

Teologias Negra e Feminista — Um Diálogo Crítico com a Teologia da Libertação Latino-Americana

João Guilherme Biehl

CLAQUETE! Cena 666! Ação ...¹

...E eis que de espaços extra-terrestres surge o E. T., uma figura monstrega, com feições fetais e com atitudes tão revolucionariamente infantis, que é capaz de dismantelar todo o aparato de Segurança Nacional da NASA... E na noite de Natal os "Grem-lins" se transformam de anjos em demônios, tornando o dia mais importante da "nação abençoada por Deus" num inferno... E como se não bastasse, nesta noite se descobre que Papai Noel, símbolo da religião civil norte-americana² está morto... Mas o herói Indiana Jones continua suas explorações mundo à fora. Só que ao entrar no "Templo da Perdição" o macho branco protestante anglo-saxão já não é mais tão invencível como o seu parceiro Tarzã, rei branco das selvas africanas. O machão só consegue se safar graças à corajosa ação de um menino chinês e — vejam só — de uma mulher... Mas o golpe fatal mesmo no "Hollywoodiano" sonho norte-americano, "The American Dream", parece ter sido televisivamente dado pelo apocalíptico filme "The Day After", "O

(1) Estou totalmente ciente da total relatividade que envolve as interpretações que faço destes filmes mencionados. Concebo a minha leitura como uma entre tantas outras possíveis.

Para um aprofundamento sobre a questão ideológica da indústria cinematográfica norte-americana vide o ensaio de Stanley Aronowitz "Film — the Art of Late Capitalism", no seu livro **The Crisis of Historical Materialism**, New York, Praeger, 1981, p.201-224.

(2) Vide o artigo de John A. Coleman "Civil Religion and Liberation Theology in North America", in: Sergio Torres e John Eagleson, **Theology in the Americas**, New York, Orbis Books, 1976, p. 113s.

Dia Seguinte". Como se esquecer daquela antológica cena final quando um velho diz ao outro: "Sai da minha casa!"... Só que não existem mais casas das quais se pode sair. É o fim da propriedade privada. A guerra nuclear só deixara vivos os sonhos das baratas...

Estas interpretações que faço de alguns grandes sucessos da contemporânea safra cinematográfica norte-americana pelo menos nos dão vazão a pensarmos que inversões, desestruturações e desencantos com relação ao "American Way of Life", "Estilo de vida Norte-americano", já encontram respaldo junto às massas ianques. E eis que elas passam a consumir a própria destruição moral e material do seu sistema sócio-político-econômico e cultural. Este profético criticismo cinematográfico está, de fato, em franco contraste ao antigo sonho norte-americano — pesadelo para nós — tão maestralmente articulado pelo ex-senador Beverage do estado de Indiana:³

"... de todas as raças Deus marcou o povo norte-americano como sua nação, escolhida para levar o mundo finalmente à regeneração total..."

Mas, voltemos um pouco no passado a fim de localizarmos historicamente a desintegração deste sonho...

...Eis que os anos pós-Segunda Guerra mundial trouxeram às telas mundiais um Estados Unidos que cantava na chuva com Ginger Rogers e com Freddy Astaire. A "nação abençoada por Deus" saía da guerra com uma economia interna altamente fortalecida devido à indústria bélica. Não! Por aqueles lados ninguém parecia ter ouvido os gemidos das bombas de Hiroshima e Nagasaki. A necessidade de levar ao mundo as "Boas Novas" da Paz-Americana e de combater o demoníaco "câncer" comunista foram capa ideológica para a expansão internacional desta nação brotada, de fato, em meio às sangrentas lutas liberacionistas contra o jugo colonial britânico⁴. E a economia interna prometia prosperi-

(3) Senador Beverage, apud **Theology in the Americas — Document nº 2, a first World Response to a Third World Challenge**, p. 18-19.

(4) De maneira alguma nos é possível excursar sobre o todo da história dos Estados Unidos neste reduzido espaço temporal. Para uma introdução ao assunto, a partir de uma perspectiva popular, vide o livro de Howard Zinn, **A People's History of the United States**, New York, Harper and Row, 1980.

Para uma interpretação marxista do desenvolvimento econômico norte-americano vide o artigo de Joseph Holland "Marxian Class Analysis in American Society Today", in: Sergio Torres e John Eagleson, **Theology in the Americas**, p. 317s.

dade a todos. “Assim deveria caminhar a humanidade!” E os anos 60 foram, pois, a década do desenvolvimentismo⁵. Os Estados Unidos precisavam de matérias-primas e de mão-de-obra barata a fim de manter a expansão da economia interna, além de novos mercados para a colocação de seus produtos industrializados. Assim, paulatinamente o governo e as multinacionais ianques foram encampando as “selvagens republicanas” latinas, asiáticas e africanas. Eis que o Pato Donald visitava Zé Carioca e nos vendia suas teorias desenvolvimentistas. A hegemonia norte-americana passava a circular por nossos poros políticos, econômicos e culturais...⁶

Mas, o desenvolvimentismo não trouxe a assim esparada industrialização e progresso para estas terras de chanchadas. Dependência, endividamento externo, militarização da sociedade eram o nosso dia-a-dia. Pois, foi no contexto de conscientização destas realidades opressivas que brotou a assim conhecida Teologia de Libertação latino-americana⁷, substituindo as bênçãos desenvolvimentistas. E por estes oprimidos rincões latinos passou a se ouvir: “El Pueblo unido jamás será vencido!” Era hora de tomar a história nas mãos, caminhar e seguir a canção...

Também nos Estados Unidos os anos 60 não presenciaram somente as românticas baladas do pracinha Elvis Presley. Diversos movimentos começaram a criticar o falso otimismo local e a hegemonia internacional. O movimento pelos Direitos Civis liderado por Martin Luther King, expôs à luz do dia o inumano racismo institucionalizado pela nação “temente a Deus”. O movimento contra

(5) Michael P. Todaro no seu livro **Economic Development in the Third World**, New York, Longman, 1977, oferece aos leitores uma visão bem detalhada das mais diversas teorias desenvolvimentistas bem como do relacionamento de “dependência desenvolvimentista” imposta pelos Estados Unidos aos países do terceiro mundo.

(6) Vide o livro de Ariel Dorfam e Armand Mattelart, **Como ler o Pato Donald**, para uma maior compreensão do uso ideológico feito pelo capitalismo norte-americano dos personagens de Walt Disney. Confira também o livro de Pedrinho Guareschi, **Comunicação e Poder**, Petrópolis, Vozes, 1982.

(7) Hugo Assmann no seu livro **Teología desde la Praxis de la Liberación**, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1973, analisa o surgimento da teologia da libertação latina no contexto da conscientização popular deste situação de dependência sócio-político-econômica. Vide especialmente as p. 23s.

Para um apanhado geral da história de dependência da América Latina, desde o colonialismo hispano-português até o moderno colonialismo norte-americano, vide a obra-prima de Eduardo Galeano, **As Veias Abertas da América Latina**, Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra, 1979.

a Guerra do Vietnam criticava a ideologia dominante de que os Estados Unidos eram o “mocinho” defendendo a liberdade e a democracia mundo à fora. Nas universidades se questionava a competitiva dinâmica interna do sistema educacional e suas lições externas com os complexos militares-industriais. As mulheres participantes destes mais diversos protestos passaram também a se conscientizar da sua força e a desmascarar o patriarcalismo inerente aos valores e às instituições do familiar sonho ianque. E trabalhadores, apesar de relativamente bem pagos, também se atreveram a denunciar as suas perigosas e desumanas condições de trabalho. Destas lutas emergiram correntes teológicas enfocando o tema de libertação a exemplo do que estavam fazendo os latino-americanos⁸. Mas, tanto a teologia negra, como a emergente teologia feminista tenderam a se fechar em si mesmos. Ignorava-se, então, a dialética interconecção existente entre os mais variados mecanismos marginalizadores na sociedade norte-americana. Mas, o sistema dominante reprimiu estes movimentos como pôde; e quando não mais pôde, passou a consumi-lo ao velho estilo capitalista: “Você protesta; nós assimilamos; eles consomem!”.

Os anos 70 trouxeram consigo a crise petrolífera, o fim da Guerra do Vietnam, a derrubada do sonho socialista de Allende, a descoberta de que a escalada nuclear de maneira alguma se detera com os famigerados tratados americano-soviéticos, o escândalo de Watergate, os “amendoins” de Carter e os filmes de “bang-bang” de Ronald Reagan. Tudo isto tornou ainda mais vulnerável o sonho norte-americano. As estatísticas também não conseguiam mais mentir. Existiam, na verdade, duas Américas do Norte. A de “Nixon, Reagan & Corporations” e aquela das minorias étnicas, raciais e de classe, vivendo muito abaixo do nível da pobreza. Neste contexto os diversos movimentos liberacionistas passaram a se conscientizar da inoperância política de suas lutas individualizadas e compartimentalizadas. Estava mais do que na hora de falar e de viabilizar **Diálogo** e **Coalisão**⁹.

Mas, “laços de ternura” à parte, este bosquejo introdutório, permeado com “flashes” cinematográficos, antes de ter querido

(8) Vide o artigo de Lee Cormie “Liberation and Salvation: A First World View, in: Brian Mahan e L. Dale Richesin, **The Challenge of Liberation Theology**, New York, Orbis Books, 1984, p.21-47.

(9) Vide o documento n° 18 do grupo Theology in the Americas, **Doing Theology in a Divided World**, New York, 1983.

fazer brotar emocionadas lágrimas nos olhos de vocês, procurou, em verdade, dar pistas para uma eventual compreensão do contexto contemporâneo norte-americano no qual se articulou os enfoques liberacionistas negro e feminista que aqui queremos caracterizar. De coração, espero que este bosquejo não tenha se assemelhado tanto a um daqueles famigerados “bang-bangs” estrelados por Roni Reagan, a ponto de ter levado vocês a quererem sair do cinema já no início da projeção do filme. Ainda temos um longo caminho a desbravar. Nesta empreitada não nos interessam, num primeiro plano, os perfis dos heróis e de suas pomposas cortes. Queremos dialogar, isto sim, com os “Feios, Sujos e Malvados”. Por isso, nesse roteiro, há espaços para o mudo grito do negro “deixado morto, sem sangue, a apodrecer”, para a força de Jesse Jackson, para as desafiantes canções de Joan Baez e de Bob Dylan. Nós queremos aqui focar em primeiro plano as feições daqueles e daquelas derrotadas na história... negros e mulheres que procuram hoje reler suas jornadas de opressão e de resistência a fim de se energizarem na concretização de um presente mais justo, mais igualitário, mais fraterno no contexto norte-americano. Assim, num primeiro momento, trazemos dos bastidores a teologia negra de libertação e, num segundo, introduzimos em cena — desta vez sem maquiagens — a teologia feminista de libertação. Basicamente vamos caracterizar estes dois enfoques a partir de suas metodologias e criticar sua propriedade ou não a partir de uma perspectiva oriunda do nosso engajamento junto à teologia de libertação latino-americana. O método teológico, em última análise, define a que interesses os ditos enfoques servem e a que práxis social eles remetem: manutenção de ‘status quo’ ou à luta política por libertação. Na medida do possível tento colocar e criticar algumas variantes teológicas destes enfoques no que tange à cristologia e à eclesiologia. Mas, enfatizo que é impossível, neste espaço literário tão reduzido, abarcar a riqueza e complexidade destes enfoques liberacionistas. Nesse sentido, me coloco à disposição das pessoas interessadas a num outro momento, indicar literatura adicional ou mesmo bater um pago regado a chimarrão e à teologia...

De forma alguma esta apresentação que faço para vocês pretende uma objetividade e neutralidade idealista. Já na colocação dos diversos enfoques procuro, às vezes rabiscar algumas críticas oriundas da minha opção por uma perspectiva de libertação

latina. E esta crítica não é, de maneira alguma, unidirecional. Por isso, enfatizo **diálogo crítico**. O enfoque latino também está sujeito a ser corrigido ou complementado a partir do confronto com os enfoques negro e feminista. E, por uma perspectiva de libertação latina eu basicamente compreendo os seguintes pontos hermenêuticos:

— A teologia é um ato segundo que segue a práxis. Deus é entendido a partir da experiência humana¹⁰;

— A leitura da Bíblia se dá a partir de uma solidariedade real e ativa com os oprimidos, com o reverso da história¹¹;

— A insistência na recuperação histórica da mensagem bíblica a partir de uma ótica histórico-materialista põe fim a abstrações universalizantes e a conceptualizações ahistóricas e atemporais¹²;

— Existe a necessidade da mediação das Ciências Sociais. Como diz Juan Luis Segundo¹³: “O teólogo de libertação se vê obrigado, a cada passo, a colocar juntas as disciplinas que lhe abrem o passado e as disciplinas que explicam o presente, e isso na própria elaboração da teologia, isto é, no seu intento de interpretar a palavra de Deus dirigida a nós, aqui e agora”.

... E aí vêm os enfoques liberacionistas negro e feminista!
CLAQUETE! AÇÃO!

Pois eu convido vocês a abrirem seus poros e seus sentidos às histórias, sonhos e cantos deste povo negro que “chega do fundo da terra, do ventre da noite, da carne do açoitado e que quer lembrar...”

(10) Vide o livro de Gustavo Gutierrez, **Teologia da Libertação**, Petrópolis, Vozes, 1979, p.18.

(11) Vide a coletânea de artigos editada por Victorio Araya, **Lectura Política de la Bíblia — Antologia**, San José, Seminario Bíblico Latinoamericano, p.3.

(12) Como diz José Miguez Bonino no seu livro **La Fé en Busca de Eficacia**, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977, p. 117:

“Muy concretamente, nosotros no podemos aceptar la interpretación teológica proveniente del mundo rico sin sospechar de ella e por eso, sin preguntar cuál es el tipo de praxis que ella suporta, refleja o legitima”.

(13) Vide o livro de Juan Luis Segundo, **A Libertação da Teologia**, São Paulo, Edições Loyola, 1978, p.10.

A Missa dos Quilombos poetiza o clamor desta gente oprimida em todos os cantos do planeta:¹⁴

“Estamos chegando do fundo do medo,
estamos chegando das surdas correntes,
um longo lamento nós somos,
viemos louvar.
Estamos chegando das velhas senzalas,
estamos chegando das novas favelas,
das margens do mundo nós somos,
viemos dançar...”

É claro que estou ciente de que a apresentação que aqui faço da teologia negra norte-americana tem suas origens em mãos socializadas brancas. E só isso já nos dá uma idéia do risco de parcialidade que perpassa estas colocações.

Mas... a revolução capitalista, como a revolução dos cristianizados povos brancos protestantes, rompeu as fronteiras do velho mundo e criou o sistema escravocrata norte-americano¹⁵. Já na metade do século 17 a Inglaterra sabia do imenso potencial econômico das suas plantações nas terras americanas. Mas antes que acumulação de capital pudesse de fato se concretizar, era necessário desenvolver um eficiente modo de produção e estabelecer um sistema colonial estável¹⁶. Inesperadamente, no entanto, isto não foi uma tarefa fácil. Já em 1676 os anais da história dos oprimidos registraram uma rebelião de centenas de negros e de brancos, **servos e escravos**, contra a dominação que lhes era imposta pelos latifundiários do estado de Virgínia¹⁷. A fim de conter rebeliões deste tipo e, assim, proteger seus interesses imperialistas e de classe, o governo britânico passou a desenvolver um controle mais rígido e a fomentar a divisão racial. O século 18 trouxe consigo a consolidação do escravagismo racista e seus efeitos distorcidos sobre qualquer possível consciência e luta de classes. No en-

(14) Da “Missa dos Quilombos” de Milton Nascimento, Pedro Tierra e D. Pedro Casaldáliga, in: **Tempo de Presença**, Rio de Janeiro, (173): 6, janeiro e fevereiro de 1982.

(15) Vide o artigo de Helmut Gollwitzer, “Why Black Theology”, in: **Union Seminary Quarterly Review**, New York, 31(1): 38-58, 1975.

(16) Vide com mais detalhes a interpretação marxista do racismo norte-americano feita por Manuel Febres no seu artigo “Racism in the U. S. A.”, in: Sergio Torres e John Eagleson, **Theology in the Americas**, p. 329-40.

(17) *Ibidem*, p. 331.

tanto, o desenvolvimento do capitalismo e do mercado de trabalho conseguiu por vezes, unir negros e brancos na luta abolicionista. Pois, foi exatamente da metade do século 17 até o fim da guerra civil entre norte e sul e a conseqüente abolição da escravatura em 1863, que durou a primeira etapa da teologia negra de libertação norte-americana. Estes dois séculos de escravidão foram marcados por uma constante postura profética por parte dos negros. De um lado, a desumana escravidão era denunciada através de petições, rebeliões, fugas; e de outro, na prática das igrejas negras, era anunciado o novo tempo em que finalmente o Jordão seria atravessado e os negros teriam Jerusalém aqui na terra¹⁸. Enquanto os missionários brancos apresentavam o Cristianismo aos escravos como um paliativo para a dor, estes últimos o interpretavam como libertação política das correntes da escravidão. Por não encontrarem espaço em igrejas brancas, os negros constituíram sociedades de ajuda mútua¹⁹, semelhante às irmandades entre os escravos brasileiros. E, em 1787 iniciaram um movimento de igrejas independentes. Naquele ano, Richard Allen e outros negros saíram da Igreja Metodista São Jorge, na Filadélfia, por se recusarem a sentar segregados do resto da comunidade²⁰. Eventos similares levaram a uma proliferação de igrejas negras — “black churches”. No sul dos Estados Unidos, devido à proibição de culto e de reunião, os negros criaram uma instituição invisível. Eles se reuniam de noite nas senzalas e nas plantações para oferecer culto ao Deus que lhes dava a possibilidade de libertação. De fato, foram as igrejas que deram identidade aos negros, que mantiveram acesas suas esperanças de liberdade e que fomentaram no seu bojo insurreições²¹. Por isso, Deotis Roberts chega a afirmar que “teolo-

(18) Lawrence Jones no seu artigo “They sought a City: The Black Church and Churchmen in the Nineteenth Century”, in: **Union Seminary Quarterly Review**, New York, **26** (3) 253-272, 1971, arrola datas, lugares e nomes relacionados com o surgimento e a proliferação de igrejas negras nos Estados Unidos.

(19) *Ibidem*, p. 259.

(20) Richard Allen descreve sua experiência no livro de James Cone **Black Theology and Black Power**, New York, The Seabury Press, 1969, p. 95.

(21) James Cone no livro **Black Theology and Black Power**, p. 94, afirma que a igreja negra nasceu como forma de protesto: “In this sense, it is the precursor of Black Power. Unlike the white church, its reality stemmed from the eschatological recognition that freedom and equality are the essence of humanity, and thus segregation and slavery are diametrically opposed to Christianity. Freedom and equality made up the central theme of the black church; and protest and action were the early marks of its uniqueness”.

gia negra é essencialmente teologia da igreja negra”²². E aqui já temos pistas muito importantes para a compreensão do que é teologia negra contemporânea. Ela está basicamente enraizada na história oral dos negros. Por isso ela se vale de exortações de pregadores negros, da literatura popular negra, dos “blues” e dos “spirituals” e da poesia²³.

O segundo estágio da teologia negra pode ser vista como crítica ao racismo institucional. O período de 1864 até 1969 foi marcado pela luta de cristãos negros contra as instituições pós-guerra e pós-escravocratas que, acima de tudo, mantiveram a ideologia de “separados mas iguais”. A grande maioria dos negros permaneceu politicamente impotente, socialmente degradada e economicamente explorada²⁴. Milhões de negros passaram a migrar para o Norte à procura de empregos. Os guetos urbanos se estabeleceram. Linchamentos resultaram na morte de centenas de negros. A igreja se constituía, então, no único lugar seguro para a massa negra. Uma certa liberalização do poder judiciário norte-americano nos anos 50 reacendeu entre os negros a esperança de “igualdade através de canais legais”. E aí surgiu o movimento dos Direitos Civis liderado por Martin Luther King, que se apoiava na força profética das igrejas negras e no liberalismo branco²⁵. Quando a visão libertadora holista de King passou a tocar nas estruturas do sistema capitalista norte-americano ele foi tragicamente assassinado, em 1968. Mesmo que as instituições segregacionistas haviam sido oficialmente banidas, os negros ainda se encontravam completamente discriminados. A luta pelos Direitos Civis não trouxe liberta-

(22) Vide o artigo de Deotis Roberts “Resposta Criativa ao Racismo: A Teologia Negra”, in: **Concilium**, Petrópolis, 171 (1): 51-61, 1982, p.51.

É no mínimo interessante a constatação de que os teólogos negros norte-americanos quase que unanimemente não tocam nunca na questão do “denominacionalismo protestante”.

(23) Vide o livro de James Cone **The Spirituals and the Blues**, New York, The Seabury Press, 1972.

(24) Cornel West, **Prophesy Deliverance**, Philadelphia, The Westminster Press, 1982, p.102s.

(25) Vide as reflexões de Vincent Harding sobre a visão de Martin Luther King, Jr. in: **Sojourners**, Washington, D.C., janeiro de 1983.

Alguns livros de King:

Adonde Vamos: Caos o Comunidad? Barcelona, Aymá Sociedad Anónima Editora, 1967.

The Trumpet of Conscience. New York, Harper and Row, 1968.

Strength to Love. New York, Harper and Row, 1963.

ção para os negros, mas sim o “Black Power”, “Poder Negro”²⁶. Através do movimento do Black Power os negros procuravam auto-determinação, novas definições e critérios de valor para si; um novo senso de dignidade e orgulho e a liberdade de poderem traçar seus próprios destinos.

A publicação do livro “O Messias Negro” por Albert Cleage, em 1968, e do livro “Teologia Negra e Poder Negro” por James Cone, em 1969, deu início a uma terceira fase dentro deste enfoque liberacionista. O período de 1969 até 1977 foi marcado, pois, pela crítica negra à teologia branca norte-americana. A teologia negra se tornou, conforme James Cone, na arma do Black Power ao identificar a luta política negra com o Evangelho de Jesus²⁷. O próprio Cone chegava a acusar a teologia branca de ser a teologia do Anti-Cristo, já que ela aprovava e legitimava a opressão dos negros²⁸. Mas, cedo os próprios teólogos negros se deram conta de que este enfoque era muito apologético e restrito e de que estava mais do que na hora de mergulharem mais fundo nas experiências religiosas negras, e a partir daí desenvolver uma teologia mais autóctone. Assim, nos seus dois próximos livros “Os Spirituals e os Blues”, e “Deus dos Oprimidos” (agora lançado pela Paulinas), Cone procurou integrar no seu discurso teológico a religiosidade popular negra. Mas também esta perspectiva passou a ser muito criticada. Dizia-se que a teologia negra de Cone fomentava apenas uma revolução psicológica e uma tomada de poder por parte dos negros, sem tocar no injusto e explorador sistema capitalista norte-americano²⁹.

A Conferência sobre Teologia Negra em Atlanta, agosto de 1977, pode ser vista como o marco inicial da quarta fase do desen-

(26) Para uma aproximação geral aos pressupostos básicos do “Black Power”, vide o primeiro capítulo do livro de James Cone **Black Theology and Black Power**, p. 5-30.

(27) Vide o artigo de James Cone “Evangelization and Politics: A Black Perspective”, in: Sergio Arce e Oden Marichal (eds), **Evangelization and Politics**, New York, New York Circus, 1982, p. 121-135.

(28) James Cone, **A Black Theology of Liberation**, New York, Lippincott Company, 1970, p. 25s.

(29) Herbert Edwards no seu artigo “Black Theology and Black Liberation”, in: Sergio Torres e John Eagleson, **Theology in the Americas**, p. 25, pergunta: “Does Professor Cone really provide us with a more substantive definition of revolution than a psychological reorientation toward the ‘principalities, structures and powers of oppression’? Are these ‘powers’ really to be ‘overthrown’ or are they simply to be ‘thrown open’ so that the former victims may now share more fully if not equitably, in the ‘ill-gotten’ gains which made the present system possible?”

volvimento da teologia negra. Ela ainda se estende até hoje e é tida como crítica negra ao capitalismo norte-americano. A conferência de Atlanta levou os teólogos negros a tomarem a sério a relação entre racismo e classismo, bem como o contexto internacional de opressão — o que não era feito até então³⁰.

Há um consenso entre os teólogos negros de que o desenvolvimento das igrejas negras, o movimento dos Direitos Civis e do Black Power, bem como as reflexões teológicas e políticas relacionadas com eles, já trouxeram os negros um bom pedaço para fora do Egito.

Mas, eles também estão cientes de que não conseguirão ir muito além, caso não alargarem o seu projeto de libertação de tal forma que ele venha a expressar solidariedade com outros movimentos sociais. Cornel West, o jovem professor negro de Yale e militante do Partido Socialista nos Estados Unidos, é uma das figuras exponenciais do movimento teológico negro contemporâneo, que procura compreender o Evangelho nas circunstâncias atuais, de forma que racismo e sexismo sejam vistos como parte integrante do explorador sistema capitalista local, bem como de seus tentáculos imperialistas. Cornel certamente está abrindo caminho para uma quinta fase no desenvolvimento da teologia negra nos Estados Unidos; agora como crítica à civilização capitalista³¹.

É deveras difícil e perigoso explorar apenas algumas premissas de uma prática teológica tão complexa e já literariamente tão vasta como é a teologia negra³². O todo nunca é apenas a soma das partes, nem são as partes sempre totalmente representativas do todo. Mas, o jeito é continuar “vivendo perigosamente” e arriscar vislumbrar certas premissas metodológicas e teológicas deste enfoque liberacionista no trabalho de um dos seus pioneiros e mais controvertidos expoentes, James Cone.

(30) James Cone, “Evangelization and Politics...”, p. 128.

(31) Cornel West, **Prophesy Deliverance**, p. 106s.

(32) Eis alguns dos mais importantes autores e obras da teologia negra norte-americana:
 J. Deotis Roberts. **A Black Political Theology**. Westminster Press, 1974.
 Major Jones. **Christian Ethics for Black Theology**. Abingdon Press, 1974.
 Joseph Washington. **Black Sects and Cults**. Doubleday & Co., 1972.
 Cecil Cone. **The Identity Crisis in Black Theology**. Nashville, African Methodist Episcopal Church, 1975.
 Preston Williams. The Black Experience and Black Religion. In: **Theology Today**, vol. 26, outubro de 1969.
 Gayraud Wilmore. **Black Religion and Black Radicalism**. Doubleday & Co., 1973.

Conforme Cone, a teologia negra quer articular a experiência negra como experiência religiosa que tem uma mensagem divina para os Estados Unidos contemporâneo. Com base nas suas lutas e na sua resistência debaixo do desumano sistema escravocrata e racista os negros estão convencidos de que Deus não quer que eles morram, mas sim que vivam em liberdade. E a constante reafirmação desta transcendência de Deus que irrompe na história, que, segundo Cone, previne a teologia negra de ser reduzida à história cultural dos negros. E para eles a realidade transcendente não é outra que Jesus Cristo do qual as Escrituras falam³³. Cone acredita que quando a teologia enfoca as Escrituras Ihe é garantida a liberdade de tomar a sério a situação social e política sem ser determinada por isso. Para ele, a Bíblia liberta a teologia para que ela venha a ser cristã na situação contemporânea³⁴.

Na teologia de Cone, Jesus é visto como um evento de libertação que acontece nas lutas dos oprimidos. Por isso, é impossível interpretar as Escrituras e entender Jesus "corretamente" sem a mediação das lutas negras de ontem e de hoje. E este é, para Cone, o significado de encarnação. Deus se tornou homem em Jesus Cristo, afirmando sua vontade de estar com a humanidade, em meio a sua pobreza. E porque os negros aceitam a presença de Deus em Jesus como verdadeira definição de sua humanidade, negritude e divindade estão dialeticamente atadas como uma realidade. A afirmação "Jesus is Black", "Jesus é Negro", não diz respeito simplesmente à cor da pele histórica de Jesus, mas enfatiza a transcendência de Deus que nunca deixou, nem deixará os oprimidos sozinhos na luta por libertação³⁵. A igreja, para James Cone, deve ser fiel à parcialidade de Jesus junto aos oprimidos. Nesse sentido, a teologia branca norte-americana é herética, pois define Jesus como salvador espiritual, do coração, e não como libertador nessa história. Cone e a teologia negra, apesar de leva-

(33) James Cone no seu artigo "The Dialectic of Theology and Life or Speaking the Truth", in: **Union Seminary Quarterly Review**, New York 29(2), 1982, p.84.

(34) James Cone no seu artigo "O que é Teologia Cristã", in: **Tempo e Presença**, Rio de Janeiro (173), jan.fev., 1982, p.19.

Esta "priorização" das Escrituras como ponto de partida hermenêutico não parece ter sido devidamente tratado na apresentação crítica que Juan Luis Segundo faz do círculo hermenêutico de Cone no livro **Libertação da Teologia**, p.32-43.

(35) James Cone no seu artigo "Black Theology and Ideology: A Response to my Respondents", in: **Union Seminary Quarterly Review**, New York, 31 (1), 1975, p.82.

rem a história a sério, não limitam libertação a esta história e a este tempo. Os oprimidos não podem alcançar plena liberdade por si sós. Diz Cone³⁶: "... a liberdade é essencialmente o que Deus tem feito e fará para levar a cabo a libertação na história e mais além da história".

As alternativas políticas que a teologia de Cone colocava até 1977 eram, ou a assimilação dos negros à sociedade norte-americana, ou a sua total "guetização". Mas, desde a Conferência negra de Atlanta, depois de ter firmado a especificidade da luta anti-racista e classista, Cone vem falando da necessidade do movimento negro entrar em coalisões com outros movimentos libertacionistas, a fim de que mudanças estruturais possam acontecer. Nesta sua nova fase teológica James Cone parece ter deixado de lado seu medo extremo de lidar com o instrumental do materialismo histórico, bem como seu notório sexismo e seu estilo de vida branco-burguês. Ele ainda sustenta, no entanto, que a iniciativa na enunciação de um novo tempo para a sociedade norte-americana cabe à igreja negra, já que ela foi e ainda é a única instituição nos Estados Unidos livre do poder da classe branca dominante.

Num diálogo crítico com a teologia negra de Cone é de ressaltar o seu caráter apologético inicial. A fim de legitimar seu trabalho frente à acadêmica teologia tradicional ele acabou se valendo de uma linguagem e de conceitos teológicos tremendamente distantes da base de opressão e de resistência negra à qual ele dizia estar se dirigindo. A influência da conservadora teologia ocidental parece comprometer a possibilidade do protesto negro vir a receber um mandato revolucionário da teologia negra. Cone se mantém muito bem dentro do esquema "Barthiano" ao sempre de novo enfatizar que libertação vem de fora da história e não se concretiza plenamente nesta história. Pois, é de perguntar junto com Cain Felder³⁷: "Afim, quão negro é um negro Barthiano?". As feministas também não poupam críticas à neo-ortodoxia da teologia negra. Segundo Mary Daly, ela é reformista³⁸ já que se vale

(36) James Cone no seu artigo "El Contexto Social de La Teología: Libertad, Historia y Esperanza", in: Hugo Assmann et alii. **Teologia Negra — Teologia de la Liberación**, Salamanca, Ediciones Sigueme, 1974, p.80.

(37) Cain Felder no seu "Book Review", in: **Union Seminary Quarterly Review**, New York, **25** (4), 1970, p.546.

(38) Mary Daly no seu livro **Beyond God the Father**, Boston, Beacon Press, 1973, p.19.

dos conceitos e das armas do opressor para contra-atacá-lo³⁹. “O Deus negro e o Messias Negro aparentemente são os mesmos patriarcas depois de uma operação de pigmentação sendo seu comportamento machista mantido inalterado”. Até 1977 a teologia negra norte-americana vinha também sendo seriamente criticada devido ao seu paroquialismo⁴⁰. Em primeiro lugar, ela parecia isolar a experiência religiosa negra norte-americana de suas heranças africanas⁴¹. E, em segundo lugar, ela absolutizava a luta de libertação negra nos Estados Unidos como critério último para toda e qualquer teologia, nem sequer traçando conexões com lutas negras na África do Sul⁴². Paroquialismos à parte, o certo é que a teologia negra foi capaz de relativizar a eterna e absoluta verdade da experiência branca e afirmar a experiência negra como locus de revelação divina. Ela conseguiu recuperar a história dos negros, restituindo-lhes a dignidade de serem considerados sujeitos históricos e não meras bestas escravas. Seu estabelecimento definitivo nos anos 70 foi um desafio para que outras minorias étnicas e raciais — como as populações asiáticas, indígenas e hispano-americanas — também articulassem suas experiências teologicamente⁴³.

Os teólogos brancos norte-americanos de uma maneira geral preferem dialogar com a teologia de libertação latina do que

(39) *Ibidem*, p.25.

(40) Eric Lincoln no seu artigo “A Perspective on James Cone’s Black Theology”, in: **Union Seminary Quarterly Review**, New York, 23 (3): 219-233, 1968, não concorda com esta crítica.

(41) Gayraud Wilmore na sua “Book Review”, in: **Union Seminary Quarterly Review**, New York, 26 (3):413-418, 1971.

(42) O teólogo sul-africano Allen A. Boesak, no seu livro **Farewell to Innocence: A Socio-Ethical Study on Black Theology and Black Power**, New York, Orbis Books, 1979, p.143, diz o seguinte:

“Cone’s mistake is that he has taken Black Theology out of the framework of the theology of liberation, thereby making his own situation (being black in America) and his own movement (liberation from white racism) the ultimate criterium for all theology. By doing this, Cone makes of a contextual theology a regional theology, which is not the same thing at all”.

(43) Algumas sugestões de literatura destes diferentes enfoques liberacionistas:
 Roy Sano. **The Theologies of Asian Americans and Pacific Peoples: a Reader**. Oakland, Asian Center for Theology and Strategies, Pacific School of Religion, 1976.
 Vine Deloria jr. **God is Red**. New York, Grosset & Dunlap, 1973.
 Carl F. Starkloff. **The People of the Center: American Indian Religion and Christianity**. New York, Seabury Press, 1974.
 Rodolfo Acuna. **Occupied America: The Chicano’s Struggle Toward Liberation**. San Francisco, Canfiel Press, 1972.

com a própria teologia negra⁴⁴. Não raro a teologia latina é transformada num novo produto de moda, numa comodidade que não necessariamente exige uma ação revolucionária. Cone chega a afirmar que os teólogos brancos usam a questão de classes sociais para encobrir e ignorar seu próprio racismo. Aliás, esta questão é a pontinha do “iceberg” no qual se transformou a polêmica discussão entre teólogos negros e teólogos latinos. Os negros acusam os latinos de não darem espaço devido ao seu determinismo econômico — à luta cultural e nem de valorizarem suficientemente a religiosidade popular dos pobres que eles mesmos dizem ter o “privilegio epistemológico”⁴⁵. Por outro lado, os latinos, como Hugo Assmann e Enrique Dussel⁴⁶, acusam a teologia negra de não enfatizar a mudança no sistema que produz exploração racial, econômica e cultural. **Em outras palavras, os teólogos latinos acham que a teologia negra é muito norte-americana, e os teólogos negros acham que a teologia latina é muito branca.** Nessa altura da discussão, podemos arriscar dizer que teólogos latinos e negros podem aprender uns dos outros neste debate todo. A nós fica o desafio de sermos mais sensíveis às complexidades e ambigüidades da cultura popular e da religião. Aos negros vale a recomendação oriunda do uso do instrumental do materialismo histórico pelos teólogos latinos, de relacionar sua análise da cultura e da religião negra às estruturas de poder dominantes na moderna sociedade capitalista norte-americana.

Como um fecho provisório desta parte, podemos afirmar a “inadequabilidade” do atual estágio da teologia negra, face aos desafios que a complexa sociedade norte-americana apresenta hoje. Como pleiteia Cornel West⁴⁷, parece ser necessário envisionar uma nova teologia de libertação negra que preserve os conteúdos positivos dos seus primeiros estágios, que ultrapasse a sua “cegueira estrutural”, que torne mais explícitos os problemas contemporâneos e que anuncie possíveis estratégias de ação política. Os aspectos positivos a serem mantidos são: a afirmação teológica

(44) James Cone, “Evangelization and Politics...”, p.126.

(45) Gregory Baum sistematiza a crítica negra à teologia de libertação latino-americana in: **Theology in the Americas**, editado por Sergio Torres e John Eagleson, p.408s.

(46) Vide o artigo de Enrique Dussel “Um Relatório da Situação na América Latina”, in: **Concilium**, Petrópolis, 171 (1): 51-61, 1982.

(47) Cornel West, **Prophesy Deliverance**, p.116.

da parcialidade de Deus em favor dos pobres; a idéia de que a religião dos oprimidos pode ser tanto ópio como força de resistência e de ruptura histórica; a constatação de que o racismo branco está no centro da constituição do explorador sistema capitalista norteamericano; a recuperação do papel profético desempenhado pelas igrejas negras⁴⁸. Os pontos fracos a serem revistos são: a ausência de uma análise social mais sistemática, o que tem privado os teólogos negros de estabelecerem conexões entre racismo, sexismo, classismo e imperialismo; a falta da enunciação de estratégias claras de libertação, de um programa político e de uma prática que facilite mudanças estruturais.

Distinto público, em cena a Teologia Feminista!

... Era uma vez um grupo de mulheres que resolveu se reunir. E eis que elas arriscaram repartir umas com as outras suas histórias de opressão e de resistência. A teologia nunca mais foi a mesma desde então. Verdades masculinas, absolutas e ahistóricas, foram feitas relativas face à valorização metodológica das experiências de conscientização feministas. Mas, se aprofundarem um pouco mais e ouçamos juntos a reintegração que Judith Plaskow faz do mito de Lilith, retomado da tradição rabínica⁴⁹:

No início de tudo, Deus criou Adão e Lilith do pó da terra e soprou nas suas narinas o fôlego da vida. Criados da mesma fonte, eles eram completamente iguais. Adão não gostou muito desta situação e mandou Lilith tomar conta do jardim sozinha. Mas como ela não era um tipo muito submisso, ela invocou o nome de Deus e se mandou embora, antes de tornar-se escrava.

Deus então criou Eva. Ela e Adão se davam muito bem. Eva parecia satisfeita em ser esposa e empregada de Adão. O que lhe incomodava um pouco era aquela relação íntima e excludente entre Adão e Deus. Um dia Lilith conseguiu arrombar o portão do jardim... Ela e Adão tiveram uma briga feia... Lilith acabou sendo derrotada. Mas antes que ela tivesse desaparecido, Eva conseguiu

(48) James Cone examina a atual "apatia profética" das igrejas negras, agora mais preocupadas com suas vidas internas do que com as lutas sociais, no seu artigo "Black Theology and the Black Church: Where do we go from here?", in: Gerald Anderson e Thomas Stranski, **Mission Trends nº 4**, New York, Paulist Press, 1979, p.131-144.

(49) Vide o artigo de Judith Plaskow "The Coming of Lilith: Toward a Feminist Theology", no livro de Plaskow e de Carol Christ **Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion**, San Francisco, Harper and Row, 1979, p.206s.

ver seu semblante e descobriu que Lilith era uma mulher como ela e não um demônio como Adão lhe contara. A partir de então, Eva começou a pensar sobre os limites de sua vida no jardim... 'Por que Adão lhe mentira sobre Lilith? Ela parecia tão bonita e tão forte... Ela lutara com tanta bravura'... Um dia Eva notou um galho que se estendia por cima do muro do jardim. Ela subiu nele e pulou o muro. Eva não teve de perambular muito do lado de fora até encontrar quem de fato ela estava a procurar: Lilith. Ambas se entreolharam e perguntaram: "Qual é a tua história?" ... E ficaram ali, horas a fio repartindo suas tristezas e suas alegrias... E isto se repetiu muitas vezes... até que cresceu entre elas o laço da **"irmãdade"**!

A Adão estava começando a ficar preocupado com as constantes saídas de Eva. Ela também não mais obedecia todas as suas ordens e, por vezes, arrogava-se mesmo a elevar-lhe a voz. Até que um dia, finalmente, Eva saiu do jardim e se uniu a Lilith. Adão foi imediatamente contar o ocorrido para Deus. Pô, Deus, qual é que é? Mas Ele, com a cabeça um pouco mais aberta e tendo seus próprios temores com relação ao crescente poder de Adão, também estava confuso e não foi capaz de ajudar muito... Alguma coisa não tinha ido conforme o previsto... E Deus e Adão estavam amedrontados e ao mesmo tempo curiosos do dia em que Eva e Lilith retornariam para o jardim, explodindo com novas possibilidades, prontas a, quem sabe, acabar com tudo, ou, a reconstruir tudo juntas...

O mito de Lilith, recontado de uma perspectiva feminista por Judith Plaskow, nos dá uma primeira mostra da diversidade existente dentro da teologia e da espiritualidade feminista. Se pelo fato de Plaskow se valer de uma tradição patriarcal ela pode ser tachada de "reformista", a maneira como ela reconta o mito abre, no entanto, possibilidades de se transcender esta tradição. A versão de Plaskow não somente inverte a tradicional imagem de Lilith como sendo o arquétipo da mulher má, transformando-a no arquétipo da mulher liberta, mas também deixa em aberto a questão se ela e Eva em "irmãdade", "sisterhood", vão reconstruir ou simplesmente construir outro jardim. Também em aberto fica a pergunta pela participação de Deus e dos homens em todo este processo.

O certo é que agora, passadas quase duas décadas de irrupção "oficial", em 1968, do que hoje se concebe como teologia fe-

minista de libertação, com o livro de Mary Daly “A Igreja e o Segundo Sexo”, o movimento teológico das mulheres se assemelha em muito a uma sinfonia. Tensões e dissonâncias internas, harmonizadas pelo tema sinfônico comum de libertação, acabam se transformando numa música de rara beleza e melodia⁵⁰. O fato das mulheres sofrerem opressões primariamente oriundas de sexismo, mas também de classismo, racismo e imperialismo, torna os diversos movimentos feministas a par da necessidade de pleitearem por uma libertação “holista”. Nenhuma opressão pode ser reduzida à outra, ou simplesmente minimizada⁵¹. Pois, a este processo das mulheres darem nome as suas experiências na sociedade machista e de envisionarem juntas um novo tempo — baseado num mutualismo que permite a afirmação de diferenças — tem sido chamado de teologização feminista. E este termo expressa o fato das mulheres estarem engajados num processo dialético, aberto, de ação e de reflexão. Que isto nos sirva de alerta! Quando aqui falarmos de teologia feminista, teremos sempre em mente não um bloco estático de conhecimentos, mas sim processos de teologizações coletivas, brotadas das experiências das mulheres repartidas em forma de histórias...

O engajamento das mulheres no processo de teologização não começou “de repente, não mais que de repente” há cerca de duas décadas atrás. Houve também um movimento feminista no século 19, que brotou entre as mulheres envolvidas na causa abolicionista. É de se ressaltar, no entanto, que elas não conseguiriam formular mais sistematicamente a interrelação entre a escravidão dos negros no sul, a exploração dos trabalhadores livres no norte e a opressão social das mulheres legitimada pela igreja⁵². Certamente uma das feministas a causar mais impacto no século passado foi Elizabeth Cady Stanton. Em 1895, Stanton lançou a “Bíblia da Mulher⁵³”. Ela havia coletado e interpretado, com base em

(50) Vide o artigo de Isabel Carter Heyward **A Symphony of Liberation: The Radicalization of Christian Feminism**. Cambridge, Episcopal Divinity School, 1983. (Xerografado).

(51) Vide os livros de Rosemary Ruether e de Letty Russell que falam de libertação humana em geral:

Rosemary Ruether. **New Woman, New Earth — Sexist Ideologies & Human Liberation**. New York, Seabury Press, 1975.

Rosemary Ruether. **Liberation Theology**. New York, Paulist Press, 1972.

Letty Russel. **Human Liberation in a Feminist Perspective**. Philadelphia, The Westminster Press, 1974.

(52) Angela Davis, **Women, Race and Class**, San Francisco, 1982, p.66.

(53) Carol Christ e Judith Plaskow, **Womanspirit Rising**, p.19.

pesquisas histórico-críticas, todas as afirmações contidas na Bíblia sobre as mulheres. Para Stanton, era ponto pacífico que a Bíblia não era um livro neutro, mas sim uma arma política utilizada contra a libertação das mulheres. Os homens chegavam a se valer da Bíblia para negar o voto feminino. Stanton criticava também radicalmente o caráter androcêntrico, masculino, da Bíblia e exigia uma revisão de seus conteúdos. Mas este projeto acabou se tornando impopular justamente devido às suas fortes implicações políticas⁵⁴. Inclusive a Associação Nacional Norte-americana pelo Sufrágio Feminino rejeitou a “Bíblia da Mulher” como sendo um “erro político”. Mas, segundo Sheilla Collins, aquela crítica radical de Stanton foi o verdadeiro começo do engajamento feminista na teologia de libertação. Este feminismo radical do século passado foi sendo, pouco a pouco, encampado pelo protestantismo liberal que passou a veicular o culto da feminilidade. Surgia a comemoração do Dia das Mães...⁵⁵

A exemplo do que aconteceu com a primeira onda do movimento feminista norte-americano, também a segunda onda irrompeu, na década de 60, em meio às lutas das mulheres junto aos movimentos dos Direitos Cívicos e anti-bélicos⁵⁶. Mas, de novo as mulheres perceberam que caso elas não colocassem suas lutas específicas na agenda do dia, elas continuariam sendo tratadas injusta e desigualmente.

Com o livro de Mary Daly, “A Igreja e o Segundo Sexo”, pela primeira vez foi trazido para dentro da discussão teológica acadêmica o sexismo das Escrituras e das tradições eclesiais. Daly tinha, então, uma proposta nitidamente reformista⁵⁷. Em última análise, ela pensava que a modernização trazida pelo Vaticano II poderia tornar a igreja católica aberta ao ministério feminino.

(54) Elizabeth Fiorenza, **In Memory of Her**, New York, Crossroads, 1983, p.8. Nas páginas seguintes Fiorenza analisa a hermenêutica de Stanton.

(55) Vide a contribuição de Beverly Harrison no “The Feminist Theology Panel”, in: Sergio Torres e John Eagleson, **Theology in the Americas**, p.368.

(56) *Ibidem*, p.368.

Vide também o artigo de Margaret N. Maxey, “Beyond Eve and Mary”, in: Martin e Dean Peerman, **New Theology nº 9**, New York, The Macmillan Company, 1972, p.207-229.

(57) Carol Crist e Judith Plaskow, *Womanspirit Rising*, p.22s.

Fiorenza também critica a Daly no seu livro **In Memory of Her**, p.21s.

Mas, a teologização feminista se solidificou mesmo como processo coletivo e comunitário no início dos anos 70. Em diversos encontros as mulheres passaram a repartir suas histórias, músicas, rituais; sempre na busca por uma teologia e por uma espiritualidade que as energizasse para lutar por libertação numa sociedade dominada por machos brancos das classes dominantes. A crítica feminista à religião se intensificou a tal ponto que algumas mulheres não viram outra alternativa frente ao suposto nato androcenismo cristão a não ser rechaçá-lo completamente a procurar por tradições alternativas, tais como o culto à Deusa⁵⁸. Mulheres pobres, negras, e de outras minorias étnicas também começaram a levantar as suas vozes e a reclamar que a experiência classe média, branca acadêmica da grande maioria das teólogas não falava, de fato, às suas experiências de opressão. **A sinfonia foi se tornando cada vez mais complexa.** Ouçamos agora, pois, algumas destas consonâncias e dissonâncias...

As teólogas feministas deixam claro que herdaram dos teólogos de libertação latina a valorização metodológica da experiência humana⁵⁹. Mas o novo da teologia feminista está no fato de que ela coloca a experiência da mulher — banida da hermenêutica e da reflexão teológica do passado — como chave essencial para a releitura da Bíblia e das tradições. Às mulheres não foi permitido trazerem suas experiências para a formulação pública das tradições. E, além disso, as próprias tradições que temos foram formuladas contra as mulheres e para justificar sua exclusão⁶⁰. Para teólogas como Elizabeth Fiorenza, Rosemary Ruether, Beverly Harrison e Sheilla Collins, experiência feminista como chave hermenêutica é, pois, o processo crítico através do qual a mulher identifica, dá nome e julga a sua experiência de opressão sexista na sociedade patriarcal⁶¹. Há, no entanto, algumas teólogas —

(58) Vide os artigos de Starhawk "Witchcraft and Women's Culture" e de Carol Christ "Why Need the Goddess: Phenomenological, Psychological and Political Reflections", in: **Womanspirit Rising**.

(59) Vide Beverly Harrison, "The Feminist Theology Panel", p.369. Numa conversa informal com Beverly, ela criticou a hermenêutica da teologia da libertação latino-americana por negar a experiência pessoal das mulheres como sendo normativa para a leitura bíblica e traditiva. Segundo Beverly, é no nível da experiência pessoal que as mulheres em geral são mais oprimidas.

(60) Vide o artigo de Rosemary Ruether, **Feminist Hermeneutics: A Method of Correlation**, New York, Union Theological Seminary, 1983, p. 3.

(61) Sheila Collins, **A Different Heaven and Earth**, Valley Forge, Judson Press, 1974, p.31s.

como Mary Daly, Carol Christ e Starhawk — que defendem a tese de que experiência feminista deve se referir àquelas experiências tradicionais das mulheres — inclusive as biológicas — mas agora reapropriadas de uma perspectiva feminista⁶². Esta valorização hermenêutica da experiência da mulher descobre o androcentrismo das tradições bíblicas e eclesiais, bem como relativiza seu suposto universalismo e neutralidade⁶³.

O grupo de teólogas feministas que ainda se consideram cristãs se relaciona com tradição bíblica mormente a partir de uma dialética perspectiva de demitologização/deconstrução e construção/reimaginação. Juntamente com as teólogas pós-cristãs elas criticam e deploram a perspectiva masculina da tradição judaico-cristã. Mas elas também têm por garantido que esta perspectiva é uma distorção histórica que precisa ser corrigida através da volta à essência da mensagem judaico-cristã que seria libertação, justiça, igualdade e paz. Assim, Rosemary Ruether correlaciona o princípio crítico feminista que, segundo ela, é a promoção da completa humanidade das mulheres, com aquele princípio através do qual a própria Bíblia se critica e renova sua visão da autêntica Palavra de Deus. Este princípio crítico seria o da tradição profético-messiânica⁶⁴. Phyllis Trible relativiza completa e totalmente as apropriações machistas de tradições bíblicas. E, através do cristianismo retórico, ela valoriza a hermenêutica interna das Escrituras e descobre imagens e metáforas com cunho altamente feminista que podem servir de fonte energizadora às lutas das mulheres hoje⁶⁵. Para Elizabeth Fiorenza, a patriarcalização não é um processo inerente à revelação divina e à comunidade cristã. Se valendo de um instrumental de análise histórico-crítico ela quer resgatar o discipulado de iguais presente no cristianismo primitivo⁶⁶.

Outras feministas, entretanto, afirmam que a essência da tradição judaico-cristã é tão irremediavelmente sexista que não faz sentido esperar por alguma mudança dentro dela. Assim, “teólogas” como Carol Christ, Starhawk e Merlin Stone recorrem à

(62) Carol Christ e Judith Plaskow, **Womanspirit Rising**, p.8.

(63) Rosemary Ruether, **Sexism and God-Talk**, Boston, Beacon Press, 1983, P.13.

(64) Rosemary Ruether, **Feminist Hermeneutics**, p.9.

(65) Vide o livro de Phyllis Trible, **God and the Rethoric of Sexuality**, Philadelphia, Fortress Press, 1980.

(66) Vide o artigo de Elizabeth Fiorenza “Para mulheres em Mundos Masculinos: Uma Teologia Crítico-Feminista de Libertação”, in: **Concilium**, Petrópolis, 191 (1):51-61, 1984.

bruxaria, e ao culto à Deusa, enraizado em antigas religiões neolíticas⁶⁷. Estas feministas pagãs são freqüentemente acusadas de romantizarem a tradição da Deusa e de incorrerem num dualismo simplista: a religião bíblica fomentaria o patriarcalismo e a tradição pagã o matriarcalismo⁶⁸.

Diante dos "perigos" desta busca por um passado "usável", seja bíblico ou pagão, outras feministas optam por ter como base única para o seu teologizar a experiência contemporânea das mulheres. Assim, Naomi Goldenberg apela para os sonhos e as fantasias das mulheres como fonte de revelação⁶⁹. Mary Daly apela para um futuro andrógino, envisionando Deus como Verbo, "Be-ing"⁷⁰. É interessante notarmos que este último grupo de "teólogas" feministas que trabalha fora da tradição bíblica e teologiza a partir da experiência biológica e cultural diferenciada da mulher, mais freqüentemente pleiteia por uma ascensão da mulher sobre o homem e por comunidades religiosas feministas alternativas, à parte da cultura patriarcal. As práticas políticas oriundas destes experimentos religiosos geralmente procuram por transformações culturais, sem prestarem atenção à interconecção da dominação machista com as estruturas econômicas e de poder dominantes. Para Daly, por exemplo, libertação se dá idealisticamente através da criação de uma nova linguagem dentro de grupos religiosos separatistas lésbicos⁷¹.

As teólogas que se mantêm dentro da tradição bíblica advogam, implícita ou explicitamente, pela igualdade entre homens e mulheres dentro de comunidades religiosas mixtas. "Irmãdade" se dá dentro da igreja constituída. São as mulheres impulsionando a igreja a ser "**ecclesia semper reformanda**", igreja sempre em reforma. Rosemary Ruether, Elizabeth Fiorenza, Isabel Carter Hey-

(67) Carol Christ e Judith Plaskow, **Womanspirit Rising**, p. 10s.

(68) Rosemary Ruether, **Sexism and God-Talk**, p.268 nota nº 17.

(69) Naomi Goldenberg, **Changing of the Gods**, Boston, Beacon Press, 1979.

(70) Mary Daly, **Beyond God the Father**, p.33s.

(71) *Ibidem*, p.132s.

Para um aprofundamento no tratamento teológico dado ao lesbianismo por teólogas, vide:

Mary E. Hunt. **Lovingly Lesbian: Toward a Feminist Theology of Friendship**, Washington, D.C. (Xerografado).

Adrienne Rich. Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence, in: **Signs**, 5(4), 1980.

Audre Lord. **Uses of the Erotic: The Erotic as Power**. New York, Out & Out Books, 1978.

ward e Beverly Harrison pleiteiam na esfera sócio-política libertação holista e valorização da especificidade de cada opressão, seja por raça, sexo, classe ou preferência sexual⁷². Dentre estas, somente Ruether e Harrison se valem de um instrumental marxista e abertamente advogam por uma sociedade socialista.

Num diálogo crítico com o processo de teologização feminista não se pode passar por cima do fato de que ele nasceu basicamente num contexto classe média, branco, acadêmico norte-americano. É ponto pacífico, também, que o movimento feminista, a despeito do seu suposto universalismo, ainda não conseguiu englobar as lutas e os discursos de, por exemplo, mulheres negras e pobres. Mesmo assim, teólogas como Ruether, Fiorenza e Harrison criticam a teologia de libertação latina por seu determinismo econômico e por sua pouca sensibilidade em relação às experiências das mulheres e das minorias de seus países⁷³. As mulheres são geralmente informadas de que o processo de mudança social exige prioridades e estratégias. E a elas cabe, então, sempre esperar no final da fila por sua libertação. E no fim, como constata Ruether⁷⁴, elas são obrigadas a desaparecer, servindo a outras lutas que não especificamente as suas. Nessa crítica à teologia latina, teólogas feministas e teólogos negros parecem se encontrar. Ambos enfoques liberacionistas exigem com que a teologia latina leve mais a sério as opressões culturais na sua análise social, bem como na enunciação de um horizonte de libertação holista. Mas, é de se ressaltar, também, que a ênfase colocada pelos teólogos latino-americanos na transformação econômica tem sido um alerta constante a que feministas e negros não restrinjam suas lutas a um mero reformismo cultural, deixando o próprio sistema capitalista intacto⁷⁵. As teólogas feministas norte-americanas podem, por seu lado, ser acusadas pelos latinos de não terem um instrumental

(72) Em **Sexism and God-Talk**, p. 232s, Ruether discute a viabilidade de uma visão integrativa feminista da sociedade.

Vide Também o artigo de Jacquelyn Grant "Tasks of a Prophetic Church", in: Cornel West (ed.), **Theology in the Americas — Detroit II Conference Papers**, New York, Orbis Books, 1982, p. 136-142.

(73) Beverly Harrison, "The Feminist Theology Panel", p. 367.

(74) *Ibidem*, p. 372.

(75) Gregory Baum reproduz o pensamento da grande maioria dos teólogos de libertação latino-americano, in: Sergio Torres e John Eagleson, **Theology in the Americas**, p. 406s.

de análise claro que propicie certa coalisão das dissonâncias deste movimento. Enquanto, por exemplo, o feminismo liberal insiste na autonomia e igualdade dos direitos do indivíduo, as feministas socialistas localizam o fator determinante da opressão social da mulher no relacionamento entre classe e sexo na sociedade capitalista ocidental⁷⁶. E, como observa Fiorenza⁷⁷: “Essa diversidade de análises e perspectivas teóricas desemboca em concepções diversas de feminismo, libertação da mulher e de ser humano no mundo...”

Mas, como o espaço é tão limitado, vamos agora à conclusão, onde apontaremos alguns aspectos a serem considerados na formulação de um instrumental de análise e na enunciação de um projeto revolucionário holista dentro da sociedade norte-americana.

Já poetava Pablo Neruda⁷⁸:

“Amo todas as coisas, e entre todos os fogos só o amor não gasta, por isso vou de vida em vida, de guitarra em guitarra, e não tenho medo da luz nem da sombra, e porque quase sou de terra pura tenho colheres para o infinito... Auxílio, auxílio! Ajudem! Ajudem-nos a ser mais terra cada dia!”

“Ser mais terra cada dia”, eis a prece que mais apropriadamente resume hoje o anelo da maioria dos e das representantes dos enfoques liberacionistas negro e feminista... Mas, existe também uma crescente conscientização destes enfoques do reducionismo oriundo de suas análises e práticas sociais. Em suma, a opressiva realidade machista, racista, capitalista, imperialista norte-americana não consegue ser entendida em toda a sua complexidade somente a partir de análises enfocando isoladamente as questões de raça, sexo e classe social. Nem a sua transformação é viável somente, por exemplo, através da luta de classes⁷⁹. Por outro lado, também é impossível compreender e transformar a realidade específica de cada uma destas opressões sem que seja ende-

(76) Vide o livro editado por Zilah Eisenstein **Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism**, New York, Monthly Review Press, 1979.

(77) Elizabeth Fiorenza, “Para Mulheres em Mundos Masculinos”, p. 54s.

(78) Pablo Neruda, **Antologia Poética**, Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora, 1983, p. 200.

(79) Stanley Aronowitz analisa a crise do Materialismo Histórico na primeira parte do seu livro **The Crisis in Historical Materialism**, New York, Praeger, 1981.

reçada a dialética relação existente entre elas. Pois, foi neste sentido que falamos durante toda esta empreitada da necessidade de uma análise social holista e do envisionamento de uma libertação holista por parte dos diversos enfoques arrolados. É claro que sempre existem opções estratégicas; e no caso latino-americano, devido ao próprio selvagismo da ação capitalista/imperialista, é necessário, como um a priori libertador, a transição para uma sociedade socialista. Mas, é também ponto pacífico que as lutas feministas, étnicas e negras têm de se desenvolver dialeticamente interconectadas com este a priori estratégico. Caso contrário, elas continuarão sempre esperando no final da fila.

No caso dos Estados Unidos, a emergência destes diversos movimentos culturais exige **coalisão** ao invés de separatismo. Segundo Stanley Aronowitz⁸⁰, filósofo neo-marxista norte-americano, é certo que uma retomada científica da crítica de Gramsci à onipotência da estrutura econômica e da sua descoberta acerca da relativa autonomia das assim chamadas "superestruturas" e sua ação dialética sobre a base econômica, dará uma amplitude maior à tarefa crítica do materialismo histórico. Uma análise social economicamente determinista e que não leva em conta a multiplicidade de determinantes da vida social (como raça, sexo, etnias e classe social) retratará ou fomentará uma prática social um tanto quanto limitada⁸¹. Cornel West se apropria desta crítica de Aronowitz às limitações do materialismo histórico e se vale de um instrumental neo-Gramsciano para analisar a especificidade da opressão afro-americana, bem como sua interrelação com opressões oriundas de divisão sexual e de classe⁸². De forma alguma temos condições — nem é nosso intento — de oferecer aqui uma explicitação filosófica detalhada deste instrumental holista neo-gramsciano. Fica, no entanto, dada a pista e o desafio de que também nós, latino-americanos, comecemos a dialogar criticamente com esta perspectiva.

Para Cornel, é fundamental e inevitável um casamento entre o cristianismo profético e o neo-marxismo progressista no con-

(80) Ibidem, p.65.

(81) Stanley Aronowitz discute no seu livro, p.128s, novas estratégias políticas para a viabilização de um socialismo no contexto norte-americano.

(82) Vide o artigo de Cornel West, "Marxist Theory and the Specificity of Afro-American Oppression", New York, Union Theological Seminary, 1983, P.8s. (Xerografado).

texto da esquerda norte-americana⁸³. Isto é o que pleiteia também o grupo "Theology in the Americas", "Teologia nas Américas", da qual Cornel é um dos principais colaboradores. Este grupo surgiu de uma conferência homônima, realizada em 1975, em Detroit, com o objetivo de interpretar no contexto dos Estados Unidos os desafios levantados pela teologia de libertação latino-americana⁸⁴. Já naquela oportunidade, negros, hispanos, índios e feministas deixaram claro que era típico dos teólogos brancos norte-americanos querer importar uma teologia de libertação alheia ao seu contexto específico, ignorando, assim, os clamores dos enfoques locais⁸⁵. Também os teólogos latinos se preocupavam com a possível apropriação de sua teologia e a conseqüente dissolução de suas implicações revolucionárias⁸⁶. Daquela conferência brotou o grupo "Theology in the Americas", comprometido com a construção de uma nova teologia que viesse a emergir do e a fazer jus ao contexto dos Estados Unidos⁸⁷. A sede da organização é em New York e há sub-grupos espalhados nas bases de todos os cantos dos Estados Unidos com as mais diversas problemáticas: sexismo, racismo, ameaça nuclear, etc. Na segunda conferência, realizada em 1980, também em Detroit, a organização já estava consolidada e conseguia penetrar em comunidades locais, órgãos eclesiais oficiais, universidades, seminários, movimentos de resistência e grupos políticos. Nos seus objetivos fixados então, o grupo deixou clara a sua busca por uma análise social holística, por uma postura teológica profética e por uma práxis política revolucionária. Entre seus objetivos estão:⁸⁸:

— Discernir os sinais sociais e políticos dos tempos a partir da perspectiva dos explorados e excluídos;

(83) Cornel West, **Theology in the Americas — Detroit II Conference Papers**, p. 158.

(84) Sergio Torres e John Eagleson, **Theology in the Americas**, p. 3s.

(85) Vide as cartas de Rosemary Ruether e de Gregory Baum a Sergio Torres, in: **Theology in the Americas**, p. 84s.

Richard Shaull e Maria Augusta Neal estão entre aqueles/as teólogos/as norte-americanos/as que fortemente enfatizam a necessidade de se, praticamente, transplantar a teologia de libertação latina para dentro do contexto norte-americano.

(86) Vide o pronunciamento de Hugo Assmann apud Sergio Torres, **Theology in the Americas**, p. XV.

(87) Sergio Torres e John Eagleson, op. cit. p. 433.

(88) Cornel West, **Theology in the Americas — Detroit II Conference Papers**, p. 3.

- Fomentar coalisões entre grupos lutando contra opressões de classe, sexo e raça;
- Articular a visão de uma nova sociedade, explorando uma alternativa socialista criativa;
- Celebrar as experiências culturais e espirituais proféticas;
- Viabilizar a ação profética da igreja;
- Manter a dimensão internacional e grupal do processo de teologização.

Vale registrar aqui, ainda, a campanha presidencial do pastor batista negro Jesse Louis Jackson, em 1983-1984, como um exemplo de um fazer teológico que anela libertação holista através de ação política⁸⁹. A "Rainbow Coalition", "Coalisão do Arco-Íris", pleiteada por Jackson visava canalizar as diferentes causas feminista, negra, pacifista, étnica, operária, gay para dentro de um movimento polifíco de massa, capaz de trazer à tona uma mudança fundamental na sociedade norte-americana no interesse da promoção de Paz por Justiça. É claro que o impacto da "Coalisão do Arco-Íris" não pode ser medido pelo insucesso final alcançado a um nível imediato. O que conta é o processo e a sua reverbação numa perspectiva a longo prazo. E este processo ensinou que, de fato, as "minorias" unidas em coalisões podem viabilizar uma força transformadora nos Estados Unidos. De maneira alguma isto implica em que os diferentes enfoques não devam continuar trabalhando por suas causas específicas. Em verdade, é necessário que continuem afirmando suas críticas e reivindicações nas igrejas, universidades, fábricas, comunidades locais. Mas é importante que o façam com base numa análise mais ampla que identificou as conexões existentes entre as diversas estruturas opressoras na sociedade norte-americana. Que procurem, também, na medida do possível, coligar-se com outros grupos religiosos, civis, políticos, alçando, assim, uma voz mais audível, tirando os gritos do silêncio...

... Pois, se antes eu não sabia direito como introduzir toda esta problemática a vocês, agora me é mais difícil ainda concluir. É que eu penso que as coisas, as vidas, as histórias, as lutas, os sonhos encenados aqui não terminam... Muitas questões ficaram em

(89) Vide o artigo de Benjamin Chavis "The Theological Importance of the Presidential Campaign of the Reverend Jesse Louis Jackson" in: **CALC Report**, 1984, p.3-8.

aberto; outras tantas carecem de um aprofundamento maior. Mas, afinal, também não é este tipo de sensação que nos deixam as primas obras do mestre Glauber Rocha? As cenas projetadas não cabem só na tela. Elas são fruto do dia-a-dia e remetem a ele. A ação não acaba com o fim. E este parece ser o desafio que se nos coloca agora: levar adiante, discutir, criticar, re-imaginar, contextualizar...

Enfim, tornar os "flashes" destes enfoques liberacionistas parte dos nossos processos teológicos teórico-práticos. E, enquanto aqui nesta latina América nós vamos continuar recuperando e procurando transformar as vidas dos "Cabras Marcados para Morrer", oxalá que lá pelas bandas do hemisfério norte o povo seja capaz de amar e de lutar pela vida de seus semelhantes e não somente da de seres extra-terrestres. E um dia, quem sabe quando, nós vamos poder nos relacionar de iguais para iguais, sem mediações multinacionais, sem "clic-clics" globais. Então, aqui e acolá, mulheres, negros, índios, operárias, crianças e velhos farão o carnaval no dia-a-dia, amando mais a terra juntos... Não mais estaremos na era Pós-Hiroshima, mas sim na era P.P.J., Paz por Justiça... Sonhos? Utopias? E quem disse que a religião não fala destas coisas? ... O lema da IECLB para 1986, "Em Jesus Cristo, Paz por Justiça", nos leva a crer que amando a terra abrimos nossas mãos para o infinito e somos capazes de sonhar o que vai ser real... como canta Milton Nascimento:⁹⁰

"Quero a utopia, quero tudo e mais,
 Quero a felicidade dos olhos de um pai,
 Quero a alegria, muita gente feliz,
 Quero que a justiça reine em meu país,
 Quero a liberdade, quero o vinho e o pão,
 Quero ser a amizade, quero amor, prazer,
 Quero nossa cidade sempre ensolarada,
 Os meninos na praça e o povo no poder eu quero ver...
 Assim dizendo a minha utopia
 eu vou levando a vida,
 eu vou viver bem melhor,
 doido pra ver o meu sonho
 um dia se realizar..."
 ...CLAQUETE! Ação...

(90) Música "Coração Civil", cantada por Milton Nascimento no disco "Caçador de Mim", EMI - Odeon.