquire nos circuitos do poder hegemônico. Afinal, a constatação de Plínio Apuleyo está aí para sustentar a nossa precaução. Se dirigindo a García Márquez, ele comenta:

“Parece-me que os europeus têm mais facilidade em compreender *o mágico* dos teus escritos, e menos facilidade para compreender a *realidade* que os inspira.”³⁹⁹

A nossa tarefa tem sido, até agora, justamente o esforço pra fazer o contrário: compreender a escrita de García Márquez (e sua expressão como *realismo mágico*) como a ampliação e aprofundamento da realidade, e a sua intencionalidade em sentido descolonizador. Mas como deve ter ficado mais *escuro* no decorrer do capítulo, o texto de García Márquez *não é* propriamente um *escrito sobre Jesus/Cristo*, caso no qual teria menos qualidades e elementos como texto descolonizador (de acordo com a nossa teoria). Este é um escrito sobre a realidade latinoamericana (metonimicamente através do Caribe, lugar geográfico do conto), uma reencenação crítica sobre o encontro colonial (excedendo assim a realidade meramente “latinoamericana”) e uma abordagem sobre esse encontro em diversas camadas e níveis de realidade; uma metáfora sobre a transformação de uma comunidade; uma expressão sobre a resistência anti-imperial e anti-colonial; um lembrete sobre o horizonte inacabado da descolonização.

Essa compreensão ampla, global, transnacional, e radical do conto não pode surgir em meio à lógica disciplinar que constrói o texto como *um conto*, como *literatura do Boom latinoamericano*, como *realismo mágico*, etc. É por isso que a necessidade de

³⁹⁹ Gabriel García Márquez, *El olor de la guayaba*, op.cit., p. 25.

implodir tais fronteiras (geográficas, disciplinares, estéticas, etc.), radicando a mundanidade do texto, não é um desejo obstinado e impositivo que traduz a teimosia de alguma linha vanguardista de pesquisa. Trata-se de descobrir que tais fronteiras contra as quais nos contrapomos são a base da despolitização e domesticação do conhecimento e da intervenção crítica dos diferentes atores culturais.

Assim como García Márquez que parece hibridizar jornalismo e arte literária, para Said um romance pode ser interpretado como “uma escolha entre vários outros modos de escrever, e a atividade de escrever como um dentre vários modos sociais, e a categoria da literatura como algo criado par servir a diversos objetivos mundanos, inclusive e talvez até principalmente objetivos estéticos”, (essa ênfase na função estética da literatura e a arte como algo preponderante era algo que ele já afirmava desde o seu *The world, the text and the critic*, quase vinte anos atrás) e continua:

...o enfoque nas atitudes investigadoras e desestabilizadoras daqueles autores de obras que se opõem ativamente a Estados e fronteiras consiste em ver como uma obra de arte, por exemplo, começa *como* uma obra; começa *a partir* de uma situação política, social e cultural; [mas também] começa a *fazer* certas coisas e não outras”⁴⁰⁰,

A escolha está determinada pela atitude: oposição aos Estados e às fronteiras; é a partir dessa escolha orientada pela atitude que construímos o tipo de intervenção política veiculada pela literatura de García Márquez. Em outras palavras, o que faço aqui sob a ideia de conceber *O afogado* como literatura descolonizadora possui seu pano de fundo na estrutura crítica secular que *concebe um romance como*, isto é, lê um romance de uma forma particular, o entendendo na sua mundanidade (sem desconhecer o seu valor estético).

Nesse propósito, fizemos (fazemos) várias coisas: destacamos a importância da história, e da re-escrita da história em meio a uma disputa pela memória, pelas memórias ocultas e reprimidas, pela “verdade” forcluída na e pela ficção colonialista; apontamos para a mudança da ferramenta literária –*the master’s tool*– e sua hibridização puxada por um horizonte ético; rompemos as barreias disciplinares (“história”, “literatura”), e também as caixinhas geográficas dentro das quais elas funcionam (“América Latina”, “Europa”), e relocalamos assim o *realismo mágico* em um quadro que visibilizasse as suas estratégias e o seu sentido descolonizador.

Conectamo-nos com o gesto contra-hegemônico de *O afogado* quando o lemos desde esse *prisma*, ao passo que lhe restamos todo o seu potencial político perturbador se o lemos *como* mera *literatura (como ler)*. Aceitamos o exotismo e domesticação

⁴⁰⁰ Ibid., p. 481

estética ao compreendê-lo como a escrita genial de um latinoamericano terceiro-mundista, ao passo que o construímos como parte de uma “contra-articulação internacionalista”⁴⁰¹ e globalista quando compreendemos que ele não poderia ter surgido a não ser como *emergência* em meio a uma interação e uma relação igualmente globais. Entretanto, este processo de desempacotamento, de quebra de binarismos e de “amadorismo teórico” (Said), etc., irá ser melhor entendido quando percebemos as diferentes leituras do conto, e como elas estão dramaticamente determinadas por esses limites. Não podemos, portanto, economizar na insistência deste procedimento da crítica secular.⁴⁰²

3.1.5 “desempacotar como reescrita não-de-uma-nova-história, também não-de-uma-nova-geografia, mas de uma mundanidade descolonizadora: histórias entrelaçadas, territórios sobrepostos”⁴⁰³

O *realismo mágico*, como expressão literária do *Boom*, desde um certo ponto de vista, representa um “empacotamento”. Desempacotá-lo significa compreender o *boom* como cenário no qual também se desconstroem outras dicotomias, como a dicotomia entre o sagrado e o secular, fundindo na expressividade literária “o mítico”, “o histórico”, e “o anedótico”, “o mágico”, “o natural” e o “sobrenatural”, (assim, tudo entre aspas) etc. Assim como questionamos sua identidade meramente continental, sua origem histórica também não é necessariamente datável na década de 1960 e 1970; e isto não somente pela referência de Carlos Fuentes aos quatrozentos anos de história colonial, mas por causa da *entropia* (se pudéssemos falar em *entropia* a respeito de fenômenos sociais, ou, digamos, da relação entre caos, ordem/desordem e sistemas autopoieticos). Explico o que quero dizer a partir de uma comparação entre García Márquez e Jacques Le Goff.

No blog *espectadores.wordpress* encontramos uma comparação entre o trabalho do historiador da Idade Média e García Márquez⁴⁰⁴. O que quero destacar nesse

⁴⁰¹ Ibid, p.474

⁴⁰² Não é por acaso que Said compreende a necessidade de uma reestruturação nas nossas ideias eurocentricamente determinadas a respeito da literatura para entender este novo internacionalismo contra-hegemônico.

⁴⁰³ Edward Said começa seu *Cultura e imperialismo* com o capítulo “Territórios sobrepostos, histórias entrelaçadas”. Seguimos aqui a sua guinada.

⁴⁰⁴ “El mundo es un poco menos maravilloso sin Gabriel García Márquez y Jacques Le Goff, disponível em <https://espectadores.wordpress.com/2014/04/21/el-mundo-es-un-poco-menos-maravilloso-sin-gabriel-garcia-marquez-y-jacques-le-goff/> (acessado em 30 de junho de 2015)

pequeno texto é a referência crítica a respeito da percepção da realidade, tendo sobretudo como contexto histórico um pano de fundo bem mais abrangente do que simplesmente uma época específica ou um continente. Sobre a imaginação medieval Le Goff observa:

Estava constituída por um mundo sem fronteiras entre o real e o fantástico, entre o natural e o sobrenatural, entre o terreno e o celestial, entre a realidade e a fantasia. Se bem os cimentos medievais da Europa subsistiram, seus heróis e lendas foram esquecidos durante o século das luzes. O romantismo os resuscitou, cantando as lendas douradas da Idade Média.⁴⁰⁵

Compare agora, a respeito da percepção e construção da realidade, o pensamento de García Márquez:

...para nosotros la realidad no es la realidad concreta, escolástica, de que si usted se golpea aquí, se rompe la cabeza. Esa es la realidad, pero también la realidad son los muertos que salen, los desaparecidos, las magias, Dios, los milagros, todo, ¡todo! No hay una frontera. Se pasa de una cosa a la otra... Y mi madre vivió siempre, más que nadie, en eso.⁴⁰⁶

Portanto, não, não queremos marcar uma origem, o boom como o “ponto zero” de um fenômeno cultural⁴⁰⁷. Isto é perigoso, como todos os mitos de origem. Em lugar disso, queremos *conectar* o Boom, “desempacotar”; pensamento em rede, espalhado no tempo e no espaço, unificado porém em um ponto particular da história moderna pela experiência colonial e pós-colonial. É inevitável pensar no catastrófico efeito da época do racionalismo iluminista em termos da forclusão de elementos cruciais da realidade, e da ciência moderna como a maior expressão desse processo de forclusão da realidade (lembrando que a forclusão é um tipo de inclusão subordinante que apaga o subordinado e apaga até os rastros de tal apagamento). O forcluído, porém, retorna como emergência.

Se a época medieval pode (r)estabelecer de alguma forma um tipo de mundo mais harmonioso com o mundo representado pela escrita de autores como García Márquez, interessa-nos estabelecer qual a função crítica da representação do “fantástico” ou “sobrenatural”, na escrita moderna. Por outro lado, a época posterior ao ponto marcado pelo “renascimento” pode muito bem ser compreendida como o renascimento do poder e centralidade masculinas; não é difícil perceber a verdade dessa afirmação ao compreender esse *renascimento* em contraponto, por exemplo, com a caça

⁴⁰⁵ Ibid., entrevista de Le Goff, concedida ao diário argentino *La Nación*, 12 de outubro de 2005, disponível on-line em <http://www.lanacion.com.ar/746748-seguimos-viviendo-en-la-edad-media-dice-jacques-le-goff>; Veja também Jacques Le Goff, *La Civilización del Occidente Medieval* (Barcelona, Buenos Aires: Paidós, 1999 [1ª ed. 1982]), “desse modo, nas estruturas profundas se revela esta união do real e do imaginário cuja compreensão se opõe à inaceitável problemática da infraestrutura e da superestrutura, velhas luas que nunca esclareceram nada” p. 15.

⁴⁰⁶ Entrevista com García Márquez, disponível on-line em <http://www.rodolfobraceli.com.ar/pagina2.html> (acesso 1 de julho 2015).

⁴⁰⁷ Reveja a discussão sobre Homi Bhabha no capítulo 1, onde ele descobre a modernidade como um mito das origens.

às bruxas; diremos mais, no contraponto está também o surgimento da medicina ocidental, da economia⁴⁰⁸ e da política patriarcal como deslocamento progressivo da sabedoria e cura das mulheres, da economia familiar e comunitária liderada em muitos aspectos por elas, e da consequente perda de poder político na sociedade europeia,⁴⁰⁹ uma perda que tem por trás a clara colusão com o sistema político (mal)chamado de cristianismo, e este, particularmente, na sua versão protestante⁴¹⁰.

O foco nas “histórias entrelaçadas” e nos “territórios sobrepostos” aparece inscrito na obra jornalística de García Márquez, cuja experiência em diversos países e continentes é elucidativa do nosso argumento. O contraponto da experiência de transformação produzida pelo colonialismo está refletida em um “conto” (*O afogado*), e a partir do *Caribe* (que é a geografia referenciada dentro desse conto), mas é no *Portugal*, e em outro gênero literário, a “reportagem”, que reconstruímos o sentido político internacionalista da literatura de García Márquez: “somos o produto da guerra colonial”⁴¹¹. Esta é a resposta de um oficial militar que explica como a interação entre os militares, os soldados –“que são em última análise os representantes do povo”– e os prisioneiros das guerrilhas, em território africano, sensibilizou e transformou a consciência dos oficiais, o que desembocou na derrocada da ditadura, e no engajamento do Portugal com o socialismo. Não representam por acaso estes militares portugueses, transformados na sua consciência em solo africano, uma versão invertida da metáfora de *O afogado*?

Ora, o fantástico e mágico na escrita de García Márquez, o sintoma destes “fantasmas” parece ir além de uma questão latinoamericanista de cujo orgulho devemos nos sentir presos. Pois na verdade, a realidade mais próxima que parece ser causa dessa imaginação criativa é o contexto do colonialismo e do imperialismo, como temos mostrado ao longo dessa discussão⁴¹². Isto está sutil porém firmemente sugerido no

⁴⁰⁸ Ao respeito Jacques Le Goff comenta que a posição das mulheres na época medieval não era nada desdenhável desde o ponto de vista econômico. “A mulher camponesa é quase, no que tange ao trabalho, a equivalente, até mesmo a igual ao homem”, *La civilización del occidente medieval* op.cit., p. 257.

⁴⁰⁹ Cf. Kowk Pui-lan, *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*, p. 14-20.

⁴¹⁰ Muito se escreve sobre a colusão entre cristianismo e colonialismo, ou da relação entre gênero, cristianismo e colonialismo. Além do texto da Kwok, e das obras já referidas editadas por ela e Laura Donaldson (*Postcolonialism, Feminism & Religious Discourse*), especialmente o texto da Musa Dube, “Postcoloniality, feminist spaces and religion”, os trabalhos de Oyeronke Oyewumi sobre a ausência da estrutura de gênero nas sociedades pré-coloniais na África, *The invention of Women: making an african sense of Western gender discourse* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997).

⁴¹¹ García Márquez, “Portugal: território livre da Europa”, em *Reportagens políticas*, p.56

⁴¹² Cabe aqui mais uma pequena referência desse entrelaçamento inter/transnacional na sua percepção do mundo. Em *El olor de la Guayaba* (op.cit), ele refere a forma como estão relacionados três territórios diversos em nossa “identidade” colombiana: Galícia (Espanha), Angola, e o Caribe, e conclui: “No

livro de Daniel Erickson, onde se compara a obra de Toni Morrison e a de Gabriel García Márquez ao redor da categoria do *spectral*⁴¹³; ao mesmo tempo que aponta a semelhança entre ambos autores e a obra de um Salman Rushdie (três autores de lugares diferentes – ou, digamos, mais um argumento em contra da “exotização do nosso autor latinoamericano”).

Com efeito, a compreensão do *spectral* e do *fantasmagórico* parecem estar melhor expressadas no texto de Erickson como *expressividades do real*, ou expressividades históricas, em suas palavras. Os fantasmas são “negócios pendentes” (*unfinished business*), e essa definição (proveniente da boca de uma mulher que é personagem do livro de Rushdie *The satanic verses*), diz ele, “capta algumas das associações chave que busco traçar nesse livro: a figura espectral como *herança histórica, tradução imaginativa, e figuração compreensiva (realization)*”⁴¹⁴. Sem dúvida podemos atribuir essas três associações chave à escrita de García Márquez: o realismo mágico é a expressão dessas pendências históricas; a descolonização como pendência histórica produz o realismo mágico. Ou também: a descolonização como pendência histórica *produz-se* no realismo mágico; produz-se, torna-se instância de descolonização.

Para o povo colombiano (e muito provavelmente de alguma forma similar, para todos os latinoamericanos), o modo de vida pós-colonial encontrou como estratégia de sobrevivência a criação de mundos maravilhosos dentro dos quais suportar a pesada carga de uma vida (no campo ou na cidade) agoniada localmente pelas forças imperiais. Escapismo? Talvez em alguns casos possa até sê-lo, mas seria reducionista demais limitar o fenômeno ao escapismo. Podemos enxergar resistência, oposição e alternativa? Afinal, como diz Leo Schlafman (referindo-se por sua vez a uma fala de Mario Benedetti), “em um país subdesenvolvido em que fome e epidemias fazem estragos em que repressão, corrupção e usura não são elemento folclórico e sim acabrunhadora realidade de todos os dias, ‘promover o refúgio da Palavra, fazer da Palavra uma ilha onde o escritor deve se entrincheirar e meditar, é também uma proposta social’”.⁴¹⁵ Mas

caribe, ao qual pertenceo, misturou-se a imaginação desbordada dos escravos negros africanos com a dos nativos pré-colombianos, e depois com a fantasia dos andaluzes e o culto dos galegos pelo sobrenatural. Essa aptidão para olhar para a realidade de certa maneira mágica é própria do Caribe e também do Brasil.”, p. 37.

⁴¹³ Daniel Erickson, *Ghosts, Metaphor and History in Toni Morrison's Beloved and Gabriel García Márquez's One Hundred Years of Solitude* (New York: Palgrave Macmillan, 2009).

⁴¹⁴ *Ibid.*, pp. 1-2, o destaque é meu.

⁴¹⁵ Leo Schlafman, “Prefácio: sessenta anos sem solidão”, em García Márquez, *Reportagens Políticas*, p.11. Note que estou estendendo a função de “escritor” ao povo colombiano, um povo cujas histórias

aquilo que fazem “os escritores” é uma prática corrente das nossas mães, avós, tios, etc., que constroem a realidade desde diversos pontos existenciais que traduzem as suas experiências de sobrevivência.

A ordem imperial colonial instaurou o caos mundial. Excluiu, subordinou, hierarquizou, forcluiu. A perda de harmonia nos diferentes equilíbrios dos sistemas gerou um processo histórico cheio de resistências, oposições, entrelaçamentos, imbricações, cumplicidades, etc. Essa ordem colonial implica na diferenciação entre disciplinas científicas e campos de saber/fazer (história, literatura, política), entre territórios geográficos (o espaço), entre diferentes tempos e temporalidades, entre diferentes visões autorizadas e modos de vida da experiência humana classificada; o desempacotamento desses diversos campos e instâncias separadas e ordenadas deve evitar reproduzir na nova reconstrução o efeito principal desse sistema: a desmundanalização.

Os diferentes pontos heterogêneos dessa delicada textura que é a experiência humana, como diz Said, são passíveis de investigação, porque são mundanos. A retórica imperial colonial quer proteger e ocultar de diversas formas o seu poder e suas estratégias, e bloquear assim a crítica; a crítica secular procura restabelecer a unicidade da experiência humana; ao desempacotar, através da crítica secular, não se trata tanto de tentar reescrever uma história *outra*, mas implodir e expandir o que a própria prática disciplinar histórica realiza através das suas típicas forclusões. Trata-se de perceber as formas como *o real* reprimido busca caminhos de irrupção e produz emergências que interrompem o *continuum* da ordem colonial.

Ao desempacotar reescrevemos, não ‘a história’, senão que produzimos diversas possibilidades de histórias que não mais obedecem à lógica teleológica da narrativa imperial (seja esta histórica, ou cristológica por exemplo). O que os autores do *boom* produzem não se enquadra como mera literatura, e, por isso, ao mesmo tempo, disputa o saber colonial: o realismo mágico, da forma como foi reconstruído aqui, disputa história, geografia, filosofia, política, teologia. É a partir do realismo mágico que podemos postular uma não-cristologia.

Fugimos assim de um nativismo separatista, porque a “não-cristologia” entende que o Jesus-Cristo também é latinoamericano, e portanto, o insere na lógica intercultural representada sutilmente no hibridismo do conto; fugimos também de uma agenda

talvez não estejam escritas editorialmente, mas cuja existência permanece claramente por trás da imaginação criativa da síntese cultural que é a escrita de García Márquez.

imperial que silencia histórias locais, pois questionamos ao Jesus-Cristo partindo de uma narrativa extra-bíblica, “não-teológica”, e vamos além da imposição cristológica. Contribuímos, portanto, para esse novo espaço internacionalista, esse cosmopolitismo cujo horizonte não é universal mas pluriversal.⁴¹⁶

3.2 O AFOGADO MAIS BONITO DO MUNDO: O ENREDO

As crianças divisam um corpo estranho se aproximando pelo mar, e só quando encalhou na praia descobriram que era um afogado. Os homens o encontram e o carregam até o povoado, sabendo que só podia ser um morto alheio, porque eles “estavam completos”. No povoado, as mulheres tomam conta dele, e descobrem “quem ele é” enquanto os homens vão aos outros povoados próximos para investigar sobre o morto. Enquanto isso as mulheres interagem com o morto de várias formas. O morto, obviamente, não fala nada. Mas o seu silêncio é preenchido pela fala das mulheres, pela sua imaginação. Quando os homens retornam, eles se envolvem nessa interação; na interação entre a comunidade e o morto surgem diferentes coisas, falas, memórias, desejos, medos, pensamentos, histórias. O morto estrangeiro fala na voz da comunidade, ou melhor, suscita as suas diferentes vozes e experiências. Portanto, agora ele faz parte da comunidade, mas a sua partida é inevitável. Em meio a este processo, e enquanto se preparam para devolver o morto ao mar, a comunidade vai se transformando, ela não será mais a mesma. Abre-se assim um horizonte de mais transformações que fica indeterminado pela partida do morto.

O conto está suficientemente carregado de ricos e significativos elementos como para que alguns dentre eles sejam desconsiderados em uma leitura parcial disciplinada. Ou como para que sejamos acusados de forçar uma interpretação que traz ao centro da discussão certos elementos que, a partir de alguma estrutura teórica disciplinar, se julguem como secundários, ou inócuos. Limito-me a mencionar tão somente dois exemplos dessa prática que desconsidera determinadas camadas de significado do texto por conta de não “caber” dentro da estrutura teórica que se usa para a sua leitura.

⁴¹⁶ Veja a crítica de Chantal Mouffe ao cosmopolitismo de vários autores como James Clifford, Homi Bhabha, Dipesh Chakrabarty, Bruce Robbins, Walter D. Mignolo, e Paul Robinaw, em “Que democracia para um mundo multipolar?”, em *Agonística*, op.cit., p. 38. A questão central está na dificuldade de se incluir a dimensão antagônica no político. Creio que a “ecologia dos saberes” de Boaventura de Souza Santos também encontra aqui um eco.

No primeiro caso, Hugo Assmann menciona como “o crítico literário pode encontrar interesse por detectar os níveis profundos da metáfora cristológica presentes... no conto ‘O afogado mais bonito do mundo’”, e pergunta: “Porém, se adapta ao teólogo semelhante enfoque? Basta ao homem de Fé, àquele que crê em Cristo?”⁴¹⁷. Fica claro no decorrer do texto que a divisão do trabalho acadêmico em disciplinas não é para ele necessariamente um obstáculo e pode ser usado para a compreensão do fenômeno cristológico (as cristologias em conflito). Entretanto, ao teólogo, diz ele, cabe a tarefa do discernimento, e da opção ético política para formular o cristão, no caso, o cristão libertador.

Observem: os inibidores para a crítica (entendida aqui como a pesquisa dos fundamentos da realidade e posterior julgamento ético) estão na divisão disciplinar, e na opção de fé. Podemos atenuar este último elemento se colocamos em questão aquilo que está sendo definido como “fé”. Sutilmente, a crítica pode escorregar se colocar a fé em Cristo –e não na mundanidade dos seus efeitos na vida das pessoas–, pois a fé em Cristo não necessariamente implica que esta pode ser traduzida como *uma fé que busca o bem-estar para todas as pessoas dentro de um sistema político agonista*. Isto implicaria utilizar os instrumentos de pesquisa elaborados nessa tese, uma cobrança anacrônica se a fizermos ao Assmann. O próprio Assmann é consciente disso: “os instrumentos científicos de ‘leitura da realidade’ são ainda sumamente imperfeitos”⁴¹⁸. Mas nesse ponto, vamos à divisão disciplinar: porque Assmann não pode enxergar o conto de García Márquez como um ponto crítico de acesso à compreensão da realidade? Pois é, “literatura não é história”, nem “política”, muito menos “cristologia”.

Vejam agora um outro exemplo, desde a crítica literária. Hans Felten realiza uma leitura plural do conto de García Márquez, quatro leituras no total: leitura de cor local, leitura ideológica, leitura mitológica, e leitura poética, que ele denomina “de revolução”⁴¹⁹. Infelizmente, o próprio autor rechaça as duas primeiras, e dá maior legitimidade como leitura mais universal à última leitura, a poética. Para ele a leitura que recupera os elementos que apontam para sua “cor local” é popular (em um tom depreciativo) superficial, ingênua; a leitura ideológica é tão superficial quanto a anterior

⁴¹⁷ Hugo Assmann, “La actuación histórica del poder de Cristo (notas sobre el discernimiento de las contradicciones cristológicas)”, em José M. Bonino (org), *Jesus: ni vencido ni monarca celestial* (Buenos Aires: Tierra Nueva, 1977), p.194.

⁴¹⁸ *Ibid.*, 198.

⁴¹⁹ Hans Felten, “El ahogado más hermoso del mundo: Lectura plural de un texto de Gabriel García Márquez”, em AIH, Actas, IX 1986, (Centro Virtual Cervantes) p. 540. (pp. 535-542). Irei aprofundar a leitura de Felten nas páginas seguintes.

diz Felten, por conta de apelar ao imaginativo, e de alguma forma pretender estabelecer uma relação entre a realidade e a literatura (um tipo de sacrilégio para alguns críticos literários disciplinados!); a mitológica, por sua vez, oferece o pano de fundo para uma análise bem mais rica, de “*ré-écriture intertextuelle*”⁴²⁰, cuja intenção é oferecer os elementos para afirmar a preponderância da sua leitura de re-volução, cujo objetivo não é outro a não ser a plena despolitização da literatura: o conto de García Márquez é um diálogo universal entre literaturas, e assim, uma homenagem à cultura universal⁴²¹.

Estes dois exemplos serão suficientes como representativos das dificuldades que enfrenta uma leitura crítica secular e profana. A nossa leitura não é disciplinada. Entendemos a literatura como uma instância de produção de identidade, atrelada à distribuição da geopolítica dos sentidos e significações, e, portanto, ao mesmo tempo, como uma instância de descolonização. Não nos preocupa limitar-nos ao olhar disciplinado, seja este sociológico, teológico, literário, etc. O nosso interesse também não é louvar essa tradição homoafetiva da linhagem poética que se pretende detentora da cultura universal⁴²². Orientam-nos outras perguntas, mais mundanas, embora, quiçá não menos pretensivas: o texto nomeia as estruturas imperiais de opressão do seu tempo? Quais os seus métodos literário-retóricos de descolonização? Como é empregado o gênero na zona de contato?

Perguntas como estas é que guiarão a nossa apresentação do material mundano de *O afogado*. Mas de momento, elas estarão como pano de fundo, assim como também o estarão as perguntas estritamente cristológicas e não-cristológicas, como por exemplo: existem elementos no conto que descentrem a cristologia? Fica descentrada ou deslocada a masculinidade do Jesus-Cristo? São recuperados no texto materiais de uma cosmovisão indígena que desafiem as estruturas de origem colonial? Vemos no texto o uso ativo de uma imaginação histórica, dialógica e diaspórica na reconstituição da narrativa não-cristológica? Como é construído o que pertence e não pertence à comunidade? Expressa o conto relações de exclusão, independência, ou de

⁴²⁰ Ibid., Felten cita a expressão em francês.

⁴²¹ Ibid., p. 540

⁴²² Esse tipo de estrutura é captada por Spivak quando ela refere “a continuidade clássica da fraternidade da poesia Europeia: louvar mulheres... representá-las chorando aos seus maridos...” (*Crítica de la razón postcolonial*, p. 153), o qual ela refere como uma “grande tradição homoerótica” (Ibid. p. 155). O que está em jogo aqui, para além de uma certa iconoclastia, é a denúncia da cumplicidade do masculinismo na manutenção das estruturas de opressão e dominação. Nesse caso aqui, tratar-se-ia do descolamento das questões mundanas dos textos pela busca de uma inserção disciplinar na tradição de louvar os poetas por pertencerem ao cânone literário universal.

interdependência? Como é usado o gênero nas representações de ações e eventos? Deixemos por um momento tais questões. Leiamos o conto.

O lugar geográfico da narrativa é o Caribe. O Caribe, entretanto, é simbólico, pois quando as mulheres jovens imaginam que o nome do morto poderia ser Lautaro, e não Estevão, temos um horizonte de convergências históricas e geográficas onde o Caribe se unifica com o Chile, e com o tempo da Colônia, sendo Lautaro quem foi, no século XVI, um grande herói da resistência do *povo da terra* (“*mapuche*”) contra os espanhóis. Essa unificação da América Latina inscrita no conto está em consonância com a compreensão do próprio autor sobre o subcontinente: para García Márquez, o continente está unificado como povo, com todas as suas diferenças, e o Caribe, mais especificamente, é onde ele se sente “em casa”⁴²³.

Esta construção da geografia nos fala também do tempo. É um tempo colonial, pois o corpo estranho divisado pelas crianças é confundido na sua imaginação com um barco inimigo: uma clara referência à possibilidade de que existissem “barcos inimigos” como uma possibilidade histórica. Sir Walter Raleigh, mencionado também no assunto “*nome do morto*” remonta ao século XVI-XVII, à colonização inglesa no norte e à Guiana espanhola, todos esses lugares de atuação do “gringo”. As vinte casas de tábuas, e a descrição da vida do povo remete a um tempo primordial ou em suspensão: “*naquele tempo...*”.

Os diferentes acessórios com os quais é decorado e ajeitado o corpo do morto, como os escapulários, nos falam também de um tempo em que o catolicismo faz parte do povo, embora nenhuma referência seja feita à religião em si. Em outras palavras, o que podemos notar através da construção espaço-temporal do conto, é a da interrupção do tempo linear e de uma geografia fixa e determinada. Temos um espaço-tempo reconfigurado na síntese narrativa de um texto que unifica diferentes tempos e lugares subordinados a um evento maior: um afogado que irrompe na dinâmica cotidiana desse povoado litorâneo que parece representar, simbolicamente, o todo de tal tempo e espaço.

A estratégia é crucial: a narrativa precisa de um espaço-tempo híbrido como cenário para a expressividade de uma ideia que irá precisar de tal território para a sua

⁴²³ Gabriel García Márquez, *Reportagens políticas*, p. 8: “Tenho consciência das diferenças existentes de um país para outro, mas em minha mente e em meu coração é tudo a mesma coisa. Onde realmente me sinto em casa é no Caribe, seja o Caribe francês, holandês ou inglês”. Também em *El olor de la Guayaba* García Márquez refere o Caribe como o seu verdadeiro lar.

construção. Nessa narrativa manifesta-se exatamente aquilo que Said chamou de autonomia relativa das obras de arte, onde sua autonomia é relativa a respeito do mundo, porque concebe “o texto como um campo dinâmico, em lugar de como um bloco estático de palavras. Este campo conta com um determinado rango de referência, um sistema de tentáculos... parcialmente potencial e parcialmente real: apontando para o autor, para o leitor, para uma situação histórica, para outros textos, para o passado e o presente.”⁴²⁴ Abordei esses *tentáculos* na primeira parte desse capítulo. Precisamos agora compreender como o estabelecimento dessa estrutura espaço-temporal de suspensão manifesta de forma singular essas conexões.

O afogado, em primeira instância, sem recorrer a explicações muito sofisticadas, e levando em conta o contexto de “barcos inimigos”, pode ser um morto vítima da guerra. Mas esta primeira possibilidade é extrapolada e ultrapassada aos poucos através de diversas estratégias. No entanto, a referência a um contexto de guerra não deve deixar de ser percebida. O conto, portanto, nas suas várias referências transatlânticas, aponta para as estruturas imperiais do seu tempo. Mas imediatamente se dispõe a brincar com o morto, como fizeram as crianças, e aproveita o tema para referir-se ao encontro colonial, reencenado através da ajuda dessa estrutura espaço-temporal de suspensão. Se os barcos inimigos (referência aos conquistadores) já foram uma experiência para essas pessoas, agora a experiência se dá em outro nível: *quem é esse afogado? O que ele representa?*

Mas a pergunta não é: “quem dizem os homens que eu sou?” (pergunta cristológica⁴²⁵). Afinal, à diferença dos barcos inimigos, ou de um Sir Walter Raleigh, este estrangeiro combina em sua existência e sua presença diferentes aspectos que deslocam a sua realidade como “conquistador”, como “estrangeiro”, e inclusive também como o “ser mítico” que progressivamente se desvenda em várias camadas de significado através das falas da comunidade. Sua identidade descentralizada e descentralizadora se resume na sua condição: *é um afogado*. Foi-lhe retirado o seu poder de fala, e sua agência fica agora em íntima e estreita dependência da interação que sua presença suscita na comunidade. A pergunta poderia ser, mais bem, o que acontece quando *um afogado* encalha na praia do teu povo?

⁴²⁴ Said, *El mundo, el texto y el crítico*, p.215

⁴²⁵ A pergunta do personagem Jesus no evangelho de Matheus 16:13 é: “E chegando Jesus às partes de Cesaréia de Filipe, interrogou os seus discípulos dizendo: Quem dizem os homens ser o filho do homem?” e em versículo 15: “... e vós, quem dizeis que eu sou?”; cito tradução da versão de Almeida, versão on-line.

Nesse ponto é preciso ajustarmos o nosso foco. O título do conto e o próprio afogado podem induzir aos leitores e leitoras a conceder a centralidade do afogado na narrativa. Se, porém, formos atentos à performatividade do texto, isto é, atentos àquilo que ele realiza, perceberemos que a centralidade do afogado depende do quadro teórico usado para a sua leitura. Em outras palavras, assim como Felten desconsidera tudo o estereotipicamente popular e do imaginário latinoamericano subordinando o texto à sua leitura poética (de “re-volução”), assim dependendo do quadro de leitura desconsideraríamos as crianças, os homens e, sobretudo, as mulheres que, ao que parece, junto com a comunidade e os acontecimentos, é que configuram o centro(?)⁴²⁶ da narrativa.

Schüssler Fiorenza determina aqui o nosso foco. Na sua crítica à cristologia se trata, entre outros vários elementos, de deslocar do centro a masculinidade e a retórica da divinização do super-herói Jesus-Cristo. As leituras cristológicas hegemônicas estão determinadas por essa vontade de divinizar ao protagonista da narrativa e secundarizar o resto da turma. Esse protótipo metodológico de leitura é tão forte que pode influenciar poderosamente a nossa leitura de *O afogado*. É por isso que construímos a leitura do conto como uma narrativa em que a comunidade se diz a si mesma. Nesse dizer-se a si mesma, o afogado é secundário, ou melhor dizendo, participa de uma dinâmica que o contém, o abrange e o ultrapassa. Afinal, a sua agência é o seu silêncio de um morto afogado!

As crianças são as primeiras a encontrá-lo. Seu olhar desprovido até certo ponto da gravidade ou profundidade do evento, lhes permite brincar com ele a tarde toda, sem o mínimo de pré-conceito. Não lhes preocupa saber quem o morto é, se faz ou não faz parte da comunidade, e qual poderia ser o seu nome. Só brincam, *...toda a tarde, enterrando-o e o desenterrando na areia*⁴²⁷. Pergunto-me, entretanto, se a profundidade do seu gesto não prefigura, ou deveria prefigurar, a atitude do povo em relação ao

⁴²⁶ Talvez pudéssemos falar em vários ou múltiplos centros, ou na figuração de um espaço terceiro em meio ao qual surgem significados imbricados dependentes uns dos outros...

⁴²⁷ A partir desse ponto, insiro as linhas citadas da narrativa do conto em itálicas. Pressuponho que os leitores e leitoras dessa tese estarão familiarizados com o conto, leitura prévia, e o destaque é para anotar a referência ao conto. Trabalhei com duas versões on-line do conto, e usei de preferência a versão em português com exceção das frases e trechos onde a tradução deixava escapar o sentido do texto em espanhol. Nesse caso, citarei as duas versões, referindo a versão original em espanhol para contrastar ou destacar o significado. A versão em português encontra-se disponível em <https://melhorliteratura.files.wordpress.com/2014/04/o-afogado-mais-bonito-do-mundo.pdf>. A versão em espanhol encontra-se disponível em: <http://www.literatura.us/garciamarquez/ahogado.html>

afogado? Afinal, o que são as perguntas pela identidade do morto, a não ser brincadeiras e ficções? O que são os funerais, e as histórias a não ser esses jogos da nossa imaginação! Mas com isso é preciso lembrar que a brincadeira é para as crianças um assunto muito sério.

Depois vêm os homens, e o peso do morto, como um cavalo. E o seu tamanho, desproporcional. Por tanto, com os homens já começa a se manifestar uma ampliação do real: os homens sentem o peso do afogado, entretanto, esse seu tamanho não é o que lhes faz pensar que seja um morto alheio, e sim o fato de se olharem uns aos outros e se saberem “completos”. Podia ser dos seus, porque tinha *forma humana*, mas teriam que “averiguar” nos outros povoados para ter certeza. Por acaso o peso e tamanho não era suficiente para determinar que não era dos seus...? (pergunta errada...). Seja como for, o afogado *é carregado* (voz passiva) para dentro da casa mais próxima, e sua identidade começa a diferenciar-se do resto: “*viram que fora maior que todos os homens*”.

Notem que o povoado estava completo. Era isso que sentiam os seus homens ao olharem uns aos outros, e perceberem que ninguém faltava. Esse sentido de completude é importante quando colocado diante do pano de fundo com aquilo que Dube destacou como estratégias retóricas dos textos imperialistas⁴²⁸. Nesses textos, onde o herói viaja a terras distantes, e constrói literária e retoricamente o seu direito de ir e vir, e possuir a terra, as comunidades são retratadas como desejando o invasor ou conquistador; são descritas como almejando a presença do viajante (colonizador). Isto acontece através do foco na *zona de contato*, categoria criada por Mary Louise Pratt (*Imperial eyes*). Dube a considera vital para o imperialismo.⁴²⁹ Na zona de contato é expressada a desigualdade dos polos em contato, e o desejo do colonizador por possuir a sua terra.

Pois bem, nesse ponto parece claro que não podemos rapidamente equiparar o afogado com um colonizador ou conquistador. O afogado é um afogado. E sua identidade é colocada em um território tão instável em termos semânticos por uma razão clara: além de ser uma estratégia literária do realismo mágico (devemos dizer que, em primeira instância, é isso, e, como tal, a sua composição poética como literatura deve ficar garantida), é também um desejo de transmitir a profundidade de uma realidade que dificilmente cabe na linguagem do discurso realista da “História”.

⁴²⁸ Dube, *Postcolonial feminist interpretation of the Bible*, p. 58. Veja o capítulo inteiro: “Method in ancient imperializing texts”.

⁴²⁹ *Ibid.*

Portanto, em lugar de exotizar a leitura desse elemento, devemos nos lançar sem medo, amparados pela compreensão do contexto ético político do autor e sua escrita, à pesquisa ampla e corajosa dessa articulação retórica, e da sua mundanidade. O tema do encontro é inegável. A comunidade está completa, sim; e o afogado “vem de fora”, é alheio, mas as coisas se transformam, e a evolução do significado da sua presença está menos na inquirição sincrônica da sua identidade do que no processo de interação entre ele e a comunidade, na diacronia. Este encontro é portanto uma reencenação do encontro colonial espalhado no tempo, nessa suspensão retórica; a natureza simbólica da sua representação, que mistura fragmentos de diversos *tipos* de realidade, irá referir, como veremos, uma dimensão psicológica, imaginativa e espiritual desse encontro.

Veremos também que, a diferença da concepção de Felten e certa crítica literária por ele representada, o psicológico, imaginativo e espiritual encontram-se inextricavelmente atrelados ao material. As flores (ausentes no estado inicial do povoado, e exageradamente presentes no fim da narrativa) dão prova disso. A representação do tempo primordial nas *vinte casas com pátios de pedra sem flores* deve ser lido em conjunto com o sentimento de completude: não faltava ninguém. Pois o conto, na sua *zona de contato*, não é a representação das identidades completamente diferenciadas de nativos por um lado (os habitantes do povo) e estrangeiros pelo outro (o afogado). Em lugar disso temos a representação do processo de transformação e hibridação que ocorre no encontro.

Ora, existe uma desigualdade representada na categorização do estrangeiro, e minha sugestão é que esta diferença deve ser construída *entre* os nomes de Lautaro, Sir Walter Raleigh e Estevão, e *entre* as atoras no processo da sua nomeação: as mulheres jovens, e a mulher mais velha. Vejamos isso mais adiante. De momento baste deixar apontado que a dimensão do encontro deve remeter a um nível de materialidade que deve ser cuidadosamente articulado com um nível subjetivo (individual e coletivamente), onde um ser impotente, desprovido de fala e com uma agência limitada pelo poder da comunidade, é envolvido na dinâmica existencial de um povo.

Existe também uma incompletude nessa representação do povo. Isto não porque a comunidade fosse falha, ou precisasse de *um afogado*, e sim porque toda e qualquer identidade é incompleta, processual, e constituída pelo seu exterior (o “exterior constitutivo” do qual nos falam Laclau e Mouffe (1985), Butler (1990), e outros autores

a respeito do nacionalismo e das lógicas identitárias⁴³⁰), portanto aberta. Podemos entender assim os pátios de pedras sem flores, ou as casas com portas estreitas, e até a *estreiteza dos seus sonhos*. No final do conto, Estevão não é mais alheio, “é nosso!”, e de alguma forma é uma projeção da comunidade, um olhar crítico a respeito de si mesma: “*que ninguém no futuro se atreva a falar já morreu o bobo grande, que pena já morreu o bobo bonito, porque eles iam pintar as fachadas de cores alegres para eternizar a memória de Estevão*”.

Temos assim, portanto, o processo de hibridação entre o povo e o estrangeiro: no início nós temos o povoado e um afogado, pesado, desajeitado, que *não cabe na casa, nem na imaginação de ninguém*. No final nos temos *Estevão*. Estevão é a comunidade: casas maiores, pátios com flores, *tetos mais altos, pisos mais firmes*. Mas Estevão precisa sair da comunidade, ele é um *intruso*, como os homens rapidamente perceberam, e diante da fascinação das mulheres, *temendo que suas mulheres se cansassem de sonhar com eles para sonhar com os afogados*. Estevão, o intruso, fazia parte do povo agora (paradoxo i), mas também sendo agora parte do povoado precisava voltar ao mar de onde tinha vindo (paradoxo ii). Temos um lugar fixo para Estevão, ou para a comunidade?

Não existem mais lugares fixos nem para a comunidade que perdeu/ganhou a sua identidade no encontro: “*olhem lá... lá é o povoado de Estevão*”; nem para o *afogado* que também perdeu/ganhou uma identidade: Estevão. Portanto em lugar de separar o que foi hibridizado, devemos focar a forma como ocorreu tal hibridização, e os seus agentes. Se por um lado a mulher mais velha determinou o nome para Estevão, a força da comunidade transformou a si mesma, por essa determinação, no povoado de Estevão. Mas isto é notável: o alheio não se impôs, o afogado foi antropofagicamente engolido pelo povoado, e na sua digestão acabou transformando a si mesma. Assim, não o afogado, mas Estevão que partirá, e sua presença estará agora eternizada *na memória*; e as transformações suscitadas em meio a esse encontro são as suas testemunhas.

Notem portanto que este não é o encontro colonial representado pelos conquistadores nem pela história pátria, e as histórias nacionais; trata-se em lugar disso da dinâmica psicológica profunda de um encontro que pode acontecer toda e cada vez

⁴³⁰ Ao respeito diz Stuart Hall, *Da Diáspora, op.cit.* p. 15: “o paradoxo se desfaz quando se entende que a identidade é um lugar que se assume, uma costura de posição e contexto e não um essência ou substância a ser examinada”. Veja também Mariela Peller, “Judith Butler y Ernesto Laclau: debates sobre la subjetividad, el psicoanálisis y la política”, em *Sexualidad, Salud y Sociedad*, No. 7, Abril 2011, Rio de Janeiro (versão on-line), disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1984-64872011000200003

que um afogado encalha na praia de um povoado; um encontro que acontece em tempos de outras temporalidades, toda vez que um elemento *alheio* é acolhido nas fronteiras porosas de uma comunidade que já conhece de Lautaros e de Sir Walter Raleighs, e cujas esperanças, medos, anseios e vontades não estão nem no afogado nem nelas mesmas, mas na entre-idade (*inbetweennes*) desse tempo, tempo de hibridização, contingente, tempo do contato, tempo de utopia.

Pela retórica descolonizadora do realismo mágico (sem dúvida nesse ponto podemos já começar a compreender a forma como, e o grau no qual, o realismo mágico é descolonização) estamos sendo alertados: o encontro colonial não está no passado. E o que vem do mar, mesmo que vier dos mares mais distantes, e coberto pelas mais densas camadas de *matos e sargaços, rêmoras e lodo*, ainda pode ser reconhecido como sendo humano... “*só a forma permitia supor que fosse o cadáver de um ser humano*”. E tendo esse ponto de contato na comum-humanidade, este “corpo alheio” irá se conectar com o aquilo que é “*nosso*”.⁴³¹

Observamos, portanto, um cuidado na representação tanto do povoado caribenho como a do *intruso*. Ambos ficam envolvidos em uma interação que não desconsidera as diferenças, mas que ao mesmo tempo recoloca e reposiciona o povo do Caribe de forma ativa, e ao estrangeiro como um afogado, reconhecendo e subvertendo assim as relações coloniais de poder.

Bem podemos pensar que o afogado pertence ao povo dos barcos inimigos (*suas mãos rosadas de boi marinho* podem ser lidas como uma referência de branquitude?). Ou talvez, como venho sugerindo à medida que avança a narrativa, podemos pensar que pertence à expressão simbólica de alguma das forças míticas, místicas, ônticas, etc. do povo do mar, cuja presença não chegou a sentir-se ou ser percebida na iminência e imediatez da presença colonial.

Se existem sentidos que se desenvolvem, como diz Bakhtim, na *Grande Temporalidade*⁴³² das narrativas, podemos pensar que a chegada de um povo conquistador não seja um evento tão sincrônico como parece; precisamos aprofundar a sua diacronia. O povo, e todas as suas memórias espalhadas no espaço e no tempo das suas próprias histórias carregadas nas costas, é algo que pode chegar e continuar chegando aos poucos.

⁴³¹ Lembro aos leitores e leitoras que a pergunta heurística de Said (*Orientalismo*) era como evitar a hostilidade inerente ao “nós”, e “eles”. É a mesma pergunta que Chantal Mouffe (*Agonística*) reconhece como estando no cerne da questão do político.

⁴³² Veja Mikhail Bakhtin, *Estética da criação verbal*, op. cit., p. 364

Se existe um tipo de excedente de significação nos eventos históricos que só se desenvolve em uma temporalidade de espalhamento e contingencial, então podemos dizer que existe um excedente de significado no evento da chegada dos conquistadores. Existe algo da presença de um Cristóvão Colombo ou de um Pedro Álvares Cabral, algo da sua visão de mundo, algo da sua bagagem histórica, cultural e geopolítica que só chegaria (ou continuaria a chegar) depois da chegada deles próprios e dos seus barcos inimigos – sim os conquistadores foram inimigos dos povos da terra liderados pelos Lautaro e tantos outros.

Esse *algo* chegaria então aos poucos, como um corpo de sentidos-significados que viajou por *oceanos remotos e águas profundas*, e cujas *roupas em frangalhos* precisariam de serem costuradas com as ferramentas e o esforço das pessoas da comunidade, especificamente, das mulheres. Cabe notar que os esforços por vesti-lo e reconfigurá-lo não foram de muito sucesso. Algo dentro do corpo do afogado escapava às tentativas das mulheres de enquadrá-lo em camisas e calças feitas por elas. Algo no afogado, ou naquilo que ele representa, escapa a toda tentativa de incorporá-lo rapidamente dentro de um sistema ideológico determinado. O afogado representa um excedente na significação.

Ora, um momento: acabamos de associar o afogado com o povo dos barcos inimigos, e mesmo que afogado, provavelmente um colonizador, ou uma força colonizadora, um intruso, um invasor! Não estaríamos diante de um paradoxo? Como resolver? Pode algo de bom ter vindo do além-mar? Pode o povo colonizador ter trazido consigo algo de bom? Considero essa pergunta crucial. E a resposta do narrador se dá através de uma estratégia tipicamente pós-colonial (descolonizadora): Se por um lado o afogado não é um Lautaro herói da resistência indígena (o que, dito seja de passagem, demonstra a vontade de resistência anti-colonial no coração *das mais jovens*), por outro lado também não é um Sir Walter Raleigh, um completo *gringo*.

Não há outro caminho: a comunidade possui o poder de nomear esta força descomunal, este corpo enorme, mítico, cheio de significados e forças ocultas. Era Estevão. Nesse ponto quero voltar ao texto de Hans Felten (1986). É justo dizer que a sua leitura mitológica consegue fazer um número impressionante de conexões entre *O afogado* e a literatura grega e seu amplo mundo de mitologias, entre mitos pagãos, e mitos cristãos antigos. Entretanto, não quero perder o fio condutor do pensamento: o enigma da identidade de Estevão deve permanecer como a opção entre um elemento nativo (Lautaro), um estrangeiro (Sir Walter Raleigh) e o poder da comunidade de

“batizar” com suas próprias palavras esta força. Procedamos, assim, a conectar esse nome na sua intertextualidade.

As referências que encontramos entre Estevão, o povo, as mulheres, e os distintos fragmentos de eventos narrados no conto encontram a sua intertextualidade nos diferentes mitos de Ulises, Glauco, Dionísio e Cristo. Algumas das referências aparecem explícitas, como quando *se soube que um marinheiro se fez amarrar ao mastro maior recordando antigas fábulas de sereias*, uma referência interessante em termos de superposição de territórios, pois dificilmente as “antigas fábulas de sereias” fariam parte da comunidade caribenha do conto: para García Márquez, tais memórias fazem agora parte de um passado comum; por meio do artifício *ecumênico* da sua escrita, tais fábulas também são agora “caribenhas”.

Também fala da beleza de Ulises que, como o afogado, impressionou às mulheres do povo onde ele tivera desembarcado, uma cena que a própria Dube classifica como sendo parte das estratégias imperialistas, da *ideologia anti-conquista* e da *zona de contato* (representar os povos em necessidade e desejo de serem possuídos, invadidos, colonizados, e assegurar ao mesmo tempo a inocência do colonizador)⁴³³.

Por sua vez, Hans Felten, ignorando como é lógico estas ferramentas pós-coloniais, não suspeita nem de longe que a estratégia intertextual vise justamente a subversão da lógica imperialista dos textos referidos. Isso seria mundano demais para as suas leituras. Talvez também seja mundano demais para ele interpretar “*este muerto de miércoles*” [este morto de quarta-feira] como um eufemismo, onde “miércoles” costuma substituir *mierda* pela sua proximidade sonora no espanhol. Esse tinte “local” foge à sua visão. Sua associação de se referir ao mito dionisíaco é válida, mas como diria Milton Schwantes a respeito da exegese, acaba “perdendo a azeitona”. Na exegese, ele explicava, é preciso acertar a azeitona para que ela não pule para o prato do vizinho... Há que encontrar o significado central e mais importante do texto⁴³⁴.

A explicação da descrição de Estevão como *muerto de miércoles* pode ser misteriosa, como Felten indica, e explicá-la poderia demandar amplo conhecimento de cultura geral⁴³⁵; porém é injusto desconectá-la do seu lugar no conto. O afogado *está envergonhado*, e se sabia xingado pela população, como “*un muerto de miércoles*”, e a

⁴³³ Dube analisa tanto o livro bíblico do Êxodo quanto a Eneida (*Postcolonial...*, p. 59ss, 81ss.).

⁴³⁴ Sendo como era, um pedagogo e mestre para a comunicação de forma popular, Milton Schwantes usava esse tipo de expressões para explicar a tarefa mais “sofisticada” da exegese. Assista: Milton Schwantes, “A força criadora da palavra”, em *Conferência dos religiosos no Brasil – Milton Schwantes e Elza Tamez*, disponível on-line em <https://www.youtube.com/watch?v=SGdr28pfl8>

⁴³⁵ Felten, “El ahogado...”, p. 538

seguir se afirma que *ele não tinha culpa de ser tão grande, nem tão pesado nem tão bonito. Se soubesse que isso ia acontecer teria procurado um lugar mais discreto para afogar-se...* Parece que agora ele fala:

en serio, me hubiera amarrado yo mismo un áncora de galón en el cuello y hubiera trastabillado como quien no quiere la cosa en los acantilados, para no andar ahora estorbando con este muerto de miércoles, como ustedes dicen, para no molestar a nadie con esta porquería de fiambre que no tiene nada que ver conmigo.⁴³⁶

Pois bem, esse morto de *miércoles* “*não tem nada a ver comigo*”, ele mesmo afirma. São as únicas palavras de Estevão. Em algum sentido, é de novo uma estratégia de colocar o significado de Estevão em território instável e ambíguo, por um lado; mas por outro lado, ele sabe que é *grande, pesado e bonito*, sem nenhuma culpa ao respeito, e *se soubesse que ia acontecer isso, teria procurado um lugar mais discreto para afogar-se*. Curiosamente –ou não– Cristo também não queria ser descoberto. E se ele soubesse que ia acontecer “aquilo” (sua fama, sua glória, ou sua instrumentalização com motivos imperialistas), talvez ele também teria procurado um lugar mais discreto “na sua narrativa”, o evangelho, que acabou virando essa carga pesada para o mundo colonial, algo a respeito do qual ele muito provavelmente também teria dito: “*não tem nada a ver comigo*”.

Estevão está intricadamente associado ao mundo cristão como o protomartir, e como o Santo dos Cavalos (o que poderia explicar o seu peso de cavalo); associado igualmente ao erotismo⁴³⁷. As associações enquanto à comparação entre Dionísio e Cristo como deuses que morrem, deuses sofrentes, e deuses que trazem salvação e libertação também tem lugar na análise mitológica de Felten⁴³⁸. Nesse caso será fazer pouco se simplesmente encontramos semelhanças, ou repetições, como *ré-écritures intertextuelles*. Poderíamos nos contentar com isso se desconsiderássemos o contexto político, e se quiséssemos meramente mostrar como Gabriel García Márquez, “nosso autor latinoamericano” também sabia falar “literatura universal”.

Voltemos à questão inicial, deslocando a pergunta pelo afogado. E ao único elemento que passa despercebido para Felten: *é a mais velha* quem o nomeia. Porque esse detalhe deveria passar despercebido para alguém? Que a mulher mais velha seja quem determina a identidade do afogado, e que isto aconteça em um processo ritual de costura em círculo, é algo notável. Não é um dado menor que, em meio a uma sociedade patriarcal, e uma tradição literária que desconsidera o protagonismo das mulheres, o

⁴³⁶ Cito aqui a versão em espanhol para abordar a expressão “muerto de miércoles”.

⁴³⁷ Ibid.

⁴³⁸ Ibid., p. 539

narrador lhe outorgue esse papel preponderante à mulher mais velha. Assmann destaca em seu breve comentário que o afogado “excita o ânimo devocional, sobretudo das mulheres”⁴³⁹. Entretanto, é preciso dizer mais.

Em meio ao contexto de sentidos míticos, de intertextualidade e de entrelaçamentos de histórias, um Cristo, um Lautaro, um Sir Walter Raleigh, deuses e homens divinos e divinizados, a nomeação dessa mulher aponta para a sua autoridade na comunidade, ou no mínimo, uma importância diferenciada para o seu lugar. Desse modo podemos arriscar também esta conexão: forças ocultas no coração do afogado faziam pular os botões da camisa, e no meio à contemplação em círculo com outras mulheres a mulher mais velha conectou-se com essa força, descobrindo assim que tinha *cara de se chamar Estevão*. Isto é, essa mulher teve o poder de nomear⁴⁴⁰.

O narrador, através dessa personagem, constrói uma possibilidade realista: não podia ser Lautaro, nem um simples gringo pois sua condição de afogado não mais se impunha com sua fala, e tinha assim aberto o espaço para a sua apropriação por parte da comunidade. O nome, contudo, remete à tradição cristã; é uma espécie de imitador ou protótipo de Cristo, um corpo pesado e carregado de sentidos sobre os quais a comunidade, pela via da fala da mais velha, iria produzir algo novo. A sua autoridade é reconhecida pelas mulheres, e posteriormente pelos homens, e por esse mesmo caminho, o mundo reconheceria o povoado como o povoado de Estevão.

Esse *novo* não era dádiva de Estevão. A história do afogado que passa a ser nomeado como Estevão pela mulher mais velha não é uma representação da história da salvação. O que é que *um afogado*, um *bobo grande*, um *tonto hermoso* poderia fazer para salvar um povoado como esse? Aliás, que salvação necessita um povo que já *estava completo*? Observe-se como todos esses elementos deslocam a retórica salvacionista da perspectiva cristológica. Mas ao mesmo tempo, a perspectiva nativista, *a ilusão de que (...) pudesse chamar-se Lautaro* fica desestabilizada: o alheio que se torna jubilosamente *um dos nossos!*, hibridiza-se com a comunidade: sua trajetória da grandeza à fragilidade, do *mais viril* ao *mais indefeso*, do *mais bonito* a um *tão parecido com seus homens*, é a trajetória da própria comunidade, e a sua autopercepção, por vias do relacionamento com *o intruso*, de que algumas coisas teriam que mudar.

⁴³⁹ Hugo Assmann, “La actuación histórica del poder de Cristo (Notas sobre el discernimiento de las contradicciones cristológicas)” em José Míguez Bonino (org), *Jesus ni vencido ni monarca celestial* (Buenos Aires: Sal Terrae, 1977), p. 194

⁴⁴⁰ Elisabeth Schüssler Fiorenza, “For Women in Men’s World. A critical feminist theology of liberation”, em E. Schüssler Fiorenza (org.) *The Power of naming* (Maryknoll New York: Orbis Books, 1996), pp. 1-11.

Cabe insistir: não, não é Estevão/Dionísio que “transforma um promontório escuro em um promontório de rosas”⁴⁴¹, como afirma Felten. Isto é, a leitura desde uma perspectiva de “salvação” ou “libertação”, seja desde Dionísio ou desde Cristo, incorre em um erro de leitura, um erro que desconsidera ao menos três elementos importantes a respeito da narrativa, especificamente no que tange à identidade do afogado: (i) o caráter progressivo e processual da sua formação, (ii) a relação de dependência entre a construção dessa sua identidade e o trabalho ativo do povo (isto é, a sua agência, com foco especial na agência das mulheres), e (iii) o tipo de agência que simboliza a sua complexa e instável representação como afogado (é preciso dizer, sobre este último elemento, que essa complexa representação só é atingida pelo artifício literário descolonizador que aqui reconstruímos na categoria de *realismo mágico*).

Comento esses três pontos em argumentação entrelaçada. Estevão “nasceu” no povoado. No princípio era um afogado. O início da interação com ele se dá pela ação das crianças, que brincam com ele, sem medo, espanto nem mistério. Para as crianças foi só isso: um afogado. A brincadeira adquire um tom maior com os adultos: quando os carregam descobrem que é pesado demais. No chão descobrem que é maior que todos os homens; ao tentar vesti-lo as forças ocultas do seu coração fazem saltar os botões da sua camisa; é só nesse momento, nas brincadeiras da sua imaginação, que chega a ser Estevão, pela voz da mulher mais velha.

Quero destacar aqui que a fala da mulher mais velha acontece no momento em que, diante da fascinação e a fantasia que tinha sido pensada pelas mulheres, *estas repudiam aos seus próprios homens no fundo dos seus corações*. O que elas pensaram era grande demais comparado com aquilo que achavam que os seus homens poderiam realizar. A mulher e sua experiência e sabedoria trazem a fantasia para o chão: Estevão, desse modo, é simbólico da concreção de um projeto que pode ainda ser nosso, embora algumas mulheres continuassem a desejar a um Lautaro. Há uma supervalorização do afogado antes que a fala da mulher mais velha declare que o afogado tem cara de se chamar Estevão. Mas Estevão é mais humano: não faz *brotar mananciais entre as pedras e semear flores nas escarpas*, coisas que significam para o narrador andar *perdidas por esses labirintos de fantasias*. Não, Estevão é mais parecido com os seus homens, frágil, *o homem mais desvalido da terra*.

⁴⁴¹ Felten, p. 538

De todo modo, Estevão, nesse momento, cujas dimensões concretas são compreendidas pelas mulheres, se torna um estorvo, um incômodo; Estevão é uma ideia, uma força, um projeto (“isto *pensavam* as mulheres diante do cadáver um pouco antes do amanhecer”, destaque meu), mas nesse momento só pode ser loucura: um *bobo grande*, um *tonto hermoso*.⁴⁴² *Cobriram-lhe o rosto com um lenço para que não o maltratasse a luz*. Ele fora concebido na noite o no silêncio da madrugada... Há também ideias que precisam ser resguardadas da luz do dia, por algum tempo...

Os homens pensariam mais tarde que aquela ideia (que eles ainda não compreendiam bem como “Estevão”) não passava de *frivolidades de mulher*. Foi então, de novo, uma das mulheres quem tivera de tirar *o lenço do rosto do cadáver* para que os homens pudessem contemplar também o que as mulheres tinham construído em círculo, isto é, Estevão; e *também os homens perderam a respiração*. E é importante ressaltar que, embora não fosse uma ideia tão própria como *Lautaro* – não era uma ideia sobre a resistência indígena contra os espanhóis⁴⁴³ – também não era uma ideia tão estrangeira, *com sotaque de gringo, com sua arara no ombro, com seu arcabuz de matar canibais*; era uma ideia própria, ou melhor, híbrida, daquilo que, proveniente do mar, a comunidade (brincando, carregando, vestindo, etc.) decidiu incorporar como “nosso”, e podemos dizer tão nosso porque diz *Estevão só podia ser único no mundo*, tal como parecem reconhecer os homens, ou a comunidade.

Notem, portanto, que Estevão surgiu no círculo das mulheres, e que sua construção depende inteiramente do grau e tipo de envolvimento que os diferentes grupos do povoado estabelecem com a sua *forma humana*, o seu *peso e tamanho enorme*, seu *silêncio*, o seu *modo de estar*. Pode parecer, segundo a leitura que estamos fazendo, que Estevão é resultado da interação entre as mulheres e o evento representado pelo *afogado*, e que os homens nada tiveram a ver com *Ele*. Esta ideia não seria muito diferente daquela articulada por Sojourner Truth quando disse:

Esse homenzinho de preto diz / que uma mulher não pode ter tantos direitos quanto um homem / porque Cristo não foi mulher. / De onde veio o teu Cristo? / De Deus e de uma mulher! / O homem nada teve a ver com Ele.⁴⁴⁴

⁴⁴² Felten comenta acertadamente que esta alusão de “bobo grande” evoca o motivo de Cristo como louco (p.539).

⁴⁴³ Veja Soledad Covarrubias, “Lautaro: Arquetipo de héroe chileno”, em *Revista Latinoamericana de ensayo fundada en Santiago de Chile en 1997*, ano XVIII, 14 de nov. de 2006, disponível on-line em <http://critica.cl/literatura/lautaro-arquetipo-de-heroe-chileno> (acesso 26 de julho de 2015).

⁴⁴⁴ Discurso de Sojourner Truth citado por Elisabeth Schüssler Fiorenza em *Cristologia feminista crítica*, p. 90.

O movimento que desloca a masculinidade do centro de autoridade e poder, em uma sociedade dominada pelo masculino, será sempre um movimento descolonizador. Entretanto, em lugar de fechar a significação a respeito desse ponto, quero trazer uma progressão sobre o caráter comunitário da existência, até dos heróis mais divinos. Em primeiro lugar, lembremos daquilo que tem sido em última instância o significado da busca pelo Jesus-Histórico: é uma busca de identidade da comunidade de pesquisadores, os quais constroem Jesus à sua própria imagem e semelhança. A cristologia crítica feminista tem sido a busca por denunciar o tipo de comunidade refletida em tais cristologias (a saber, o *malestream* teológico), e uma re-imaginação da comunidade (*ekklesia of women*) como um espaço para recuperar uma imagem mais coletiva do “cristológico” –sendo o cristológico não uma categoria religiosa, mas uma categoria teológica que pensa a forma como a comunidade se articula ao redor de *uma ideia*.

A seguir, pensemos na reconstituição do que significa pertencer a uma comunidade, onde o comunitário antecede, prefigura e define “o heroico”. É assim que vemos, por exemplo, o caminho de Lautaro no poema de Pablo Neruda, quem só é digno da sua comunidade quando realiza tudo que a própria comunidade lhe ensinou e lhe capacitou para realizar: *Solo entonces fue digno de su pueblo*.⁴⁴⁵ (Veja uma importante ressonância desse pensador chileno na obra da feminista Boliviana aymara Julieta Paredes e o seu feminismo comunitário⁴⁴⁶). Mas o afogado não era Lautaro: ele tinha *cara de se chamar Estevão*.

Sim. Estevão, como o Jesus-Histórico, é um produto comunitário. Mas como Lautaro, é a comunidade como produto. Mas à diferença do Jesus-Histórico, ou de Lautaro, Estevão está morto; é um afogado. *E se soubesse que tudo isso ia acontecer...* Em fim. Porque *Estevão* não fala; ele emerge *quando* as mulheres trabalham *em círculo* (o “quando”, e um “círculo”: um terceiro espaço), por um tempo suficiente o bastante como para surgir na boca da mulher mais experiente, e falar: *Estevão!*

⁴⁴⁵ O poema aparece na obra de Neruda, *Canto General*, escrita entre 1946 e 1950, e está disponível on-line em:

<file:///C:/Documents%20and%20Settings/Administrador/Meus%20documentos/Downloads/canto-general--0.pdf> ; o poema aparece na p. 93

⁴⁴⁶ Julieta Paredes, “Hilando fino desde el feminismo comunitário”, LIFS (Lesbianas independientes feministas socialistas) (La paz: Comunidad Mujeres creando comunidad, e CEDEC, 2008). Disponível on-line em: <http://mujeresdelmundobabel.org/files/2013/11/Julieta-Paredes-Hilando-Fino-desde-el-Fem-Comunitario.pdf> ; Veja também Lorena Cabnal, *Feminismos diversos: el feminismo comunitário* (ACSUR, Las Segovias, 2010). Disponível on-line. Lorena Cabnal é feminista comunitária, indígena maya-xinka, da Guatemala (p. 11).

Mas é a comunidade que fala. E talvez por isso *havia tanta verdade no seu modo de estar* (e continua) *que até os homens mais desconfiados... estremeceram até a medula com a sinceridade de Estevão*. É esta a sua “agência”, e é este o terceiro erro de leitura ao qual venho me referindo. A agência de Estevão é o seu silêncio, o seu modo de estar nesse *não-lugar*, um lugar que só poderia ser formulado por um artifício tecnológico literário retórico que pudesse ser criado para que alguma ideia desse tipo coubesse: realismo mágico. É também um silêncio cuja contrapartida indissociável é a intensa atividade criativa e as ações da comunidade, homens e mulheres. Em outras palavras o silêncio de Estevão não é nada sem o povo.

É por isso que uma leitura de *O afogado* à luz de Dionísio ou Cristo não “pega a azeitona”, muito menos uma leitura da perspectiva da salvação ou libertação que estes mitos trazem consigo. Porque a representação da comunidade caribenha não é levada a frente através de elementos que a coloquem em necessidade de salvação, e também não se encontra aprisionada, tão somente suas casas de pátios de pedras, e as suas portas estreitas é que falam de alguma forma da sua incompletude. Dessa forma, nós precisamos articular todos os elementos da narrativa para descobrir que se trata da representação de um processo de transformação coletiva e comunitária no qual intervêm elementos exteriores e elementos internos, e cuja realização está pautada por um futuro que começa no momento em que *homens e mulheres tiveram consciência pela primeira vez da desolação das suas ruas, da aridez dos seus pátios, da estreiteza dos seus sonhos*.

Antes de concluir a leitura do conto, permitam-me uma breve digressão que permita contemplar alguns dos pontos de divergência que compõem nossa resistência teórica. Considero que a “leitura plural” que Felten faz do conto não é tão plural assim porque só válida a sua última leitura. Por outro lado, a separação de perspectivas que sua leitura faz em local, ideológica, mitológica e poética também faz “dançar a azeitona”. Ela dificulta a compreensão unificada e perde a tentativa de Gabriel García Márquez de recontar a história do continente, uma história que começa quando um **promontório** se aproxima –isto é, quem está na praia do Caribe é espectador– rumo a uma história onde o povo se transforma nesse mesmo promontório, protagonista da sua história, transformando-se assim em um **promontório** de rosas, e *os grandes navios* são agora espectadores do seu protagonismo (o conto abre e fecha com a palavra promontório, no primeiro e último parágrafo).

Diz Felten que é a partir de uma visão estereotipada da literatura latinoamericana que uma leitura *local* (primeira classificação que ele faz) destaca os temas da violência e do colonialismo, da conquista e da imageria popular⁴⁴⁷, que ele despreza por sinal. Entretanto: por acaso a violência da conquista e do colonialismo claramente refletidos no texto –como ele mesmo não pode negar– são um mero produto do “realismo maravilhoso”? Sabemos que não. Quanto a uma leitura *ideológica*, que é sua segunda leitura, cabe perguntar: porque desconsiderar esse ideograma da *conscientização progressiva, de uma saída da apatia para a liberdade*⁴⁴⁸, claramente insinuado também no texto? E se uma leitura *mitológica* (terceira leitura) parece referir a ideia de que *a chegada do deus traz a liberdade e a salvação*⁴⁴⁹, com que argumento crítico-literário desconsideramos tais referências?

Leitoras/es devem ter percebido até aqui que todos os elementos dessas três leituras fazem parte da nossa leitura crítica secular, e que de alguma forma, é preciso levar em conta todos estes elementos pois nos “tentáculos” diversos que atingem conexões mundanas é que o texto constrói seu sentido. E todas as ideias devem ser articuladas em conjunto, pois nada na narrativa justifica ser desperdiçado. Mas o ápice do processo de transcendentalização (leia “desmundanização”) do conto por vias do louvor da cultura universal (para não dizer “Ocidental”), se dá através da sua leitura de re-volução (a sua quarta leitura).

Para Felten, “não são os traumas, nem aquilo que convencionou-se em chamar ‘o real maravilhoso’ da América Latina, os geradores primários para García Márquez”; Felten coloca em seu lugar um campo disciplinar: a literatura⁴⁵⁰. Curiosamente, seus referentes teóricos são –não o García Márquez– Julia Kristeva e Robbe Grillet, especificamente, a respeito da questão da “revolta”, ou da “re-volução”. Dessa forma, a intertextualidade como expressão de um internacionalismo conflitante e agonístico fica reduzida a um “*dialogue de textes*”; um romance, que pode ser compreendido como intervenção política como estamos vendo, fica neutralizado como gênero literário, definido por sua vez assim: “*C’est une somme de livres*”⁴⁵¹.

Essa compreensão da re-volta/re-volução, desde essa perspectiva, é considerada para Felten como nada menos do que um “voltar ao ponto de partida” (algo frustrante e

⁴⁴⁷ Felten, p. 535

⁴⁴⁸ Ibid., p. 536

⁴⁴⁹ Ibid., p. 539

⁴⁵⁰ Hans Felten, “El ahogado más hermoso del mundo: Lectura plural de un texto de Gabriel García Márquez”, em AIH, Actas, IX 1986, (Centro Virtual Cervantes) p. 540. (pp. 535-542).

⁴⁵¹ Ibid., Felten cita esta definição de Kristeva em seu *Le texte du roman* (Paris/La Haya, 1970).

entediante ao meu ver); porém, a questão vai além de uma disputa, –na aparência– meramente teórica entre a possibilidade de mudança e transformação. Tudo parece depender de quem fala, de onde e por que: enquanto “para Kristeva um discurso de emancipação é impossível”⁴⁵², para Bhabha (1998) e Fanon⁴⁵³ ou Butler (1990), os sujeitos marcados pela diferença (colonial, racial, de gênero) não podem aceitar que a sua existência seja ininteligível, e portanto, passível de ser extinguida sem mais, ou de entrar a formar parte do ciclo interminavelmente repetitivo da re-volta, seja na história, seja na literatura.

Nesse ponto compreendemos a importância do antifundacionalismo, ou da teoria da performatividade: se a significação não é um ato fundador senão um procedimento regulado de repetição⁴⁵⁴, abre-se assim a possibilidade para *o novo* como um ato de repetição subversiva, onde o novo é essa *emergência* que se revela como sinal de subtração na origem⁴⁵⁵, isto é, o reprimido da história.⁴⁵⁶ Eis a diferença fundamental entre a postura revolucionária de um Garcia Márquez e a de um Felten. O passado-presente torna-se, assim, parte da necessidade –e não da nostalgia– de viver.

É claro que nessa leitura não foram ainda explorados todos os elementos significativos do conto. Quisemos contudo fazer uma leitura plausível, não necessariamente coerente ou sem contradições, que recuperasse, em um movimento, todos os elementos que a lógica do espaçamento da escrita apresenta de forma progressiva. Qual é esse movimento? Temos começado aqui a desenvolver um dos aspectos de uma leitura não-cristológica, isto é uma leitura que se concentra em refletir sobre aquilo que a narrativa traz em si mesma, em seu caráter de “não-ser-uma-cristologia”, isto é: relativamente independente⁴⁵⁷ de tudo que é cristológico. Nesse sentido, como dissera na primeira parte desse capítulo, trata-se de perscrutar aquilo que a narrativa tenta fazer nela mesma.

⁴⁵² Butler, *El género en disputa*, p.184

⁴⁵³ Franz Fanon, *Piel negra máscaras blancas* (Buenos Aires: Abraxas, n/a [1ª ed. 1952]).

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p.282

⁴⁵⁵ Bhabha, “DissemiNação...”. *op.cit.*

⁴⁵⁶ Em sentido estrito, dentro do arcabouço teórico da nossa tese, e levando em conta o pano de fundo de uma política agonística do pós-colonial, a *revolução* deverá ser melhor entendida como uma *subversão*, uma interrupção crítica no *continuum* da história, uma ruptura que traduz uma abertura para um espaço de negociação, etc. etc.

⁴⁵⁷ O conceito de relativa independencia indica que não existe autonomia dos textos que não passe pelo reconhecimento da sua relatividade, isto é, da sua relacionalidade com o mundo.

O afogado mais bonito do mundo não é uma história sobre um afogado cuja beleza é universal, como o título poderia sugerir. Nem mesmo é sobre um afogado em si. É a história sobre a transformação de um povoado de vinte casas com pátios sem flores, em um povoado cujo *padroeiro* ou *orixá* era conhecido como Estevão; é sobre a forma como essa transformação acontece; é sobre os elementos que intervêm nessa transformação, e é sobre as possibilidades mesmas de uma transformação prometida, escatológica, que se revela nos limites do tempo, nas fronteiras do espaço; prometida não por algum deus ou algum ser transcendental, mas por um tipo de transcendência que faz parte da realidade plena e imanente, que resulta da lógica misteriosa do encontro e da hibridação.

O afogado mas bonito do mundo e a história do povoado de Estevão (embora não seja assim que deva ser referida); um povo cujas jovens anseiam por Lautaro, cujas crianças sabem de barcos inimigos, e cujos homens tem medo daquilo que as mulheres imaginam em círculo; é a história de como o trabalho das mulheres em círculo se concretiza através da fala da mulher mais velha em uma ideia que acaba estabelecendo laços familiares entre todas as pessoas do povoado: *todos os habitantes do povoado acabaram por ser parentes entre si*.

Nesse ponto devemos levar a sério a estrutura temporal de progressão que o conto apresenta. Porque é somente quando todos estão unidos pela ideia que representa Estevão que a consciência da desolação das suas ruas acontece, só no final do processo de hibridação (pensei em falar em processo apocalíptico, processo cristológico, visitação, mas seriam categorias alheias ao mundo narrativo do conto, incompletas, impostas). Sabiam que vinha de fora; depois foi *o seu afogado*, e mesmo que mulheres de outros povoados também traziam flores, este o seu afogado era único, e era deles; e, portanto, a sua partida os deixaria incompletos: *já não estavam todos, nem voltariam a estar jamais*.

E tudo seria diferente. Mas tudo já estava sendo diferente, porque *as mulheres foram buscar mais flores quando viram o morto*, pois *não acreditavam*. E de repente é como se “o morto” tivesse multiplicado as flores e as pessoas porque *mal se podia caminhar*. Mas temos de ler aqui uma metáfora que zomba do agir divino e milagreiro: quando um morto fez uma coisa do tipo? E só então estamos capacitados para ler Estevão como uma ideia mobilizadora. Acontece assim uma espécie de *já, mas ainda não* escatológico, pois as flores já inundaram o evento de devolver o morto ao mar, mas o tempo verbal do fim da narrativa acontece entre o subjuntivo, ou futuro do subjuntivo,

e o condicional (não no indicativo: tempo do acontecer): *iban a pintar las fachadas de colores... iban a romperse el espinazo... para que los pasajeros despertaran... y el capitán dijera...* São mudanças que iriam acontecer, e quando acontecesse, então fosse diferente.

A cada momento do encontro com Estevão, as pessoas perdiam a respiração [*se quedaron sin aliento*] mas quando o morto foi lançado ao mar eles prenderam a respiração [*retuvieron el aliento*] durante a *fração de séculos* que demorou a queda do corpo até o abismo (destaco o espanhol pois o sentido se perde em algumas traduções). Reter o *fôlego*, conservar o *ânimo/espírito*, guardar o *sentimento/pensamento*, tudo isso traduz a expressão “*retuvieron el aliento*”. E seria esse ato de reter o fôlego a promessa de continuar a transformação que já acontecera; pois Estevão passaria agora a viver na memória; e para que *a lembrança de Estevão pudesse andar por todas partes sem bater nas traves*, mudanças teriam de acontecer.

Choros por Estevão fazem perder a segurança do rumo, e se assemelham –alguns dirão– a *cantos de sereias*: um povo onde todos são “família”, onde as pessoas *iriam cavar mananciais nas pedras e semear flores nas escarpas*? Que povo é esse? Pois bem, mesmo que não acreditassem, as flores estariam aí para comprovar a passagem do morto pelo povoado. Ora, estamos por acaso diante de uma metáfora sobre o nascimento de uma religião? Pois bem, talvez um cientista da religião, treinado para ver *religião* onde só há *visões de mundo*, transforme Estevão em deus, e os funerais esplendidos em um rito de selvagens irracionais, enganados a si mesmos pelos artifícios da sua própria imaginação⁴⁵⁸. Nesse caso, García Márquez continuará sendo um prêmio Nobel de literatura, Marx um ateu revolucionário, e nós, cientistas da religião, continuaremos a receber verba da CAPES para pesquisar “religião”⁴⁵⁹.

É nesse ponto que se torna crucial a crítica feita sobre a religião no capítulo anterior, e perceber como a realidade formulada pelo conto do García Márquez vai muito além do que a palavra “religião” poderia designar. É preciso considerar todos os elementos (e não só aqueles que nós escolheríamos para caber dentro da palavra ‘religião’): um afogado, que não é Lautaro, nem Sir Walter Raleigh, mas Estevão;

⁴⁵⁸ Vejam Felten: “Dionisio/Cristo, que aparece como liberador-libertador, conforme a los mitos, es aquí un dios muerto que no toma su vida de su propia fuerza divina, como en los mitos, sino solo en la imaginación de la gente, y por espacio de poco tiempo; entonces el don de la libertad que trae, también solamente existe en la imaginación. De esta manera, el mensaje de la redención y la liberación queda relegado al plano de lo imaginario y asimismo revocado.”. p. 540

⁴⁵⁹ Cabe aqui declarar o nosso agradecimento para a CAPES, sem cujo apoio financeiro essa pesquisa não teria sido desenvolvida.

pensado pelas mulheres; estrangeiro incorporado em uma comunidade cujos homens *cabiam todos em sete barcos* (metáfora da completude), mas que depois de perder o fôlego diante da revelação das mulheres (*ela tirou o lenço do rosto do cadáver*) também o reconheceram. *Maior que todos os homens* porém, *tão parecido aos seus homens!* Estevão como criação coletiva, não é mais do que uma ideia que seria frequentemente julgada como *um bobo grande, um tonto bonito*, e que estaria condenado a “não caber”, nem na imaginação, nem nas casas e portas, nem nos tetos e pisos.

É nesse ponto que termina o nosso conto: precisamos de *portas mais largas, tetos mais altos, pisos mais firmes*, e mais importante ainda, que ninguém se atreva a *sussurrar no futuro já morreu o bobo grande, que pena, já morreu o tonto bonito*, porque nós *retemos o fôlego*, e conservamos/reconstruímos a memória. Pouco importa a origem do afogado (pode vir *algo* bom do Atlântico?⁴⁶⁰), porque o afogado que encalhar na nossa praia será ‘nosso’. Devagar: não se trata de um processo rápido e fácil de assimilação onde $1+1=1$ (se desconhece a diferença do outro e se assimila como “o mesmo”), muito menos onde $1+1=2$ (o outro é tão diferente que não se reconhece nenhum ponto de contato, é ‘completamente outro’). Trata-se da lógica onde $1+1=3$ (o outro se reconhece na sua diferença, mas também na sua semelhança, e se avança para compreensão de que o encontro terá como consequências elementos novos, um terceiro elemento emerge)⁴⁶¹.

Quando perguntamos se “algo novo pode vir do Atlântico”, perguntamos: o que é, portanto, esse *algo* do qual nos fala a narrativa? Não é por acaso algo que faz referência àquilo que percebemos nos encontros existenciais profundos, aquilo que nos faz sentir que nossos sonhos são estreitos demais, que as nossas camas, portas e tetos são áridos, encontros que dão origem a uma realidade cuja presença dispara a nossa imaginação? Pode isso ser representado como uma espécie de humanidade desproporcional, onde *as forças ocultas do seu coração* fazem explodir toda tentativa de colocar vinho novo em odres velhos?

⁴⁶⁰ “Pode vir algo bom de Nazaré?” Perguntava Natanael no evangelho de João 1:46.

⁴⁶¹ Esta explicação assim diagramada faz parte da pedagogia de Lieve Troch. Em um curso oferecido na UMESP em novembro de 2011, “religiões e diálogo inter-religioso”, ela explicava a prática de críticos como Aloysius Pieris e Tissa Balassuryia dentro de um paradigma que, a rigor não pode mais ser chamado de “diálogo inter-religioso” porque o transcende em forma e conteúdo. Junto com esses dois críticos asiáticos, Troch fala de Kwok Pui-lan e de Chung Yung Kyung, já referidas aqui, como estando em um paradigma de **Projeto Comum**. O Projeto Comum contesta a lógica das categorias masculinas sobre o diálogo, e seria a contrapartida no campo das relações inter-intra-religiosas e a prática de mundanalização que temos chamado aqui de teologia crítica secular. Veja também: Lieve Troch, “No caminho da resistência e da compaixão” em, Luis Carlos Luz Marquez, (org) *Religiosidades populares e multiculturalismo: intolerâncias diálogos, interpretações* (Recife: UPFE, 2010), pp. 123-142

CONCLUSÃO

A escrita de Gabriel García Márquez nos permite vislumbrar **o sentido do político** sobre o qual Bhabha diz não ser mais “um cálculo e ação estratégica dedicada à transformação social (contra a causalidade e o determinismo)”⁴⁶². Que tipo de política estaria sendo iluminada ou promovida por García Márquez em seus textos? Existe um programa político traduzível, claramente identificável, e passível de ser posto em prática? A posicionalidade de um García Márquez em relação com socialismos e comunismos, ou uma postura política partidista de modo geral, é menos clara do que aquilo podemos perceber, digamos, em temas como o imperialismo, e a opção pela revolução e a transformação das realidades de opressão e dominação, sobre os quais ele se expressa com maior clareza.

Mas essa “falta de clareza” sobre o político não é necessariamente falta de compromisso social ou de vontade de mudança e transformação. É justamente o tipo de compreensão da natureza agonística da própria política que, supomos, subjaz à sua práxis literária, uma consciência da qual os seus textos e a sua linguagem falam expressivamente, inclusive os seus textos jornalísticos. Isto é, textos como *Cem anos de solidão*, ou *O afogado*, ou *Reportagens políticas* produzem um tipo de *interrupção* dentro do campo discursivo que promove a paralisia sobre a qual Bhabha fala: uma interrupção “onde o novo mude a percepção do momento da política percebida”⁴⁶³. O novo, sendo o *reprimido* da história, entra não como origem, senão como *emergência*; e sendo ambígua na sua expressividade, dificulta e bloqueia o puro antagonismo. O tabuleiro fica bagunçado, as regras do jogo atrapalhadas, e surge como necessidade histórica e política o *reposicionamento* e a *negociação*.

Este não é, por suposto, o jogo que facilita a separação entre os bonzinhos e os malvados, como diria Hall, explodindo assim a mera lógica oposicional. Também não é o jogo que pode ser jogado sempre com as mesmas regras, e no mesmo tabuleiro, razão pela qual é enunciado como projeto de uma estética liberacionista: só pela estética há salvação –diríamos em termos teológicos tradicionais–. Ou como diz Spivak: “gostaria de propor que o tipo de treinamento da imaginação que pode ensinar o sujeito a brincar [play] –uma educação estética– pode também ensiná-lo a descobrir (teoricamente e

⁴⁶² Bhabha, *O local da cultura*, p.48

⁴⁶³ Bhabha, *O local da cultura*, p.51

praticamente) as premissas do hábito que obriga a transcender a religião e a nação”.⁴⁶⁴

Dessa forma esperamos ter escurecido⁴⁶⁵ para a leitora o que fizemos ao apresentar o conto *O afogado* da forma o fizemos, como um ponto nodal na heterogeneidade estrutural da rede dentro da qual ele emerge; como um vórtice, uma parte desse acompanhamento polifônico, na expressão de múltiplos entrelaçamentos, superposições e interdependências, em meio à disputa, não da história latinoamericana (não somente), da história mundial e universal, mas como uma disputa pelo significante da modernidade; um acompanhamento polifônico na oposição e resistência à linearidade e homogeneidade da narrativa puxada pelo tempo da dominação e do império.

O conto, dessa forma, se torna em interrupção pós-colonial, em uma intervenção crítica cujo horizonte ético e político esta pautado pela agonística da busca pelas libertações e a –talvez tão igualmente escorregadia– harmonia, as quais, para a grande maioria dos nossos povos latinoamericanos, continuam como um horizonte insubstituível, eticamente incontornável, e teoricamente indispensável. É claro que ao compreender a libertação *sob rasura*⁴⁶⁶, de forma não teleológica e política, isto é, no contexto do agonismo, a libertação se torna um ponto na dialética de movimentos emancipatórios, um contraponto quiçá para palavras que, como “harmonia”, regem o mundo em outros hemisférios.

A leitura/leitor devem ter percebido que fragmentos complementários de teoria foram inseridos nesse capítulo. O conteúdo teórico novamente introduzido se deve, em

⁴⁶⁴ Gayatri Chakraborty Spivak, em *An Aesthetic education in the era of globalizaton* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2012), p.10

⁴⁶⁵ Em diversos espaços do movimento negro no Brasil algumas feministas como Djamila Ribeiro, Stephanie Ribeiro ou Cris Santana Mahin preferem o uso do termo *escurecer* em lugar de *esclarecer*. Considere: a luta que reinscrevemos aqui para reivindicar o teor e valor político crítico de um texto como *O Afogado* se contrapõe a uma academia majoritariamente *branca* e sua vontade de classificar, separar e assim neutralizar o poder desestabilizador dos textos. Precisamos, portanto, de mais escurecimentos, como nos ensinam as feministas supracitadas.

⁴⁶⁶ A expressão “sob-rasura” refere a instabilidade da linguagem e do uso das palavras-conceitos e sua relacionalidade com a realidade e o real, um questionamento crítico possível graças ao trabalho do filósofo Jacques Derrida, e o seu projeto da desconstrução, e ao arcabouço teórico da “pós-modernidade”. Stuart Hall, “Quem precisa da identidade”, em Tomaz Tadeu da Silva (org.), *Identidade e diferença. A perspectiva dos estudos culturais* (Petrópolis: Vozes, 2008), pp. 103-133, discorre sobre a *identidade*, mas explica o gesto de colocar conceitos-chave “sob-rasura”: Diferentemente daquelas formas de crítica que objetivam superar conceitos inadequados, substituindo-os por conceitos “mais verdadeiros” ou que aspiram à produção de um conhecimento positivo, a perspectiva desconstrutiva coloca certos conceitos-chave “sob rasura”. O sinal de “rasura” (X) indica que eles não servem mais – não são mais ‘bons para pensar’ – em sua forma original, não-reconstruída. Mas uma vez que eles não foram dialeticamente superados e que não existem outros conceitos inteiramente diferentes que possam substituí-los, não existe nada a fazer senão continuar a se pensar com eles – embora agora em suas formas destotalizadas e desconstruídas, não se trabalhando mais no paradigma no qual eles foram originalmente gerados.” (p.104).

parte, à natureza do nosso objeto: ele *começa* como um *conto*. Nós iremos de transformá-lo em uma não-cristologia. Temos feito isso progressivamente, performaticamente. O capítulo a seguir tomará a apresentação analítica que temos feito nesse capítulo, e retomará os quadros teóricos dos capítulos um e dois para formular o nosso desafio à cristologia, e uma prospectiva crítica para a teologia e as ciências da religião.

CAPÍTULO IV

CRISTO AFOGADO

O PODER DE UMA NARRATIVA NÃO-CRISTOLÓGICA

*“Deus nunca abriu a Bíblia para mim. Em lugar disso,
o Espírito de Deus me disse para eu começar uma igreja e curar o seu povo,
e é isso que eu faço...”*

(Bispa Virigina Lucas, das Igrejas Independentes da África,
membro fundadora da Igreja da Glória Curadora
em Mogodistshane, Gaborone)⁴⁶⁷

INTRODUÇÃO

No capítulo anterior construímos uma leitura do conto a partir daquilo que denominamos como uma prática secular em teologia. Para tanto, foi necessário continuar o processo de deslocamento e abertura dos elementos que empacotam o texto como sendo “um conto”, mas também compreender o processo da escrita de uma forma descentrada. Isto é, reconstruímos os elementos que concebem tradicionalmente a escrita através das categorias como autor, texto e contexto, redefinindo-as em meio a um espaço mundano de entrelaçamentos e sobreposições. Nesse ínterim, questões como a geografia e a e a história se desvendam na sua colusão imperial/colonial.

Na segunda parte do capítulo anterior dedicamo-nos de maneira intensa a ler o conto, tendo como pano de fundo, é claro, o espaço crítico secular da primeira parte. Procuramos uma leitura que permanecesse mais ou menos dentro da própria retórica do conto, sem contudo eliminar os nossos interesses políticos determinados pela nossa vontade de questionar a narrativa cristológica dominante. Contudo, os pontos que levantamos na nossa leitura ainda não constituem uma forma/conteúdo fechadas; de alguma forma, tais pontos permanecem desconectados, e postos em segundo lugar. O que ficou em foco foi a própria expressividade do conto. O que podemos fazer com esses pontos não-cristológicos levantados no capítulo 3?

Esse capítulo final procura articular esses pontos levantados no capítulo anterior. Contudo, não se trata de construir uma *nova* ou *outra* cristologia. Começaremos por delinear uma coreografia crítica dos estudos feministas e da libertação cristológicos; dentro desse ponto focalizaremos uma certa crítica feminista que progressivamente adquire a sua cor tricontinental, isto é, o seu caráter de teologia crítica secular. Este

⁴⁶⁷ Citada por Musa Dube, em *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, op.cit., p. 42; A fala da bispa se dá em resposta a pergunta: “porque você é uma líder mulher na igreja se a Bíblia parece sugerir algo diferente?”

movimento desemboca em um limite, um limite que é próprio da estrutura narrativa cristológica. Portanto este ponto apresenta uma abertura.

Em um segundo movimento, retomamos a abertura da cristologia realizada através da teologia crítica secular, não-cristológico. Este movimento é basicamente a encenação de uma leitura contrapontual que se afasta de um certo núcleo teológico e se apresenta como uma interfase entre o teológico disciplinar e o teológico como desempacotamento. É a leitura de *O afogado* que nos assiste nessa interface. Ela, como ponte, introduz o terceiro movimento do nosso capítulo. Nesse terceiro movimento, descobrimos uma senda aberta dentro da qual o cristológico e o não-cristológico desembocam em uma contribuição única para o nosso momento pós-colonial.

4.1 CRISTOLOGIA CONTRA-HEGEMÔNICA: DA TEOLOGIA FEMINISTA RUMO A UMA TEOLOGIA CRÍTICA SECULAR (ii)

Quando abordamos o assunto da cristologia desde uma perspectiva feminista, ou inclusive desde qualquer perspectiva contra-hegemônica estamos lidando com algumas ideias e desejos contraditórios, uma espécie de *double bind*: precisamos reconhecer a ambivalência das suas releituras nos diferentes espaços e nas diferentes teologias. “Jesus-Cristo” possui aspectos libertadores, e ao mesmo tempo está atrelado a uma estrutura imperializadora. Sua masculinidade representa valores opressores e ao mesmo tempo representa valores que deslocam a sua masculinidade como central, abrindo espaço para interpretações produtivas e potencialmente emancipatórias.

Precisamos, portanto, compreender como a narrativa cristológica tem funcionado para empoderar e desempoderar, para colonizar e descolonizar; o ponto aqui é: como podemos potencializar os aspectos empoderadores da narrativa? Como poderemos usa-la de forma descolonizadora? E como podemos retribuir ao discurso geral cristológico uma contribuição que lhe permita transformar a si mesmo? Podemos iniciar esta busca a partir da ideia de Jeorg Rieger⁴⁶⁸ sobre o excedente cristológico.

Pensar no excedente cristológico para Rieger é imaginar que existe algo na cristologia que escapa ao seu poder imperializador. Portanto, o critério para Rieger é apontar essa forma como certos aspectos da narrativa cristológica podem ser usados em contra das ideias imperialistas, e na contramão do seu impulso dominador. Entretanto,

⁴⁶⁸ Jeorg Rieger, *Cristo e império*, op.cit. reveja a discussão no ponto 2.3.1 (capítulo 2).

como afirmamos no capítulo dois, a empreitada de Rieger não resulta muito útil para encarar a forma como, por exemplo, o senhorio de Jesus-Cristo estaria agindo *hoje* em uma articulação contra-hegemônica que, mesmo usada por populações marginalizadas, não acabe reinscrevendo as lógicas imperiais.

Isso aponta para um vazio teórico-metodológico em Rieger, a saber, quais critérios podemos formular para determinar o valor pós-colonial, isto é, o valor crítico secular, do excedente cristológico, e, sobretudo, como podemos chegar a tais critérios. Aqui o que determina os critérios que formulam o excedente cristológico não depende tanto de um quadro referencial em particular. Isto é, é menos uma questão de epistemologia, do que um conjunto de valores, interesses e atitudes que configuram a forma como habitamos as estruturas epistemológicas dentro das quais lutamos.⁴⁶⁹

Pois bem, proponho agora fazermos um percurso que começa desde as populações tricontinentais que, habitando as estruturas legado do imperialismo, conseguem apropriar-se delas em seu favor. Entretanto, veremos que esta apropriação nem sempre possui um valor afirmativo em termos de uma afirmação dogmática, ou religiosa. Isto é, esta apropriação muitas vezes acontece apesar de, e não a favor do “cristianismo”.

4.1.1 Cristologias feministas tricontinentais: em busca de um excedente cristológico.

A marca de uma teologia feminista tricontinental⁴⁷⁰ está em um “*fazer* teologia”. Ursula King⁴⁷¹ expressa com isso várias coisas: é um processo enraizado na práxis,

⁴⁶⁹ Podemos ver isso na forma como a Spivak significa a desconstrução. Em expressões como “aceitar o legado do imperialismo”, “negociar com estruturas da violência”. Veja: Gayatri C. Spivak, “Feminismo e desconstrução, de novo: negociando com o masculinismo inconfesso”, em Teresa Brennan, *Para além do fao: uma crítica a Lacan do ponto de vista da mulher*, [trad. Alice Xavier, *Between Feminism & Psychoanalysis*] (Rio de Janeiro: Editora Rosa dos tempos, 1989), pp. 277-301

⁴⁷⁰ Estou usando o termo tricontinental, de Robert Young, enquanto Ursula King ainda usa a categoria “terceiro mundo”. Hoje algumas discussões teóricas preferem utilizar o termo *two third worlds*, dois terços do mundo, ou “el mundo de las dos terceras partes”, em espanhol (Rosalva Aída Hernández Castillo, “De feminismos y postcolonialismos”, *op.ct.*, p. 68) enquanto outras preferem falar em “Sul Global”. A nossa discussão pretende, mais do que incorporar tanto as correções teóricas a partir de novas categorias, prestar atenção às suas motivações e objetivos concretos. Kwok Pui-lan cita duas referências nesse respeito: “Virginia Fabella escreve: <<para EATWOT... o termo possui um sentido supra-geográfico, descreve uma condição social caracterizada pela pobreza e a opressão... O Terceiro Mundo está marcado por formas de opressão diversas, econômicas, políticas, raciais, de gênero, e outras...>>; Aloysius Pieris também afirma: <<O Terceiro Mundo não é somente a estória do Sul em relação ao Norte ou do Oriente em relação ao Ocidente. É algo que acontece em cada lugar e toda vez que a dependência sócio econômica em termos de raça, classe ou sexo gera escravidão política e cultural, fermentando dessa

interdependente com a vida e a compaixão diante de realidades de sofrimento e opressão; distante da clara diferenciação marcada pela disciplina acadêmica, ou as rígidas fronteiras entre o saber intelectual e as experiências das pessoas; e portanto não diferencia entre as vozes de pessoas nas instituições acadêmicas e as vozes de pessoas na comunidade em termos mais gerais. Ela continua afirmando alguns termos chave ao redor dos quais se constrói esta teologia: *visão e esperança; luta, sonho, comunidade, empoderamento, libertação*. Ao mesmo tempo aponta a importância de construir a reflexão hermenêutica complementada por outras fontes como mitos, folclore, lendas e religiões indígenas, sempre em relação com o seu impacto na vida das mulheres.⁴⁷²

Esta forma de fazer teologia difere consideravelmente da tentativa de Rieger de resgatar a forma como a cristologia produziu um excedente cristológico ao longo dos séculos de história cristã. Afinal, para uma teologia tricontinental, mais do que a tradição, ou uma doutrina em particular, o que é normativo é o presente: se repetimos e referimos temas da tradição teológica, diz Ivone Gebara, “é porque esta toca as raízes da nossa existência, porque até certo ponto responde aos problemas que a história em curso estabeleceu antes de nós”⁴⁷³. Entretanto, demos uma olhada a uma abordagem específica tricontinental sobre a cristologia.

Teresa M. Hinga, escreve desde o Kenya a respeito de Jesus-Cristo e a libertação das mulheres na África.⁴⁷⁴ Como Rieger, ela começa afirmando a *ambivalência* do encontro entre o Jesus-Cristo e as mulheres na África. Entretanto, a diferença de Rieger, ela destaca enfaticamente o processo de alienação que a imposição da narrativa cristológica implicou na conquista da África, referindo as obras de Ngugi wa Thiongo e Chinua Achebe. Nesse sentido, imagens alternativas sobre Jesus-Cristo só podem ser articuladas encima do reconhecimento dessa grande aniquilação cultural que implicou a imposição colonial e imperial por vias da cristologia.

Ora, o que estas imagens alternativas nos mostram é um foco na forma como as pessoas na África estão acolhendo e apropriando estas imagens que eles mesmos encontraram e reconstruíram para si, frequentemente sem a mediação dos missionários.

forma uma nova população [*peoplehood*]>>>”, em Kwok Pui-lan, *Discovering the Bible in the non biblical world* (Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers, 1995), p. 101.

⁴⁷¹ Ursula King, “Introduction”, em Ursula King (editor) *Feminist Theology from the Third World. A reader* (New York/Maryknoll: Orbis books, 1994), p. 16

⁴⁷² *Ibid.*, p.17-19.

⁴⁷³ Ivone Gebara, “Doing theology in Latin America”, em Ursula King (Ed), *Feminist theology from Third World* (op. cit), p. 56.

⁴⁷⁴ Teresa M. Hinga, “Jesus Christ and the liberation of Women in Africa”, em Ursula King (Ed.), *Feminist theology from Third World* (op. cit), p. 261-268

Mais interessante ainda, a acolhida dessas imagens, na sua forma particular contextual (como a imagem de *Jesus como amigo e salvador pessoal*), pode muitas vezes contradizer o movimento geral de um feminismo ocidental que, por exemplo, critica o individualismo e uma forma privatizada de religiosidade.⁴⁷⁵ Além dessa imagem, Teresa Hinga apresenta a imagem na qual Jesus é a encarnação do Espírito, uma espécie de cristologia pneumatológica, muito frequente, como vimos, nas *African Independent Churches*, onde o poder do Jesus-Cristo encarna os poderes de cura, além de empoderar as vozes das pessoas sem voz. A terceira imagem é sobre o profeta iconoclasta: uma voz concreta que critica o *status quo*, as injustiças, e representa os marginalizados.⁴⁷⁶

Três características são elencadas como indispensáveis para que o Cristo possua relevância para a emancipação das mulheres na África: (i) o cristo precisa ser uma figura pessoal e concreta que gere esperança nos oprimidos ao tomar o lado das mulheres, lhes dando confiança e coragem para perseverar; (ii) cristo precisa estar do lado dos desempoderados, lhes dando poder e uma voz para que eles falem por si mesmos, e (iii) o Cristo para o qual as mulheres olham está ativamente preocupado com a grande quantidade de vítimas da estrutura social injusta, dentro das quais o sexismo se constitui em uma opressão que data de muito tempo atrás.⁴⁷⁷

Em *The Christ for African women* Elisabeth Amoah e Mercy Amba Oduyoye discutem também sobre a relação entre mulheres e cristologia na África. Além de destacar a diferença entre aquilo que os homens e mulheres da África falam sobre Jesus Cristo, parece-me destacável a seguinte conclusão à qual elas chegam: as mulheres na África percebem e aceitam a Cristo como uma mulher e como uma Africana: “Jesus Cristo é verdadeira mulher (humana) e ainda verdadeiro divino, pois só Deus pode ser tão verdadeiramente Compassivo.”⁴⁷⁸ Podemos dizer de alguma forma que para elas, o Cristo é “*único*”, e é também “*nosso*”⁴⁷⁹.

⁴⁷⁵ Veja por exemplo, em outro campo, o mesmo sentido para a acolhida de um certo positivismo por parte das mulheres do terceiro mundo, sendo que em ocidente um certo feminismo luta em contra dele, em Uma Narayan, “O projeto de epistemologia feminista,” em JAGGAR, Alison, *Gênero, Corpo e conhecimento*, (Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1997 [1ª. Ed. 1988]). p.280

⁴⁷⁶ Teresa Hinga, “Jesus Christ and the liberation of African women” op. cit., p. 266-7.

⁴⁷⁷ Ibid., p. 267-8

⁴⁷⁸ Elisabeth Amoah, Mercy Amba Oduyoye, “The Christ for African Women”, em Virginia Fabella, Mercy Amba Oduyoye (editoras), *With Passion and Compassion, Third World Women Doing Theology* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1990 [1ª Ed. 1988]), p. 44.

⁴⁷⁹ Nesse capítulo continuamos a realizar referências de linhas e palavras de *O afogado*. Aparecerão em itálicas, e não serão referidas como notas de rodapé. Apelamos à memória da leitora; esperamos que as palavras do conto, ao serem evocadas, sejam lembradas pela própria força da sua retórica poética.

Vamos da África para a Ásia. Virgínia Fabella, em “Uma metodologia comum para diversas cristologias”⁴⁸⁰, resume duas reflexões cristológicas, uma feita por Lydia Lascano, filipina, e outra feita por Chung Hyun Kyung, coreana *minjung*. Mostra como cada uma dessas reflexões estão fundamentada na experiência das mulheres, que na sua gritante maioria são pobres, cujos povos foram colonizados, e, portanto, a realidade socioeconômica e cultural-religiosa é evidente como pano de fundo. À diferença dos processos coloniais na África, na Ásia o cristianismo é minoria (3%)⁴⁸¹; dessa forma, suas reflexões podem ter tanto um *background* cristão quanto influenciado por religiões asiáticas; entretanto, o foco das suas reflexões não é *Quem é Jesus Cristo*, mas **onde** se encontra Jesus Cristo para as mulheres da Ásia, ou **o que é/significa** Jesus-Cristo para as mulheres.⁴⁸²

Ao mesmo tempo, destaca como para nenhuma das duas reflexões a masculinidade de Jesus-Cristo é um problema, a concebendo como acidental para o processo de libertação; da mesma forma, nenhuma está interessada em lidar com controvérsias abstratas da tradição cristológica (“Jesus histórico, títulos cristológicos, etc.), sem contudo deixar de refletir sobre o patriarcado e o imperialismo como sendo a fonte principal da opressão para as mulheres. Por fim, a luta das mulheres é localizada dentro do cenário mais amplo da luta rumo a humanidade plena de todas as pessoas.⁴⁸³

Fabella tira duas implicações metodológicas das reflexões de Lascano e Kyung: as próprias mulheres da Ásia devem fazer teologia (questão de representação). E conectado a isso, as suas reflexões devem ser contextuais. Ambos elementos podem ser reconhecidos nos outros continentes que conformam o que seguindo a Robert Young chamamos de tricontinentalismo (em lugar de pós-colonialismo). O que nós temos aqui na América latina corresponde a essa mesma realidade tricontinental, e as implicações que decorrem da representatividade e da perspectiva contextual são as mesmas: (i) levar em conta o contexto é levar em conta a centralidade da opressão das mulheres, e as comunidades cujos povos sofreram o colonialismo; (ii) levar em conta os povos colonizados é partir das suas experiências de extermínio, resistência e hibridização; (iii) isso por sua vez implica que uma reflexão que leve a sério a visão de mundo dos povos colonizados deverá se deixar interpelar por aquilo que os ocidentais enxergam como

⁴⁸⁰ Virginia Fabella, “A common methodology for diverse Christologies?” em Virginia Fabella, Mercy Amba Oduyoye, (Editors) *With passion and compassion*, Ibid., p.

⁴⁸¹ Ursula King, “Introduction”, em *Feminist Theology...* op.cit., p. 14.

⁴⁸² Virginia Fabella, “A common methodology...”, p. 108-113

⁴⁸³ Ibid., p. 113-117

religião –tendo como consequência metodológica imediata a necessidade de abandonar essa categoria para não correr o risco de forcluir e domesticar ou mal-interpretar a realidade de tais visões holísticas de mundo.

4.1.2 Cristologias masculinas latinoamericana: em busca de um excedente cristológico.

Apresentamos agora algumas reflexões realizadas sobre a cristologia no contexto latinoamericano. Nesse ponto, entretanto, seremos obrigados a fazer uma leitura a contrapelo, pois os textos que nos dispomos a ler a seguir não estão na perspectiva feminista, e em não poucas ocasiões o que os autores registram com pesar resulta ser, na verdade, de um alto valor em termos de uma perspectiva crítica secular descolonizadora. Referimo-nos aos textos coletados no livro organizado por José Míguez Bonino, *Jesus: ni vencido ni monarca celestial*⁴⁸⁴. Entre todos os ensaios publicados nessa coletânea, precisamos destacar aqueles que se concentram nas representações e imagens de cristo na cultura popular, e em certa ironia das apropriações cristológicas por parte do povo. Será aí que nós teremos, nas entrelinhas e silêncios, as sementes de uma perspectiva subalterna na cristologia latinoamericana.

De modo geral, muitos dos ensaios parecem seguir um quadro de referência marcado pelas distinções que faz João Dias de Araújo, quem separa o “popular” do “bíblico”, e tenta assim “corrigir as distorções que foram se produzindo ao longo da catequese”, pois entende que os teólogos em certo sentido, são “os intérpretes da palavra de Deus” que devem “falar ao povo brasileiro”.⁴⁸⁵ Temos, portanto, aqui, uma diferença entre esse procedimento e autocompreensão do teólogo, e a autocompreensão das poucas teólogas que brevemente acabamos de referir, pois estas parecem proceder ao contrário, tentando captar a forma como as mulheres se apropriam dos símbolos religiosos para o seu bem-estar, tornando esta apropriação/distorção como normativa para o pensar teológico (desfazendo assim o limiar entre o ‘popular’ e o ‘bíblico’).

Portanto enquanto eu leio os teólogos, procuro justamente tecer ao redor daquilo que estes percebem como desvio ou distorções, compreendendo bem que mesmo

⁴⁸⁴ É importante assinalar que o que será destacado a seguir não é a produção teológica de um modo geral desses autores. As obras de João Dias Araújo, Jaci Maraschin, José Míguez Bonino, Leonardo Boff, Hugo Assmann, etc., excedem o material sincrônico aqui analisado. Portanto estas observações se limitam à especificidade das ideias contidas no espaço limitado dessa publicação.

⁴⁸⁵ João Dias de Araújo, “Imágenes de Jesucristo em la cultura del pueblo brasileño”, em José M. Bonino, *Jesus, ni vencido ni monarca celestial* (Buenos Aires: Tierra Nueva, 1977), p. 65-6.

quando os/as subalternos/as falam, eles/as não são ouvidos/as. Cabe dizer, insisto, que eu não farei nenhuma espécie de ventriloquismo aqui. Interessa-me tão somente marcar esse itinerário do silenciamento, e deixar portas abertas. Vejamos. Jaci C. Maraschi⁴⁸⁶, examinando a música popular brasileira, *constata* como o seu Jesus “não se parece em nada com a figura desafiante do Jesus dos evangelhos”, sendo reduzido a imagens de “todopoderoso, milagreiro e subjetivo” (30)⁴⁸⁷. Estas imagens estariam marcadas pelo que ele define como um “sentimento de dependência mágica dos poderes celestes” (22). Os usos da sua imagem como alívio e consolo, “quase sempre relacionadas com desventuras da vida amorosa” caem nessa caracterização de “sentimental e individualista” (22).

Parece claro para Maraschin que o povo não consegue captar a sofisticação das conceitualizações cristológicas, se relacionando de maneira muito mais natural com “a figura maternal e terna de Nossa Senhora, os Santos com suas histórias poderosas e os Anjos...” (23); eles lidam com o Cristo de forma mais fácil nas artes plásticas: “Ai, liberado da necessidade de conceptualização, o povo se aproximou dos crucifixos, das imagens do Senhor Morto e até do Menino Jesus” (24). As conceptualizações cristológicas seriam –digo eu– algo assim como *o corpo de um afogado que pesa demasiado como para ser compreendido pelo povo*.

Percebam agora a retórica das seguintes expressões que descartam ou dispensam o popular como “não se parecendo em nada com o Jesus dos evangelhos”. Além da “dependência mágica” no popular, Maraschin fala da “tranquilidade teológica existencial”, ou da “tranquilidade da religião”⁴⁸⁸ manifestada nessa “tendência para a esperança” (27-8), uma tendência que seria responsável por esse “caráter extraterreno” que esse cristianismo assumiu (32). Maraschin reconhece que “as coisas do céu produzem um impacto nessa gente humilde, mas não os tiram do sofrimento”: ironias do teólogo, ou podemos perguntar agora quem é que acredita na *magia* de que a cristologia adequada/ortodoxa possa tirar as pessoas do sofrimento...?

⁴⁸⁶ Jaci M. Maraschin, “Jesucristo em la musica popular brasileña”, em José M. Bonino, *Jesus, ni vencido ni monarca*, op. cit., p.21-35.

⁴⁸⁷ Para diminuir as notas de rodapé, introduzo, em diante, momentaneamente, as referências ao texto de Jaci M. Maraschin com o número de página entre parêntese.

⁴⁸⁸ No artigo de Anjali Arondekar, “Lingering pleasures, perverted texts: Colonial desire in Kipling’s Anglo-India”, em Phlip Holden, Richard Ruppel (eds), *Imperial Desire: Dissident Sexualities and colonial literature* (Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2003), a autora fala da forma como a escrita de Rudyard Kipling reflete o desejo colonial da **normalização** e **ocultamento da revolta** indiana de 1857, um desejo que ia de mãos dadas com o desejo de tornar a Índia um lugar mais apto para a exploração e relação colonial (p. 67, destaque meu). Estaria Maraschin operando o mesmo efeito com o termo “tranquilidade...”, preparando o terreno para a evangelização do popular?

Talvez valha a pena mencionar a ressalva de Leonardo Boff ao respeito. Embora dizemos que a pergunta “quem é Jesus” não deveria focar uma reflexão cristológica contra-hegemônica, ele afirma: “quem é Jesus não é uma pergunta que possa ser academicamente respondida nas aulas conciliares, porém seguindo a Jesus, tentando viver o que ele viveu, de lutar pelo que ele lutou, foi repudiado, torturado e crucificado, começa a ser compreendido o seu verdadeiro e profundo mistério”⁴⁸⁹. O que talvez Boff não suspeite é que nas lutas diárias e até no próprio seguimento desse Jesus, este acabe por transformar-se em algo que será muito provavelmente outra coisa, outro personagem, chegando a ter inclusive outro nome. Voltemos, então, ao texto de João Dias de Araújo.

Araújo⁴⁹⁰ apresenta cinco imagens do Cristo brasileiro, imagens que representam um tipo de descentramento da cristologia na espiritualidade dos fiéis. Uma distorção, como ele a considera. Cinco cristos: o morto, o distante, o sem poder, o que não inspira respeito, e o desencarnado. Cada uma dessas figuras representa um descentramento e deslocamento a respeito do poder e da mensagem do Jesus-Cristo. Assim, o autor lamenta o desconhecimento da parousia por parte das camadas populares (70), reconhece, e também lamenta, o deslocamento da sua centralidade por conta do prevalecente “matriarcado na Amazônia” legado da “religião dos índios”, deslocado pelos orixás das religiões afrobrasileiras e dos santos e padroeiros do catolicismo português (71). Além de lamentar esse deslocamento por conta do feminino, o autor parece constatar que para a religiosidade popular o Cristo não é considerado como poderoso (ou pelo menos, não como deveria, na visão do autor) (74).

Não quero desrespeitar nesse ponto o pudor do autor, mas permitam-me fazer soar aqui uma nota um tanto quanto descontraída e indecente⁴⁹¹. O Cristo que não inspira respeito para Araújo está refletido nas ações lúdicas e sensuais como as danças, ou na presença do Sagrado Coração nos lugares mais inapropriados. Cito extensamente:

Em um dos bailes de Carnaval na cidade de Caruaru, por volta da meia noite a orquestra resolveu suspender a execução de música carnavalesca, e tocar a canção de Roberto Carlos *Jesuscristo, eu estou aqui*. Não houve nenhuma vacilação por parte dos dançarinos, que dançaram ao som da música e da letra até o amanhecer, se negando a seguir dançando ao som das toadas carnavalescas. Este fato foi publicado pelos diários de Recife. As observações realizadas sobre o uso dos crucifixos, imagens do Sagrado Coração e estampas de Cristo demonstram que a figura

⁴⁸⁹ Leonardo Boff, “Las imagenes de Jesús en el cristianismo liberal del Brasil” em José Míguez Bonino, *Jesus, ni vencido ni monarca celestial*, op.cit., p. 43

⁴⁹⁰ João Dias de Araújo, “Imágenes de Jesucristo en la cultura del pueblo brasileño”, op. cit. Cito em diante, em formato interno, o número de página entre parêntese.

⁴⁹¹ Creio que, em momentos como estes, o projeto de Marcella Althaus Reid, *La teologia indecente*, me parece tão pertinente...

de Cristo não somente está presente nas casas de família ou nas repartições públicas, mas também nos bares, casas de jogo e bordeis. Em alguns bordeis do nordeste, há um crucifixo pendurado na cabeceira das camas ou nas paredes dos quartos. Gilberto Freire informa que no Brasil antigo se vendiam elixires para curar a sífilis contraída nas casas de prostituição e que nos rótulos das garrafas apareciam estampas do menino Jesus. (...) Em muitos bares e escritórios de caminhos do nordeste a figura do Cristo cravado na cruz aparece em meio a figuras de mulheres nuas que pululam nas paredes. Há em tudo isso uma falta de respeito. (74-5).

Sem promover um julgamento a respeito desses fatos, é evidentemente que tais práticas corporais estão na contramão da política de higienização que Althaus Reid denuncia no seu projeto para indecentar a teologia. Usando as próprias palavras de Araújo, não podemos deixar de ver em tudo isso (esse projeto da teologia *decente* de Araújo) uma falta de respeito –com o ser humano total.

4.1.3 Entre feminismo tricontinental e masculinismo latinoamericano: rumo a um excedente cristológico.

Pois bem, não quis somente destacar o contraste entre as teólogas tricontinentais e os teólogos aqui referidos. Quis apontar como estes, sem saber, têm reconstruído, por vias do ‘popular’ uma *negatividade* que, se formos atentos e sensíveis, abre-nos as portas para o reconhecimento de resistências e apropriações (in)devidas do poder de Jesus-Cristo. A ambivalência das imagens sobre Jesus-Cristo é um dado reconhecido para toda a reflexão tricontinental. Georges Casalis capta esta ambivalência no título que dá o nome a coletânea de textos que acabamos de referir: “Jesus: nem vencido nem monarca celestial”⁴⁹². Mas a saída para essa ambivalência vencido/monarca permanece presa dentro das regras do jogo: “quem é Jesuscristo em América Latina hoje?”⁴⁹³

De forma geral se constata também que o Jesus-Cristo precisa ser reconhecido como um agente de libertação. Entretanto, por conta de desconsiderar a complexidade do impacto colonial que a fé em Jesus-Cristo impôs para as populações do nosso continente, e especificamente para o conjunto de não-pessoas, como mulheres e índios, lgbt’s, e os escravizados provenientes da Áfricaetc., quando o poder colonial da figura de Jesus-Cristo é deslocada de diversas formas isso não é lido como um processo descolonizador, mas como uma distorção cristológica que precisa ser corrigida por uma teologia política da libertação. Mas esta teologia política está bloqueada por um impasse

⁴⁹² Georges Casalis, “Jesus: ni vencido ni monarca celestial”, em José Míguez Bonino, *Jesus, ni vencido ni monarca celestial*, op. cit., pp. 119-125

⁴⁹³ José Míguez Bonino, “Presentación. Quién es Jesucristo en América Latina hoy?”, em José Míguez Bonino, *Jesus, ni vencido ni monarca celestial*, op.cit., pp. 9-17.

irreconhecível para os teólogos da libertação, uma série de *grilhões* –inibidores de crítica– que, mesmo quando opacamente reconhecidos, não conseguem se superar.

Rasiah Sugirtharajah expressa estes limites da hermenêutica da libertação referindo as obras de Elsa Tamez e Gustavo Gutiérrez⁴⁹⁴, de Raúl Vidales e Pablo Richard⁴⁹⁵, onde dois dos seus pressupostos narrativos dominam a sua leitura: “salvação na história”, e “a saga de Jesus-Cristo”. Este, diz Sugirtharajah, foi justamente o mesmo modelo apropriado pelos missionários e colonizadores para subjugar e subsumir a história e a cultura de outros povos.⁴⁹⁶ Afinal, continua-se procurando a forma como atua o poder de Jesus-Cristo na história, e não a forma como este poder é deslocado/hibridizado/transformado. Mas, o que resulta revelador do paradigma colonial da identidade cristã cristocêntrica e bibliocêntrica, é o seu grande temor à *eisegesis*: introduzir no texto bíblico elementos “estrangeiros”.⁴⁹⁷

Notem que, enquanto na experiência da bispa Virginia Lucas (ver epígrafe desse capítulo) ela nunca precisou que Deus abrisse a Bíblia para ela, os teólogos da libertação parecem insistir na *obediência ativa* (Míguez Bonino) e no seguimento de Jesus-Cristo (Boff) emoldurados ainda no paradigma da *identidade* cristã e da Bíblia. A pergunta das teólogas tricontinentais ainda não chega a ser a nossa pergunta: *o que acontece quando um afogado encalha na praia de um povoado do Caribe*, e não poderia sê-lo, porque a nossa é uma pergunta não-cristológica. Mas as perguntas delas chegam perto: *o que acontece quando as mulheres dizem “Jesus-Cristo”, e em quais momentos/lugares esse nome é pronunciado* (as perguntas que Virgínia Fabella explora por vias de Lydia Lascano e Chung Hyun Kyung).⁴⁹⁸

Isso faz com que a perspectiva das teólogas tricontinentais se afaste de uma postura que marginaliza ou categoriza como distorções as manifestações populares e hibridizadas onde a figura de Jesus-Cristo aparece descentrada. Em decorrência, como já mencionamos em algum momento, elas apontam para o fato de que uma reflexão pós-colonial não poderá ser só cristã⁴⁹⁹; mas do que isso, ela precisa levar em conta os

⁴⁹⁴ Rasiah Sugirtharajah, *Postcolonial criticism and biblical interpretation* (Oxford: Oxford University press, 2002), p. 107-112

⁴⁹⁵ Rasiah Sugirtharajah, *The Bible and the third world: precolonial, colonial and postcolonial encounters* (New York; Cambridge: Cambridge University Press, 2004 [2001]), p. 239-244

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 239.

⁴⁹⁷ Cf. José Míguez Bonino, “*Presentación: quién es Jesucristo hoy en América Latina*”, op.cit., p.12.

⁴⁹⁸ Devemos conceder que as perguntas de Assmann, “como opera o poder de Jesuscristo?”, “onde opera esse poder?” se aproximam dessa perspectiva, mas desconsideram o sujeito generizado central para a teologia feminista.

⁴⁹⁹ Rasiah Sugirtharajah, *Complacencies and Cul-de-sacs.*, em M. Nausner, K. Keller, M. Rivera, *Postcolonial theologies, Divinity and empire*, op.cit.

processos de hibridização, especificamente aqueles que tem sido levados a frente desde uma perspectiva antropofágica, ou como exploramos com Kwok Pui-lan, desde uma tripla imaginação feminista pós-colonial que seja *histórica, dialógica e diaspórica*.

Contudo, à diferença da perspectiva dessa tese, Fabella ainda precisa afirmar o caráter indispensável das escrituras judaico-cristãs pois inscreve a sua teologia como sendo *cristã*. Porém, a sua perspectiva é pluralista; eu entendo esse seu pluralismo mais como estando influenciado pelo internacionalismo dos movimentos feministas do que por uma “teologia pluralista das religiões”⁵⁰⁰, pois o seu foco não é o foco do *malestream* teológico do pluralismo, cujo interesse é ou bem a inclusão subordinante, ou bem o “fazer *dialogar as religiões*”; ao invés disso, ela entende a prioridade da transformação da realidade de opressão de todas as pessoas, especialmente das mulheres. É dentro dessa ampla perspectiva que Fabella assume a sua perspectiva pluralista feminista, e é dentro dessa perspectiva que compreende a relação que o cristianismo pode estabelecer com outras tradições e religiões dentro da Ásia.⁵⁰¹

Dentro dessa perspectiva, ela afirma ser necessário fazer uma releitura das escrituras. A nossa perspectiva da teologia crítica secular mais converge do que diverge da postura de Fabella. E em certo sentido, podemos imaginar como a leitura de *O afogado* pode ser uma interface produtiva que facilite esse processo de ampliação da imaginação rumo a uma releitura do cânone, das escrituras e da própria narrativa cristológica. A diferença, como as leitoras e leitores podem perceber, é que, por conta da orientação mitofágica determinada pelo nosso interesse crítico descolonizador, não somente re-lemos a cristologia, senão que formulamos uma não-cristologia, e subordinamos a narrativa imperializadora aos interesses e estratégias da narrativa hibridizadora pós-colonial.

É importante perceber também que entre a reconstrução feminista trincontinental, e o interessante leque de múltiplos enfoques reunidos em *Jesus: ni vencido ni monarca celestial*, conseguimos reunir elementos que começam a sugerir um excedente cristológico. Este, por sua vez, *excede* o campo dos estudos cristológicos, e outras várias fronteiras “religiosas”, “disciplinares”, etc. Caminhar pelas trilhas da teologia da libertação e a teologia feminista tricontinental nos permite enxergar os

⁵⁰⁰ Veja a coleção *Pelos muitos caminhos de Deus* para uma perspectiva pluralista da libertação na perspectiva masculina majoritária. Sobre isso Kwok Pui-lan refere o artigo de Ursula King, “Feminism: de missing dimension in the Dialogue of Religions” publicado em John D’Arcy May, *Pluralism and the Religions: the theological and political dimensions* (London: Cassel Academics, 1998).

⁵⁰¹ Cf. Fabella, p.116

métodos e formas como tem experimentou-se a cristologia de forma produtiva (antropofagicamente!). Verificar o que tem sido resgatado nos permite enxergar quais os pontos fundamentais de um pensamento que parte de uma estrutura narrativa imperializadora como a cristologia, rumo ao cenário aberto do nosso momento pós-colonial.

4.2 ENTRE A CRISTOLOGIA E A NÃO-CRISTOLOGIA: QUESTÕES CRÍTICAS SOBRE O EXCEDENTE CRISTOLÓGICO

No ponto que começamos a esbarrar com os limites próprios da narrativa cristológica e nosso desejo de transgressão de fronteiras em prol de uma teologia crítica secular, marco uma constatação. Quando começamos a elaborar teologicamente as ideias do conto percebemos o quão distantes elas ficavam de uma estrutura tradicional cristológica de modo particular, e do campo dos estudos teológicos de modo geral. Sentimos, portanto, a necessidade de explicitar o nosso caminho híbrido e sua relação com o nosso objetivo de desafiar o *malestream* teológico e cristológico, ao mesmo tempo, nos conectando com ele. Foi o que fizemos até aqui. E caminhamos rumo a nossa não-cristologia.

Mas essa não-cristologia inspirada pelo conto corre o risco de ser dispensada por essa mesma orientação que obedece ao medo da *eis-egese*, e cujo zelo disciplinador qualifica/descarta a não-cristologia como uma “coisa não-cristã”. Não que seja o nosso desejo sermos cristãos no pensar. O problema é mais complexo. É o mesmo problema que refere Schüssler Fiorenza quando fala da deliberada *guetização* da teologia feminista por parte da teologia masculina majoritária.⁵⁰² Vejamos com atenção o processo. A estratégia das acadêmicas feministas, como ela afirma, está em

insistir na reconceitualização dos nossos quadros de referência intelectuais de maneira tal que se tornem verdadeiramente inclusivos das mulheres como sujeitos de produção acadêmica e conhecimento humanos, por um lado, e articular a experiência e insights masculinos como percepções e experiências particulares da realidade e da verdade, pelo outro lado.⁵⁰³

Este problema, que ela refere como a má interpretação que concebe a teologia feminista como sendo uma teologia do genitivo (“das mulheres”) é o problema da relação entre o particular e o universal: em qual sentido o *malestream* erra reivindicando universalidade? E em qual sentido o feminista sim pode reivindicar universalidade?;

⁵⁰² Schüssler Fiorenza, “For Women in Men’s World. A critical feminist theology of liberation”, em E. Schüssler Fiorenza (org.) *The Power of naming* (Maryknoll New York: Orbis Books, 1996), p. 4

⁵⁰³ *Ibid.*, p.5

mas também é o problema da identidade. O que é uma teologia *cristã*? Quem define? Com que objetivos? Quem se beneficia da definição? Me permitam desenvolver essas duas ideias.

4.2.1 Identidade e excedente cristológico.

A articulação de uma não-cristologia não está interessada em primeira instância em fazer crescer o campo disciplinar dos estudos teológicos cristológicos (um “particular”). Seguindo a estratégia feminista mencionada por Schüssler Fiorenza, porém com um sentido diferente, nossa estratégia consiste em mostrar como a **cristologia**, que pretende ser “só cristologia”, não é “só cristologia”, não é “mera religião”, e não está separada de outras áreas da existência humana (cap.2). Trata-se de mostrar que aquilo que se pretende particular da experiência específica de uma “religião” (a *cristologia* no caso), é **mundano**, e portanto, está atrelado de forma indissolúvel à sua mundanidade multiplamente conectada com o mundo globalizado.

Uma vez constatada a universalidade da sua expressividade, não por conta do caráter absoluto dos seus componentes intrínsecos, mas pela constatação do valor mundano/humano dos mesmos⁵⁰⁴, trata-se de articular a sua particularidade: a percepção e experiência particular de um povo (a comunidade-em-transformação-rumo-ao-cristianismo dos primeiros séculos da nossa era), e suas reinscrições em outros tempos e lugares (foi o que fizemos retomando a discussão cristológica nessa primeira parte do capítulo).

Em outras palavras, se no feminismo se trata de restaurar o valor plenamente humano das percepções e experiências das mulheres (forcluída pelo *malestream*) e articular a particularidade da percepção e experiência dos homens (no *malestream*, falsamente construída como *universal*), na teologia crítica secular trata-se de restaurar o valor plenamente mundano da cristologia na sua *singularização*, e articular a particularidade da percepção e experiência geo-histórico-política que a torna incompleta, parcial, aberta. Porque a retórica masculinista que constrói o seu saber científico como objetivo e neutro tem, como contrapartida, a retórica separatista dos

⁵⁰⁴ Rasiah Sugirtharajah, *The bible and the Third World: precolonial, colonial and postcolonial encounters* (New York; Cambridge: Cambridge University Press, 2004 [2001]), expressa o nosso argumento quando comenta: “A Bíblia é abordada não por conta da sua intrínseca autoridade ou singularidade, mas por causa das pressuposições temáticas do pós-colonialismo que estão influenciadas pelos efeitos psicológicos e culturais disparados pelo colonialismo tais como a hibridação e a alienação”, p. 258.

“estudos teológicos” que constrói o seu saber como autônomo e, portanto, autolegitimador e autovalidador. Essa retórica é, por sua vez, o fundamento da sua lógica identitária que irá excluir, por exemplo, uma não-cristologia como sendo “não verdadeira cristologia”, “não verdadeira teologia” – a mesma retórica que excluiria *O afogado* por faltar-lhe uma identidade ou caráter verdadeiramente teológicos.

O que nos interessa, entretanto, não é demonstrar o caráter teológico da nossa crítica, ou demonstrar o caráter cristológico da nossa leitura teológica crítica secular do conto. O que estamos rejeitando é a lógica identitária e disciplinar que constrói a possibilidade de um saber desconectado e ao mesmo tempo universal. A cristologia não é um saber desconectado e sua articulação hegemônica no *malestream* teológico não é verdadeiramente universal. Precisamos destruir as barreiras geográficas, históricas e ‘religiosas’ que a protegem da crítica; e precisamos restituir o seu valor universal, e isto só será possível recolocando a sua particularidade e apontando para a sua incompletude, isto é, para o seu caráter *glocal*. Só assim que a cristologia será verdadeiramente *universal*.⁵⁰⁵

Perceber o feminismo como uma tentativa de recuperar o que foi excluído –ou como diríamos com Spivak, aquilo que foi forcluído, isto é, incorporado em meio a uma inclusão subordinante) é perceber esta sua postura *crítica secular*. Feminismo é, assim, um nome em chave para aquela perspectiva que busca articular a participação diferenciada de todas as pessoas na construção do mundo. E assim, mais do que a proliferação de significados, para além da recuperação do excedente de significação (interesse e objetivo geral de uma hermenêutica por exemplo), um feminismo crítico busca rastrear as exclusões, opressões, silenciamentos, e os desenhos globais de histórias locais⁵⁰⁶ que produzem as distorções dessa construção de mundo.

A lógica identitária contribui ou faz parte desse processo de distorção, silenciamento, ocultamento, porque a lógica intrínseca aos processos de formação de identidade depende da criação de um Outro, de uma política da alteridade, a formulação de uma exterior que, no entanto, é constitutivo⁵⁰⁷. Estamos dispostos a nos tornarmos o *povo de Estevão*? Ou iremos rejeitá-lo por ele ser um morto alheio que veio do mar?

⁵⁰⁵ Encontro um eco aqui naquilo que Edouard Glissant, *Introducción a una poética de la diversidad* (Sem lugar: Editor del Bronce, 2002), chama de “falsa universalidade dos pensamentos de sistema”. Para ele “Los pensamientos de sistema y los sistemas de pensamiento han sido tan prodigiosamente fecundos y productivos como prodigiosamente letales.”, p.19.

⁵⁰⁶ Walter D. Mignolo, *Histórias locais, Designs globales. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*, (Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003 [1ª Ed.2000]).

⁵⁰⁷ Veja Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, *Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic politics* (London/New York: Verso, 2001 [1ª ed. 1985]), p. 111.

Perderemos a nossa identidade se aceitarmos ser o *povoado de Estevão*? Como dissemos no fim do capítulo anterior, não existem lugares nem lares seguros nem para Estevão nem para o povo do caribe que o acolhe: ambos se fundem em um processo dinâmico de inter-criação.

É isso que é captado por Kwok Pui-lan em seu texto “Encontrando um lar para Rute: gênero, sexualidade e a política da alteridade”⁵⁰⁸. A discussão sobre Rute é, até certo ponto, uma variação do mesmo tema ao longo do livro: questões sobre identidade e diferença. No discurso cristológico, estas questões, diz ela, se debatem em meio aos limites discursivos do sexo, o gênero e a sexualidade, elementos que jazem no coração da simbologia cristã⁵⁰⁹. Precisamos ler as questões sobre o “lar” como metáfora de identidade, como pano de fundo para a sua discussão sobre “Engendrar o Cristo” (*Engendering Christ*), e perceber como, tanto na narrativa de Rute como na narrativa cristológica, o que estamos debatendo é a maneira como um povo se constitui a si mesmo, o processo da sua configuração, e a relação entre esse processo e os contatos com outros povos.

A questão da identidade, entretanto, não deve basear-se em uma reflexão que constrói isso em um sentido individual, como processos de subjetivação. Isso é uma parte da história, que se completa com a compreensão do sentido comunitário, e desemboca necessariamente na questão pós-colonial da *Nação*. Nesse ponto, a emergência da teorização desse contato tem assumido muitas formas, e as palavras “cultura” e “religião”, por exemplo, têm orientado e determinado parte dessas formas. Isso ficou evidente na abordagem que fizemos sobre cristologias contra-hegemônicas. As mulheres na Ásia e na África lidam de forma a descobrir os processos de apropriações e transformação dos símbolos em seu bem-estar. Os homens teólogos lamentam o deslocamento do poder de Jesus-Cristo, e a sua substituição por distorções cristológicas, ou, o que parece ser bem pior, por figuras femininas e do panteão de matriz africana.

Nesse ponto, o que está orientando a reflexão sobre subjetivações e identidades se dá a partir da lógica da “religião”. O que significa “Jesus-Cristo” na configuração da identidade religiosa das pessoas nos três continentes, América Latina, Ásia e África? Ora, o que fica oculto quando focalizamos a “configuração religiosa” dessa forma?

⁵⁰⁸ Em Kwok Pui-lan, *Postcolonial Imagination and feminist theology*. Trata-se do capítulo 4.

⁵⁰⁹ Kwok Pui-lan, “Engendering Christ”, em *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*... op.cit. p. 170.

Evidentemente, o cristianismo e o Jesus-Cristo possuem valências diferentes em cada um desses lugares, e a lógica identitária em funcionamento nem sempre fica restrita ao religioso. O comportamento cultural nas sociedades, digamos, dos vários países latinoamericanos, experimentam um tipo de configuração política na qual as lutas por direitos de pessoas e grupos marginalizados estão em uma conflituosa pauta, e o fundamentalismo evangélico é tão somente uma amostra disso.

Por isso, uma cristologia contra-hegemônica será necessariamente obrigada a assumir uma postura “Para além do pluralismo religioso”⁵¹⁰. Aliás, uma identidade para além da lógica colonial/imperial implica na contestação do próprio discurso do *pluralismo* e da *diversidade*, orientada rumo a um discurso que analise a política de construção de diferenças, questionando sempre a sua articulação em esquemas hierárquicos e de dominação. Em termos saidianos, se trata de *orientalismo*; queremos, portanto, disputar a construção da identidade como uma questão de *entrelaçamentos*; para tanto Bhabha formula *o local da cultura* como sendo esse local, não de hibridismo, mas de *hibridização*.⁵¹¹ E Spivak fala da forclusão do/a subalterno/a para a produção do discurso imperial ocidental.

A identidade, assim concebida como uma firme oposição e clara distinção entre o *self* e os seus outros parece, portanto, um realismo ficcional, é claro, colonial. Todas as críticas pós-coloniais, desde Anzaldúa até Bhabha, passando por Glissant, procuram produzir um curto-circuito abrindo as identidades para um processo de *relação* que capacite o nosso mundo para “<<entrar em uma poética da Relação mundial>> onde <<as culturas dos homens (sic) identificam-se umas às outras para, em diante, se transformar em mutualidade>>”⁵¹².

Pode uma cristologia promover esse tipo de identidade? Alias, como vimos no capítulo 2, a discussão sobre cristologia não é um assunto ‘religioso’. E também não se trata simplesmente de “Jesus-Cristo”. “[T]anto quanto outros estudos da Bíblia, da história e da teologia, a pesquisa sobre Jesus-Cristo não tem importância restrita às comunidades religiosas. Na qualidade de narrativa mestra das culturas ocidentais, ela já

⁵¹⁰ O capítulo VII de Kwok Pui-lan, “Beyond Pluralism: toward a postcolonial theology of religious difference”, em *Postcolonial Imagination...*

⁵¹¹ Vemos este mesmo tipo de movimento em Edouard Glissant quando se contrapõe ao termo *créolité*, cunhado por novos artistas literários que procuram superar o seu conceito de *antillanité*; em *Poétique de la relation* ele assume o termo *creolisation*. Veja Katell Colin, *Le Roman-monde d’Édouard Glissant: Totalisation et Tautologie* (Quebec: Les Presses de l’Université Laval, 2008), p. 95

⁵¹² Kattel Colin, citando a Glissant (*Poétique de la relation*), em *Le Roman-monde...* *ibid.*, p.95

se acha implicada em estruturas de dominação”⁵¹³. Daí a importância de determinarmos o excedente cristológico. Ele foi até certo ponto determinado positiva (teologia feminista) e negativamente (teologia da latinoamericana da libertação) na teologia tricontinental. Mas podemos reconhecer alguns limites inerentes ao cristológico que nos impulsionam a ir além? Existem em meio a estes elementos resgatados pela teologia tricontinental instâncias ou hibridizações que explodem a ‘identidade’ do cristológico? Destaquemos primeiro quais poderiam ser estes elementos.

4.2.2 O excedente cristológico para além da lógica identitária (para além da teologia, da religião, e da academia).

A “cristologia” das mulheres africanas destaca uma força quase impessoal que se torna *amigo e salvador*⁵¹⁴, mas observem que esta palavra não funciona dentro da sistemática tradicional do pecado original. *Amigo e salvador* estão emolduradas pela sua significação contextual e cotidiana. É este caráter impessoal que torna possível a hibridação entre o pneumatológico e o cristológico (descentrando a cristologia), porque assim o poder é transferido para as pessoas: agora elas representam a si mesmas, legitimadas e autorizadas na voz desse cristo pneumático.

O Jesus-Cristo, para além da sua masculinidade, é um personagem africano, que na sua africanização reveste o caráter simbólico das tradições africanas, por um lado, e assume a causa da opressão das mulheres, pelo outro (descentrando a instrumentalização da sua masculinidade como poder político). O centro da sua pessoa está, não no seu senhorio, mas na sua imensa compaixão e solidariedade. E como ser de imensa compaixão, entra a somar dentro do cenário mais amplo de luta por direitos para todas as pessoas. Nesse sentido, o cristo “é falado” pela comunidade em suas próprias línguas, em seus próprios símbolos e tradições.

A reflexão feminista na Ásia é também uma reflexão onde as mulheres falam o seu Jesus-Cristo nas suas próprias vozes. Não é, de novo, sua masculinidade que importa, mas o lugar *onde* o seu poder atua, e o *sentido* que para as mulheres assume. Isto não significa que desconheçam o patriarcado e imperialismo como lutas iminentes, mas é como se de alguma forma elas não precisassem que o Jesus-Cristo fosse *mulher* para que o seu sentido de libertação e solidariedade fosse recebido.

⁵¹³ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Jesus e a política da interpretação*, p. 3-4

⁵¹⁴ Teresa M. Hinga, “Jesus Christ and the liberation of Women in Africa”, op.cit.

O Jesus-Cristo que lemos por trás das diversas práticas populares examinadas pelos teólogos também manifesta um excedente –embora não seja assim que os teólogos o compreendem. Sem articular sistematicamente esta a sua cristologia, o povo sabe *distorcer* adequadamente o Jesus-Cristo dos teólogos. Sabem ‘adequá-lo’ às suas necessidades. Igual que as mulheres e pessoas na África e na Ásia, o Jesus-Cristo do povo latinoamericano é um todopoderoso-milagreiro-subjetivo, um ser muito próximo da magia e do maravilhoso, mas não nos enganemos, o poder que ele expressa parece estar mais associado com as lutas cotidianas, ou coisas tão “triviais” como “as desventuras da vida amorosa”.

Em relação ao poder soteriológico, na América Latina o cristológico vira rapidamente mariologia, santeria, ou *orixalidade*, figuras que por estarem marcadas pelos arquétipos femininos e pela lógica da ancestralidade, ficam muito mais próximas de realidade onto-mítica⁵¹⁵ dos nativos pré-colombianos e africanos ou pré-africanos⁵¹⁶. O cristológico também é coisa “extraterrena”, mas é um extraterreno que está intimamente ligado à esperança –a relação por si só deveria conectar-nos com a compreensão marxista que declara a religião como a voz que clama quando não mais existem palavras para expressar o insuportável: o grito dos oprimidos⁵¹⁷. Quem não percebe a solidariedade de um Jesus-Cristo que se transforma nesse grito desesperado talvez não tenha nunca precisado desse tipo de solidariedade “mágica” na sua vida.

Por fim, à diferença das cristologias na Ásia e na África, existe na América Latina a percepção de uma indecência na manifestação do “poder” do Jesus-Cristo, ou um deslocamento da sua “atuação histórica”, das igrejas e lares familiares, para *o bar, os carnavais e os bordeis*. Destacamos o cristológico com o seu acento *indecente*, como mais um elemento a partir do qual devemos estar em condições de formular o excedente cristológico.

O excedente cristológico deverá estar marcado pela prática de uma teologia feminista que reúne pessoas religiosas e não religiosas em um *projeto comum* (muito

⁵¹⁵ Uso esa expressão em relação com Enrique Dussel, “World religions and secularization from a post-colonial and anti-eurocentric perspective.” In: PETERSON, D., WALHOF, D. The invention of Religion: rethinking belief in politics and history. Rutgers University Press, 2002. p.185

⁵¹⁶ Veja V.Y Mudimbe, *The invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the order of Knowledge* (Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1988), para uma descrição, desde a filosofia, da emergência e autoconstrução da experiência gnoseológica do continente.

⁵¹⁷ Referimos a famosa frase de Karl Marx em seu *Crítica à filosofia do direito* (1843-44): “A religião é o soluço da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração, o espírito de uma situação carente de espírito. É o ópio do povo.”, disponível on-line: <http://www.histedbr.fe.unicamp.br/acer fontes/acer marx/tme 11.pdf>

para além do “diálogo inter-religioso”), e por pessoas que reconhecem nas diversas lutas do povo por direitos para todas as pessoas um lugar legítimo de autoridade teológica (muito para além da simples caracterização de sujeitos subalternos ou do “pobre”, “mulher”, etc.). Esta postura está marcada pela prática das teólogas feministas tricontinentais (Kwok Pui-lan, Musa Dube, Virginia Fabella, Ivone Gebara, Marcella Althaus Reid), e pela postura teológica que reconhece nas lutas diversas do povo um *Terceiro Magistério*, uma categoria criada pelo teólogo asiático Aloysius Pieris⁵¹⁸.

Consideramos, portanto, com Rieger, que existem excedentes de significação na ambivalência de todos os produtos culturais; entretanto, não considero que o excedente cristológico possa ser articulado como resultado de uma análise interna da cristologia. Não, não é a cristologia que sempre tem poder para fazer a diferença! O excedente cristológico deverá ser obtido por uma articulação que depende do *encontro*, e de uma atitude descolonizadora que compreenda esse encontro de forma crítica feminista secular.

Rieger sabe que “nenhum homem ou homens (sic), mas a própria classe oprimida e lutadora é a depositária do conhecimento histórico”⁵¹⁹. Mas ao longo do seu livro ele não consegue referir e articular as vozes dessas *classes oprimidas*; não são estas vozes que o ajudam a configurar o que ele chama de excedente cristológico. Enquanto ele se contrapõe a imaginação de Deus como um poder que vem de cima para baixo, ele próprio articula seu saber de cima para baixo: a correção do conceito de senhorio, por exemplo, realiza este percurso: (i) unificação das esferas que separam a mundanidade em ‘o econômico’, ‘o político’, ‘o religioso’; (ii) recolocação do título de Senhor para o Jesus-Cristo dentro desse cenário unificado, (iii) explanação das implicações e desdobramentos dessa afirmação desde a sua natureza repolitizada (iv) aplicação de tais implicações à realidade atual (“bispos, presidentes e executivos de corporações, necessitam ser vistos à nova luz do próprio senhorio de Cristo”⁵²⁰).

Rieger, em sua referência ao deslocamento enunciativo em cristologia que produzem os afro-americanos nos Estados Unidos, não consegue destacar aquilo que é próprio de uma resignificação pós-colonial, e conseqüentemente, não consegue tornar programático aquilo na sua reflexão: “quando na história dos Estados Unidos, os escravos afro-americanos afirmavam sua fé em Cristo como Senhor e Rei, eles

⁵¹⁸ Aloysius Pieris, *Viver e arriscar* (São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2008), p.80

⁵¹⁹ Jeorg Rieger, *Cristo e Império*, op.cit., p. xxi; é uma citação de Walter Benjamin, “Theses on the Philosophy of History”.

⁵²⁰ *Ibid.*, p.36

afirmavam que seus senhores não eram senhor e que Cristo os libertaria”⁵²¹ (seguindo ao teólogo negro da libertação James Cone). Nos capítulos seguintes, como quando trata dos excedentes cristológicos na teologia de Schleiermacher, ele vê-se obrigado a confessar várias vezes: “o excedente cristológico da ênfase de Schleiermacher... é, portanto, bem limitado”.⁵²²

Em outras palavras, o excedente cristológico não existe na cristologia, e quiçá em lugar nenhum, ou melhor dizendo, em um não-lugar, um terceiro espaço. Isto é, ele existe no terceiro espaço da sua articulação hibridizada. Ele emerge na palavra-pensamento-ação-sentimento-desejo das wo/men *e dos povos* cujos povoados foram colonizados e, no entanto, conseguiram ainda sentar-se em círculo e falar: tem cara de se chamar *Estevão*! A crítica secular em teologia é articulada, como já disse, pelas teólogas e teologias feministas dos três continentes, isto é, tricontinentalismo, como diz Robert Young⁵²³. E é a partir daí que podemos formular qualquer excedente cristológico, para que não seja um exercício meramente intelectual, mas enraizado na práxis das pessoas na margem que lutam diversas lutas. Contudo, atenção! A trilha pela busca do excedente cristológico pode acabar encontrando algo diferente: um excedente que talvez não é mais “cristológico”, que talvez será “não-cristológico”.

4.2.3 O excedente será não-cristológico: reconfigurando o marco de referências.

A reconfiguração do marco de referências de uma não-cristologia requer a intersecção entre gênero e colonialismo/imperialismo. Como veremos, *Estevão* é uma criação das mulheres, mas seria inadequado forcluir a relação intercultural e mitofágica implicada na narrativa não-cristológica. Isto é, ao afirmarmos (como iremos fazer adiante) que *Estevão* é uma criação das mulheres sentadas imaginando em círculo, devemos imediatamente apontar para a possível forclusão ativada pela palavra “mulheres”: não são as mulheres cristãs que fazem esta articulação, mas as-mulheres-

⁵²¹ Ibid., p.34

⁵²² Ibid., p. 165. A frase se repete nas páginas 169, 173, e 174, onde afirma: “...a situação colonial não é fundamentalmente desafiada.”. Cabe repetir, mais uma vez, que o seu quadro de referência, como teólogo da libertação que ele é, não fornece a possibilidade de questionar em momento algum, a masculinidade de Jesus, ou de pensar para além do arcabouço doutrinário da cristologia, e a forma como esta configura a identidade, não somente de indivíduos, mas de povos inteiros que, na época da colonização, irão deslocar as diferentes tradições humanas justamente a partir da própria cristologia.

⁵²³ Reveja a discussão no capítulo 1, em referência a Robert Young, *Postcolonialism: an historical introduction* (Oxford: Blackwell, 2001).

como-povoado-do-Caribe, uma afirmação que parece confusa aqui, mas que é plenamente compreensível desde uma não-cristologia pós-colonial.

Antes de passar para a não-cristologia, e tentando explicar esta última frase, me debruço agora sobre o trabalho de Elisabeth Schüssler Fiorenza. Em *Postcolonial feminist interpretation of the Bible*, Musa Dube lança uma crítica mordaz ao pensamento feminista da biblista de Harvard. Embora Dube não reconheça suficientemente que boa parte do seu trabalho se constrói encima da contribuição da sua colega, a agudeza da sua crítica precisa ser levada a sério. A rigor Dube afirma que o problema de Schüssler Fiorenza não é de natureza teórica, mas da sua falha em seguir organicamente os seus próprios pressupostos metodológicos na leitura bíblica, ou na articulação da cristologia. Enquanto Schüssler promove a análise sistêmica crítica das estruturas da dominação através do seu neologismo *kyriarquia*, na aplicação específica, diz Dube, ela ativa o paradigma de *Em memória dela*, se limitando a disputa pelo poder, colocando as *wo/men* no centro da discussão⁵²⁴. É isto verdade?

Schüssler Fiorenza se queixa que Dube leia um texto de 1984 desconhecendo a sua produção posterior, e omitindo uma leitura retrospectiva à luz dos seus textos mais recentes⁵²⁵, e nisso ela tem razão. Leiamos, portanto, *Jesus e a política da interpretação*, de 2000⁵²⁶, e *Transforming Vision*, de 2011⁵²⁷, e engajemos as duas biblistas na república democrática pós-colonial de muitas vozes⁵²⁸. Quando Schüssler Fiorenza pensa na possibilidade de construção de um discurso alternativo sobre o Jesus-Cristo geralmente fala da necessidade de mudança de quadro de referência, e considera quatro pontos nodais críticos: a masculinidade de Jesús, o contexto da Sabedoria-Sofia, o antijudaísmo, e o racismo, todos estes, elementos estruturais nas articulações cristológicas (*JPI* 137-149).

Ela, como Rieger, refere-se à fala de pessoas das *classes oprimidas* (os negros nos E.U), mas à diferença dele, reconstrói essa fala como um princípio eurístico estrutural (trata-se da fala de Sojourner Truth, e de outras mulheres negras como Ana Julia Cooper). Ora, enquanto ela começa a elaborar os quatro pontos nodais críticos, ela emprega duas noções identitárias em um procedimento metodológico que vai em busca de um *modelo igualitário de reconstrução* (*JPI* 153), que coloca as *wo/men* no centro, e

⁵²⁴ Musa Dube, *Postcolonial feminist interpretation of the Bible*, p. 37

⁵²⁵ Veja Elisabeth Schüssler Fiorenza, *The Power of the Word: Scripture and the rhetoric of empire* (Minneapolis: Fortress Press, 2007), p.128

⁵²⁶ Citarei em diante como *JPI*, seguido de número de página.

⁵²⁷ Citarei em diante como *TV*, seguido de número de página.

⁵²⁸ Veja Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Democratizing biblical Studies* (2009).

o equilibra com a visão, também identitária, da *basileia de D**s* (JPI 158). Porque estas noções seriam identitárias?

O objetivo do modelo igualitário é afirmar que as *wo/men* também faziam parte do *movimento de Jesus como movimento emancipatório* (identidade no movimento de Jesus), e seu caráter oposicional, como comunidade(s), está marcado pelo projetopositor da *basileia tou theou*, em oposição ao império romano. Este exterior constitutivo marcado pela oposição imperial não é suficientemente destacado na sua virulência endêmica. Ela nos adverte a respeito da conflitividade interna desses grupos, inscritas nos próprios evangelhos, que constataam a possibilidade constante de reproduzir tendências imperialistas e hierarquizantes. O que não se torna estrutural e programático é a ideia de que o antijudaísmo e o racismo são arquétipos identitários cuja possibilidade de reinscrição futura *é também* estrutural ao *movimento emancipatório da basileia tou theou*.

Schüssler Fiorenza afirma: “o que podemos aprender com o processo retórico de transmissão e redação dos Evangelhos é que Jesus, tal como ainda nos é dado conhecê-lo, tem de ser lembrado, contextualizado, discutido, interpretado, questionado ou rejeitado não apenas no debate interteológico e inter-crença, mas também no debate de cunho político-cultural” (JPI 160), e continua mais adiante: “a argumentação da *wo/man* sírio-fenícia, que inspirou o título *But She Said*, oferece outro exemplo para esses debates, dado que essa narrativa critica a tendenciosidade étnica do próprio Jesus” (JPI 161). O que nós não somos suficientemente advertidos é sobre como o racismo de Jesus (sua ‘tendenciosidade étnica’) é constitutiva e estrutural à *basileia*, e que o gênero da mulher sírio-fenícia é um marcador retórico (representa um povo) para a justificação do colonialismo e imperialismo do Evangelho.

Incluir as *wo/men*, nesse ponto, parece precisar de uma advertência: elas são incluídas em um grupo de altas e perigosas pretensões coloniais e imperiais. Porque deveríamos seguir a linha de raciocínio que afirma que “somente o pressuposto do caráter ativo, em termos históricos e teológicos, das *wo/men* [e ela passa a incluir aqui todas as *wo/men*] –escravas e livres, ricas e pobres, negras e brancas– vai, afirmo, nos permitir ler os deslizamentos, as ambiguidades, as lacunas e os silêncios de textos androcêntricos” (JPI 154) como se o androcentrismo implicasse necessariamente o problema do colonialismo? Será que cabe, então, a queixa de Kwok Pui-lan dirigida a

Schüssler Fiorenza, quando afirma: “Por que antigos sujeitos colonizados queriam se reunir com seus opressores ou ocupar o mesmo espaço?”⁵²⁹?

Atenuemos, então, a ideia de que “[e]ssa concentração da cristologia no gênero masculino de Jesus ou na masculinidade teológica da encarnação e da redenção *só pode* ser relativizada, no meu parecer, quando seu quadro de gênero hegemônico for criticamente investigado no tocante aos seus pressupostos culturais-linguísticos sistêmicos e às suas implicações sociopolíticas” (*JPI* 141, destaque meu). Como vimos, uma reconstrução cristológica em contextos emancipatórios (como as referidas na África e na Ásia) pode eventualmente dispensar relativizar a masculinidade do Jesus-Cristo. Mais do que isso, se os textos kyriaricais dos evangelhos promovem uma figura kyriarcal cuja masculinidade parece ser retoricamente centralizadora, isso não implica que a recepção desses “textos” (em sentido amplo), em seu processo de deslocamento significativo, não possa imaginar Jesus-Cristo para além da retórica kyriarcal, e apreendê-lo, digamos, pneumatologicamente, como também vimos que acontece nos três continentes.⁵³⁰

O que falta articular na posição da Schüssler Fiorenza é imaginar as *wo/men* como sendo parte intrínseca e indissolúvel dos seus povos, e que tal pertencimento pode interromper a significação subordinante que parece estar naturalizada em seu esquema cristológico, ou na própria cristologia⁵³¹ –embora não assim em seu sistema geral, onde as *wo/men* são apresentadas como sempre resistindo e subvertendo a opressão kyriarcal, pois “os textos bíblicos não são janelas históricas”, como ela afirma em seu *Em memória dela*⁵³². Imaginar as *wo/men* como parte ativa das comunidades emergentes do cristianismo do primeiro século se torna em um projeto ambíguo; necessário talvez, porém, assim como com o “senhorio de Jesus-Cristo”, este não garante necessariamente um excedente cristológico, eclesiológico ou teológico. Não garante uma alternatividade cristológica.

Assim, o *modelo igualitário* e da *basileia* fica muito restrito ao nível interpessoal ou intra-comunitário, e desconsidera o potencial globalizante da narrativa, o seu

⁵²⁹ Kwok Pui-lan, *Postcolonial imagination and feminist theology*, p. 60

⁵³⁰ Talvez devamos reconhecer aqui que o deslocamento do marco ocidental de referência acaba sendo deslocado, como Schüssler Fiorenza demanda, porém, por vias de uma mudança na soteriologia.

⁵³¹ Podemos, por exemplo, imaginar a mulher sirio-fenícia como uma mulher helenizada da classe alta da região de Tiro e Sidon, que pudesse talvez também oprimir o povo do interior da Galileia, como sugere Kwok Pui-lan (segundo Gerd Theissen)? Veja Kwok Pui-lan, *Discovering the Bible in the non-biblical world.*, op.cit., p.82

⁵³² Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In memory of her: A feminist theological reconstruction of Christian origins* (New York: The Crossroads Publishing Company, 1987).

potencial de ser *semente de opressão entre os povos*. Tal modelo deve transcender o interpessoal e intracomunitário, e ler a narrativa em seu potencial de tornar possível uma identidade e mobilizar as comunidades/povos, ou as nações, que é o que o paradigma dos estudos pós-coloniais tenta enfatizar. Em seu processo de deslocamento significativo, não será talvez a marginalidade das *wo/men* o que deverá ser focado em primeiro plano, ou pelo menos não exclusivamente; mas a marginalidade de um projeto/ideia onde muitas áreas da vida humana e social fiquem excluídas. É claro, a exclusão das *wo/men* constata-se na maioria dos contextos onde a cristologia hibridizou-se com as culturas locais, mas é preciso lembrar que *as mulheres* não podem ser definidas totalmente a priori⁵³³. A *basileia* pode ser de Deus, mas não tem como não ser um projeto local. Sua *universalidade* será definida pelos povos-outros, no *encontro*, e não antes. E isto é diferente, sutilmente, mas diferente, do que Schüssler Fiorenza articula em seus textos.

Seguindo o impasse que Dube aponta, podemos argumentar em favor de Schüssler Fiorenza desde os seus próprios textos e paradigmas de inquirição. A pergunta é: podemos recuperar a sua noção das *wo/men* para teorizar o movimento contra-hegemônico dentro do potencial globalizador/imperial inerente à *basileia*? Schüssler Fiorenza consegue restabelecer esse valor crítico secular das *women* quando a discussão está fora da cristologia. Isso é sintomático.

Em *Transforming Vision* Schüssler Fiorenza afirma que o sujeito do feminismo não são as *wo/men* mas a sua articulação de forma interseccional (*TV* 8). Junto a isso, ela procura estabelecer o senso de comunidade/coletividade na sua conceptualização da *ekklesia-das-women*. Ela está correta ao resignificar a categoria dualista de patriarcado pela interseccional de *kyriarcado*, e sendo que ela está preocupada com uma analítica da dominação que consiga abranger as múltiplas estruturas de opressão que configuram a realidade social, a *kyriarquia* contempla diversas categorias, desde raça e classe até colonialismo e imperialismo. Afirma cuidadosamente que não se trata de superarmos as estruturas *kyriaricais* tentando ir “além” delas, ou conjecturando uma comunidade

⁵³³ Trata-se aqui de levar a sério a crítica do feminismo pós-colonial sobre a mentira da “sororidade universal” (Veja a discussão sobre Spivak do capítulo 1). Devemos, assim, levar a sério o trabalho de Oyèrónké Oyèwùmí: “Modelos gênero-cêntricos são uma prática generalizada nos estudos da África. Enfoques que assumem que em uma sociedade regida pela dicotomia de gênero a dominação masculina será corolário necessário...”, “Beyond gendercentric models: restoring motherhood to Yorùbá Discourses of art and aesthetics”, em Oyèrónké Oyèwùmí (Ed.) *Gender epistemologies in África. Gender traditions, spaces, Social institutions, and identities* (New York: Palgrave Macmillan, 2011), p. 223-4

libertada mas localizando uma alternativa teórica no coração da democracia kyriarcal (TV 88).

A articulação da *ekkleisia das wo/men* é compreendida como “movimentos emancipatórios [que] são comunidades discursivas” (TV 88). Através da teoria intersubjetiva de Jessica Benjamin⁵³⁴ compreende a configuração dessas comunidades de uma forma anti-essencialista, como “círculos-entre-abertos” (*open-bounded-spaces*); assim, mais do que entidades discursivas oposicionais, as *ekkleisia of wo/men* são coalizões de movimentos emancipatórios (feministas) que se sobrepõem, e campos quase-independentes que possuem o interesse comum de mudar a dominação kyriarcal. Podemos, portanto, imaginar a categoria “povo/povoado”⁵³⁵ como uma reinscrição válida para a *ekkleisia das wo/men*? E além disso, é o conceito de *basileia tou theou* um conceito traduzível para diversas *ekkleisia de women* (povos/povoados)?

Como vocês podem deduzir, estamos tão somente dando mais um giro na fechadura dentro esquema da autora⁵³⁶. Se *wo/men* inclui homens de etnias e raças colonizadas/oprimidas, *ekkleisia das women* caberia plausivelmente como categoria intercambiável com povo/povoado, e dessa forma, povos/povoados que procuram *mudar a dominação kyriarcal* podem ser contemplados como *movimentos emancipatórios de comunidades discursivas*, como *grupos feministas*⁵³⁷. Nos movemos aqui em um terreno delicado: é com plena consciência do caráter catacrético da palavra que sugerimos aqui o nome de *feminista* para comunidades étnicas ou racializadas que lutam em contra do imperialismo/kyriarquia. Para que observemos o caráter crítico secular dessa articulação, cito mais uma frase a seguir:

A *ekkleisia das wo/men* precisa... examinar criticamente as suas próprias práticas discursivas para garantir a auto-determinação dos indivíduos *wo/men* e dos subgrupos feministas. Quais vozes devem falar? Quais vozes nunca se levantam ou nunca são ouvidas? Quem terá de falar,

⁵³⁴ Ela cita o livro de Jessica Benjamin, *The bonds of Love: psychoanalysis, Feminism and the problem of domination* (New York: Pantheon, 1988).

⁵³⁵ É pertinente aqui estabelecer o vínculo com a opção teórica de Rita Laura Segato, “Gênero y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulário estratégico descolonial”, em Karina Bidaseca, Vanesa Vazquez Laba (Orgs), *Feminismos y Poscolonialidad* (Buenos Aires: Ediciones Godot, 2011), pp. 17-48, ao preferir a palavra “povo” em lugar de “culturas”, da mesma forma como estamos deslocando em alguma medida a expressão “ekkleisia das wo/men” para “povo”; o que procuramos, assim como Segato, são *chaves de leitura e um vocabulário estratégico descolonial*.

⁵³⁶ Creio que é uma forma de colocar em prática através do questionamento dos conceitos a ideia de *se comportar de forma que todas as pessoas possam falar*. Isto é, fazer os conceitos se comportarem de forma que haja espaço para outros conceitos entrar no debate.

⁵³⁷ Considere o Feminismo comunitário de Julieta Paredes, “Hilando fino desde el feminismo comunitário”, LIFS (Lesbianas independientes feministas socialistas) (La paz: Comunidad Mujeres creando comunidad, e CEDEC, 2008). Disponível on-line em: <http://mujeresdelmundobabel.org/files/2013/11/Julieta-Paredes-Hilando-Fino-desde-el-Fem-Comunitario.pdf>. Não queremos pensar a nós mesmas –diz Paredes– frente aos homens, mas pensar mulheres e homens frente à comunidade (p. 8).

quais estórias ainda deverão ser contadas, e **que sugestões** deverão ainda ser feitas? Reconhecendo interesses mutuamente contraditórios como válidos pode significar que **feministas brancas ocidentais** precisam abrir mão do poder... (TV 94, destaque nosso).

Pois bem, as frases que destaquei implicam por tabela o questionamento do lugar das estórias bíblicas e das hermenêuticas e retóricas de grupos/comunidades feministas ocidentais. Ainda a *crisologia*? Ainda a *basileia tou theou*? Ou dentro da crisologia, Ainda o *anti-semitismo* como problema? Ainda a *masculinidade* de Jesus-Cristo como eixo central de crítica? Os quatro assuntos nodais de uma crisologia alternativa em Schüssler Fiorenza tratam de *desmantelar a Casa Grande com as ferramentas do Mestre*. E isto é muito importante, pois talvez só as ferramentas do Mestre sejam tão efetivas para tal fim. Mas sabemos que a reconstrução terá de usar ferramentas híbridas, como vimos com Kwok. Vejamos a questão da masculinidade e do anti-semitismo.

A masculinidade de Jesus-Cristo é tanto mais central quanto mais esteja atrelada ao esquema soteriológico da sua articulação teológica tradicional. Talvez nós temos aqui um limite intransponível se decidirmos permanecer dentro da narrativa crisológica. A estrutura soteriológica obedece a uma tradição prototípica, como sugere Schüssler Fiorenza⁵³⁸, que procura produzir o poder colonial e legitimá-lo. Vejamos porém essa questão desde uma não-crisologia.

Quando o Jesus-Cristo, como um afogado, e depois como *Estevão*, não está associado à salvação crística (imaginando a possibilidade de concebermos outros tipos de ‘salvações’, ou outras concepções para a palavra ‘salvação’), emergem outros sentidos sobre a sua função na dinâmica social grupal e comunitária.

Em outras palavras, a masculinidade de Jesus-Cristo não é um problema quando uma comunidade está sendo transformada de forma positiva; Jesus-Cristo, sendo descentralizado dentro do esquema soteriológico, não pertence mais à representação do poder que flui unidirecional ou kyriarcalmente, ou de cima para baixo, senão que se torna mais um elemento que interage na dinâmica circular-caótica (contingente) que gera transformações; a importância do processo transformador está avaliada não em termos do gênero da pessoa que participou do processo, mas do tipo de transformação que foi realizada, e nesse ponto, o gênero masculino de um “Jesus-Cristo” passa necessariamente a um segundo plano.

⁵³⁸ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *But she Said: feminist practices of biblical interpretation* (Boston: Bacon, 1992) argumenta contra a concepção de que textos bíblicos e sua autoridade reivindicada sejam arquétipos culturais, com a concomitante noção do seu comando autoritário. Ela sugere a ideia de que tais textos devem ser compreendidos como protótipos, e, dessa forma, promover a transformação das suas reinscrições de autoridade e poder.

É lógico que essa ‘secundarização’ da masculinidade é construída através de uma série prévia de deslocamentos que situam ao Jesus-Cristo/*Estevão* como mais um elemento dentro da heterogeneidade estrutural (isto é, não hierárquica) que configura o processo transformador. Dentro desses elementos, o afogamento do Cristo, isto é, o cancelamento do seu poder de fala, e assim da sua masculinidade imperial, se torna crucial. E isso só pode acontecer quando decidimos ultrapassar as fronteiras da narrativa cristológica, quando decidimos ler/contar *outras histórias...*

Notem, à diferença de muitas teólogas feministas, para Sojourner Truth não era importante denunciar em termos teológicos e humanistas a ideia de *queda e pecado original* e este atrelado à mulher, como nota Schüssler Fiorenza; isto é, mais importante do que disputar teologicamente o mito da origem que culpa a mulher (“como esta bagunça toda começou por culpa da Eva”), ela se concentra no método e engajamento para a sua transformação: “Se a primeira mulher que Deus fez teve força bastante para virar o mundo de cabeça para baixo, e sozinha, as mulheres juntas devem ser capazes de virá-lo outra vez de cabeça para cima”⁵³⁹. Da mesma forma, disputar a masculinidade de Jesus, que no seu essencialismo é também um mito de origem, pode passar a um segundo plano quando destacamos o fato de que a sua pessoa pode representar também a importância de ajudar a outros e ser solidário com as suas necessidades, e isto pode ser afirmado ainda dentro do mesmo esquema soteriológico transcendental, como observa Maureen Maeve Wood:

Diferentemente de Schüssler Fiorenza, Dube não focaliza o rol das mulheres na igreja primitiva, senão que focaliza o ajudar a aqueles que estão gravemente em necessidade e que são ignorados pela sociedade – inclusive até hoje. Isto fica claro quando Dube olha para Jesus como uma **força libertadora** que veio para salvar àqueles que estão em enfermidade e excluídos da sociedade. Schüssler Fiorenza poderia criticar esta visão como sendo um ênfase no poder masculino. Entretanto, é importante notar que Dube nem *sempre* concebe o Cristo como uma figura que enfatiza o poder. Dube critica a influência e poder do colonialismo, mas ela também percebe como o Cristo pode libertar, como por exemplo em Marcos 5. Assim, enquanto o texto pode ser lido para criticar Jesus como uma figura que meramente enfatiza o “poder masculino”, ele também pode ser lido como revelando a importância de ajudar aos “outros”.⁵⁴⁰

Em outras palavras, não é “somente deslocando o sistema de sexo/gênero” que podemos encontrar alternatividade para a cristologia (ou pelo menos, não o deslocando como se existisse só uma forma de fazer isso). Jesus é importante porque ele *liberta*, e não por ele ser um *homem-que-liberta*. E isto nós não descobrimos através de uma análise teórica que desconstrua o sexo/gênero, mas através da forma como as wo/men

⁵³⁹ Citado por Schüssler Fiorenza, *Jesus e a política da interpretação*, p.150

⁵⁴⁰ Maureen Maeve Wood, *A dialogue on feminist biblical hermeneutics: Elisabeth Schüssler Fiorenza, Musa Dube, and John Paul II on Mark 5 and John 4*. Dissertação de Mestrado. Dayton, OH: University of Dayton, Agosto 2013, p.73 (itálicas da autora, negrito meu)

(na África e na Ásia, por exemplo) se apropriam do Jesus-Cristo. Se no meio a essa apropriação podemos detectar um processo de deslocamento do quadro de referência de sexo/gênero, ou algo similar, isso será outra questão. Sabemos que para uma sistemática teórica feminista é crucial disputar a sua masculinidade, porque ela entende “o sistema” dentro do qual ela funciona. Mas a nossa perspectiva é secular: interessa-nos menos a disciplina teológica e mais a forma como as *wo/men* e os seus *povos/povoados* estão resignificando as coisas em seu favor; menos os sistemas de ideias e mais o pensamento de rastro/resíduo⁵⁴¹.

À questão sobre o anti-semitismo (e até sobre o racismo) pode ser aplicado o mesmo tipo de raciocínio. De novo, é uma leitura não-cristológica da cristologia que interrompe irrevogavelmente o anti-semitismo da cristologia. A narrativa do Jesus-Cristo desde uma não-cristologia nos capacita para entender a forma como Jesus não tinha como não ter sido plenamente um Judeu, e, contudo, também tudo menos um absolutamente judeu! O que *O afogado* nos mostra é que todo acontecimento onde ocorre o *encontro* cultural difrata um produto que *só podia ser ‘único’, e ‘nosso’* (mesmo que no início era claro que era *estrangeiro*). Aquilo que começa em um estado termina em outro. A sinceridade de Estevão radica nisso mesmo: que ele foi a transformação de uma comunidade que o acolheu, e interagiu com ele de forma que nem o afogado nem ela seriam mais os mesmos: *não voltariam a estar completos jamais*.

Os poemas de Neruda que louvam a Lautaro demonstram que ele só podia ter sido aquilo que foi como resultado de ter nascido, crescido e assumido os desafios de estar dentro da sua comunidade. E é assim que devemos compreender a formação do herói comunitário: *Solo entonces fue digno de su pueblo!*⁵⁴² Isto é, só após as suas magníficas realizações é que o povo se realiza a si mesmo na figura do Lautaro, e o próprio Lautaro é inseparável da sua comunidade. Mas tanto Lautaro como Jesus-Cristo precisam enfrentar o desafio do pós-colonial: o Jesus-Cristo como arquétipo possui a

⁵⁴¹ Edouard Glissant, *Introducción a una poética de lo diverso*, op.cit. O pensamento do rastro/resíduo tem a ver com as “memórias ancoradas em corpos negros” de Antonietta Antonacci. É através de seguirmos o rastro deixado por uma ideia de uma libertação que pode ser exercida desde um lugar de não-gênero (veja Oyeronke Oyewumi, *The invention of women: making an african sense of Western gender discourses*, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997)) que compreendemos como as mulheres na África assumam positivamente a libertação por vias de um Jesus-Cristo apesar de ser “masculino”.

⁵⁴² O poema aparece na obra de Neruda, *Canto General*, escrita entre 1946 e 1950, e está disponível online em:

<file:///C:/Documents%20and%20Settings/Administrador/Meus%20documentos/Downloads/canto-general--0.pdf> ; o poema aparece na p. 93

sua doença no *arquê*: o que é que está sendo forcluído atrás da figura do herói individual? É a história de Jesus-Cristo, uma história representativa de uma comunidade/povo/povoado? Pode essa narrativa ser uma epítome para uma “nação”?

O que aprendemos com *O afogado* é que nem Jesus nem Lautaro, nem ninguém pode ser um Cristo. Ninguém pode ser *ungido* para salvar/libertar ninguém⁵⁴³; a não ser que a *unção* seja um afogamento, a não ser que transforme a si mesmo de forma que *todas as pessoas possam dizer as suas próprias palavras*. Portanto, o problema não é a existência de pessoas excepcionais e que elas deem origem a diferenças culturais dentro das histórias dos povos da terra; o problema é como nos contam essas histórias, e qual a distribuição de poder que elas promovem, e como esse poder vai se transformando e se replicando na produção de comunidades e povos ao longo do tempo.

Por isso não esqueçamos, os homens do povoado do Caribe estão certos ao pensar que *a capacidade de continuar crescendo está na natureza de certos afogados*. E esse tamanho desproporcional que vão adquirindo com o tempo constitui a sua própria vergonha. Talvez nenhum deles, sabendo o que iria acontecer, gostaria disso, e teriam *procurado um lugar mais discreto* na história para afogar-se. Mas *O afogado* também declara sutilmente que a maneira de lidar com esses mortos pesados demais é imaginá-los e reimaginá-los em círculo.

A rigor, parece ser uma dinâmica interna de toda comunidade: eventualmente recria a si mesma através de uma narrativa, onde geralmente o herói se torna em seu epítome. Mas é justamente esse processo arquetípico que precisamos denunciar em seu princípio/comando: se na origem está o caos e o disparate⁵⁴⁴, é preciso recontar a ordem da narrativa em um tipo de reimaginação desse caos, em um horizonte de distribuição do poder que permita à comunidade toda perceber-se a si mesma, com todos os seus integrantes, de forma justa, e produzir também em seu interior um senso de incompletude que represente uma identidade “entre-aberta” (*open-bounded*).

Assim, duas questões se tornam cruciais: a visão da comunidade deve ser uma de movimento, dinâmica, e não estática de origens fixos; e a construção da sua singularidade deve dramatizar (e advertir) insistentemente o emprego dos *outros* como exteriores que representam o mal, e a diferença hierarquizada. A luta contra o anti-semitismo, que não é mais do que uma variação do aspecto atávico da auto-produção

⁵⁴³ Mas isso já dizia Bob Marley em uma das suas músicas: “emancipate yourselves from mental slavery, non but ourselves can free our minds”, em *Redemption song*.

⁵⁴⁴ Michel Foucault, *Microfísica do poder*, op.cit., p.18

cultural, como o racismo, depende dessa recriação da memória como uma questão de incompletude, e de dinamismo e transformação constante. Nessa recriação, entre a história e a memória, categorias como *wo/men*, ou *ekklesia-das-women* serão menos expressivas do que categorias como *povo/povoado*, ou inclusive *diáspora* (embora o sentido teórico expressado nesses neologismos deve ser inerente à compreensão de povo e diáspora). Explanemos melhor este argumento.

Transformar a leitura de *ekklesia of wo/man* em uma metáfora para povo/povoado possui consequências estruturais compreendidas dentro do paradigma da Schüssler Fiorenza (ou talvez além dele, quando nós vemos na necessidade de usar outros termos para explicitar os seus próprios princípios metodológicos e eurísticos). O que precisamos acrescentar é que o movimento emergente de Jesus não é somente parte dos movimentos populares de resistência cultural (*JPI* 157); registrado na forma de uma narrativa, e como um recurso retórico que encaminha anseios de poder, ela também possui a metaforicidade para ilustrar os processos de formação de identidade. E quando a *basileia*, um dos seu símbolos centrais, funciona dentro dessa compreensão de formação identitária, o ethos imperial que a palavra traz imbuído deve ser cuidadosamente considerado.

Mas de novo, talvez não precisamos disputar o valor teológico imperial da *basileia* dentro de sistemas de pensamento/pensamentos de sistema; talvez só precisamos deslocar esse horizonte, contando outras estórias. Isto não quer dizer fazer de conta que o horizonte da *basileia* não existe; trata-se mais de não se deixar pautar por ele, e partir para a criatividade. A criatividade, que frequentemente subverte as forças de opressão em contextos de resistência, oposição e negociação, está carregada de uma energia proveniente de uma espécie de *assembleia* espalhada de *homenes/mulheres* que se sabem unidos por um passado ou uma série de feridas que os conectam (diáspora), e cuja mola propulsora está no presente.

Esse espalhamento, no tempo do pós-colonial, é geralmente produzido pela violência do colonialismo e imperialismo, e torna a questão da produção contra-hegemônica da memória um assunto da imaginação diaspórica⁵⁴⁵: reconstruir desde múltiplos centros, e sem centros, contar histórias e fragmentos, negociando com múltiplos outros, lendo na contramão das histórias metropolitanas, etc. Ora, nesse ponto, a *basileia tou theou* e as tradições da Sophia-Sabedoria (dois dos pilares de

⁵⁴⁵ Veja o nosso capítulo 2 onde trabalhamos a noção de imaginação diaspórica em Kwok Pui-lan, *Postcolonial imagination...*

reconstrução da cristologia para Schüssler Fiorenza) não podem se tornar centrais na imaginação diaspórica sem continuar a exercer o seu poder imperial/colonial, de apagamento de tradições e deslocamento de outras estratégias e utopias contra-hegemônicas. A pergunta de Alain Pascal Kaly continua incontornável:

Como explicar que o mundo ocidental e ocidentalizado continua tendo dificuldades em admitir a diversidade das narrativas míticas da criação, das representações mentais e culturais e as outras maneiras de rezar, orar, barganhar, negociar com Deus via as entidades intermediárias? Como explicar que no século XXI pessoas tenham que se esconder atrás de outros símbolos religiosos (cristãos, muçulmanos) para poder cultivar a sua fé?⁵⁴⁶

Inclusive o deslocamento da cristologia pela mariologia não fica muito diferente nesse sentido. Afinal, permanecemos dentro das mesmas tradições cristãs que se tornaram imperiais no mundo. Por muito que consigamos articular uma versão contrahegemônica delas, permaneceremos presos a certos limites, e estaremos desconsiderando a importância e centralidade das outras histórias marginalizadas. Para contrariar essa tendência imperializadora, a estratégia de Emilie Townes, por exemplo, consiste em estabelecer uma busca do particular da sua experiência através da conexão com múltiplas experiências de comunidades negras, as quais ela também chama de “minhas comunidades”, e procura pesquisar e recuperar a forma como cada uma dessas partes do povo negro [*Black folk*], desde os Estados Unidos até o Brasil, desde os diferentes cristianismos, até os voduns e os candomblés, sobreviveram (ou não) as suas respectivas diásporas⁵⁴⁷. Afinal, como ela afirma no fim do seu livro, dismantelar a produção cultural do mal deve ser um projeto de grupo⁵⁴⁸. O procedimento metodológico é este:

A contramemória começa com o particular indo em direção ao universal, e olha para o passado em busca das microhistórias para forçar a reconsideração de histórias falhas (incompletas ou amplamente circunscritas). Este foco em experiências localizadas de opressão na contramemória me permite recentrar narrativas dominantes reconfigurando aquilo que constitui o universal – dessa forma se adentrando na vida interior do mal e transtornando os seus fundamentos.⁵⁴⁹

O seu procedimento específico para a pesquisa ética sobre a questão do mal pode ilustrar alguns pontos em comum com o nosso projeto de formulação de uma não-cristologia, quando assumimos o particular do conto, e questionamos a narrativa

⁵⁴⁶ Alain Pascal Kaly, “De povos monoteístas a povos pagãos. Os pilares da escravidão e dos processos coloniais na África ‘negra’”, em Pedro A. Ribeiro de Oliveira, Geraldo de Mori (orgs.), *Deus sociedade Plural: fé, símbolos, narrativas* (Belo Horizonte/São Paulo: Soter, 2013), p. 254

⁵⁴⁷ Emilie Townes, *Womanist Ethics and the cultural production of evil. Black religion, womanist thought, social justice* (New York: Palgrave Macmillan, 2006), p.1-12

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 160.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p.8

crisológica universalizada; buscamos, no espaço narrativo do realismo mágico, microhistórias a partir das quais consigamos forçar a reconsideração da cristologia como uma história falha, incompleta, e ao mesmo tempo, conseguir assim a sua verdadeira universalidade.

4.3 TEOLOGIA CRÍTICA SECULAR: UMA NÃO-CRISTOLOGIA EM O AFOGADO MAIS BONITO DO MUNDO

*Palavra profética, o poder dessa palavra: teríamos nela o lugar originário do poder, o começo do Estado no Verbo? Profetas conquistadores das almas antes de serem senhores dos homens?*⁵⁵⁰

Três assuntos tem se entrelaçado aqui nesse capítulo final. (i) Por um lado colocamos os desafios de uma literatura não-crisológica para a cristologia de modo geral, e especificamente para a latinoamericana, ou para toda cristologia que se pretenda contra-hegemônica, resistente, contestatária, alternativa. (ii) Por outro lado, a leitura do conto traz para nós uma série de reflexões que possuem seu próprio núcleo criativo, e que não estão determinadas pela estrutura crisológica. Tais reflexões se colocam em um lugar de superposição e entrelaçamento, entre o que academia define como religião, realismo mágico, mitologia ou simplesmente algo transcendente, e entre o mundo das nações, a política, a cultura. (iii) Dessa forma é preciso explicitar como tais entrelaçamentos interrompem os grilhões disciplinares do pensamento, como por exemplo aquilo que chamamos de Teologia, Ciências da Religião, cristologia, etc., reformulando e reorientando dessa forma a autocompreensão do acadêmico, e do seu quefazer no mundo.

4.3.1 Comei, bebei... antropofagia e outros desejos pós-coloniais

Quais seriam os objetivos de uma leitura descolonizadora da cristologia? Em primeiro lugar, devemos transformar a cristologia em uma narrativa aberta, desvendar sua incompletude, e colocá-la em extrema necessidade de relacionalidade com outras narrativas. Portanto, aparece como um requisito que antecede ao desejo de formular uma cristologia descolonizadora, o princípio de subordinar o pensamento crisológico, e

⁵⁵⁰ Pierre Clastres, *A sociedade contra o estado. Pesquisas de Antropologia Política* (trad. Theo Santiago) (Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1978 [1ª Ed. 1974, *La société contre l'État*], p. 152

toda a lógica da teologia tradicional e clássica, aos objetivos mundanos de estabelecer relações de interdependência em um mundo onde os encontros e as relações desiguais entre as culturas não são mais um fenômeno que possa ser contornado. O afogado encalhou na praia, e será preciso carregá-lo até o povoado, e estarmos atentos para ver o que acontece uma vez que ele começa a fazer parte da dinâmica interna da comunidade.

Depois de procurar transformar a narrativa para que esteja em disposição para relações de interdependência com outras narrativas, é preciso levar a sério o potencial imperializador da narrativa cristológica, e colocar como objetivo uma dinâmica intensa e contínua de deslocar todas as instâncias de poder dominador e opressor encontradas na narrativa. Nesse sentido, uma leitura descolonizadora da cristologia precisa de uma analítica social e política que lhe permita reconhecer todas as formas como a cristologia se conecta com a realidade social, em opressões, repressões, tensões, e oposições, mas também em produtividades e potencialidades emancipatórias.

O primeiro objetivo é internacionalista, o segundo se debruça sobre as encruzilhadas e articulações internas pelas que transita o poder, sempre sob o foco do internacionalismo. Isto é, reconhecemos que o Jesus-Cristo é um produto estrangeiro, que se aproxima pelo mar, e encalha na praia do Caribe; que a sua existência hibridiza-se com a comunidade, se tornando em um produto “nosso”, e “único”. Ao mesmo tempo, reconhecemos que o poder que chega do mar não veio como um afogado, e sim como um conquistador, e a sua existência na *Grande Temporalidade* está articulada com o sexismo, o patriarcado, o racismo, o heterossexismo, etc.

O terceiro objetivo de uma cristologia em descolonização consiste em devolver o afogado ao mar, e decidir-se a transformar o povoado de casas com pátios sem flores, em um povoado cujas traves maiores e pisos mais firmes fazem escutar confissões no horizonte: é o povoado de Estevão. O objetivo não está mais na identidade do Estevão/Jesus-Cristo, mas na transformação que a comunidade opera em si mesma por intermediação do encontro com o alheio que se torna nosso.

Como pode ser percebido, a reflexão cristológica que estamos fazendo aqui não pode ser elaborada a partir dos evangelhos ou da tradição interpretativa cristológica das diversas teologias ao longo do espaço/tempo. É uma reflexão que está inspirada na narrativa não-cristológica do conto de García Márquez. Considero estarmos autorizados para sua leitura como não-cristologia tanto por aspectos externos, como as leituras de

Felten e Assmann⁵⁵¹, assim como pelos aspectos internos os quais temos explicitado na leitura do capítulo antecedente.

Quando afirmamos, em capítulos anteriores, que os textos devem ser compreendidos como instâncias de aquisição de poder devemos nos atentar para aquilo que podemos chamar de *desejo* dos textos e das narrativas. Este desejo fica mais ou menos traduzido através do que podemos chamar, muito simplistamente, de *mensagem*,⁵⁵² ou a série de sentidos e significados suscitados pela escrita e pelas histórias que contamos e ouvimos. O desejo, assim como o medo, são produtivos, eles dão origem a coisas, traduzem ou criam realidades. As narrativas refletem/produzem esses medos e desejos, mas também produzem, e reproduzem, em tensão e resistência a eles, e em tensão e resistência a respeito dos seus efeitos na mundanidade da sua existência⁵⁵³.

Embora grande parte da literatura cristológica contra-hegemônica, seja esta feminista ou não, consista em tentar recuperar aquilo que as populações marginalizadas e em extrema opressão resgatam e apropriam do Jesus-Cristo para o seu bem-estar, vale a pena tentar inscrever aqui na nossa tese um novo desejo. Para além do binarismo entre compreender o cristológico como *ferramenta do mestre* ou como *instrumento de libertação*, precisamos engolir a cristologia, digeri-la, e regurgitá-la: jogá-la pela escarpada, para que caia no abismo do mar de onde proveio. Estaremos nos livrando do seu poder? Não, mas estaremos fazendo um gesto que, inspirados por *O afogado*, traduz esse novo desejo pós-colonial.

⁵⁵¹ Ambos autores foram referidos no capítulo anterior. Seus textos, respectivamente: Hans Felten, “El ahogado más hermoso del mundo: Lectura plural de un texto de Gabriel García Márquez”, em AIH, Actas, IX 1986, (Centro Virtual Cervantes), pp. 535-542; Hugo Assmann, “La actuación histórica del poder de Cristo (Notas sobre el discernimiento de las contradicciones cristológicas)” em José Míguez Bonino (org), *Jesus ni vencido ni monarca celestial* (Buenos Aires: Sal Terrae, 1977).

⁵⁵² Temos preferido aqui usar o conceito de *retórica* para referir isso; o termo *performance*, incluso, faz parte da mesma lógica: o que os textos *realizam* na sua performatividade enunciativa? O que acontece quando são lidos, ouvidos, espalhados, interpretados, etc.?

⁵⁵³ Não podemos entrar na psicanálise pois está além do nosso referencial teórico. O conceito psicanalítico de *desejo* é usado por Franz Fanon, e retomado por Homi Bhabha na sua leitura de Fanon e de Lacan. Se o poder constitui a condição de possibilidade da relação, o desejo vem a categorizar esse poder. Fanon, *Piel negra máscaras blancas* (Buenos Aires: Abraxas, n/a [1ª ed. 1952]). pergunta: “o que quer o homem negro?” e sua pergunta se torna programática à sua obra. Bhabha, *O local da cultura* (op.cit), denuncia a alteridade como “o artifício do homem branco inscrito no corpo do homem negro” (p.76), e assim, a alteridade se desvenda: “não é nem o Eu colonialista, nem o Outro, mas a perturbadora distância entre os dois.” (ibid.). Assim como o *poder* conecta as polaridades, o *desejo* descreve a orientação e o horizonte do movimento.

Em outras palavras, consideramos que vale a pena por um instante parar de pensar no Jesus-Cristo, e pensar em *Estevão*. Porque pensar em Jesus-Cristo é entrar em campo minado. É jogar no tabuleiro colonial, determinado pelo desejo colonial e pelas perguntas que esse desejo suscita: porque morreu Jesus-Cristo? Porque a sua morte foi tão cruel? O que significa a sua morte e o seu sofrimento? Qual a relação do sofrimento do Jesus-Cristo e a salvação da humanidade? Não preciso exagerar com esse tipo de perguntas clássicas. Basta relembrar o quanto a pergunta cristológica *quem dizem os homens que eu sou? Quem dizem vocês que eu sou?*, continua afetando a teologia contemporânea, se compreendemos que a pergunta pela identidade continua constituindo a pergunta de Assmann, Bonino, e outros: *Como opera o poder de Jesus-Cristo hoje?*⁵⁵⁴.

Afinal, não podemos esquecer que se por ventura quem vos fala está realizando uma reflexão crítica sobre o Jesus-Cristo “desde” a América Latina é porque *barcos inimigos* foram uma realidade para os meus antepassados, e conhecemos todos a Sir Walter Raleigh, *com seu sotaque de gringo, sua arara no ombro e seu instrumento de matar canibais*. Os Sir Walter Raleigh’s continuam a chegar com sua arara no ombro para nos ensinar *Antropologia Estrutural*, a *Fenomenologia do Espírito*, sobre como se faz *A paz perpétua*, ou para nos instruir sobre essa *Religionswissenschaft* diante da qual escrevemos uma tese doutoral, muitas vezes e em muitos sentidos só *pro inglês ver!* Que aqui também fazemos ciência! Teoria! Que aqui também somos gente inteligente!

Considere também que o desejo por *Lautaros*, cujo reflexo bem poderia ser as cristologias da libertação, o cristo libertador, e os diferentes cristos com rosto de “pobre”, também possuem seu lugar na dialética progressiva marcada pelo tempo da contemplação: *as [teologias?] mais teimosas mantiveram a ilusão... que pudesse ser um cristo libertador*. Ela, porém, lhes disse: *tem cara de se chamar Estevão*.

E vocês, leitores e leitoras, quem vocês desejaram enquanto faziam comigo a leitura crítica do conto? Ardiam, por ventura, os vossos corações, como o casal de caminhantes de Emaús, enquanto o narrador nos expunha as suas escrituras?

O que é isso que vos preocupa? – És por ventura o único que ignoras as ocorrências destes últimos dias? Respondeu Cleopas. Esperávamos que fosse ele quem havia de redimir a Israel... É verdade também que as mulheres nos surpreenderam tendo ido de madrugada ao túmulo; e, não achando o corpo... voltaram dizendo terem tido uma visão de anjos os quais afirmaram que ele vive... De fato, alguns dos nossos foram ao sepulcro e verificaram a exatidão do que disseram as mulheres...⁵⁵⁵

⁵⁵⁴ Hugo Assman, “La actuación histórica del poder de Cristo”, em José Míguez Bonino (org), *Jesus: ni vencido ni monarca celestial* (Buenos Aires: Tierra Nueva, 1977).

⁵⁵⁵ Trechos do evangelho de Lucas, capítulo 24 (Versão João Ferreira de Almeida, 2006).

Pergunto de novo, o que vocês desejaram? Vocês, teólogos e teólogas, desejaram por ventura, uma *crístologia pós-colonial*, desde as periferias desses dois terços *de la humanidad entera que entre cadenas gime*⁵⁵⁶? Talvez sentiram raiva que não era o Cristo, e sim *Estevão*? Talvez sentirão raiva que não haverá cristo pós-colonial, a não ser este *afogado*? Este *cuero de miércoles* que parece mais incomodar do que ser verdadeiramente um objeto de adoração!

Peço desculpas; porque *se lanço um grito este não será de modo algum um grito negro*⁵⁵⁷. Melhor dizendo, não falarei *desde* a América Latina, como *um colombiano estudando no Brasil!* Não direi: “*crístologia pós-colonial!*”, inventando para mim mesma um lugar de subalternidade ficcional que me autorize como voz terceiromundista, para satisfazer assim o desejo colonial do exotismo que produzimos as pessoas subcidadãs de dos terços do mundo! ... Preferi, no entanto, mostrar como é necessário ler *O afogado* (1968) para compreender *O Jesus-Cristo (-2015?) (histórias entrelaçadas)*, e que Gabriel García Márquez é um escritor colombiano só e unicamente só se aceitarmos como verdade a retórica realista da ficção geográfica imperial⁵⁵⁸ (*x territórios superpostos*). Meu ‘grito’ é universal⁵⁵⁹. E também é um silêncio.

E assim, o Jesus-Cristo, nessa não-crístologia, não será mais do que *um afogado, um bobo grande, um tonto hermoso*. Eis portanto a razão pela qual preferimos a noção de *mitofagia*, em lugar do *dialogue intertextuelle*?⁵⁶⁰ Há várias razões para isso. Em primeiro lugar, a mitofagia é uma estrutura que afunda as suas raízes na resistência de autores latinoamericanos como Oswald de Andrade cujo *Manifesto Antropofágico* decididamente procura descolonizar-se da narrativa “ocidental”. Em segundo lugar, o *dialogue intertextuelle* pode ser uma categoria que não fala de *conflitividade* dos encontros em contexto colonial (pré e pós); ao contrário, a forclui. Vejam, *O afogado*

⁵⁵⁶ Trecho do hino nacional da Colômbia.

⁵⁵⁷ Franz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, p. 24

⁵⁵⁸ Veja Walter Mignolo, *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción descolonial* (Barcelona: Editorial Gedisa, 2007 [1ª ed. 2005 *The Idea of Latin America*]), “En el mundo entero se da por sentada la ontología de las divisiones continentales con demasiada ligereza. (...) la amplia aceptación de estas divisiones geográficas oculta el hecho de que la división de los continentes y las estructuras geopolíticas impuestas son constructos imperiales de los últimos 500 años”, p. 15

⁵⁵⁹ “Se as teologias feministas renunciam à pretensão de que as suas críticas e ideias possuam uma validade universal, correm o perigo de recolher-se àquelas tentativas postcoloniais de manejar a crise que operam por meio da particularização, fragmentação e regionalização dos despossuídos e oprimidos. As articulações cristológicas feministas que não defendem o seu significado teórico, e ao invés disso renunciam a pretender que as suas ideias tenham validade para todos, fomentam sem perceber essa regionalização e privatização das lutas políticas emancipatórias.” E. Schüssler Fiorenza, *Cristologia Feminista crítica*, p.27

⁵⁶⁰ Veja o capítulo 2 dessa tese, na nota de rodapé 118, sobre a noção de mitofagia. O termo “intertextuelle” é usado por Felten, e provém da escola literária francesa, de autoras como Julia Kristeva.

não simplesmente *dialoga* com os textos da Literatura Universal (geralmente entendida a partir de ocidente), como gostariam muitos dos seus louvadores profissionais. Ele os come, e se formos atentos à sua performatividade, os regurgita transformados, deslocados, interrompidos.

Foquemos o processo mitofágico do *O afogado* como não-cristologia. Esse processo regurgita uma coisa que *não-é-uma-teologia-da-libertação*, ou pelo menos não pode sê-lo *ainda!* [Agonística!] Porque na vanguarda das lutas de oposição e resistência anti imperialista, no momento de maior radicalização das lutas *em contra* do kyriarcado, o que a teoria feminista e a crítica secular descobrem é a existência de *cumplicidades* com os sistemas de opressão, e não necessariamente o sucesso das múltiplas lutas oposicionais. Daí a importância de reconhecer que nas nossas posturas políticas, o pós-colonial implica no reconhecimento dessa “desproporção que nos habita”, como diz Ivone Gebara; e que tal desproporção deve ser reconhecida como inerente aos símbolos religiosos que configuram a nossa “fé”.

A fé ou a adesão que faço a valores e pessoas não se expressa apenas nas coisas positivas e bonitas que desejo que habitem nosso mundo. Não vem de um Cristianismo aprendido, aquele que tinha respostas a todas as perguntas, embora as respostas fossem incompletas e parciais. Mas, a fé hoje para mim é parecida com a constatação da miséria e da grandeza humana, fé como acolhida da desproporção que nos habita, que nos faz ser sempre maiores e menores do que pensamos ser. Fé expressa de diferentes maneiras em tradições milenares de sabedoria humana que nos ajudam a acolher a inconstância e a constância variada e criativa de nossa história.⁵⁶¹

Podemos ler na palavra “fé” que usa Gebara uma codificação encriptada das próprias realidades da fé, tais como “deus”, “cristo”, “amor”, etc.? Podemos ver como cada um desses símbolos têm implicado sua “maior ou menor cumplicidade na construção da violência e da crueldade no mundo”⁵⁶²? Se “a fé está presente na mistura de tudo com tudo... no pão partilhado [mas também] no pão falsificado, no pão roubado”, então a fé não salva. A fé não liberta. O que nos liberta, e isto de forma fragmentária, limitada, provisória, é esse tipo de atitude autocrítica, é “a acolhida dessa massa humana misturada da qual somos parte”⁵⁶³.

A não-cristologia formulada aqui nessa tese articula uma resistência contra-hegemônica no terceiro espaço ao qual Bhabha se refere. Portanto, tal articulação só

⁵⁶¹ Ivone Gebara, “Creio em...”, em *Revista do Instituto Humanitas Unisinos* (online), 462, ano XV, 30 de março de 2015, Disponível em:

http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5847&secao=462
(acesso junho 2015)

⁵⁶² Ibid.

⁵⁶³ Ibid.

começa aqui sob a forma de interrupção, mas a emergência da sua significação deverá ser procurada no entretempo da cultura, nos interstícios das experiências humanas que estão acontecendo já nesse mesmo instante em diversos lugares do continente. Não pretendemos, portanto, iluminar a práxis, como se o saber científico aqui articulado estivesse de fato em uma posição de ensinar às pessoas a se libertarem e emanciparem a si mesmas. Ao contrário: procuramos aprender com as diversas resistências subalternas e transferir a sua práxis crítica, que acontece no cotidiano, para o território discursivo da linguagem acadêmica, excludente, despolidizada e pretensamente neutra-objetiva. Bhabha:

Não nos opusemos simplesmente a ideia de progresso por meio de outras “ideias”: a batalha foi travada em território híbrido, na descontinuidade e no distanciamento entre acontecimento e enunciação, no entre-tempo *entre* signo e símbolo. (...) não devemos simplesmente mudar as *narrativas* de nossas histórias, mas transformar a nossa noção do que significa viver, do que significa ser, em outros tempos e espaços diferentes, tanto humanos como históricos.⁵⁶⁴

Assim também, nós não estamos nos opondo à cristologia com uma “outra cristologia pós-colonial”. *O afogado*, lido como *não-cristologia* é a voz da margem cuja enunciação nos lança para um território imaginário, híbrido, onde múltiplas histórias/estórias convergem, e cuja retórica nos remete às inúmeras narrativas que *não estão escritas*, porque foram deslocadas, desfiguradas, aniquiladas pela narrativa cristológica. A voz de qual margem? A partir da nossa argumentação do capítulo 3 configuro esse lugar de “margem” como sendo articulado pela linguagem do conto como realismo mágico, na forma que o entendemos aqui, em uma posição continental que localiza, pela sua retórica interna, assuntos e personagens/comunidades em contraposição ao imperialismo, especialmente, enfatizando cuidadosamente o seu aspecto cultural⁵⁶⁵ (talvez alguns falariam aqui “religioso” no lugar do cultural).

A subalterna *não falará*, ela não responderá a pergunta kyriarcal: “quem dizem vocês que Eu Sou”, porque não interessa a ela se submeter à lógica subalternizadora dessa pergunta. Não pretendemos aqui nem calar nem fazer falar a subalterna. Mas sabemos, como afirma García Márquez, que *a mulher mais velha* tem a autoridade para nomear o intruso: “Estevão!”, e todo o povo, mulheres e homens, reconhecem essa sua autoridade ao assentir à sua fala. Na experiência das comunidades é menos importante saber se a autoridade *da mulher mais velha* nomeia e renomeia o Cristo, ou qualquer

⁵⁶⁴ Bhabha, *O local da cultura*, p. 352

⁵⁶⁵ O afogado, como esse corpo/entidade desproporcional estrangeiro, de *mares distantes*, pode representar essa força imperial das ideias culturais encarnadas pelas grandes personalidades cujos corpos/ideias, como já disse, *possuem a capacidade de crescer depois da morte*.

outra figura de autoridade. O que é importante é perceber a função que *O afogado* desperta em termos da nossa imaginação pós-colonial.

O vazio teórico que a narrativa do *O afogado* causa em termos cristológicos (porque ela não-é-uma-cristologia) se transforma *no guardiã da margem que não falará*. Não teremos uma nova cristologia. Ao invés disso, temos uma narrativa que é um convite a buscar na experiência das comunidades marginalizadas uma *nova noção do que significa viver, do que significa ser, em outros tempos e espaços diferentes*. Dificilmente essa existência alternativa, opositora e de resistência contrahegemônica poderá ser adequadamente articulada em uma tese de doutorado, ou em um texto qualquer. Afinal, o seu sentido e significado, sendo articulado no *entre-tempo* da cultura, no terceiro espaço, deverá emergir em meio à dança espiral da sabedoria⁵⁶⁶. E a “dança espiral”, símbolo da performatividade dos atos interpretativos, não possui um horizonte teleológico, mas agonístico.

Além disso, sendo que *Queremos o direito de falar mas de qualquer maneira...*⁵⁶⁷ sabemos que não podemos, e temos que dar um jeito para falar em linguagem de doutor! Sabemos que essa linguagem não exprime com fluidez o que queremos dizer, porque o nosso dizer *não é com palavras*. Mas sendo que possuímos por herança a *malícia indígena*, a gente lança mão do *jeitinho brasileiro*: dois termos que fazem referência, dentro do seu uso coloquial e cotidiano –na Colômbia, e no Brasil, respectivamente– ao processo mediante o qual as pessoas burlam um sistema que se opõe aos seus objetivos, necessidades e desejos. A nossa não-cristologia expressa nossa malícia indígena, nosso jeitinho brasileiro, a forma como a teimosia do desejo se abre caminho através da rigidez do sistema. Qual desejo?

No seu livro *Colonial Desire*⁵⁶⁸ Robert Young expressa a dialética entre a construção da identidade racial e o desejo/repulsa inscrito na transgressão das barreiras sexuais (e diríamos também *afetivas*), transgressão possibilitada pela própria ficção racial da diferença. A sexualidade como instância de manifestação do desejo não impede contudo compreender a dimensão política (alguns, separando em caixinhas, falarão em dimensão religiosa de símbolos, dimensão estética no erotismo, etc.) inscrita na transgressão “sexual”. Não desejamos, por acaso, a “religião” do outro? O seu poder!

⁵⁶⁶ Veja Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Caminhos da Sabedoria* (São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2009).

⁵⁶⁷ Trecho da música do grupo de Raggae do ABC paulista *Ba-boom*, “Incendeia”, do Álbum *Incendeia* (Disponível on-line).

⁵⁶⁸ Robert J. C. Young, *Colonial desire: hybridity in theory, Culture and Race* (London and New York: Routledge, 1995).

A sua magia! Os seus feitiços e realizações quiméricas! O que é a *demonização* a não ser esta dinâmica velada do desejo que oculta a sua fascinação-medo-repulsão na rejeição categórica da “religião/cultura” do outro?

O afogado exprime essa tensão erótica suscitada pela virilidade do morto, pelo *tamanho* das suas *forças ocultas* que teriam tornado a sua mulher *a mulher mais feliz*, pois *seus próprios homens (...) não seriam capazes de fazer em toda uma vida o que aquele era capaz de fazer em uma noite!*⁵⁶⁹ (sutilezas eufemísticas nas entrelinhas...?) Devemos reconhecer o forte teor erótico dessas divagações “femininas”, e ainda precisamos ler com atenção como o seu teor desestabilizador da ordem se concretiza e confirma na sua contrapartida, a manifestação masculina do medo: eles começavam a temer que *as suas mulheres se cansassem de sonhar com eles para sonhar com os afogados*.

Nesse ponto estamos diante de um desejo... antropofágico, mas o elaboramos como um desejo mitofágico. É também um desejo, não diremos ~feminino~, mas “das *wo/men*”. Um desejo que abrange desde a *autoridade* para facilitar o trabalho de *tirar os peixes do mar*, passando pelas *águas e flores* em lugares inusitados, até o desejo de noites-madrugadas onde elas fossem “*as mais felizes*”. Os homens não podiam não ter medo, como expressa o texto, mas também não podiam fazer nada diante de *tanta verdade em seu modo de estar*. Não podiam não *se estremecer com a sinceridade de Estevão*.

Observem duas dimensões através das quais podemos entender o que significa *O afogado*: em uma delas, trata-se de entender a dimensão simbólica de Estevão como um *não-Cristo*. Na outra dimensão ou plano interpretativo, o afogado que se torna o Estevão da comunidade inscreve um processo que pode ser melhor entendido de forma despersonalizada, isto é, como uma ideia, ou como um artifício de linguagem que exprime o todo da própria comunidade: o seu ser-em-processo, o seu criar-se-a-si-mesma antropofagicamente; o sentido de espelhamento e autoidentificação, etc.

Ambas dimensões podem assumir valores dentro de uma não-cristologia. Ambas dimensões podem representar a complementariedade do processo de descolonização da narrativa cristológica. E em ambas podemos reconhecer o processo de envolvimento do

⁵⁶⁹ Caso a leitora não lembre, estas são palavras das mulheres que imaginam em círculo ao afogado. Inserimos aqui no texto as cursivas para indicar os trechos do conto que entrelaçamos na nossa argumentação.

sistema de desejos, projeções e movimentos que configuram a performance descolonizadora do conto.

A relação mitofágica de *O afogado* em relação à cristologia implica na habilitação da seguinte pergunta: “e se a narrativa estivesse falando do Jesus-Cristo...?”. Isto é, sabemos que *O afogado* não é uma cristologia, mas lido como não-cristologia⁵⁷⁰ ele pode estar continuamente desafiando a cristologia. Desse modo lemos continuamente: o que é que a narrativa está aqui falando sobre Jesus-Cristo? Como quando disse: “*e se soubesse que isso iria acontecer eu teria procurado um lugar mais discreto para me afogar...*”, então, a pergunta havendo sido habilitada, dizemos: O que é que Jesus-Cristo estaria dizendo com isso? Notem, não se trata mais do ventrilocuismo dos subalternos, trata-se quase-do-contrário: a margem hibridizada (“o afogado”) sugerindo o que poderia ter sido *a fala* do Jesus-Cristo diante daquilo que fizeram com a sua história!

4.3.2 Não-cristologia para além: do gênero, da Voz imperial, do poder como coerção.

Uma teologia feminista que focalize o gênero como problema central da cristologia pode perder de vista que a narrativa cristológica nas praias do Anahuac, Abya-yala e o Tihuantinsuyu possui uma dimensão que vai além do gênero, ou que no mínimo inscreve o gênero de uma forma muito particular; refiro-me à dimensão colonial e imperial.⁵⁷¹ A cristologia não pode ser pensada exclusivamente a partir do recalque imperial do seu tempo, mas a partir da sua reinscrição imperial no longo dos séculos, e particularmente depois do século XV, na forma particular destas inscrições em cada lugar do mundo colonizado.

⁵⁷⁰ Lembremos o sentido do que significa não-cristologia: (i) uma narrativa que não é uma cristologia, (ii) que, contudo, se relaciona estrategicamente com ela, e (iii) vai além dela explodindo, descentrando e deslocando também estrategicamente os seus significados em um horizonte de descolonização.

⁵⁷¹ Este deslocamento da centralidade do gênero para uma análise cristológica feminista pode ser observada na forma como outras questões deslocam a centralidade que a masculinidade de Jesus parece ter para as teólogas que trabalham no primeiro mundo (incluindo Elisabeth Schüssler Fiorenza). Cf. Virginia Fabella, “A common methodology for diverse Christologies?” em Virginia Fabella, Mercy Amba Oduyoye, *With passion and compassion: Third World Women Doing Theology* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1990 [1ª Ed. 1988]), pp. 108-117. “Por exemplo, a masculinidade de Jesus não foi essencial para a sua missão salvífica. Na Asian Women’s Consultation em Manila, o fato de Jesus ser masculino não foi um assunto, pois ele nunca foi visto como tendo usado a sua masculinidade para oprimir ou dominar as mulheres. Também o fato da sua masculinidade não conduz necessariamente à conclusão que Deus é masculino” (p.116).

O que resulta problemático para uma cristologia crítica secular não deveria ser só o gênero do Jesus-Cristo, mas a própria ideia de um Ser que seja um Cristo, como já foi mencionado. Será que esse estranhamento diante da “naturalidade” de que exista um “cristo” pode ser só concebida desde uma outredade cultural para a qual o cristo seja uma realidade tão *outra*? A leitura não-cristológica da cristologia, isto é a leitura secular cristológica a partir do conto, permite verificar que a estratégia pós-colonial que *liberta* ao Jesus do seu ser-cristo está na sua qualidade de afogado –ideia que desenvolve paulatinamente, embora, é claro, não de forma sistemática!–.

Por isso Estevão, antes que uma pessoa, deve ser compreendido como uma ideia, inclusive, a resignificação da ideia cristológica. A sua resignificação implica que o processo de transformação de uma comunidade não depende da intervenção poderosa de um ser-que-é-um-Cristo e sim da participação crítica de uma comunidade que se dispõe a incorporar na sua dinâmica existencial os eventos que “encalham na sua praia”.

É por isso que uma cristologia feminista recorre à mariologia, e ao resgate dos símbolos desequilibrados pela masculinidade do Cristo –como a deusa, e a *hoqma/sophia*–, ao passo que uma não-cristologia precisa não somente deslocar a masculinidade, mas a própria voz que se transformou em voz-de-deus, o seu caráter representacional revestido em autoridade absoluta e a sua vocação de espalhar a *basileia* como *missio dei*; é só reduzido ao silêncio da sua existência-cadáver que a ideia intervencionista da cristologia pode ser descolonizada e resgatada como aquele ingrediente de uma política transformadora (das realidades de opressão, que no caso estão necessariamente associadas à fala masculina) que permite ao afogado *portar-se de uma forma que todas as pessoas possam falar*.

A importância de transformar a grande voz imperial do Cristo no silêncio ativo de um afogado transatlântico radica na consideração dessa lógica interruptora da fala e da Voz-Poderosa-do-Ungido. Ninguém pode ser o Cristo, isto é, o unguído e elegido de deus, porque deus é alguém/algo/alguma coisa que acontece “em meio a”, e ninguém sabe de onde vem nem para onde vai⁵⁷². Ninguém pode se adjudicar a prerrogativa de

⁵⁷² Considere: o conceito glissantino de *opacidade* é mais expressivo sobre o que queremos dizer a respeito da (im)possibilidade de alguém ser unguído, enviado pleno tradutor de “deus”. Glissant discorre sobre a necessidade de reconhecer a cada um o direito de guardar a sua própria sombra espessa, uma instância de espessura psicocultural que representa uma zona de intraduzibilidade ou incompreensibilidade. Clément Mbom, “Édouard Glissant, De l’opacité à la relation”, em *Colloque international de la Sorbonne, 11-13 março 1998*, pp. 245-254, afirma: “Dispensa dizer que no marco dessa acepção, a noção de compreender um outro não mais possui uma razão de ser visto que, a priori, compreender ao outro, *cumprehendere*, é tomar para si, se apropriar, portanto, mudá-lo, criá-lo à sua imagem. Para obter tal resultado é preciso que o interessado seja transparente, o qual não é o caso, pois

tabernaculizar a deus em meio à comunidade (lembrando a expressão em grego do evangelho de João capítulo 1), ou de possuir uma mensagem crucial e definitiva cuja autoridade inquestionável implique em algum tipo de missão universal.

Se o reino de deus deve ser recebido como as crianças⁵⁷³, nós temos um modelo dessa atitude no início do conto: (i) **suspeita** do promontório (“pensaram que fosse um barco inimigo”). Esta atitude hermenêutica da suspeita das crianças é o primeiro passo. (ii) uma vez constatado que não era nem um barco inimigo, nem uma baleia, dispuseram-se a **brincar** com ele. (iii) Existe uma inevitabilidade do **encontro** uma vez que o mar traz alguma coisa que encalha na praia, contudo, o ato de levar o que encalhou para dentro do povoado é sinal de que existem boas chances de que um relacionamento não imperial possa ser estabelecido.

São três os elementos elencados: a desconfiança e a suspeita, a aproximação lúdica e livre de pré-conceitos, e a disposição ativa a incorporar o alheio em um encontro que não estabelece uma relação colonial. Na dimensão do encontro cultural, o afogado representa um horizonte de entrelaçamento (posterior à invasão do Tihuantinsuyo) entre as culturas no qual o desequilíbrio de poderes é restabelecido através de um sutil desarranjo na lógica da relação: o afogado é enorme, e as forças ocultas do seu coração se colocam em desproporção evidente a respeito das tentativas da comunidade de vesti-lo; porém, essa descomunal existência (seja um ser divino, uma ideia, uma visão de mundo, uma sabedoria, etc.), é equilibrada por uma comunidade que dispõe à sua vontade dessa força alheia, do seu jeito, e com os seus próprios desejos e objetivos. O equilíbrio fica restabelecido: a relação colonial fica deslocada.

Mas as estratégias descolonizadoras vão além da redução da Voz-Imperial à existência passiva –ou talvez seja melhor dizer *silenciosa?*– de um afogado. Considere as seguintes perguntas: quem enviou o afogado? Quem o comissionou? Quem o ungiu e o declarou como ser-em-missão? Por acaso as respostas a estas perguntas tornam obsoleto e absurdo continuar nos perguntando sobre os ensinamentos do afogado, os seus sermões, as suas obras milagrosas, etc...? Em muitos sentidos, sim. Mas em outros sentidos podemos ainda perceber a presença de milagres, ensinamentos, mudanças e

ele possui uma sombra espessa, a sua espessura psico-cultural, ele tem direito à sua opacidade”, (p. 248). Esse *ele* também pode ser deus, com o seu direito à opacidade.

⁵⁷³ Marcos 10:15: “Em verdade vos digo que qualquer que não receber o reino de Deus como um menino [παιδιον], de maneira nenhuma entrará nele”. (Versão de Almeida)

transformações, só que dessa vez *o poder* flui de forma caótica, multidirecional e (se me permitem usar um termo filosófico) *contingencial*.

A pergunta, portanto, é: como ocorrem estas transformações? De onde flui o poder? Podemos conceber uma origem para esse poder? Leiamos o conto como uma não-cristologia. O afogado não-é-um-deus. Aliás, a palavra deus não aparece no conto, a não ser como louvação: *–Bendito seja Deus! –Suspiraram–: é nosso!* E se formos atentos ao fato de que palavras como *salvação, redenção*, ou outras ideias “religiosas” e “teológicas” são alheias à narrativa, perceberemos que os elementos de uma não-cristologia estão configurados de uma forma diferente; são *diferentes, outros*. A situação da comunidade, resumida de forma emblemática nos *pátios sem flores...*, dificilmente suporta a hipótese de estabelecer uma relação ‘salvador’/‘salvados’ entre o afogado e o povoado. Em lugar disso podemos de forma mais fluída falar em *encontro, contato, silêncio, transformações, produção de identidade*, etc.

Se seguirmos o fluxo do poder, e das transformações, devemos orientar-nos através do desejo, e das ações das pessoas em relação com o evento do afogado encalhado na praia, levado para dentro do povoado, vestido, chorado, etc. E essa perspectiva de poder que circula, em lugar de ser concebido de cima para baixo como advertem Jeorg Rieger e Schüssler Fiorenza⁵⁷⁴, é que transforma o núcleo do discurso soteriológico da narrativa cristológica. Esse núcleo soteriológico, como tem mostrado as diversas teologias feministas, está construído não somente na base do binarismo de gênero, mas na compreensão de pecado original, e a reinterpretação cristã dos textos do testamento hebraico, como já apontou Elizabeth Cady Stanton no século XIX⁵⁷⁵.

Uma não-cristologia está olhando a partir de outras instâncias existências, captadas em outras categorias, atreladas às necessidades contextuais das comunidades que sofreram a chegada dos *barcos inimigos*. As categorias religiosas forcluem a realidade, como temos insistido ao longo da tese. Por exemplo, Felten alude a uma interpretação na qual o evento do enterramento de Estevão é levado a frente pelos seus *discípulos*, a representação da *ascensão* aparece com o seu signo contrário (jogado pela

⁵⁷⁴ Veja o capítulo 2.

⁵⁷⁵ “Tirem-se a serpente, a árvore do fruto e a mulher do quadro e acabam-se a queda, o Juiz rigoroso, o Inferno e a punição eterna –e, por conseguinte, a necessidade de um Salvador. Cai assim por terra o fundamento de toda a teologia cristã. Eis o motivo pelo qual em todas as pesquisas bíblicas e em todas as críticas importantes os estudiosos nunca tocam na posição das mulheres”, citado por Schüssler Fiorenza, em *Jesus e a política da interpretação*, op.cit., p.140.

escarpada) e a *parousia* é reconhecida como um mitema sobre o qual se volta de novo (re-volta)⁵⁷⁶. Vejamos cada um desses.

Podemos por acaso falar em discípulos de Estevão? Considere: Estevão não pode a rigor ter discípulo/a nenhum, pois ele é mais representativo dessa *desproporção que nos habita*: um tonto *porém* grande, um bobo *mas* bonito; o homem mais viril, e o homem mais desvalido; o maior de todos os homens, mas *tão parecido com os nossos homens...* Em última instância, o afogado parece ser a ocasião de um processo de conscientização a respeito do qual ele próprio parece dizer: “*eu não tenho nada a ver com isso... se eu soubesse... teria procurado um lugar mais discreto...*”. A transformação do povoado não tem muito a ver com o afogado em si (Suas palavras? Ensinamentos? Suas ações?) mas com a *consciência* que diante do seu tamanho, beleza e formosura, tanto homens como mulheres tiveram de si mesmos, das suas ruas, pátios e sonhos.

Ora, sobre a ascensão e a *parousia*, Felten perde de vista o gesto subversivo. O “signo contrário” da ascensão, e a *parousia* distorcida, são movimentos não-cristológicos. Mais do que elementos literários, ou *mitemas* sobre os quais se re-volta, são elementos mundanalizados na literatura do conto, pertencentes a um tema maior: a conspiração. Estevão é uma conspiração⁵⁷⁷. Das mulheres. Mas acaba sendo um projeto/memória da comunidade toda.

4.3.3 O ser-sendo: não-identidade

Para terminar quero mostrar como o conto *dramatiza*⁵⁷⁸ uma série de fenômenos e realidades que representam um deslocamento dos processos de formação identitária colonial/imperial, e que representam uma abertura de significados, sentidos e novas formas de ser/sendo no mundo. Como disse, tais reflexões estão pautadas pelo núcleo criativo do conto, em relativa independência do cristológico. Esse novo olhar sobre a identidade processual entreaberta abre uma senda que se implica em uma crítica ao

⁵⁷⁶ Hans Felten, “El ahogado más hermoso del mundo: Lectura plural...” op.cit., 535-542

⁵⁷⁷ Quero fazer nesse ponto uma homenagem ao coletivo feministas de Chile *Conspirando, construyendo nuevos espacios*, que é um espaço de ideias e pensamento ecofeminista, espiritualidade e teologia. Estevão é vosso...

⁵⁷⁸ Emprego o termo *dramatizar* em lugar de *focalizar* por conta da carga sincrônica que ‘focar’ sugere. O processo de densificação (tornar denso) do presente evanescente implica que compreendemos não como pontos passíveis de serem focados, mas como dramatizações performativas que precisam ser percorridas, transitadas; é o sentir/saber da antropofagia!

profetismo, uma crítica que opera através do silêncio descolonizador, e que repercute na lógica política revolucionária, de resistência e de negociação.

O ser-sendo. O ser, *essere*, essência... fundamento da filosofia, parece não ser o fundamento da realidade, ou melhor, do *real*⁵⁷⁹. A noção de performatividade dos sentidos e significados aponta para isso: “o ser” é performatividade. E a performatividade não é “vista” pela “teoria”; a teoria só vê/constrói *o ser*. Mas o ser não é real. O real-performativo só é transformado em ser-realidade pela forclusão, fundamento da ciência ocidental. Só o ocultamento do processo repetitivo fundacional e o apagamento do rasto desse ocultamento é que permite formular “a realidade”: o ser, e, conseqüentemente, “o não-ser”! Dicotomia fundacional. Hierarquização decorrente. Exclusão subordinante. Identidade!⁵⁸⁰

A narrativa cristológica é lida como uma narrativa do ser⁵⁸¹. E é a nossa tese que para descolonizar as leituras da narrativa é preciso ler outras narrativas, especialmente, narrativas não-cristológicas. Só uma leitura não-cristológica pode contestar as quatro áreas que mudariam o paradigma dos estudos sobre o Jesus-Histórico: (i) a política de criação de alteridade, (ii) a ciência feita pelo sujeito racional, (iii) o modelo interpretativo social e não individual, e (iv) a discussão crítica sobre a compreensão do mundo social: como se entendem os seres humanos que o habitam e os valores que se defendem.⁵⁸²

A leitura não-cristológica do conto tem o poder de descolonizar a narrativa porque (i) ela reconfigura uma política de identidade-como-processo, (ii) porque desloca a linguagem racional pela linguagem do realismo mágico, (iii) porque descentra a figura do Cristo (o unguido/afogado) através do seu silêncio ativo, e (iv) porque recria um universo simbólico que sugere um espaço para repensar o social e o comunitário

⁵⁷⁹ Poderia citar aqui mais uma vez a Bhabha e a Butler, ou a Talal Asad. Vamos, porém, mais atrás. Já em *Teses sobre Feuerbach* (1845) Marx dissera: “O problema de se o pensamento humano pode chegar a uma verdade objetiva (*gegenständliche*) não é um problema teórico, senão um problema *prático*” (Tese II), denotando a configuração da realidade como a relação entre as condições sociais, as forças produtivas e as relações sociais e políticas. “Esta soma de forças produtivas –continua em *La ideologia alemana*–, capitais e formas de relações sociais que cada indivíduo e cada geração encontra já em existência é a base real do que os filósofos imaginaram ser a ‘substância’ e a ‘essência do homem’...”, Karl Marx, Friedrich Engels, *Sobre la religión*, Ed. Hugo Assmann, Reyes Mate (Salamanca: Sígueme, 1979), pp. 160, e 167, respectivamente.

⁵⁸⁰ Veja estas questões teórico-críticas no capítulo 1, sobre Spivak e Bhabha, e no capítulo 2 e 3 onde menciono a relação entre a performatividade e o pensamento de Judith Butler.

⁵⁸¹ Por isso Schüssler Fiorenza inscreve o seu projeto como abordando uma crise de identidade, “mas não a de Jesus nem de Maria Madalena. Em lugar disso, ele [o seu trabalho] busca promover uma crise de identidade na autoconsciência científica dos estudos acadêmicos sobre o Jesus-Histórico e em sua recepção na teologia e nos meios de comunicação”, *Jesus e a política da interpretação*, op.cit., p. 2

⁵⁸² *Ibid.*, p. 23

dentro de um conjunto de valores de caráter utópico, cujo simbolismo é propriamente o seu sinal de abertura e indeterminação.

Devemos afirmar que embora estejamos falando em “leituras” da narrativa cristológica, isso não quer dizer que ela mesma não esteja envenenada de imperialismo, isto é, que a identidade colonialista seja uma questão só de “leitura”. Entretanto, é preciso acrescentar imediatamente que o imperialismo não começa com os evangelhos. As tradições que reinscrevem arquétipos imperiais nas narrativas cristológicas provém de tradições imperiais anteriores e/ou contemporâneas; estas tradições anteriores e paralelas, como nos mostram Musa Dube e Fernando Cândido⁵⁸³, encontram-se dentro e fora dos textos semitas.

A cristologia, portanto, reflete e reproduz essa, digamos, “estrutura de atitudes e referências” que a antecedem e a acompanham no seu contexto histórico. Por esse motivo, a nossa leitura não-cristológica se relaciona de forma descolonizadora também com aquela estrutura de uma “grande temporalidade” que, desde aquela época, vai configurando de forma discursiva, ao longo do seu espalhamento espaço-temporal, as suas estruturas imperiais. Se, como se sabe, a filosofia grega não promove uma democracia radical, os evangelhos, “narrativas mestres na cultura ocidental”, também não. Ora, os quatro elementos *identidade, racionalismo, masculinismo e mundo social* estão unidos imbricadamente, mas podem estar articulados ao redor da combinação entre identidade e palavra representacional.

Através da narrativa não-cristológica conseguimos desestabilizar a narrativa cristológica que se encontra na base dos processos de subjetivação e formação da identidade colonial⁵⁸⁴ e na lógica/dinâmica representacional. Conseguimos isto através da consideração de uma visão processual e performática na qual presenciamos a *transformação* de um povoado que, ao incluir o estrangeiro como ‘nosso’, *transforma* a si mesmo, tornando-se em paradigma de uma identidade (ou em uma metáfora da sua formação processual, progressiva, retrospectiva, projetiva e aberta) pós-colonial: *não tiveram necessidade de olhar-se uns aos outros para perceber que já não estavam todos, nem voltariam a estar jamais*. Reconstruímos esta *nova noção de identidade* ao redor do fator de “incompletude”, e pelo fator de “instabilidade unificadora”, *Estevão*.

⁵⁸³ Musa Dube, *Postcolonial Interpretation of the Bible*, op.cit.; Fernando Cândido, *Uma aliança abominável e pervertida*, op.cit.

⁵⁸⁴ Esperamos que nesse ponto não seja necessário argumentar pela relação entre a identidade “cristã” – leia-se “religiosa” – e a relação que estabelecemos com o colonialismo/imperialismo (Política? História? Economia? Etc.).

O povoado de Estevão (no ponto final do seu percurso narrativo) é um tipo de povo que se sabe sempre incompleto; e que diante da menor sugestão de que sua “identidade” fique em dúvida (quando alguém sussurrasse *que pena, já morreu o bobo grande, já morreu o tonto bonito*) isto não os amedrontaria, pois do seu lado estaria sempre a **imaginação** para ajudá-los a *cavar mananciais nas pedras, e semear flores nas escarpas*, tarefas que, convenhamos, só com muita imaginação podem ser levadas a frente. A incompletude, portanto, está mediada pela presença/ausência que implica a *memória* de Estevão. O que Estevão unifica depende da recriação **futura** da sua **memória**. É o passado projetivo de Bhabha.

Dube menciona que a retórica que legitima a invasão de outros povos no livro do êxodo gira ao redor de *deus* como artefato retórico literário legitimador. Nas narrativas cristológicas funciona o mesmo tipo de legitimador retórico literário. Ele é bastante sofisticado: avança pela retórica da divinização do Jesus-Cristo, e se articula com a instauração e legitimação da palavra evangelizadora *em seu nome*. O “*ide*”, legitimado pela voz do homem-deus que “resuscitou”, não instaura o debate, senão que instaura a autoridade e império “de tudo quanto vos ensinei” sobre *todas as nações*. Os discípulos não fazem a sua vontade, mas a vontade daquele que os comissiona.

Nós temos a subversão dessa lógica também em dois momentos. Em primeiro lugar, o afogado, quem já sofreu o deslocamento da sua voz imperial por ser um afogado, não *ascende* ao céu (Lucas 24:51), senão que *descende* ao mar. E a sua comunidade não recebe comissão nenhuma, nem ocorre legitimação alguma sobre viagens a outros lugares e a outras nações. Ao contrário, retendo o *fôlego* de Estevão, sentem-se comissionados para recriar continuamente a sua *memória*, mas é ao interior da sua comunidade onde *tudo seria diferente*. E essa diferença não estaria em um ato de autoproclamação, senão que ela fica aberta ao olhar do outro, e será esse outro quem deve reconhecê-los como tal: o capitão, diante do *promontório de rosas no horizonte do Caribe*, diria *em quatorze línguas: olhem lá... é o povoado de Estevão*.

Estevão foi jogado sem âncora, *para que voltasse se quisesse e quando quisesse*. Estevão tinha de partir, mas *todos retiveram o fôlego...* Estevão, ou aquilo que ele representa em termos de encontros-transformadores, e processos de identidades-em-mudança, pode voltar a qualquer momento, e sendo que eles *prenderam a respiração, retiveram o fôlego [retuvieron el aliento]*, isso os capacitaria para receber (ou melhor, recriar?) *sonhos maiores, tontos grandes, bobos bonitos*, ideias que *não cabem na*

*imaginação embora [as] estivessem vindo, sempre que se faça em círculo, e pela participação de quem melhor souber sonhar.*⁵⁸⁵

Descrever o processo de identidade é fundamental para compreender o tipo de alternatividade e resistência que implica esse jeito diferente de compreender-a-si-próprio-em-interação-com-o-outro. O lugar-referente ‘utópico’ do conto –construído através do dispositivo descolonizador da escrita garciamarqueana compreendida como realismo mágico– não é um lugar-referente que desconhece uma realidade marcada por diferenças. Nós temos crianças, idosos, homens e mulheres. E dentro dos homens temos os mais *desconfiados*, outros mais *empedernidos*, etc; entre as mulheres temos *as mais novas, as mais teimosas, a mais velha, etc.*; temos o lugar que marca a estrangeiridade, *bastou olhar-se uns aos outros para saber que estavam completos, que era um morto alheio.*

Entretanto, todas essas diferenças são construídas de forma dinâmica e produtiva, atreladas a um objetivo maior: a transformação da comunidade em um horizonte de abertura e indeterminação. Ora, nessa relação de *autonomia relativa* do mundo do conto e a realidade mundana de opressão das wo/men, não podemos desconsiderar o valor descolonizador que representa o fato de que a nomeação de Estevão esteja construída a partir da elaboração das mulheres-em-círculo. Presentem, por acaso, os homens, o peso do processo criativo das wo/man-em-círculo, quando sentem o peso do corpo que carregam para dentro do povoado?

Não precisamos desconhecer o fato de que as mulheres trabalhassem, no fundo, com um *afogado* diferente. A narrativa não tem medo de afirmar que esse afogado era, de fato, um afogado *muito maior que todos os homens*, e que pertencia muito provavelmente a esse tipo de *afogados que depois de mortos possuem a capacidade de continuar crescendo*. Essas figuras míticas que se tornam com o passo do tempo pesados demais nas costas da cultura dos povos, é reconhecida aqui firmemente localizada como sendo proveniente de uma interação transatlântica, e reconfigurada mitofagicamente na figura não-cristológica de Estevão.

⁵⁸⁵ Hoje são as mulheres negras pobres e as mulheres transexuais quem melhor sabem imaginar como seria um mundo diferente, onde a diferença implica para elas que não terão mais o risco de morrer. Elas se perguntam com frequência: “como contamos uma história nova a partir de linguagens que ignoramos existir?”, e respondem: “Primeiro precisamos aprender uma nova língua para proativamente, contar algo por meio dela”(Jaqueline Gomes de Jesus, “Interlocuções teóricas do pensamento transfeminista”, em J. Gomes de Jesus (Ed.) *Transfeminismo: Teorias e práticas*, Rio de Janeiro: Metanoia Editora, 2014, p, 12). A linguagem da imaginação e do sonho que sonha com mundos onde não se morre por existir: eis a linguagem que procuramos.

Estevão não permanece no povoado a não ser através da sua memória que caminha à vontade em meio a portas mais largas e tetos mais altos. Mas esta memória não impede que os seus habitantes se enxerguem a si mesmos como estando incompletos, e isto de forma permanente. Esse artifício da presença/ausência cria um vazio que abre um lugar para identidades-em-transformação-contínua, ou identidades-‘open-ended’, entreabertas; perguntamos, portanto, se não estaríamos aqui por acaso diante daquela abertura que permite a emergência de espaços para alianças entre os *abomináveis e per/vertidos*?⁵⁸⁶

Afinal, essa *colusão do povo santo* sobre a qual nos adverte Fernando Cândido, e cuja base é a formação identitária colonial/colonizadora, não teria permitido que *mulheres pudessem encontrar também flores nos povoados vizinhos; elas, que não acreditavam no que lhes contavam, ... foram buscar mais flores quando viram o morto, e levaram mais e mais, até que houve tantas flores e tanto gente que mal se podia caminhar!* A multiplicação das gentes e das flores é, assim, um milagre vagamente mediado pelo morto; além disso, devemos destacar, como faz o conto, a atitude das mulheres do povoado de Estevão que, sem se fechar sobre a sua própria comunidade, acreditaram que os vizinhos e as suas flores seriam bem-vindas para acrescentar nesse grande evento que era a imaginação utópica do morto Estevão, um morto que mesmo sendo único e sendo deles, abria-se para acolher quem quisesse vê-lo, e despedi-lo.

Como é que a narrativa abre espaço para uma identidade entreaberta e em contínua mudança e mutação? Afogando o Jesus-Cristo, e ativando assim o sonho e a fantasia: abrindo espaço para a imaginação, e usando “o afogado mais bonito do mundo” para fazer isso! Deslocando o poder da Sua Palavra. Em outras palavras, a lógica desestabilizadora que abre a possibilidade de uma identidade não colonial está aberta pela crítica radical à palavra representacional, ao poder político dessa palavra, uma palavra que está instaurada na lógica cristológica.

4.3.4 O silêncio do afogado e uma co/inspiração feminista.

É preciso agora tecer uma crítica ao próprio cerne da cristologia na vertente da sua tradição profético-apocalíptica, em seu caráter de figuração do ungido para

⁵⁸⁶ Fernando Cândido, *Uma aliança abominável e per/vertida...* op.cit.

representar deus, o seu reino de amor, justiça e renovação da realidade⁵⁸⁷, e a forma como tal representação estabelece um esquema de transmissão ou transferência da autoridade que continua nas comunidades cristãs em diante⁵⁸⁸. O problema do profetismo como palavra representacional, especificamente, esta ligada à retórica da figuração de uma autoridade absoluta: o profeta fala em nome de deus e seu reino, a *basileia tou theou*.

Teólogos como Jon Sobrino e outros da libertação tem abordado o problema descentrando a figura do Jesus-Cristo e colocando em seu lugar a mensagem da *basileia* de deus⁵⁸⁹. Poderia se dizer que o que fazem as pessoas na África, Ásia e América Latina se assemelha na prática a esse deslocamento que Sobrino representa em seus livros. É preciso, contudo, reconhecer que o conteúdo das apropriações populares sobre Jesus-Cristo irá ser diferente e divergente daquele articulado em um texto teológico. Porque? É possível que de modo geral não tenha sido enfatizado suficientemente o problema do núcleo profético em si como algo problemático. Para isso seria necessário colocar em questão o caráter absoluto da sua divindade, uma coisa que é mais fácil fazer na prática da fé das pessoas do que na articulação teológica acadêmica.

O caminho crítico aberto por Schüssler Fiorenza sobre um *discipulado de iguais*⁵⁹⁰ possui os seus limites, como já dissemos, quando é considerado dentro de uma lógica intra-elesial. Isto é, garantir a autoridade teológica para as mulheres desconstruindo a autoridade que retoricamente a restringe à masculinidade “dos doze”, não desconstrói o impulso missionário imperial que a democracia de uma *ekklesia* de *wo/men* (isto é, mulheres e homens oprimidos) pode assumir e tem assumido historicamente. A questão continua a mesma: como podemos definir a *ekklesia* de *wo/men* que lê a bíblia e segue a Jesus-Cristo, de modo que possa interagir de forma igualitária e democrática com outras assembleias que não se chamarão de “*ekklesia*”?

Não se trata de verificar se podemos contestar a hermenêutica kyriarcal para comprovar que o movimento de Jesus e os próprios textos bíblicos possuem visões de justiça, igualdade e democracia radical. Sabemos, por conta do imenso trabalho feminista realizado desde a década de 1960 até hoje (dito seja de passagem, amplamente

⁵⁸⁷ Jon Sobrino, “Thesis for a Historical Christology”, em Deane William Felm, *Third world liberation theologies, a reader* (Maryknoll, New York: Orbis books, 1986), p. 142.

⁵⁸⁸ Veja Elisabeth Schüssler Fiorenza, “The Twelve and the Discipleship of Equals”, em *Changing Horizons, Explorations in feminist interpretation* (Minneapolis: Fortress Press, 2013), pp. 223-232

⁵⁸⁹ Veja Jon Sobrino, *Cristologia a partir da América latina: esboço a partir do seguimento do Jesus histórico*. Petrópolis: Vozes, 1983

⁵⁹⁰ *Discipulado de iguais, uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação* (Trad. Yolanda Steidel Toledo) (Petrópolis: Editora Vozes, 1995 [1ª Ed 1993]).

ignorado na academia bíblica e teológica de modo geral⁵⁹¹), que tais visões estão de fato inscritas na bíblia e nas narrativas cristológicas. Ou como diz Kwok: “Não é suficiente contarmos a história de como mulheres brancas tem desenvolvido uma crítica feminista da Bíblia se ao mesmo tempo não contamos a estória de mulheres de cor [*women of color*⁵⁹²]. A nossa herança comum é o nosso poder partilhado.”⁵⁹³

Por outro lado a pergunta é: o que é que de fato as pessoas estão fazendo? Qual é o tipo de “hermenêutica” que está funcionando nas articulações que proclamam a Jesus-Cristo como uma mulher africana, como um/a xamã asiático/a, como um menino Jesus que cura a sífilis, ou que aparece em ambientes sexuais e eróticos?⁵⁹⁴ São estas articulações 100% fundamentadas em uma hermenêutica bíblica crítica feminista da libertação? Até que ponto a comunidade/aliança dos abomináveis e per/vertidos⁵⁹⁵ pode/deve ser uma comunidade “bíblica”?

A pergunta que precisamos continuar a enfatizar é: quais são os efeitos coloniais e imperiais que decorrem da nossa contínua busca por visões de justiça, amor e democracia inscritas exclusivamente nos textos e narrativas bíblicas? Porque não podemos considerar outros textos de outras culturas também como Escritura⁵⁹⁶, e como Sagrada⁵⁹⁷? Como podemos equilibrar a energia que investimos em descolonizar as tradições judaico-cristãs com a necessidade pós-colonial de resgatar, reconstruir e restabelecer a dignidade e universalidade das tradições de povos ex-colonizados

⁵⁹¹ A ausência de sequer um único artigo sobre feminismo e teologia/ciências da religião no *Compêndio da ciência da religião* (Paulus: São Paulo, 2013) é prova disso.

⁵⁹² É preciso referir a inadequação desse termo para o contexto latinoamericano, especificamente no Brasil, ou no mínimo, sugerir uma atenção redobrada para a forma como isso é significado. Veja a discussão ao respeito em Edith Pizza, Fúlvia Rosemberg, “Cor nos censos brasileiros” em *Revista USP*, São Paulo, n. 40, p. 122-137, dezembro-fevereiro 1998-99.

⁵⁹³ Kwok Pui-lan, “Racism and ethnocentrism in feminist biblical interpretation”, em *Discovering the bible in the non-biblical world*, op.cit., p.86

⁵⁹⁴ Estou aqui me referindo as imagens sobre Jesus-Cristo que analisei na primeira parte desse capítulo, a respeito do texto de João Dias de Araújo.

⁵⁹⁵ Cf. Fernando Cândido, *Uma aliança abominável e per/vertida*, op.cit.

⁵⁹⁶ Veja Elisabeth Schüssler Fiorenza, “The power of empire and the rhetoric of scripture”, em *Changing Horizons, Explorations in feminist interpretation* (Minneapolis: Fortress Press, 2013), pp. 155-167. A sua afirmação da necessidade de rastrear o poder de D*’s para a justiça e o bem-estar na Bíblia e nas lutas políticas atuais contra a dominação do império global (p.163), não encontra, contudo, em termos metodológicos um equivalente para a designação “sagrada” de textos e tradições de povos, as suas culturas e visões de mundo, uma designação necessária para que possam assumir o poder de disputar a centralidade e autoridade de textos e narrativas bíblicas. Cabe afirmar contudo, que, se em algum momento a crítica de Musa Dube tem sua validade para uma parte do trabalho de Schüssler Fiorenza, ela já em 2007 realizava uma leitura contrapontual da divindade à luz da tradição da *Kannon/Kuan Yin* em uma tentativa de reconfigurar a compreensão teológica cristã sobre *G*d* de forma intercultural e interreligiosa. Veja Elisabeth Schüssler Fiorenza, *The Power of the Word*, op.cit. pp. 228-237.

⁵⁹⁷ A leitora deve se atentar aqui para a forclusão, para a necessidade de se contrapor à mentira do imperialismo (“a bíblia é sagrada”) com uma outra mentira (“outras tradições também são ‘sagradas’”, isto é, ficando apagada a própria invenção do *sagrado* como ficção ocidental).

deslocadas pelas primeiras?⁵⁹⁸ De novo até que ponto podemos descolonizar tradições judaico-cristãs sem recorrer as tradições de outros espaços⁵⁹⁹ geo-político-culturais? Como poderemos criar relações de interdependência cultural aprofundando leituras e tradições radicalmente implicadas no imperialismo, nos tornando doutores exclusivamente nelas?

Afogar a Jesus-Cristo se torna, portanto, crucial. Se assumirmos Jesus/Cristo como o profeta/deus/ser-mítico afogado, que ao invés de falar suscita a fala de todas e todos, transformamos a cristologia de ser a história do sujeito-lider-profeta-superherói para ser uma análise que focaliza o fenômeno radicalmente democrático da transformação social que emerge diante da inserção de eventos histórico políticos (a chegada do afogado) ao interior da comunidade. Não será uma cristologia da libertação. Será um espaço aberto para a explicitação dos efeitos políticos de determinados eventos históricos (inclusive ainda que os chamemos de “religiosos”).

Cabe insistir, precisamos compreender Estevão como o Jesus-Cristo afogado, e ponderar o seu silêncio descolonizador. Dissemos que *O afogado* não pode ser lido na perspectiva da libertação ou da salvação. Mas, existe algo problemático nessa perspectiva? Isto é, o que há com a libertação? O que há com a salvação? É preciso explicitar, antes, o que fazemos em termos metodológicos: o que estamos promovendo com a leitura não-cristológica do afogado é o deslocamento enunciativo do qual nos fala Bhabha que abre a possibilidade para novos significados através da emergência desse terceiro espaço enunciativo: O que significa o Jesus-Cristo, lido como um afogado, chamado de Estevão pela *mulher mais velha*, nas praias do Caribe?⁶⁰⁰

Esse núcleo problemático se manifesta nas histórias onde o herói fala de uma forma profética tal que suas palavras se tornam *palavra de Deus* (isto é, autoridade),

⁵⁹⁸ Surge aqui a necessidade da imaginação histórica, dialógica e diaspórica, evidentemente. Veja outras estratégias metodológicas dessa recuperação de textos e tradições no uso do termo *sankofa*, que quer dizer, (volte atrás e apanhe) [*“go back and take it”*], como “uma apropriação criticada história e todas as tradições”, em Musa Dube, “Introduction: The scramble for Africa as the biblical scramble for Africa: postcolonial perspectives”, em Musa Dube, Andrew Mbuvi, Dora Mbuwayesango (Eds.) *Postcolonial perspectives in african biblical interpretations* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012), p. 6

⁵⁹⁹ “O espaço, seja que nos refiramos a um terreno geográfico, uma casa física, um corpo ou um lugar ou comunidade imaginada, é um *site* para a interrogação das geometrias do poder, sobre como estas relações de poder são mantidas, e também sobre como elas precisam ser desmascaradas. Portanto, como a academia bíblica poderá levar a sério os *nossos espaços?*”, Abraham Smith, citado por Musa Dube, *Ibid.*, p. 1.

⁶⁰⁰ Esse deslocamento enunciativo também acontece, por exemplo, quando Marcella Althaus Reid reescreve o evangelho de Marcos em uma frase: “they have killed a faggot, but she wil come back. Cruci/fictions: messianic deaths”, em “Mark”, em Deryn Guest, Robert E. Goss, Mona West, Thomas Bohache (Eds), *The Queer Bible Commentary* (Long Lane, London, SCM Press, 2007 [1a ed. 2006], p.518). Relacione o evangelho de Marcos de Althaus Reid com a crucifixão de uma mulher transexual representada por Viviane Beleboni na *Parada do orgulho LGBTT 2015* em São Paulo...

mesmo quando estas palavras tentam assassinar ao próprio Deus! Vejam, por exemplo *como falava Zaratustra!* O problema não é (não somente) que ele falasse desse jeito sobre as mulheres⁶⁰¹ por exemplo, ou sobre as culturas, sobre as pessoas e sobre si mesmo, ou que suas ideias políticas fossem quase perigosamente antidemocráticas!⁶⁰² O problema está na lógica *cristológica* da sua profecia: porque alguém deveria louvar alguém que fale como Zaratustra, mesmo que essa fala seja realmente destacável?⁶⁰³ Se Franz Hinkelammert estiver certo ao afirmar que “Nietzsche é o problema e não a solução”, a cristologia está gravemente implicada aí, e não como solução, senão como “problema”. Veja esse problema na discussão entre Darcy Ribeiro e Rubem Alves.

Em um intenso debate entre Darcy Ribeiro (antropólogo, político) e Rubem Alves (teólogo, psicanalista), gravado em 29 de agosto de 1995, discorre-se sobre a questão da utopia. Enquanto Ribeiro afirma a necessidade de que os intelectuais precisem inventar o próprio país (Brasil) em favor do povo, e lançar mão das utopias para deslocar a direita que dirige o país em favor dos interesses globais, Alves alerta para o perigo da utopia: “Milan Cundera diz que as grandes ditaduras não foram feitas por pessoas cruéis, mas por pessoas que falavam em nome do povo, e diziam haver descoberto qual era o desejo do povo” diz Alves. Ribeiro afirma a necessidade de sonhar/criar o país, e fazê-lo politicamente, e provoca a Alves a integrar um partido. Alves rechaça o convite, pois, enquanto a necessidade de sonhar é imprescindível, o consenso unificador é perigoso demais. É este o debate que abre as portas para a necessidade de compreender o político como agonismo⁶⁰⁴.

É crucial, contudo, destacar a opção de Alves; parece haver uma cilada quando formula o seu antídoto para o totalitarismo dos regimes que reivindicam encarnar os sonhos e desejos do povo. Vejam, ele opta pelo livre pensamento garantido pela

⁶⁰¹ Veja por exemplo “Das mulheres novas e velhas” em *Assim falava Zaratustra* (trad. Ciro Mioranza, São Paulo: Editora Escala, sem ano), p. 66, ou “Do amigo”, p. 56 da mesma obra. Porém, suas frases misóginas estão espalhadas na sua obra, nesse livro e em outros dele. Para uma posição diferente que alega o uso retórico estratégico da misógina em Nietzsche consulte Frances Nesbitt Opper, *Nietzsche on gender* (Virginia: University of Virginia Press, 2005). Considero que a sua leitura do “filósofo” desde a sua posição como crítica literária é de grande produtividade teórica.

⁶⁰² Veja Paul Patton (org.), *Nietzsche, Feminism and Political theory* (London and New York: Routledge, 2002 [1a ed. 1993]).

⁶⁰³ Encontro um paralelo a esta minha referência crítica sobre Nietzsche em Franz Hinkelammert, “Nietzsche y la modernidad: un sicograma a partir de lo que dice Nietzsche sobre Nietzsche”, em *El retorno del sujeto reprimido* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002), pp. 173-198. Para Hinkelammert Nietzsche é a encarnação mais brilhante da modernidade, a sua manifestação mais crua e verdadeira, mas nunca uma voz crítica a respeito de si mesma. É a explicitação de toda a sua ambivalência na maior honestidade ingênua que alguém poderia ter enunciado. “O pensamento pós-moderno fica preso à própria modernidade – diz Hinkelammert – porque procura em Nietzsche a solução. Mas Nietzsche não é a solução, ele é o problema” (p.174).

⁶⁰⁴ Veja Chantal Mouffe, *Agonística, pensar o mundo politicamente*, op.cit.

existência do herói individual: Nietzsche, e Jesus-Cristo são citados (coincidentalmente ou não). Para ele, essa posição de franco-tirador é que garante a existência desse elemento que produz desestabilizações no sistema: “o futuro da humanidade depende deles!” Diz Alves. Ribeiro não consegue enxergar como o *franco tirador* poderia lutar como bloco unificado em contra da sacanagem da classe política e sua ordem, uma preocupação nitidamente prática.⁶⁰⁵

Pois bem, o debate é complexo, e refere a questão de como ocorre a transformação da realidade por vias políticas, e sem a emergência do totalitarismo. Hoje, desde uma perspectiva pós-colonial e feminista crítica, compreende-se que o “bloco unificado” de Ribeiro é, na verdade, um conjunto de forças articuladas semi independentes que precisa compreender a si mesmo na sua fragmentação necessária pois não existe nenhuma visão que integre a pluralidade de todas as demandas dos grupos particulares. A noção de *essencialismo estratégico* de Spivak faz parte dessa estratégia política. Mas, e o franco tirador de Alves? Onde ele/ela fica em uma postura agonística?

Se como Alves reconhece, os novos mundos não vêm pela ação dos políticos e também não são criados senão que *brotam, nascem*, emergem, então precisamos reconhecer que o franco tirador, na dialética da representação política, está sempre envolvido nas tramas do *poder* e muito próximo da sua centralização – e não da sua distribuição–; e não será ele/ela quem fará brotar o novo mundo. Dessa forma, a salvação e libertação, assim como a Palavra de Deus, são realidades que não acontecem pela ação/palavra de nenhum ungido nem franco tirador, senão que são realidades que emergem quando *cada um pode falar as suas próprias palavrinhas* (Milton Schwantes); *ninguém poderá falar por ninguém, o único que podemos fazer é portar-nos de forma que todas as pessoas possam falar* (Lieve Troch).

O Jesus-Cristo tem muita dificuldade de portar-se de forma que todas as pessoas possam falar. Mas quando ele é afogado abre-se espaço para essa fala das pessoas. “...é portanto significativo procurar formas para se ler a bíblia que possam nos ajudar a desestabilizar toda e qualquer reivindicação hegemônica, de modo a poder fazer espaço para que os outros possam compartilhar o planeta como o seu ‘lar’”, diz Kwok⁶⁰⁶, e vale

⁶⁰⁵ O material em vídeo do debate está disponível on-line, sob o título: *Diálogos impertinentes: a utopia*. <https://www.youtube.com/watch?v=Xp6VW1jwnRM>. O debate é mediado por Caio Túlio Costa (Folha de São Paulo), e Mário Sérgio Cortella (Coordenador do Programa em Ciências da Religião da PUC-SP na época).

⁶⁰⁶ *Postcolonial Imagination...* p. 121

assim também para a cristologia. O que o afogamento do Jesus-Cristo produz é esse “fazer espaço” para os sonhos e fantasias dos povos, em suas próprias línguas e formas de pensamento/sentimento. O pensamento/ação revolucionário não-cristológico fundamentado nos sonhos precisa estabelecer um dispositivo performático narrativo que transforme a centralidade do sonho-vontade-de-poder em um sonho sonhado múltipla e caoticamente. A cristologia precisa ser falada como não-cristologia.

Em outras palavras, assim como é preciso *descobrir a Bíblia no mundo não-bíblico*⁶⁰⁷, é preciso compreender a cristologia desde lentes não-cristológicas. Só então emergemos como os outros de nós mesmos e nós mesmas⁶⁰⁸. Como poderíamos de outra forma ouvir os desejos e visões sexuais e eróticas do nosso povo, especialmente das mulheres, a não ser através de uma não-cristologia? As mulheres imaginaram Estevão como aquele/aquela/aquilo que abria a possibilidade de fazer *em uma noite* o que os seus companheiros não fariam nem mesmo em toda uma vida! Voz profética que clama no deserto da miséria emocional e sexual dos nossos povos em nosso continente?⁶⁰⁹ Voz da teologia feminista tricontinental que, sentadas em círculos entreabertos de diálogos impertinentes, teimam em falar: *tem cara de se chamar Estevão!*, e assim, acreditar na ressurreição do corpo! Com toda a sua eroticidade sagrada?⁶¹⁰

Uma das coisas que enfatizamos sobre a leitura de *Cristo e Império* de Joerg Rieger é que as cristologias estão sempre refletindo o seu contexto histórico, e que algo dentro delas escapa à voz de comando da narrativa, o que Rieger chama de *excedente cristológico*. Isso está em consonância com os primeiros escritos de Marx onde a sua filosofia da práxis transformadora desvenda as “essências” (história, antropologia, filosofia) como relações sociais, relações de produção e condições materiais.⁶¹¹ Marx diz que não se pode disputar ideias no terreno da ideologia: mudam-se as relações sociais e emergem novas ideias que as refletirão. Sabemos que algo nas relações sociais

⁶⁰⁷ Cf. Kwok Pui-lan, *Discovering the Bible in the non-biblical world* (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2003).

⁶⁰⁸ Ivone Gebara, “Ideias para repensar o ecumenismo” em *Tempo e Presença*, Ano 3, n.12, Setembro 2008, disponível on-line.

http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=233&cod_boletim=13&tipo=Cr%F4nica (acesso em junho 2015).

⁶⁰⁹ Nancy Cardoso Pereira, “O perfume derramado das feministas”, em *Movimento por uma Formação Cristã Libertadora*, 3 de abril de 2012, disponível on-line em

<http://blogformacaocristafortaleza.blogspot.com.br/2012/04/o-perfume-derramado-das-feministas.html>

⁶¹⁰ Nancy Cardoso Pereira, “Sagrados Corpos”, em *Ministério Vigiai*, 14 de novembro de 2010, disponível on-line em: <http://vigiai.net/artigos/nancy-cardoso-pereira-sagrados-corpos> (acesso junho 2015).

⁶¹¹ Veja Karl Marx, Friedrich Engels, *Sobre la religión*, Ed. Hugo Assmann, Reyes Mate (Salamanca: Sígueme, 1979), pp. 160, e 167,

está inspirando as ideias não-cristológicas do *O afogado*; sabemos também que Marx não leu *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*. Ou seja, como as relações sociais, forças materiais e relações de produção, somadas à *imaginação* pós-colonial, estão tematizando a crítica à voz imperial do Jesus-Cristo? Existe um correlato nas relações sociais que, como marco contextual, está informando e refletindo a sua crítica do poder cristológico?

Essa questão deve ser iluminada com a crítica da modernidade de Bhabha: no princípio não era o verbo, e a terra não estava desordenada e vazia⁶¹². As sociedades pré-colombianas que viviam podem não ter tido um modelo de sociedade no qual o europeu pudesse se espelhar, e contudo, é gravemente grosseiro afirmar que tais sociedades não possuíam sistemas políticos, ou que não eram sociedades organizadas, plenas e autossuficientes⁶¹³. Portanto, se a *imaginação histórica* pudesse informar as nossas pesquisas, se uma posicionalidade *diaspórica* e *dialógica* pudesse recorrer à imensa massa de povos e culturas (quase)apagados pela violência imperial e colonial, saberemos que a crítica à palavra representacional atrelada ao sistema político ocidental é uma velha crítica; ironias da temporalidade colonial: a novidade de uma não-cristologia pós-colonial afunda as suas raízes na pluralidade de estórias e experiências humanas que, pela vontade/desejo do pesquisador, ressurgem do passado e se projetam agora no presente na forma de um *passado projetivo* para proclamar “a unicidade do sofrimento e da revolta”⁶¹⁴.

Os homens dirão agora: *porque tanto alvoroço por um morto ao léu, um afogado de nada, um presunto de merda*, assim como outrora falaram:

“Que desperdício!

Bonito, mas fora de hora. Interessante, mas desnecessário. Significativo, mas não prioritário. Intrigante, mas inútil. Marcante, mas secundário. Era páscoa. O confronto estava colocado e era preciso ser objetivo e eficiente.

Vende-se o perfume pôr muito dinheiro que poderia ser dado aos pobres. Este é o eixo. Esta a prioridade. **Tudo mais é desperdício!**⁶¹⁵

Dirão: podia ser vendido e doado as pobres. Ou talvez: onde está a teologia da libertação? Onde a teoria? Onde está o fundamento científico? Onde está a identidade? O ser? *O afogado* não diz nada. Interrupção pós-colonial: *o guardião da margem que não falará*. Porque a **Palavra** instaura o silêncio subalternizador. Ilusão de quem está no

⁶¹² Reveja nossa discussão do capítulo 1 sobre Homi Bhabha.

⁶¹³ Para uma crítica da antropologia colonial que reduz as sociedades e tribos das Américas a meras sociedades sem poder político, veja Pierre Clastres, “Copérnico e os Selvanges”, em *A sociedade contra o Estado*, op.cit., pp. 7-20

⁶¹⁴ Bhabha, *O local da cultura*, p. 329

⁶¹⁵ Nancy Cardoso, “O perfume derramado das feministas”, op.cit. (texto on-line).

poder: “Ouve, povo, Palavra de Deus! Obedecei! Segui minha Voz, e Eu vos abençoarei nessa terra!” O povo, porém –sempre por trás do texto– , é *abominável e pervertido*: Aleluia! Porque no início não está a ordem, mas o disparate!⁶¹⁶ Ou talvez outra ordem, a ordem da cultura, a cultura como oposição/negociação contra o poder/natureza⁶¹⁷.

A reflexão de Pierre Clastres em *A sociedade contra o Estado*⁶¹⁸ começa se perguntando se o poder não teria “o seu lugar de nascimento e a sua razão de ser na natureza e não na cultura” (8). Descobre a associação entre poder e coerção e violência como inerentemente ocidental, e coloca em suspeita a suposição de que na ausência de coerção ou violência não houvesse poder (10). Avança para contrastar essa visão de poder com a análise empírica etnográfica sobre os índios da América. A partir da constatação da existência da instituição da chefia cuja característica é que os caciques, de forma geral nas Américas, não possuem “poder”, afirma: não nos é evidente que a coerção e a subordinação constituem a essência do poder político *sempre e em qualquer lugar*” (11, itálicas do autor). Daí a sua distinção entre sociedades com poder político coercitivo, e sociedades com poder político não coercitivo. Trata-se, a rigor, de desvendar o enigma de um poder “impotente” (17).

O que Clastres, com razão, acredita ser uma revolução copernicana a respeito da compreensão sobre o poder, desvenda o mistério da filosofia política da chefia indígena⁶¹⁹ em um complexo sistema que instaura o poder como ruptura da troca (34): essas sociedades

pressentiram muito cedo que a transcendência do poder encerra para o grupo um risco mortal, que o princípio de uma autoridade exterior e criadora de sua própria legalidade é uma contestação da própria cultura; foi a intuição dessa ameaça que determinou a profundidade da sua filosofia política. Pois, descobrindo o grande parentesco do poder e da natureza, como dupla limitação do universo da cultura, as sociedades indígenas souberam inventar um meio de neutralizar a violência da autoridade política. Elas escolheram ser elas mesmas as fundadoras, mas de modo a não deixarem aparecer o poder senão como negatividade logo controlada: elas o instituem segundo sua essência (a negação da cultura), mas justamente para lhe negarem toda potência efetiva. De modo que a apresentação do poder, tal como ele é, se oferece a essas sociedades como o próprio meio de anulá-lo (33).⁶²⁰

⁶¹⁶ Foucault, *Microfísica do poder*, op.cit., p. 18

⁶¹⁷ Veja Pierre Clastres, *A sociedade contra o Estado*, op.cit., p.8, onde ele afirma o parentesco entre a natureza e o poder, como algo que se opõe à cultura.

⁶¹⁸ Op. cit. Citarei nos próximos parágrafos entre parêntese os números de página referentes ao mesmo livro de Clastres.

⁶¹⁹ (capítulo 2 do seu *A sociedade contra o Estado*)

⁶²⁰ Não é por acaso, penso, que de novo, nesse ponto do trabalho, nos encontremos com Nietzsche, citado por Clastres, justamente para contestar a sua noção naturalizada de *poder-come-coerção-e-violência*. Nietzsche acredita ser verdade que “cada um de nós possui em si mesmo a necessidade inata de obedecer, como uma espécie de *consciência formal* que ordena: ‘Farás isso sem discutir; privar-te-ás daquilo sem reclamar; em suma, é um ‘tu farás’” (Nietzsche em *Para além do bem e do mal* citado por Clastres, *A sociedade contra o Estado*, p.7). Confirmamos, portanto, o que diz Hinkelammert: Nietzsche é a melhor

Encontramos, portanto, na pesquisa antropológica sobre as tribos indígenas das Américas uma possível “contextualidade antropológica” para a natureza da apropriação cristológica referida pelo *O afogado* lido como não-cristologia. Da história para a memória; da palavra profética para a con/spiração das mulheres sentadas em círculo (metáfora para as lutas feministas?); do profeta divinizado para o afogado imaginado; da comunidade cristológica para o povoado de Estevão (O cacique sem poder? O padroeiro/orixá/ancestral de todos e todas?); do seguimento do Jesus-Cristo para a luta comunitária por sonhar sonhos maiores, noites de prazer, semear flores nas escarpas e cavar mananciais nas pedras; da comunidade escatológica para o presente de uma comunidade/povo cujo futuro depende da sua imaginação pós-colonial.

CONCLUSÃO: UM NOVO PROTÓTIPO CULTURAL.

É muito importante perceber a diferença de uma postura que lê o conto desde a cristologia analisando-o como se ele fosse um *dizer de outra forma*, de forma “literária”, o que nós temos na cristologia de forma teológica. Isto é fazer *teologia da literatura*. Também se faz *teologia da literatura* quando se transformam mitemas e ideologemas inscritos no conto como se estes fossem reinscrições teológicas que um teólogo precisa produzir e elaborar. O que a teóloga crítica secular realiza é ao mesmo tempo muito, embora sutilmente, diferente disso.

Munida das ferramentas da teologia feminista tricontinental, a teóloga crítica secular percebe a importância de construir e elaborar sentidos/práticas descolonizadoras que desloquem o que por meios coloniais⁶²¹ e imperiais tem repercutido em opressão para o seu povo. Munida do marxismo feminista, e do secularismo humanista (*à la* Said) desfaz os grilhões que separam as forças e poderes que submetem a vida de todas as pessoas dentro de todas as estruturas de opressão. E munida da recriação crítica das sabedorias dos nossos diversos povos da terra, se sente imbuída de uma responsabilidade *mestiza*⁶²², híbrida, de devolver ao mundo a sua contribuição.

expressão do sintoma da modernidade a ser superado e ultrapassado. E nesse quesito, a sua antropologia da obediência inata se torna em um foco crucial.

⁶²¹ É importante compreender este colonialismo não como um movimento unidirecional, mas como uma rede de relações opostórias e colaboracionistas que hibridizaram frequentemente de forma hierárquica e opressora as diferenças percebidas/construídas no encontro dos diversos povos da terra.

⁶²² Veja Gloria Anzaldúa, “La consciência de la mestiza/rumo a uma nova consciência,” em *Revista de Estudos Feministas*, Vol, 13, no.3 Sept./Dec., Florianópolis 2005.

Por essa razão, quando se depara com textos/fenômenos culturais, quaisquer que sejam, ela deve estar preparada para compreender as vontades e desejos deles (a sua retórica), e que fazem com que certas conexões passem despercebidas, dissimuladas e/ou fiquem ocultadas. É por isso que ao invés de engolir essa retórica, ela primeiro localiza o texto/evento no chão da sua mundanidade, e posteriormente, se dispõe a desempacotar as caixinhas que o texto usa, e a fazer as conexões que o texto bloqueia.

A teóloga crítica secular não é uma leitora/escritora/agente individual de textos/sentidos/ações, senão que compreende a si mesma como parte de uma comunidade visionária e transformadora que trabalha coletivamente para realizar abordagens que, como através de um *prisma*, enxergam e constroem a realidade desde múltiplas perspectivas. Se preocupa menos, portanto, em ser uma teóloga profissional, do que em oferecer um saber/fazer acessível para a coletividade. Sua teologia está em função da transformação, e não em função da teologia; e usa o saber de outras críticas seculares que possuam esse mesmo projeto comum em favor do bem-estar de todas as pessoas.

O motivo pelo qual aborda a transformação da cristologia é por conta de perceber nela o funcionamento de um arquétipo cultural atrelado ao processo colonial que se desenrola hoje de forma global e estrutural. Percebe no conto um conjunto de elementos que se relacionam com o cristológico, entretanto, não se dispõe a fazer literatura da teologia nem teologia da literatura. O ponto de contato está em outro lugar. Esse ponto começa na percepção de que existe um núcleo imperial/colonial endêmico na cristologia que o conecta com processos históricos de violências e dominações.

A crítica secular (que funciona dentro da teologia tricontinental, especialmente a feminista), e não a teologia como disciplina, é que a torna consciente das estruturas relacionais inscritas nos símbolos⁶²³ cristológicos. Dispõe-se, portanto, a destacar tais pontos. Entre *O afogado* e a narrativa cristológica, nós temos: encontro, contato, interação, transformação, formação de identidade, partida, horizonte de desestabilização/apertura.⁶²⁴ São estes os temas que surgem como resultado de uma preocupação crítica teológica secular, e é sobre estes assuntos que se estabelecem relações descolonizadoras no entrecruzamento dessas duas narrativas.

⁶²³ Penso na compreensão pós-colonial de 'símbolo' como foi abordada no capítulo 2 a partir do trabalho de Talal Asad.

⁶²⁴ Perceba como os temas clássicos da cristologia são importantes para o desenvolvimento interno da caixinha cristológica, mas não necessariamente para uma teologia crítica secular: redenção, reconciliação, mediação divino/humana, sacrifício, profetismo (palavra representacional), sacerdócio, messianismo, eleição, divinização/autoridade, etc.

Estes pontos de contato entre as narrativas cristológica e do realismo mágico não associam ambas como tendo algo em comum no literário, ou no teológico, mas na sua expressividade compartilhada a respeito da mundanidade. Essa sua comum-humanidade contida na expressão particular do seu modo narrativo (literário e teológico, respectivamente) encontra-se em destaque não através de um exercício teórico-abstrato, mas através da consideração do contexto, compreendido como o lugar onde está doendo.⁶²⁵ Em outras palavras, trata-se das instâncias nas quais se percebe a distorção dos sentidos⁶²⁶, uma distorção que vem a tona ou se torna visível como resultado do pensamento/ação de grupos e pessoas que resistem à dominação, se opõem a ela, e produzem, na luta, diversos movimentos alternativos.

Foi crucial, portanto, a percepção de que a cristologia foi algo que afetou e influenciou decisivamente desde o início o processo colonial e imperial. Percebemos que a inscrição histórica do cristológico era uma inscrição ambígua, que possuía, por exemplo, tanto um Las Casas como um Sepúlveda; esperou-se durante séculos que a ambiguidade se resolvesse por um cristo na perspectiva lascasiana, que defendesse o índio, mas ao cabo de séculos, os herdeiros dessa perspectiva literacionista lascasiana – se me permitem o anacronismo – esqueceram do índio, e mal tiveram em conta o negro, muito menos a *mestiza*.

Em outras palavras, a *aliança patriarcal* entre colonizadores e colonizados⁶²⁷ – parte das cumplicidades frequentemente forcluídas na postura oposicional – estabelecida desde o início do processo colonizador dificultou a compreensão de que o arquétipo imperial/colonial cristológico não podia acentuar um lado da ambiguidade (o “Jesus-Cristo libertador”) sem perceber outra ambiguidade: a masculinidade do Jesus-Cristo. Enquanto os homens teólogos da libertação desconsideraram o complexo opressor ao redor do assunto, mulheres enfatizaram a importância de destacar a continuidade entre o Jesus-Cristo e o poder masculino. Além disso, perceberam a importância de equilibrar a ambiguidade descobrindo em quais sentidos a masculinidade do Jesus-Cristo podia não atrapalhar um sentido maior do humano representado por ele.

⁶²⁵ Jeorg Rieger, *Cristo e império*, op. cit.

⁶²⁶ Elisabeth Schüssler Fiorenza fala repetidamente desse foco da teoria crítica feminista. Veja, *Transforming Vision...* p. 68.

⁶²⁷ Marcella Althaus Reid, *La teologia indecente*. Enrique Dussel também fala dessa mesma aliança patriarcal em seu *Por uma erótica latinoamericana*. Seja dito de passagem que é um princípio que se constata em quase toda a literatura pós-colonial: colonizadores e colonizados tiveram em comum e reforçaram frequentemente para piorar, sistemas de opressão sobre as mulheres e outras não-pessoas.

Isto é, mesmo Jesus-Cristo sendo uma figura masculina, desde uma perspectiva tricontinental foi compreendida a sua humanidade solidária, lutadora e transformadora, descobrindo o essencial da sua pessoa, sua masculinidade passando a um segundo plano. Foi isso que nos fez perceber a importância da configuração do cristológico no entre-lugar. O fundamental do cristológico, em termos de uma humanidade que busca transformar-se a si mesma em favor do bem-estar de todas as pessoas, está pautado pela interação com outras culturas, e pela enunciação da sua “verdade” no processo de deslocamento performativo: Jesus-Cristo na Ásia, na África, na América Latina.

Quando falamos sobre deslocamento performativo, e realocamento do cristológico em território descentrado, estamos aludindo a este processo através do qual um afogado que encalha na praia se torna uma coisa diferente em meio ao processo performativo do desenrolar das circunstâncias; começa a crescer na imaginação das mulheres que sentam em círculo, e termina unificando uma comunidade em torno de um projeto comum: *Estevão*, cuja *memória* construída representa flores nas escarpas, portas mais largas, tetos mais altos, sonhos maiores.

Ora, é bastante improvável compreender essa transformação do cristológico e sua função hibridizadora, sem um procedimento que possa *oscurecer* aquilo que a ciência e sua teologia/estudos de religião tentam por todos os meios *esclarecer*: o Jesus-Cristo imperial/colonial/ com toda a sua ambiguidade, chegou nas caravelas, mas a sua significação pós-colonial só chegaria de outra forma, paralela, contingencial. O seu poder transformador, desestabilizador, interruptor, e performático, só chegaria como um morto que encalha na praia, como um afogado que no entanto conserva *forças ocultas* em seu coração. Quem sabe, essas forças não referem o poder d’Ela... Ela, que conhece os *peixes pelos seus nomes*, e cuja morada é como aquele *vento tenaz do Caribe* que consegue deixar os nossos corações ansiosos ao percebermos o augúrio de grandes mudanças...

Digo, então, que fosse muito improvável a compreensão dessa transformação, porque o significado do cristológico não está na cristologia, mas na relação que se estabelece quando o seu poder é enunciado em territórios diversos, e quando tal enunciação experimenta o descentramento e realocamento que resulta da sua recepção e reelaboração continua pelas pessoas e comunidades. Não podemos então pesquisar a cristologia em si mesma. A própria cristologia só saberá quem ou o que ela é quando ela for mitofagicamente digerida e regurgitada. Verá a si mesma, e ao seu valor, e conhecerá a ela mesma, como sendo algo distinto (não-identidade).

Para quem quiser repensar a cristologia, ou desejar uma nova cristologia, nós não temos nada a oferecer; nós só temos a oferecer esta não-cristologia, que é uma interrupção da *significação* e da *identidade* da própria cristologia, e de qualquer outra nova cristologia. Esta não-cristologia possui um fundamento deslocado, um lugar fronteiro, um entre-lugar. Ela alude à cristologia só por conta de partilhar e desafiar alguns assuntos e temas em comum, mas os aborda de forma diferente, e os complementa com outros temas e assuntos.

Ela nos fala de Estevão, e não de Jesus-Cristo. Mas também não só nos fala de Estevão, mas do povoado de Estevão. Ela nos fala de flores, águas que brotam da rocha, sonhos maiores, noites de prazer que superam toda uma vida comum. Ela não disputa a doutrina da encarnação, da expiação, ou do sofrimento redentor. Ela não quer jogar nesse tabuleiro, porque sabe que as regras do jogo estão sempre favorecendo aqueles que as inventaram. Ela nos convida para olhar para a vida de uma forma diferente; não inventa outras regras, senão que nos convida a jogarmos outros jogos, e a brincar com as regras de qualquer jogo.

A não-cristologia também *não é* uma “não-cristologia”. Só temos a transformado e a construído aqui como tal para os propósitos específicos dessa tese. Mas ela não é mais do que ela é: um narrativa pós-colonial. Um conto. Realismo mágico. E história, filosofia, psicologia, mitologia, antropofagia. Ela está, para além dos *Cem anos de solidão*, metáfora da nação pós-colonial⁶²⁸, realizando uma função teórica altamente específica: focaliza os poderes do além mar que não desembarcam com poder imperial descendo das caravelas, mas encalham na nossa praia como afogados desvalidos cujo poder só pode ser ativado em círculo, e preferivelmente, diz o conto, pelas mulheres.

O afogado, portanto, possui os seus objetivos bem específicos, e enfaticamente em uma relativa autonomia da narrativa cristológica. É por isso que não podemos fazer teologia da literatura. Precisamos fazer teologia crítica secular, da cristologia e de *O afogado*. Ambas as narrativas são relativamente autônomas, e não iremos transformá-las reduzindo uma à outra. Ambas se relacionam, é claro, porque possuem um chão comum na sua mundanidade. Não iremos transformar *O afogado* em uma *texto* teológico, ou a cristologia em um *texto* literário. Precisamos compreender a sua vontade comum, os seus desejos de poder, e o seu impacto nas pessoas, nos grupos, no “mundo das nações”.

⁶²⁸ Bhabha, o local da cultura, p.200

E nesse sentido precisamos descobrir os valores mundanos que nos traz o conto. O conto nos ensina que existe um lugar para os afogados dentro das nossas comunidades *que cabem em sete botes e se sabem completas*. Que certos afogados possuem a capacidade de crescer após a morte e se tornarem pesados demais. Que precisamos trabalhar em círculo para construir o próprio significado desses afogados, sejam eles Jesus-Cristos, sejam eles Kants, Nietzches, Tillichs, ou inclusive *feminismos*. Que devemos vencer o medo e reconhecer a sinceridade e honestidade das nossas próprias construções, porque são *nossas, únicas*. Que o encontro com o que é declaradamente “alheio” pode transformar-nos, e também transformar o alheio, e *nunca mais estaremos completos*, ou seguros. Que podemos tomar flores dos nossos vizinhos, e chamá-los para que venham e vejam o nosso morto, e que tragam eles mesmos as suas próprias flores.

CONCLUSÃO

*Eu sugeriria... que nós devemos saber qual erro fazer com um texto específico e devemos também saber como defender o nosso erro como aquele que nos permitirá viver.*⁶²⁹

Talvez cometeremos um erro ao pretender concluir algo que não pode ser concluído; ou ao tentar explicitar algo que não deverá ser preenchido, e cujo espaço significativo deveria permanecer vazio, impulsionando à leitora para esse terceiro espaço de significação, esse lugar *extratextual* cujo horizonte parece estar na mira do desejo da retórica complexa e densa de autores como Bhabha e Spivak. Correremos o risco... porém, não sem antes advertir que permaneceu na textualidade da nossa intervenção crítica uma certa lógica caótica própria da estrutura errática da linguagem – *Pharmakos* inescapável: *remédio-que-tende-para-o-veneno* quando não respeitado o *silêncio descolonizador*. Estendeu-se uma lógica também própria do nosso interesse político na contradição produtiva agonística inerente ao panorama da negociação pós-colonial.

Ora, afinal, o que traz para nós essa *narrativa pós-colonial* chamada de *O afogado mais bonito do mundo*? Considere que, como uma peça musical, ela não quis dizer nada além daquilo que ela quis dizer. E contudo, afirmamos o nosso *desejo* na catacrese: é uma não-cristologia! E por muito que ela queira ultrapassar as amarras da sua mundanidade, a nossa vontade de sobrevivência é maior. Afinal, devemos nos contrapor ao hábito inquestionado –herança do iluminismo, ou a herança cultural do imperialismo, como a refere Spivak– de transcendentalizar a religião e a nação:

Gostaria de propor que o treinamento da imaginação que pode ensinar o sujeito a brincar – uma educação estética– pode também lhe ensinar a descobrir (teórica ou praticamente) as premissas do hábito que nos obriga a transcendentalizar a religião e a nação (como ambos Bateson e Freud apontaram). Se, no entanto, isto não é mais do que um “rearranjo do desejo” ou a substituição de um hábito por um outro através de um jogo de mãos pedagógico, não haverá habilidade para recuperar essa descoberta na continuação do esforço epistemológico. Devemos apreender a fazer violência à diferença epistemo-epistemológica e lembrar que é justamente *isso* que a educação faz, e assim manter o trabalho de deslocamento da crença para o terreno da imaginação, tentar acessar o epistêmico. O deslocamento da crença para o terreno da imaginação pode ser uma descrição do que é a leitura no seu mais robusto sentido. É também o elemento irreduzível de uma educação estética. No contexto do começo do século XXI apreender a de-transcendentalizar religião e (o nascimento de uma) nação na esfera do imaginativo é um presente inestimável.⁶³⁰

⁶²⁹ Gayatri Spivak. *An aesthetic of education in the era of globalization* (Cambridge, Massachusetts/ London, England: Harvard University Press, 2012), p. 28; é difícil não se lembrar de diversos episódios nos quais Milton Schwantes (grande exegeta da libertação), após uma brilhante exposição exegética sobre textos do testamento hebraico, costumava fechar seu discurso, em um gesto que contrariava o realismo cientificista dos métodos histórico-críticos, e afirmava: “Mas isso aqui é tudo mentira (risos). E agora vocês precisam construir suas próprias mentiras, e falar as suas próprias palavras”. Devemos, portanto, *escolher o erro que nos permitirá viver*.

⁶³⁰ *Ibid.* p. 10

Se uma citação extensa não é algo apropriado para uma “conclusão” em algum sentido pode ser que esta não o seja; em outro sentido pode ser que estejamos arriscando a possibilidade de ter sintetizado dessa forma em boa parte aquilo que foi realizado nessa tese. *Certamente eu vós digo: se não aceitardes o reino de deus como as crianças, não entrareis no reino dos céus.* As crianças da narrativa fizeram isso com o morto: *estiveram brincando com ele a tarde toda, o enterrando e desenterrando...* Estamos dispostos a entrar no treinamento da imaginação que nos ensinará a brincar (*play*), para dessa forma, mundanalizar a *religião*, e desestabilizar a *nação* e a identidade?

Levou um tempo compreender o projeto de *uma estética liberacionista*⁶³¹ levado a frente por Said, Bhabha e Spivak. Era necessário articular o que desde muitas visões parece desconectado, como o marxismo e a arte, como o feminismo e o marxismo, como a literatura e a revolução! Em meio a essa articulação, García Márquez nos ajudou a compreender a trindade santa; mas a trindade santa também nos ensinou a ler García Márquez. E dessa forma, todos/as, com as teólogas pós-coloniais e teóricas feministas ensinaram-nos a pensar a *religião*, essa forma particularmente confusa da realidade política e da figuração retórica do mundo. Antes de apontar para a forma como uma reflexão sobre arte e literatura precisam ser elaboradas na conclusão dessa tese, é preciso abordar a relação entre o porquê da nossa escolha teórica, e a forma como ela resulta metodologicamente implicada na tese.

Entendo que faz parte da opção por uma *política da afirmativa teórica*⁶³² a interrupção da lógica oposicional que constitui a própria historização do momento presente. Isto é, trata-se de “ultrapassar as bases de oposição dadas, e abrir espaço para a tradução: um lugar de hibridismo, onde o *novo* mude a nossa percepção do momento da política percebida.”⁶³³ Teologia e literatura; religião e política: duas bases opostórias em deslocamento, nas quais pela hibridização dos seus elementos, deu-se lugar a um espaço aberto no exercício de tradução aqui realizado, nos trazendo, de forma catacrética, um *Jesus-Cristo afogado*, como uma possibilidade para a descolonização.

Entretanto, tal possibilidade não deve ser compreendida como uma possibilidade futura, como alguns se apressariam a pensar, desde uma perspectiva cuja autocompreensão refere o saber científico como um saber de cima para baixo, e cuja

⁶³¹ Homi Bhabha, O local da cultura, p. 43

⁶³² Bhabha, p. 47

⁶³³ Bhabha, p. 51

disponibilização pública estaria contribuindo para que os povos –que “não podem representar a si mesmos [e portanto,] devem ser representados”⁶³⁴– se instruem pelo saber do novo sacerdócio internacionalista da academia mundial: o doutor em ciências da religião. Ao contrário, trata-se aqui da manifestação de uma certa organicidade entre o trabalho intelectual e acadêmico e os movimentos sociais dos quais ele participa⁶³⁵, e com os quais mantêm uma relação multidirecional de co-aprendizado.

Nesse sentido, o resultado dessa pesquisa não avança o conhecimento como se a atualização do saber fosse uma espécie de *novidade* dentro do paradigma de uma modernidade que anseia incansavelmente pelo futuro. O nosso interesse se enquadra mais pela pergunta um pouco mais sossegada e calma que procura saber *o que é que de fato está acontecendo*.⁶³⁶ Isso não quer dizer que não exista um “avanço” para o conhecimento nessa tese. Quer dizer que assumimos a perspectiva de um *passado projetivo*:

Tentei mostrar uma forma de escrita da diferença cultural em meio à modernidade que é incompatível com fronteiras binárias...

O que Foucault e Anderson recusam como “retroversão” emerge como uma “retroatividade”, uma forma de reinscrição cultural que se move *de volta para o futuro*. Eu a chamarei de passado “projetivo”, uma forma de futuro anterior.⁶³⁷

Nessa perspectiva, ajustamos o foco do olhar científico para perscrutar *o que está acontecendo*, não só com a narrativa cristológica, e as diferentes traduções que são produzidas nos diferentes espaços tricontinentais, mas com aquilo que as narrativas

⁶³⁴ Edward Said, em *Orientalismo* (São Paulo: Companhia de bolso, 2007) abre a sua obra com essa citação, que é de Karl Marx, *O 18 brumário de Luís Bonaparte*.

⁶³⁵ Ao longo do processo de doutorado participei de vários grupos os quais gostaria de referir como verdadeiras e possíveis *ekklesia de wo/men*, grupos de homens e mulheres, de diversas raças, classes, gêneros e visões de mundo, que me ajudaram a compreender a “teoria” dos autores que, na solidão e isolamento da biblioteca/quarto/banheiro/cozinha, etc., tentavam fazer o mesmo que eu: se inserir de forma política e responsabilmente no mundo. Alguns desses grupos e pessoas são: **REJU SP** (Rede Ecumênica da Juventude), **R-Li SP** (Rede de relações livres, São Paulo) e todos os subgrupos feministas que abordam as relações não-monogâmicas na sociedade brasileira; **Juliana Fagundes, Leonara Almeida, Cristiane Meira** (Inimiga da Palavra!), **Rita Dionísio, Rosana Delgado, Marina Duarte**, todas elas, **mulheres negras** trabalhando em diversas ONGs e instituições como **Meninos e meninas de rua** (SBC), ou **Rede Fale** (Brasil), etc., que me transmitiram o grito da violência e a resistência diante do sistema genocida, racista e classista que assassina as nossas crianças na periferia, dá as costas às mulheres pobres, negras/indígenas, precarizando de forma geral as suas vidas; **O Sarau do Fórum**, com todas as suas poetizas e poetas que imaginam o nosso presente de forma *outra*; **A pastoral do Imigrante** (SP); o **Céu estrela branca da deusa mãe** espaço de espiritualidade e ancestralidade onde realizei mais de 20 sessões de trabalhos com ayahuasca; O terreiro de **Candomblé Ilê Asé Omin** de Cachoeiras de Macacu; o **Espaço Cultural Dona Leonor** e seu **Samba de Terreiro Mauá**; o **Sarau Sambado** e a **Capoeira da Nova Geração de Angola** (*viva meu deus camará!*), etc. Gratidão, a todos e todas elas.

⁶³⁶ Roland Robertson, “Glocalization: Time-Space and homogeneity-heterogeneity”, em Scott Lash e Roland Robertson (eds.), *Global Modernities* (London: Sage, 1995), afirma ser esta a sua preocupação na hora de teorizar a relação entre o global e o local. É esta também a preocupação de Said em *Orientalismo*, como vimos no capítulo 1 da tese.

⁶³⁷ Bhabha, p. 347

(cristológicas e não-cristológicas) traduzem de uma realidade empírica. Nesse sentido, o que essa tese nos permite enxergar é um tipo de *reinscrição cultural que se move de volta para o futuro*. E nesse retorno ao futuro existe uma inadequação inerente à escrita acadêmica.

A crise na institucionalização da lógica da representação denunciada por Edward Said sob o nome de *Orientalismo* como projeto crítico é inerente ao processo de globalização do mundo que começa com a expansão europeia dos séculos XV-XVI. A expansão traz consigo os encontros culturais e civilizacionais, e a decorrente necessidade de outorgar um sentido a tais encontros. Aquilo que Said designa sob o nome de *Orientalismo*, como a inscrição de um desejo colonial, e como distribuição da consciência política de “Ocidente”, opera através de uma lógica textual que, na pressa pelo seu desejo de controle e vontade de dominação das “culturas”⁶³⁸ dos outros, fechou-se sobre si mesma, e nessa circularidade auto-referencial, fez proliferar as suas representações sobre o mundo.⁶³⁹

Nesse sentido, uma teoria crítica da linguagem não será suficiente, se esta não vier acompanhada de uma crítica das “várias técnicas ocidentais de representação”⁶⁴⁰ e a retórica do seu realismo cientificista. Portanto, o que os/as intelectuais “pós-coloniais” fizeram, inclusive partindo das mesmas técnicas, foi evidenciar esses mesmos quadros de sentido, explicitar as formas e métodos de produção de significados subjacentes ao funcionamento dessa política de sentido, des/cobrir os seus desejos e interesses ocultos: interrupção! Dessa forma, à retórica das linguagens do *texto verdadeiro* (histórias, análises filológicas, tratados políticos), vão se contrapondo as linguagens do “texto declaradamente artístico (isto é, manifestamente imaginativo)”⁶⁴¹.

A palavra *declaradamente* torna explícita essa retórica entre o verdadeiro e o imaginativo. Ora, seja no terreno da ciência ou da religião, na sua mundanidade, trata-se de realizar esse deslocamento da crença para o terreno da imaginação. O problema, tanto na ciência quanto na religião, não é a precisão com que os seus discursos se “adéquam” à realidade, e sim a questão da *autoridade* que reivindicam ao estabelecer essa relação. Se a objetividade é na realidade uma questão mais de retórica que de

⁶³⁸ Deve ser levado em conta o alto grau de contestação que uma palavra como “cultura” possui para os críticos culturais de modo geral, e para Said em particular, quem frequentemente se mostra cético a respeito do valor teórico dessa palavra.

⁶³⁹ Ou, como diz Roland Robertson, o distanciamento da abordagem das questões empíricas acabaram por distanciar as disciplinas acadêmicas da vida real (“Glocalization...”, op.cit., p.27-28).

⁶⁴⁰ Edward Said, *Orientalismo*, p. 52

⁶⁴¹ Cf. Ibid., p. 51

adequação e correspondência, estamos sempre no terreno da imaginação, e, por essa via, obrigados a explicitar a ética que nos orienta na hora de *optar* por uma “verdade” ou por outra. Ou, como diz Spivak, trata-se da escolha entre um erro dentre vários erros possíveis, e justificar a nossa escolha no marco ético que define aquilo que nos permitirá “viver”.

Retomemos a reflexão sobre arte e literatura. Porque lemos um conto? Porque não a Bíblia? Ou porque não realizamos uma rigorosa pesquisa de campo, com levantamento de dados e análises científicas? No processo de deslocamento da *crença* para a *imaginação* (algo que –nos atrevemos a sugerir– será tão difícil para religiosos quanto para cientistas), a luta não será entre o *verdadeiro* e o *falso*, dois termos que facilmente sucumbem diante do poder como dominância, mas entre aquilo que desejamos que se torne possível, e a maneira como desejamos que isso aconteça. Estamos aqui diante de uma compreensão de *erotismo* e *poder transformador* que demandam a reflexão crítica sobre a relação entre ética e política.⁶⁴²

Talvez devemos ainda apreender da sabedoria dos/as hagiógrafos/as que conseguem projetar narrativas cujo imenso poder político, como sabemos, mobilizam comunidades inteiras desde a periferia da sua opressão imperial/colonial. Como mais poderíamos compreender o discurso cristológico da ressurreição? Entretanto, o hagiógrafo padece do *mal d’archive*⁶⁴³, cuja problemática está marcada pela ideia tanto do começo, quanto do comando/autoridade: duas problemáticas desenvolvidas produtivamente em Said⁶⁴⁴ e Bhabha⁶⁴⁵. Isso não significa, entretanto, que as diferentes formas da escrita “não religiosas” estejam isentas do *mal*.

A opção metodológica para a leitura de um conto, além de ser uma metodologia descolonial em hermenêutica bíblica e teológica (como vimos com Musa Dube), oferece realmente uma série de deslocamentos no processo de significação, sobretudo no que tange à retórica da sua autoridade para representar o mundo. De alguma forma, os grillhões sobre os quais trabalha Said, que não estão somente na religião, operam também na arte; mas reconhecer o seu caráter *declaradamente imaginativo* lhe outorga uma fluidez maior, e uma, digamos, maleabilidade mais apta para o tipo de significação

⁶⁴² Esta ideia está elaborada em relação com uma tese de doutorado em andamento no nosso programa; a tese, levada a frente por Maryuri Mora, busca estabelecer a relação entre a erótica e a ética, no terreno das teologias feministas latinoamericanas.

⁶⁴³ Jacques Derrida, *Mal d’archive: une impression freudienne*. Op.cit.

⁶⁴⁴ *Beginnings: intention and Method*. Op.cit.

⁶⁴⁵ “Como o novo entra no mundo: O espaço pós-moderno, os tempos pós-coloniais, e as provações da tradução cultural”, em *O local da cultura*, (op.cit.) pp. 292-325.

performática que os teóricos da cultura propõem como estratégia de transformação social⁶⁴⁶.

Em outras palavras, podemos concluir que a arte/literatura nos oferecem um ponto de acesso teórico crítico (ver/construir, julgar) para a realidade, e que sua expressividade pode traduzir de forma profunda e radical as visões, percepções e desejos das pessoas. Além disso, a produção artística e literária frequentemente permite um maior acesso do “popular”, ou das pessoas menos favorecidas, por diversas razões, ao discurso duro e autoritário da produção científica hegemônica. Rita Nakashima Brock e Rebecca Parker, por exemplo, descobrem um cristianismo *outro* a partir da consideração dos “mundos rituais e visuais” do cristianismo primitivo, para além dos seus textos:

Quando começamos a olhar para o cristianismo primitivo através das lentes dos seus mundos rituais e visuais, nos deparamos com que muito do que tinha nos sido ensinado tinha de ser reexaminado – a começar pela pressuposição moderna de que os **textos** doutrinários proveram orientação primária para a fé cristã primitiva⁶⁴⁷.

Beleza e arte –em todas suas formas– abrangem de forma mais holística as dimensões emocionais e sensoriais da experiência e da memória. Elas capturam as multifacetadas experiências da imaginação, sentimento, percepção e pensamento. Através da arte, as dimensões estética, emocional, sensorial e intelectual da vida se juntam e misturam de formas renovadas.⁶⁴⁸

Se naquela época a arte podia representar um contraponto necessário para equilibrar a visão dos textos bíblicos a respeito da realidade do cristianismo primitivo, talvez hoje precisamos nos atentar para esse procedimento, na teologia e nas ciências da religião, mas também de forma geral no discurso científico. Pode isto ser levado a frente? Consideramos ter contribuído aqui para ilustrar uma maneira como este processo pode ser realizado. O agonismo adotado aqui, marcado pela interrupção, esteve pautado por uma agenda descolonizadora. Em outras palavras: a leitura da arte deverá ainda estar marcada pela política agonística como estratégia e como compreensão do seu horizonte de intervenção.

Contudo, a arte/literatura se apresenta como uma porta de entrada para a prática de descolonização, e pela sua relação com a forma da sua produção, relaciona-se também com os processos coloniais de alienação. A alienação pode ser definida como o processo através do qual as pessoas não se reconhecem mais naquilo com o qual interagem cotidianamente. As suas relações com outras pessoas e a sua relação com as

⁶⁴⁶ Trabalhamos com os conceitos de performatividade de Judith Butler (*El género em disputa*) e de Homi Bhabha (*O local da cultura*).

⁶⁴⁷ *Saving Paradise, how christianity traded Love for this world for crucifixion and empire* (Boston: Massachusetts, 2008), p. xvi. (destaque meu)

⁶⁴⁸ *Ibid.*, p. xvii

coisas se transforma em *alien*, um outro que não é mais ela mesma. A arte é o processo mais direto através do qual a pessoa-comunidade se enxerga a si mesma através da obra das suas mãos, através dos atos do seu corpo (quando a arte é uma performance, por exemplo). É nesse momento que a consciência crítica surge, porque ela reconhece os fundamentos da sua existência, e pode assim determinar se precisa ou não mudar o seu jeito de ser e de estar no mundo (*foi naquele momento que perceberam a desolação das suas ruas...*).

Chantal Mouffe, em seu *Agonística*⁶⁴⁹ termina o seu texto com um capítulo sobre a arte. Os estudos pós-coloniais têm sido acusados, como vimos no capítulo 1, de “um excessivo culturalismo”, e de uma deficiência no seu materialismo (marxismo). Como é que podemos complicar essas questões? Qual o papel da religião/arte como catalizador antropofágico que traduza o culturalismo na sua função de um marxismo revolucionário que não exclua senão que incorpore o imenso potencial teórico das dimensões que pobremente são referidas no discurso ocidental como *arte, poesia, religião, sabedorias populares, tradições indígenas*, etc., etc.,? Considere a junção dessas instâncias na prática teórica e política das teólogas feministas tricontinentais tal como foram analisadas nessa tese.

Uma não-cristologia

O princípio crítico secular de fundamentar as nossas reflexões na luta de todas as pessoas em contra das realidades de dominação e opressão (e não em determinados ideais éticos políticos ou “religiosos”) nos conduz a verificar a práxis da nossa escrita nos eventos político contextuais do nosso tempo. A fala do comandante Marcos, líder do movimento zapatista no México, incorpora essa descentralização da função do líder político, transformando a lógica da “revolução” em um assunto de horizontalidade, e lutas paralelas, simultâneas e descentradas. Mercedes Oliveira comenta sobre o movimento zapatista no México:

Na primeira conversa em 1994, chegou muita gente, todos com o afã de apoiar aos zapatistas. O discurso de Marcos [Subcomandante Insurgente Marcos, nome de guerra que utilizava Rafael Sebastián Guillén Vicente, principal ideólogo e ex porta voz do Exército Zapatista] começou dizendo “não queremos apoios, não necessitamos apoios, necessitamos que cada qual faça sua própria revolução, sua própria estrutura, suas próprias organizações e que paralelamente vamos todos juntos neste caminho”. É interessante este rompimento do verticalismo. Não é que você venha me ajudar e eu decido em quem me ajudaria e como... é adquirir o compromisso de envolver-se dentro do seu próprio processo.⁶⁵⁰

⁶⁴⁹ Chantal Mouffe, *Agonística: Pensar el mundo politicamente.*, op.cit.

⁶⁵⁰ Mercedes Oliveira, “El feminismo occidental es liberal e individualista”, em Blog *Pikara online magazine*, disponível em: <http://www.pikaramagazine.com/2012/11/%E2%80%9Ccel-feminismo-occidental-es-liberal-individualista%E2%80%9D-antropologa-y-activista-feminista-en-chiapas/> (acesso

Os vários insights contidos na fala do subcomandante Marcos, e interpretados por Mercedes Oliveira como “rompimento do verticalismo” se conectam de várias formas com a nossa não-cristologia. O reconhecimento da necessidade de que cada qual faça a sua revolução, sua própria estrutura e suas próprias organizações implica na compreensão da multiplicidade de opressões que atravessam a vida das pessoas, por um lado, e, em contrapartida, no reconhecimento de que a liderança do subcomandante Marcos e o seu movimento possui os seus limites em termos da sua abrangência emancipatória. Entende assim a importância da interdependência dos movimentos, e da necessidade de “caminharmos juntos paralelamente no caminho”.

Entende o Comandante Marcos que ninguém pode ser o Cristo? O nosso objetivo ao focar o conto *O afogado* foi o de resgatar, não uma cristologia, como repeti incansavelmente, mas um tipo de *performatividade* na expressão comunitária (retratada no conto) que traduz *uma forma diferente de ser/estar no mundo*. Focamos os aspectos dessa parábola pós-colonial do nosso autor e a forma como afetam, desafiam, interrompem, transformam, a narrativa cristológica. E só então nesse instante, a narrativa garciamarqueana adquiriu seu status de ‘não-cristologia’, como uma entre várias formas de se ler os seus sentidos. De algum modo, tais aspectos foram sendo progressivamente desvendados ao longo da análise. Em qual momento o leitor percebeu *O afogado* como não cristologia? Isto nós não saberemos bem dizer.

Spivak nos alerta do problema de uma axiologia que se funda como continuidade de uma ontoepistemologia, sem produzir minimamente alguma advertência sobre “o jogo dos mil erros,” da catacrese, da necessidade de oposição a uma mentira através da produção de uma outra *mentira*. Spivak fala do *nome* “mulher”⁶⁵¹. Mas também é preciso aplicar esse problema em palavras como *povo*, *cultura*, *cristologia*. É o que Arnaldo Valero, comentando a Glissant, refere como essa ideia colonial de ostentar uma identidade e praticar sua condição quase-ontológica necessariamente mediante a opressão colonial e a força das armas⁶⁵². Uma cristologia não colonial, não imperial será aquela onde o Cristo figure como um *afogado*.

em junho 2015). Trata-se de uma entrevista a Mercedes Oliveira, antropóloga mexicana que trabalha pelos direitos das mulheres em Chiapas. [Tradução do trecho citado é de Sabrina Aquino].

⁶⁵¹ Gayatri Spivak, “Feminismo e desconstrução, de novo: negociando com o masculinismo inconfesso”, em Teresa Brennan (org), *Para além do falo: uma crítica a Lacan do ponto de vista da mulher* (trad. Alice Xavier), (Rio de Janeiro: Editora rosa dos Tempos, 1989), pp. 277-304

⁶⁵² Arnaldo Valero, “Introducción a una poética de lo diverso. Edouard Glissant (2002)”, em *Segunda Etapa*, Vol. 7, Num. 9, 2003, p. 166

Existe um subtexto entre a epígrafe do texto de Fernando Cândido⁶⁵³, o conteúdo do seu texto, e o título: “Uma aliança abominável e pervertida”. A epígrafe do seu texto é de Glissant, e nela ele se contrapõe a toda a lógica filosófica ocidental que fundamenta o seu pensar na crença a respeito do *ser*; Glissant diz: “o ser não é, mas está sendo, está sempre mudando”. Esse ser em mudança está sempre jogado em meio a movimentos que fazem inevitável os encontros culturais. O livro do Deuteronômio, que Cândido aborda, refere esses encontros culturais entre Israel, e os impérios circundantes, e a lógica arquivística interna do silenciamento. Mas os silêncios/silenciamentos são, para Fernando Cândido, a ocasião para ativar uma busca dos rastros e resíduos que, como os corpos nus dos navios negreiros, desprovidos da sua cultura e língua, constituem as sementes para a articulação de uma aliança.

Esta, contudo, não será a aliança do povo eleito, unido entorno a uma identidade-irmandade claramente identificável, assim como também não poderá ser a aliança recalcada dos excluídos; mas a aliança rizomática dos abomináveis, silenciados, e desobedientes. Será a aliança dos povos categorizados como estando sempre privados de alguma coisa, deficientes, incompletos: “que não possuem Estado, escrita, história... mercado”⁶⁵⁴. Será a aliança da *sociedade contra o Estado*⁶⁵⁵. Será a aliança das comunidades, grupos e pessoas cujo pensamento frequentemente será desclassificado, desautorizado: Isso não é filosofia! Isso não é teologia! Isso não é científico! Uma cristologia será não imperial, não colonial, quando esta não seja articulada sob o formato de uma aliança: uma busca acadêmico-científica por estabelecer a *identidade* do Jesus-Cristo, e da sua comunidade salvífica.

Não existem territórios independentes. Para Mignolo e os descoloniais, cuja retórica parece circunscrita à reivindicação de autoridade para falar sobre o subcontinente latinoamericano, “*colonialidade*” expressa a persistência de padrões coloniais no período posterior às independências (período pós-colonial em termos históricos). Para a não-teoria pós-colonial⁶⁵⁶ este enfoque é insuficiente; a pesar de que

⁶⁵³ A epígrafe completa, no texto de Fernando Cândido diz assim: *Penso que chegamos a um momento da vida das humanidades em que o ser humano começa a aceitar a ideia de que ele mesmo está em perpétuo processo. Ele não é ser mas sendo, e que como sendo, muda. Penso que esta é uma das grandes permutações intelectuais, espirituais e mentais da nossa época que dá medo a todos nós. Todos temos medo desta ideia: um dia vamos admitir que não somos uma entidade absoluta, mas sim, um sendo mutável. Edward glissant.* Em “Uma aliança abominável e per/vertida”, op. cit.

⁶⁵⁴ Pierre Clastres, *A sociedade contra o Estado*, op. cit. p. 133

⁶⁵⁵ Ibid.

⁶⁵⁶ Rasiah Sugirtharajah, *Postcolonial criticism and biblical interpretation* (Oxford: Oxford University press, 2002), afirma que no sentido foucaultiano, o pós-colonial não é estritamente teoria, e passa a qualificá-lo como “crítica” [*criticism*], veja p. 13-14.

ambos projetos convergem em seu horizonte descolonizador, a não-teoria pós-colonial não *focaliza* padrões coloniais (opção descolonial), senão que *dramatiza* processos de hibridização, movimentos de *creolization*, estratégias de negociação em meio a orientações contra-hegemônicas.

A diferença é sutil, mas bastante significativa. Para Mignolo, por exemplo, referir os acontecimentos como o descobrimento de América, seguindo Fanon, é adotar uma *perspectiva afrocaribenha centrada na colonialidade*⁶⁵⁷; se colonialidade é o que acabamos de referir (padrões colônias persistentes), cremos aqui que Fanon faz muito mais do que isso. Não somente Fanon faz muito mais do que isso, senão que a sua continuidade teórica, ou melhor dizendo, poética, não cabe dentro do projeto da “opção descolonial”, e sim dentro do pensamento da hibridização (Bhabha), da *créolization* (Glissant), da “inter-dependência”, do “pós-colonial” como crítica secular.

Nesse ponto é crucial afirmar a poética glissantina da relação como sendo um componente fundamental dos processos de *alfabetização transnacional* dos quais nos fala Spivak. O internacionalismo como atitude teórico política precisa transformar o projeto da “opção descolonial” –mas também os estudos feministas como procura Spivak–, e não simplesmente vir a acrescentar mais uma categoria de análise nas nossas práticas teóricas. Os processos de formação de identidades tanto individuais quanto coletivas assim como a *dramatização* dos encontros entre “culturas” implicam levar a sério a teoria womanista da interseccionalidade. Nesses processos nós não temos algo como a configuração de *identidades*, estritamente falando, mas a emergência de experiências de *existências compósitas, rizomáticas*, processos de *criolização* e *estratégias de negociação*. “A mulher/as mulheres”, ou “os latinoamericanos” são mais categorias catacréticas, um “*nome* para a inverdade da verdade”⁶⁵⁸ cuja forma precisamos usar com cuidado, e como parte de um processo individual/coletivo que está resignificando-a constantemente. O Jesus-cristo pós-colonial não é uma realidade continental, e sim uma realidade tricontinental, cujo *nome*, a rigor, desconhecemos.

Porque a identidade é frequentemente sinônimo de colusão? A não identidade, ou identidade entreaberta é *aliança dos abomináveis*. A cristologia constrói tradicionalmente a noção de comunidade dos unguídos (cristãos) ao redor do *arque* do unguído e seu ensinamento, que acaba sendo um novo pacto, uma nova aliança. Se a aliança deuteronômica marca os abomináveis e pervertidos, o evangelho marca *os que*

⁶⁵⁷ Walter Mignolo, *La idea de América Latina...* op. cit., p. 16

⁶⁵⁸ Gayatri Spivak, “Feminismo e desconstrução...”, op.cit., p.

não acreditam (começando pelos judeus, por exemplo). Uma cristologia contrahegemônica deveria articular os que não creem (ou creem diferente). Cândido desloca a retórica parenética da pedagogia deuteronomica, a retórica do arquivamento que estaria veiculando a lei/aliança de YHWH, e a obrigatoriedade do seu ensinamento. Deuteronomio é pura pregação e propaganda –nos diz o exegeta orgânico–, palavras em busca de aquisição e legitimação do poder. Uma não-cristologia, hoje, desloca a estrutura que obriga/compete à crença/fé, pela retórica do ungido divinizado e herói individual. Não precisamos crer em Estevão, precisamos imaginá-lo. Lembrarmos do sonho, da fantasia, imaginarmos a imaginação! Recriar a memória.

A “aliança dos abomináveis e pervertidos” está no âmbito da “não-história”; sempre de alguma forma por trás do texto, em uma atitude similar às tribos das Américas estudadas por Pierre Clastres, debochando do poder, e se mantendo à margem dele... Talvez a sua “não-escrita” é o seu próprio gesto contra-hegemônico: a subalterna que se nega a falar: o guardião da margem que não falará (spivak 2010). Essa negação da escrita ocorre em vários níveis. É a negação de assumir o arconte!, e centralizar o poder. É a rejeição de contrair o “mal d'archive”; contra o mal d'archive: arte! performance! dança!

Assim, parafraseando Bhabha, não combatemos a Aliança de YHWH com outra aliança; combatemo-la com uma não-aliança. O *não* emerge como a partícula pós-colonial por excelência, e na nossa tese, possuiu um triplo sentido:

(i) Não: O afogado mais bonito do mundo (o conto de gabriel garcia marquez) NÃO é uma cristologia.

(ii) Não: o conto porém se relaciona com a cristologia, e nesse caso, o não é um SIM!, porque busca relacionar-se com ela, e disputar seu poder

(iii) não: o conto NÃO se limita pelo poder da cristologia, vai além. É um sim e um não: sim ao seu aspecto humano, não ao seu aspecto desumano, e um além!

Entre os abomináveis não há uma aliança, não do tipo colusivo; porém, de fato, há uma união, produzida como resistência diante da colusão do povo santo; a não-aliança vai além, para um espaço *open-ended*, instaurando um espaço de não-identidade, fundamental para as relações rizomáticas e *créolization*. Estevão é uma possibilidade de não-aliança dos povos do mundo que abraçam o estrangeiro, o engolem, o nomeiam e na nomeação do outro transformam a si mesmos; Estevão é uma conspiração feminista dos povos e comunidades que se opõem à financiarização do planeta, financiarização

que, dito seja de passagem, não será possível sem a ajuda do Jesus-Cristo imperial/colonial, ou o tipo de unificação cultural que ele representa.

Dessa forma, quem buscar nessa tese uma exaustiva análise do conto, e uma detalhada exploração “exegética” que funcione como fundamento de uma firme cristologia, ficará desapontado. Infelizmente, a leitura do conto, e suas implicações cristológicas, ou melhor dizendo, não-cristológicas, requerem um enorme trabalho prévio. Mas não somente isso: creio nos detivemos justo no fronteira onde dizer algo a mais far-nos-ia transgredir o objetivo pós-colonial da interrupção crítica. Quisemos interromper o discurso cristológico.

Uma das coisas que surpreendem a respeito do discurso pós-colonial é o seu foco em histórias/estórias. E existem muitas perguntas que devem ser colocadas a respeito das histórias. Devemos perguntar porque gostamos de certas histórias e de outras não; porque algumas histórias nos fascinam e outras nos parecem desinteressantes; quais são as forças que nos fazem gostar de umas e perder interesse em outras; como nos influenciam as histórias; qual o poder de *uma história única, a single story* como diz Chimamanda Ngozi Adichie. A história do cristo é uma história desse tipo. Nos fascina, mas ao mesmo tempo nos foi imposta, e constituiu um arquétipo que se repete uma e outra vez sob milhões e milhares de outras histórias, que repetem e replicam o seu poder. Podemos contar uma outra história?

De fato, outras histórias tem sido contadas, e precisamos continuar a lê-las, mesmo que elas não possuam ainda o poder das historias únicas, das histórias hegemônicas. É preciso apreender a lutar contra o poder das histórias hegemônicas e apreender a contar/ler outras histórias, encontrar/fazer outras narrativas, que façam emergir outros mundos, que explicitem as tramas do poder; que neutralizem os desejos e movimentos de dominação e centralização do poder.

Talvez não é um momento de acreditar muito na *esperança*, a não ser que decidamos *hacer camino al andar*. Se levou ao Cristo mil anos para morrer⁶⁵⁹, talvez ainda leve mais mil anos para calar, para viver a sua vida como um afogado, como aquele *cuero de miércoles* que mexe ainda com a imaginação das gentes, porém sem impor a sua fala, porque é um afogado. Talvez ainda leve mais mil anos compreender que esse corpo precisa voltar ao mar, e que essa fração de séculos (mil anos?) liberte o tempo, e a nossa esperança: não esperamos mais que ele volte; *que volte quando e se ele*

⁶⁵⁹ Rita Nakashima Brock, Rebecca Parker, *Saving Paradise*, op.cit.

quiser. Que volte toda vez que quiser, ou que mesmo não volte mais! A não ser que seja como um afogado que encalha na praia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AHMAD, Aijaz, “The Politics of Literary Postcoloniality”, *Race and Class*, n.36, ano 3, (1995), pp. 1-20
- ALTHAUS-REID, Marcella, *The queer god*. (London and New York: Routledge, 2003).
- _____, *La Teología Indecente: perversiones teológicas en sexo, género y política*, Barcelona: Bella Terra, 2005.
- _____, “Mark”, em Deryn Guest, Robert E. Goss, Mona West, Thomas Bohache (Eds), *The Queer Bible Commentary*, Long Lane, London, SCM Press, 2007 [1ª ed. 2006], p.518.
- _____, (Ed), *Liberation Theology and Sexuality*, London: SCM Press, 2009.
- AMOAHA, Elisabeth, ODUYOYE, Mercy Amba, “The Christ for African Women”, em FABELLA, Virginia, ODUYOYE, Mercy Amba (editoras), *With Passion and Compassion, Third World Women Doing Theology*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1990 [1ª Ed. 1988], pp.
- ANDRADE, Oswald de, em Benedito Nunes (Ed.), *Obras Completas. A utopia antropofágica* (São Paulo: Globo, 2011).
- ANTONACCI, Maria Antonieta, “Expressões corporais e Religião”, em DÉCIO-PASSOS, João, USARSKI, Frank (Orgs.) *Compêndio da Ciência da Religião*, São Paulo: Paulos, 2013, pp. 525-538
- _____, *Memórias Acoradas em Corpos Negros*, São Paulo: Ed. Puc-sp, 2013.
- ANZALDUA, Gloria, “La consciência de la mestiza/rumo a uma nova consciência,” em *Revista de Estudos Feministas*, Vol, 13, no.3 Sept./Dec., Florianópolis 2005.
- APPIAH, Anthony Kwame, *In my father’s house: Africa in the philosophy of culture*, New York: Oxford University Press, 1992, p.137-157.
- ARONDEKAR, Anjali, “Lingering pleasures, perverted texts: Colonial desire in Kipling’s Anglo-India, em HOLDEN, Philip, RUPPEL, Richard (edts), *Imperial Desire: Dissident Sexualities and colonial literature*, Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2003, pp. 65-88.
- ASAD, Talal, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. (Baltimor/London: Johns Hopkins University Press, 1993).
- ASHCROFT, Bill, GRIFFITHS, Gareth, TIFFIN, Helen (editors), *The Postcolonial Studies Reader*, New York/London: Routledge, 1995.
- ASSMANN, Hugo, “La actuación histórica del poder de Cristo (notas sobre el discernimiento de las contradicciones cristológicas)”, em José M. Bonino (org), *Jesus: ni vencido ni monarca celestial*, Buenos Aires: Tierra Nueva, 1977.

ASSMANN, Ian, “Collective Memory and Cultural Identity”, em *New German Critique*, No. 65, (1995), pp. 125-133.

BACHELARD, Gaston, *A poética do espaço*, São Paulo, Martins fontes, 2005.

BAKHTIN, Mikhail, *Estética da Criação verbal*, [trad. Do francês por Maria Ermantina Galvão Perera], São Paulo: Martins Fontes, 1997, [1ª Ed. 1979].

_____, *Marxismo e filosofia da linguagem* (Sem lugar: HUCITEC, 2006)[12ª Ed.].

BELLE-VILLADA, Gene H. (ed.), *Conversations with Gabriel García Márquez* (Mississippi: University Press of Mississippi, 2006.

BHABHA, Homi, *O Local da Cultura*, Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BOFF, Leonardo, “Las imagenes de Jesús en el cristianismo liberal del Brasil” em José Míguez Bonino, *Jesus, ni vencido ni monarca celestial*, Buenos Aires: Tierra Nueva, 1977, pp.

BUTLER, Judith Butler, El gênero em disputa. *El feminismo y la subversión de la identidad*, Buenos Aires/Mexico: Paidós, 2007 [1ª Ed. 1990].

CABNAL, Lorena, *Feminismos diversos: el feminismo comunitário*, ACSUR, Las Segovias, 2010.

CÂNDIDO, Antônio, *Literatura e Sociedade. Estudos de Teoria e História Literária* (Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2011 [1965].

CÂNDIDO, Fernando, *Uma aliança abominável e per/vertida: anotações subalternas sobre o arquivo deuteronomico* (São Bernardo do Campo: UESP, 2011 [Tese de doutorado]).

CARDOSO-PEREIRA, Nancy, “Sagrados Corpos”, em *Minstério Vigiai*, 14 de novembro de 2010, disponível on-line em: <http://vigiai.net/artigos/nancy-cardoso-pereira-sagrados-corpos> (acesso junho 2015).

_____, “O perfume derramado das feministas”, em *Movimento por uma Formação Cristã Libertadora*, 3 de abril de 2012, disponível on-line em <http://blogformacaocristafortaleza.blogspot.com.br/2012/04/o-perfume-derramado-das-feministas.html>.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago, GUARDIOLA-RIVERA, Oscar, MILLAN DE BENAVIDES, Carmen (eds.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial* (CEJA, Bogotá, 1999).

CASALIS, Georges, “Jesus: ni vencido ni monarca celestial”, em José Míguez Bonino, *Jesus, ni vencido ni monarca celestial*, Buenos Aires: Tierra Nueva, 1977, pp.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago, MENDIETA, Mendieta (eds.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, Poscolonialidad y Globalización en Debate*.

CHAKRABARTI, Dipesh, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.

_____, “La historia subalterna como pensamiento político”, MEZZADRA, Sandro (compilador), *Estudios Postcoloniales, ensayos fundamentales*, Madrid: Traficantes de Sueños, 2008pp. 145-165

CLASTRES, Pierre, *A sociedade contra o Estado. Pesquisas de Antropologia Política* (trad. Theo Santiago), Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1978 [1ª Ed. 1974, *La société contre l'État*].

COLIN, Katell, *Le Roman-monde d'Édouard Glissant: Totalisation et Tautologie* (Quebec: Les Presses de l'Université Laval, 2008).

COPELAND, Shawn, “Body, Representation, and Black Religious Discourse”, em Laura Donaldson, Kwok Pui-lan, (ed). *Postcolonialism, Feminism & Religious Discourse*, New York: Routledge, 2002.

COSTA, Sérgio, *Dos atlânticos: teoria social, anti-racismo e cosmopolitismo*, Belo Horizonte: UFMG, 2006.

COVARRUBIAS, Soledad , “Lautaro: Arquetipo de héroe chileno”, em *Revista Latinoamericana de ensayo fundada en Santiago de Chile en 1997*, ano XVIII, 14 de nov. de 2006, disponível on-line em <http://critica.cl/literatura/lautaro-arquetipo-de-heroe-chileno> (acesso 26 de julho de 2015).

DONALDSON, Laura E., KWOK, Pui-lan (eds), *Postcolonialism, Feminism & Religious Discourse* New York/London: Routledge, 2002.

DUBE, Musa, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, St. Louis, Missouri: Chalice Press, 2000.

_____, “Introduction: The scramble for Africa as the biblical scramble for Africa: postcolonial perspectives”, em Musa Dube, Andrew Mbuvi, Dora Mbuwayesango (Eds.) *Postcolonial perspectives in african biblical interpretations*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012.

DUSSEL, Enrique, “World religions and secularization from a post-colonial and anti-eurocentric perspective.” In: PETERSON, D., WALHOF, D., *The invention of Religion: rethinking belief in politics and history*, Rutgers University Press, 2002, pp. 179-189.

_____, *Política de la liberación: historia mundial y crítica*, Madrid: Trotta, 2007.

ERICKSON, Daniel, *Ghosts, Metaphor and History in Toni Morrison's Beloved and Gabriel García Márquez's One Hundred Years of Solitude*, New York: Palgrave Macmillan, 2009.

FABELLA, Virginia, “A common methodology for diverse Christologies?”, em FABELLA, Virginia, ODUYOYE, Mercy Amba (editoras), *With Passion and Compassion, Third World Women Doing Theology*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1990 [1ª Ed. 1988], pp.

FANON, Franz, *Piel negra máscaras blancas*, Buenos Aires: Abraxas, n/a [1ª ed. 1952].

FORNET, Ambrosio, *La coartada perpetua*, Tucumán, Buenos Aires: siglo xxi editores, 2001.

FOUCAULT, Michel, *Microfísica do poder*, Rio de Janeiro: Edições Graal, 2006.

FRYE, Northrop, *O código dos códigos* (trad. *The Great Code*, 1982), São Paulo: Cultrix, 19..

FUGUET, Alberto, GÓMEZ, Sergio (Ed.), *McOndo* (Barcelona: Ed. Gialbo-Mondadori, 1996.

GARCÍA-MÁRQUEZ, Gabriel, “Por un cine militante – cine popular colombiano”, em René Palacios Moré; Daniel Pieres Mateus, *El cine latinoamericano: o por una estética de la ferocidad*, la magia y la violencia (Espanña: Sedmay, 1976), pp. 110-131.

_____, El olor de la guayaba, conversaciones con Plínio Apuleyo Mendoza Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1993.

_____, *El amor en los tiempos del cólera* (1985) (texto eletrônico).

_____, *Reportagens políticas 1974-1995 – Obra jornalística vol. 4*, Rio de Janeiro: Record, 2006 [trad. Léo Schlafman].

_____, “El ahogado más hermoso del mundo”, texto on-line; disponível em: <http://www.literatura.us/garciamarquez/ahogado.html>

_____, “O afogado mais bonito do mundo”, texto on-line, disponível em: <https://melhorliteratura.files.wordpress.com/2014/04/o-afogado-mais-bonito-do-mundo.pdf>

GEBARA, Ivone, “Doing theology in Latin America”, em Ursula King (Ed), *Feminist theology from Third World*, em KING, Ursula (editor) *Feminist Theology from the Third World. A reader*, New York/Maryknoll: Orbis books, 1994, pp. 47-59.

GEBARA, Ivone, “Ideias para repensar o ecumenismo” em *Tempo e Presença*, Ano 3, n.12, Setembro 2008, disponível on-line. http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=233&cod_boletim=13&tipo=Cr%F4nica (acesso em junho 2015)

_____, “Creio em...”, em *Revista do Instituto Humanitas Unisinos* (online), 462, ano XV, 30 de março de 2015, Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5847&secao=462 (acesso junho 2015).

GLISSANT, Edouard, *Introducción a una poética de la diversidad*, Sem lugar: Editor del Bronce, 2002.

GOMES DE JESUS, Jaqueline, “Interlocuções teóricas do pensamento transfeministas”, em GOMES DE JESUS, Jaqueline (e al.), *Transfeminismo: teorias e práticas*, Rio de Janeiro: Metanoia Editora, 2014.

GONZALEZ, Michelle, “Who is americano/a? A postcolonial theological reading of Orientalism and Neo-orientalism”, em K.Keller, M.Nausner, M.Rivera (Orgs.) *Postcolonial theologies, divinity and empire*, St.Louis, Missouri: Chalice Press, 2004, pp. 58-78.

GUERRIERO, Silas, “Antropologia da Religião” em DÉCIO-PASSOS, João, USARSKI, Frank (Orgs.) *Compêndio da Ciência da Religião*, São Paulo: Paulos, 2013, pp. 243-256.

GROSGOUEL, Ramón, “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global.”, em *Tabula Rasa*, num. 4, jan – jun 2006, pp. 17-46 (Bogotá, Colômbia).

_____, “De Epistemic Decolonial Turn: Beyond Political-Economy Paradigms”, em Walter D. Mignolo (ed), *Globalization and the Decolonial Option*, Abingdon, Oxon: Routledge, 2010.

HALL, Stuart, “Quando foi o Pós-colonial?” Em Liv Sovik (Ed), *Da diáspora: Identidades e Mediações Culturais*, Belo Horizonte: UFMG, 2006.

HERNANDEZ CASTILLO, Rosalva Aida, “De feminismos y poscolonialismos: Reflexiones desde el sur del Rio Bravo”, em Lilian Suarez Návaz, Rosalva Hernández Castillo, (Eds). *Descolonizando el Feminismo*, Cátedra, 2008, pp. 68-111

HIGUET, Etienne Alfred, “Hermenêutica da Religião”, em DÉCIO-PASSOS, João, USARSKI, Frank (Orgs.) *Compêndio da Ciência da Religião*, São Paulo: Paulos, 2013, pp. 457-568

HILL-COLLINS, Patricia, *Fighting Words: Black Women and the Search for justice*, Minnesota: University of Minnesota Press, 1998.

HINGA, Teresa M. Hinga, “Jesus Christ and the liberation of Women in Africa”, em Ursula King (Ed.), *Feminist theology from Third World*, New York/Maryknoll: Orbis books, 1994, pp. 261-270

HINKELAMMERT, Franz, “Nietzsche y la modernidad: un sicograma a partir de lo que dice Nietzsche sobre Nietzsche”, em *El retorno del sujeto reprimido*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002, pp. 173-198.

JOHNTON, Amanda J., *J.R.R. Tolkien, War and Nationalism*, Tese de doutorado, defendida em 2010, na Universidade de Georgia State University.

KALY, Alain Pascal, “De povos monoteístas a povos pagãos. Os pilares da escravidão e dos processos coloniais na África ‘negra’”, em Pedro A. Ribeiro de Oliveira, Geraldo de Mori (orgs.), *Deus sociedade Plural: fé, símbolos, narrativas* (Belo Horizonte/São Paulo: Soter, 2013, pp. 234-254

KANG, Namsoon, “Who/What is Asian? A postcolonial theological reading of Orientalism and Neo-orientalism.”, em *Postcolonial theologies. Divinity and Empire*, St.Louis, Missouri: Chalice Press, 2004, pp. 100-117.

KING, Ursula (editor) *Feminist Theology from the Third World. A reader*, New York/Maryknoll: Orbis books, 1994.

Kwok Pui-lan, *Discovering the Bible in the non biblical world*, Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers, 1995.

_____, *Postcolonial imagination and feminist theology*, Louisville, Kentucky: John Knox Press, 2005.

- LACLAU, Ernesto, *Emancipation(s) – Radical Thinkers*, London: Verso, 2007.
- LACLAU, Ernesto, MOUFFE, Chantal, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards Radical Democratic Politics*, Londres/NY: Verso, 2001.
- LANDER, Edgardo (org) “A colonialidade do Saber: Eurocentrismo e Ciências Sociais: Perspectivas Latinoamericanas”, Buenos Aires: Colección sur sur, CLACSO, 2005.
- LE GOFF, Jacques, *La Civilização del Occidente Medieval*, Barcelona, Buenos Aires: Paidós, 1999 [1ª ed. 1982].
- LIGÓRIO-SOARES, Afonso Maria, “Ciência da religião aplicada à teologia”, em DÉCIO-PASSOS, João, USARSKI, Frank (Orgs.) *Compêndio da Ciência da Religião*, São Paulo: Paulos, 2013, pp. 649-662
- LORDE, Audre, “The master’s tools will never dismantle the masters house”, em *Sister outsider: Essays and Speeches* (New York: The crossing press feminist series, 1984.
- MALDONADO-TORRES, Nelson, “On The Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept.” Em Walter D. Mignolo (ed), *Globalization and the Decolonial Option*, Abingdon, Oxon: Routledge, 2010.
- MARASCHIN, Jaci M. Maraschin, “Jesucristo em la musica popular brasileña”, em José M. Bonino, *Jesus, ni vencido ni monarca*, Buenos Aires, Tierra Nueva, 1977, pp.
- MARTINS-GOLIN, Luana, “A Bíblia como texto literário: uma leitura a partir de Northrop Frye”, em RIBEIRO, Cláudio Ribeiro, FONSECA, Hugo (orgs.), *Teologias & Literaturas 2: aproximações entre religião, teologia e literatura*, São Paulo: Fonte Editorial, 2013, pp. 49-68.
- MARX, Karl, “Sobre Feuerbach” em MARX, Karl, Friedrich Engels, *Sobre la religión*. Edição preparada por Hugo Assmann e Reyes Mate, Salamanca: Ediciones sígueme, 1979.
- _____, *Crítica à filosofia do direito* (1843-44), documento eletrônico: http://www.histedbr.fe.unicamp.br/acer fontes/acer_marx/tme_11.pdf
- MBOM, Clément, “Édouard Glissant, De l’opacité à la relation”, em *Colloque international de la Sorbonne, 11-13 março 1998*, pp. 245-254.
- McCLINTOCK, Anne, “The Angel of Progress: Pitfalls of the Term Postcolonialism”, em E. Barker, P. Hulme, M. Iversen (eds), *Colonial Discourse/ Postcolonial Theory*, Manchester: Manchester University Press, 1992.
- McMURRAY, George R., *Critical essays on Gabriel García Márquez*, Boston: G. K. Hall & Co. 1987.
- MELLINO, Miguel, *La crítica Poscolonial: descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios poscoloniales*, Buenos Aires/Barcelona: Paidós, 2008 [1ª ed. 2005].
- MEZZADRA, Sandro, “Introducción”, em MEZZADRA, Sandro (compilador), *Estudios Postcoloniales, ensayos fundamentales*, Madrid: Traficantes de Sueños, 2008, p.17

MIGNOLO, Walter, "Colonial and Postcolonial Discourse. Cultural Critique or Academic Colonialism", em *Latin American Research Review*, Vol 28, No.3 (1993), pp. 120-134

_____, *Histórias locais, projetos globais. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003 [1ª Ed.2000].

_____, *La Idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona: Gedisa, 2007.

MÍGUEZ-BONINO, José, (org), *Jesús: ni vencido ni monarca celestial*, Buenos Aires: Tierra Nueva, 1977.

MOUFFE, Chantal, *Agonística: pensar el mundo políticamente*, (Trad. Soledad Laclau), Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.

MUDIMBE, V.Y, *The invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the order of Knowledge*, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1988.

NAKASHIMA-BROCK, Rita, PARKER, Rebecca, *Saving Paradise, how christianity traded Love for this world for crucifixion and empire*, Boston: Massachusetts, 2008.

NARAYAN, Uma, "O projeto de epistemologia feminista," em JAGGAR, Alison, *Gênero, Corpo e conhecimento*, Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1997 [1ª. Ed. 1988], pp. 276-290.

NERUDA, Pablo, *Canto General*, (1946-1950), documento eletrônico: disponível em <file:///C:/Documents%20and%20Settings/Administrador/Meus%20documentos/Downloads/canto-general--0.pdf>.

NESBITT-OPPEL, Frances, *Nietzsche on gender*, Virginia: University of Virginia Press, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich, *Assim falava Zarathustra* (trad. Ciro Mioranza), São Paulo: Editora Escala, sem ano.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza, "Linguagens religiosas: origem, estrutura e dinâmicas", em DÉCIO-PASSOS, João, USARSKI, Frank (Orgs.) *Compêndio da Ciência da Religião*, São Paulo: Paulos, 2013, pp. 443-456

NUNN, Frederick, *Collisions with history: Latin american fiction, and Social Science from El Boom to the new World Order*, Athens, Ohio: Ohio University press, .

ODUYOYE, Mercy A., AMOAH, Elisabeth, "The Christ for African Women," em Virginia Fabella e Mercy Amba Oduyoye (ed.), *With Passion and Compassion: Third World Women Doing Theology*, Maryknoll, N. Y: Orbis Books, 1990.

OLIVEIRA, Mercedes, "El feminismo occidental es liberal e individualista", em Blog *Pikara online magazine*, disponível em: <http://www.pikaramagazine.com/2012/11/%E2%80%9Ccel-feminismo-occidental-es-liberal-individualista%E2%80%9D-antropologa-y-activista-feminista-en-chiapas/> (acesso em junho 2015).

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké, *The invention of Women: making an african sense of Western gender discourse*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké, “Beyond gendercentric models: restoring motherhood to Yorùbá Discourses of art and aesthetics”, em OYĚWÙMÍ, Oyèrónké (Ed.) *Gender epistemologies in África. Gender traditions, spaces, Social institutions, and identities*, New York: Palgrave Macmillan, 2011, pp. 223-238.

PALAVERSICH, Diana, *De macondo a Mcondo. Senderos de la postmodernidad latinoamericana* México: Plaza y Valdez, 2005.

PAREDES, Julieta, “Hilando fino desde el feminismo comunitário”, LIFS (Lesbianas independientes feministas socialistas) (La paz: Comunidad Mujeres creando comunidad, e CEDEC, 2008.

PARRY, Benita, “Aspects of Peripheral modernisms”, em *Ariel*, Jan, Vol 40 (1), 2009, pp. 27-55

PATTON, Paul Patton (org.), *Nietzche, Feminism and Political theory*, London and New York: Routledge, 2002 [1a ed. 1993].

PELLER, Mariela, “Judith Butler y Ernesto Laclau: debates sobre la subjetividad, el psicoanálisis y la política”, em *Sexualidad, Salud y Sociedad*, No. 7, Abril 2011, Rio de Janeiro (versão on-line), disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1984-64872011000200003

PIERES, Aloysius, *Viver e arriscar*, São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2008.

PINEDA, Gloria, “Una aproximación histórica a la concreción de una postura ideológica en el cine político marginal de los años 60’s y 70’s en Colombia”, em *Convergencias y configuraciones* (Cali: Universidad del Valle, 2012).

PINKOLA-ESTÉS, Clarissa, *Mulheres que correm com os lobos, mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem* (Trad. Waldéa Barcellos), Rio de Janeiro: Rocco, 1994 [1ª Ed. inglês, 1992].

PIZZA, Edith, ROSEMBERG, Fúlvia, “Cor nos censos brasileiros” em *Revista USP*, São Paulo, n. 40, p. 122-137, dezembro-fevereiro 1998-99.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira, *A teologia da libertação morreu? Reino de Deus e espiritualidade hoje*, São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

_____, “‘Fronteiras’, ‘entrelugares’, e lógica plural: a contribuição dos estudos culturais de Homi Bhabha para o método teológico” em *Estudos de Religião*, vol. 26, junho – dezembro 2012, pp. 12-24.

RIBEIRO, Claudio Ribeiro, FONSECA, Hugo (orgs.), *Teologias & Literaturas 2: aproximações entre religião, teologia e literatura*, São Paulo: Fonte Editorial, 2013

RIBEIRO, Claudio Ribeiro, “A sacralidade da literatura”, em RIBEIRO, Claudio Ribeiro, FONSECA, Hugo (orgs.), *Teologias & Literaturas 2: aproximações entre religião, teologia e literatura*, São Paulo: Fonte Editorial, 2013, pp. 13-32

RICHARDS, David, "Framing Identities", em CHEW, Shirley, RICHARDS, David (Eds.) *A concise companion to postcolonial literature*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.

RICOEUR, Paul, *A memória, a história, esquecimento* (Campinas: Editora da Unicamp, 2007).

RIEGER, Jeorg, *Cristo e imperio. De Paulo aos tempos pós-coloniais*, São Paulo: Paulus 2009.

ROBERTSON, Roland, "Glocalization: Time-Space and homogeneity-heterogeneity", em Scott Lash e Roland Robertson (eds.), *Global Modernities*, London: Sage, 1995, pp. 25-44

SAID, Edward. *Beginings: intention and method*, New York: Basic books, 1975

_____, *El mundo, el texto y el crítico*, Barcelona: Edição DeBOLS!LLO, 2008[1983].

_____, *Orientalismo*, São Paulo: companhia de bolso, 2007 [1978].

_____, *Cultura e Imperialismo* (Trad. Denise Bottmann) (São Paulo: Companhia de Bolso, 2011 [1993].

SCHLAFMAN, Léo, "Prefácio: sessenta anos sem solidão", em Gabriel García Márquez, *Reportagens políticas 1974-1995 – Obra jornalística vol. 4* (, Rio de Janeiro: Record, 2006 [trad. Léo Schlafman]), pp. 7-11

SCHREITER, Robert, *The new catholicity. Theology between the global and the local*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1997.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, *In memory of her: A feminist theological reconstruction of Christian origins* (New York: The Crossroads Publishing Company, 1987

_____, *But she Said: feminist practices of biblical interpretation*, Boston: Bacon, 1992.

_____, *Cristología feminista crítica: Jesús, hijo de Maria, Profeta de la Sabiduría* (trad. Nancy Bedford), Madrid: Editorial Trotta, 2000 [1ª Ed. 1994].

_____, *Discipulado de iguais, uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação* (Trad. Yolanda Steidel Toledo) (Petrópolis: Editora Vozes, 1995 [1ª Ed 1993]

_____, "For Women in Men's World. A critical feminist theology of liberation", em E. Schüssler Fiorenza (org.) *The Power of naming*, Maryknoll New York: Orbis Books, 1996, pp. 1-11.

_____, *Rhetoric and Ethics*, Minneapolis: Fortress Press, 1999.

_____, *Jesus e a política da interpretação* (São Paulo: Loyola, 2005, [1ª Ed. 2000]).

_____, *The Power of the Word: Scripture and the rhetoric of Empire*, Minneapolis: Fortress Press, 2007

_____, *Democratizing biblical studies. Toward an emancipatory educational space*, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2009.

_____, *Caminhos da Sabedoria, Uma introdução à hermenêutica bíblica feminista* (São Bernardo: Nhanduti, 2009 [1ª Ed. 2000]).

_____, *Transforming Vision. Exploration in feminist the*logy*, Minneapolis: Fortress Press, 2011.

_____, “The power of empire and the rhetoric of scripture”, em *Changing Horizons, Explorations in feminist interpretation*, Minneapolis: Fortress Press, 2013, pp. 155-167.

_____, “The Twelve and the Discipleship of Equals”, em *Changing Horizons, Explorations in feminist interpretation*, Minneapolis: Fortress Press, 2013, pp. 223-232.

SEGATO, Rita Laura, “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulário estratégico descolonial”, em Karina Bidaseca, Vanesa Vazquez Laba (Orgs), *Feminismos y Poscolonialidad*, Buenos Aires: Ediciones Godot, 2011.

SHOHAT, Ella, “Notes on the Postcolonial”, *Social Text*, n.31/32, (1992), pp. 99-113.

SUGIRTHARAJAH, Rasiah, *The Bible and the third world: precolonial, colonial and postcolonial encounters*, New York; Cambridge: Cambridge University Press, 2004 [2001].

_____, *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*, Oxford: University Press, 2002.

_____, “Complacencies and Cul-de-Sacs. Christian theologies and colonialism”, em K. Keller, M. Nausner, M. Rivera (eds) *Postcolonial theologies, divinity and empire*, St. Louis Missouri: Chalice Press, 2004, pp.

SOBRINO, Jon, “Thesis for a Historical Christology”, em Deane William Feroz, *Third world liberation theologies, a reader*, Maryknoll, New York: Orbis books, 1986, pp.

_____, *Cristologia a partir da América latina: esboço a partir do seguimento do Jesus histórico*, Petrópolis: Vozes, 1983.

_____, *Christology at the Crossroads. A Latin American Approach* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1985 [1ª ed. 1976])

_____, *Jesucristo Libertador: Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (Madrid: Editorial Trotta, 1991).

SPIVAK, Gayatri, “Feminismo e desconstrução, de novo: negociando com o masculinismo inconfesso”, em Teresa Brennan, *Para além do fao: uma crítica a Lacan*

do ponto de vista da mulher, [trad. Alice Xavier, *Between Feminism & Psychoanalysis*], Rio de Janeiro: Editora Rosa dos tempos, 1989.

_____, *The Post-colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, editado por Sarah Harasym, New York: Routledge, 1990.

_____, *Crítica de la razón postcolonial. Hacia una historia del presente evanescente* (Tradução de Marta Malo de Molina), Madrid: Ediciones Akal, 2010.

_____, “Estudios de la Subalternidad: Deconstruyendo la historiografía.” em Sandro Mezzadra (compilador), *Estudios Postcoloniales, ensayos fundamentales*, Madrid: Traficantes de Sueños, 2008.

_____, *An aesthetic of education in the era of globalization*, (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2012.

TADA, Elton, “A coragem de ser” de Paul Tillich e “A via crucis do corpo” de Clarice Lispector: *Semelhanças e assimetrias em busca de uma leitura teológico-existencial da obra de Lispector* (UMESP, São Bernardo do Campo, 2010, Dissertação de Mestrado).

TAYLOR, Mark Lewis, “Spirit and Liberation – Achieving postcolonial theologies in the United States” em K. Keller, M. Nausner, M. Rivera (eds) *Postcolonial theologies, divinity and empire*, St. Louis Missouri: Chalice Press, 2004, pp.

TEIXEIRA, Faustino, “Ciência da Religião e Teologia”, em DÉCIO-PASSOS, João, USARSKI, Frank (Orgs.) *Compêndio da Ciência da Religião*, São Paulo: Paulos, 2013, pp. 175-183

TILLICH, Paul, *Teologia da Cultura* (São Paulo: Fonte Editorial, 2009 [trad. Jaci Marasquin])

TOWNES, Emilie, *Womanist Ethics and the Cultural Production of Evil. Black religion, womanist thought, social justice*, New York: Palgrave Macmillan, 2006.

TROCH, Lieve, “No caminho da resistência e da compaixão” em, Luis Carlos Luz Marquez, (org) *Religiosidades populares e multiculturalismo: intolerâncias diálogos, interpretações* (Recife: UPFE, 2010), pp. 123-142.

TWORUSCHKA, Udo, “Ciência prática da religião: considerações teóricas e metodológicas”, em DÉCIO-PASSOS, João, USARSKI, Frank (Orgs.) *Compêndio da Ciência da Religião*, São Paulo: Paulos, 2013, pp. 577-588

USARSKI, Frank, “História da Ciência da Religião”, em DÉCIO-PASSOS, João, USARSKI, Frank (Orgs.) *Compêndio da Ciência da Religião*, São Paulo: Paulos, 2013, pp. 51-62.

VALERO, Arnaldo, “Introducción a una poética de lo diverso. Edouard Glissant (2002)”, em *Segunda Etapa, Vol. 7, Num. 9, 2003*, p. 166.

WALSH, Katherine, “Shifting The Geopolitics of Critical Knowledge: Decolonial Thought and Cultural Studies ‘Others’ in The Andes”, em Walter Mignolo (ed), *Globalization and the Decolonial Option*, Abingdon, Oxon: Routledge, 2010.

WESTHELLE, Vítor, *After Heresy: Colonial Practices and Post-colonial Theologies*, Eugene, Oregon: Cascade Books, 2010.

WIRHT, Lauri Emílio, “Religião e epistemologias pós-coloniais”, em DÉCIO-PASSOS, João, USARSKI, Frank (Orgs.) *Compêndio da Ciência da Religião*, São Paulo: Paulos, 2013, pp. 129-142

WOOD, Maureen Maeve, *A dialogue on feminist biblical hermeneutics: Elisabeth Schüssler Fiorenza, Musa Dube, and John Paul II on Mark 5 and John 4*. Dissertação de Mestrado. Dayton, OH: University of Dayton, Agosto 2013.

WOOLF, Virginia. *Profissões para mulheres e outros artigos feministas* (Tradução de Denise Bottmann), Porto Alegre, RS: L&PM, 2012.

WRIGHT, William D., *Black Intellectuals, Black Cognition, and Black Aesthetic*, Westport: Greenwood Publishing Group, 1997.

YOUNG, Robert, *Colonial desire: hybridity in theory, Culture and Race* (London and New York: Routledge, 1995

_____, *Postcolonialism: An Historical Introduction*, Oxford: Blackwel, 2001.

_____, *Postcolonialism: A very Short Introduction*, New York: Oxford, 2003

DOCUMENTOS AUDIOVISUAIS

Adichie, Chimamanda, “The danger of a single story”. Publicada por TED, disponível em Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=D9Ihs241zeg>

Diálogos impertinentes: a utopia. <https://www.youtube.com/watch?v=Xp6VW1jwnRM>. O debate é mediado por Caio Túlio Costa (Folha de São Paulo), e Mário Sérgio Cortella

Milton Schwantes, “A força criadora da palavra”, em *Conferência dos religiosos no Brasil – Milton Schwantes e Elza Tamez*, disponível on-line em <https://www.youtube.com/watch?v=SGdr28plf18>

Textos online/eletrônicos/blogs:

BUXÓ, José Pascual, em *Revista de la Universidad de México*, No. 123, 2014, disponível on-line em: http://www.revistadelauniversidad.unam.mx/ojs_rum/index.php/rum/article/view/16179/17659

CABANILLAS, Natalia, “La subalternización del conocimiento de las mujeres o el feminismo poscolonial en el cotidiano” (texto sem publicação, cedido diretamente pela autora).

DERRIDA, Jacques, *Mal de arquivo: uma impressão freudiana* (1994), disponível em <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/mal-de-archivo.htm>.

Diunal cognition: <https://abagond.wordpress.com/2011/10/17/diunital-cognition/> ;
<http://nonduality.org/2015/03/18/5279-diunitality-with-dr-greg-goode-part-one/>

Entrevista de Le Goff, concedida ao diário argentino *La Nación*, 12 de outubro de 2005, disponível on-line em <http://www.lanacion.com.ar/746748-seguimos-viviendo-en-la-edad-media-dice-jacques-le-goff>

OLIVEIRA, Cris, “Palavras de Carga”, no blog *Blogueiras Negras*, junho 26 de 2013, disponível on line em <http://blogueirasnegras.org/2013/06/26/palavra-mulata/>

“El mundo es un poco menos maravilloso sin Gabriel García Márquez y Jacques Le Goff, disponível em <https://espectadores.wordpress.com/2014/04/21/el-mundo-es-un-poco-menos-maravilloso-sin-gabriel-garcia-marquez-y-jacques-le-goff/> (acessado em 30 de junho de