



O pobre não tem sexo:

A ausência dos discursos de sexualidades na construção da noção de subjetividade na Teologia da Libertação

Cláudio Carvalhaes¹

RESUMO

A teologia da libertação na América Latina se estruturou na opção preferencial de Deus pelo pobre. Essa opção criou uma nova metodologia, re-escreveu e re-inventou novas doutrinas e posturas teológicas, iniciou diálogos com novos parceiros e ajudou a disseminar outras teologias da libertação pelo mundo. Entretanto, essa teologia acabou por se aprisionar às ciências sociais e acabou reprimindo e abandonando aspectos importantes da vida do pobre, incluindo o corpo e as práticas sexuais. Este ensaio tenta mostrar como esses “espaços cegos” denunciam um discurso totalizante na teologia da libertação e como essa teologia confinou a noção de pobre e de sujeito dentro de perspectivas próprias e aceitáveis. O pensamento de três teólogos, a saber, Rubem Alves, Jaci Maraschin e Marcella Althau-Reid é analisado aqui numa tentativa de se mostrar como esses três pensadores ampliaram e limitaram as possibilidades da idéia do pobre na teologia latino-americana. Depois, este ensaio tenta oferecer novas perguntas referentes à definição do pobre e sua subjetividade complicando suas possibilidades. Ao fim, novos caminhos são sugeridos para que a continuação do desenvolvimento da teologia da libertação e de suas possibilidades.

Introdução

Em seu livro *Brasas sob Cinzas*, publicado em 1996, Leonardo Boff narra histórias do cotidiano de pessoas que ele conheceu enquanto viajava pelo Brasil, especialmente os brasileiros mais pobres de nosso país. Nessas histórias, ele retrata de maneira eloqüente o poder da vida no meio da morte e no meio da vida dos que foram segregados, da miséria absoluta daqueles que foram colocados à parte do sistema financeiro, vidas vividas na desgraça e na luta por dignidade e honra, fazendo com que o leitor seja perseguido e perturbado por essas histórias. Numa delas, Boff relata uma visita a uma casa muito pobre, na qual ele batizou uma criança que acabou morrendo vítima da desnutrição algumas horas mais tarde. Depois de terminar o ritual do batismo, pouco antes de deixar a casa, uma mulher lhe pediu que fosse até a sua casa, que era ao lado. Ele descreve o que aconteceu enquanto estava ali sozinho com aquela mulher:

¹ - Cláudio Carvalhaes é doutorando no Union Theological Seminary de Nova York.. Texto escrito originariamente como parte dos estudos de doutorado no Union Theological Seminary, NYC. Traduzido por Tiago Chiavegatti.



Após o batismo, uma senhora chamou-me de lado. Conduziu-me a um quartinho de sua favela. Chão batido. Não havia móveis. A pobreza era completa, canina porque gritante e uivante. Estávamos a sós. Com um sussurro, disse: - Eu só conheci homens feios, doentes e magros. Levantou o vestido. Mostrou as partes. Disse, confiante com os olhos cheios de brilho: - Eu sou ainda jovem. Tenho 35 anos (na verdade, parecia ter sessenta). Posso fazê-lo, por um momento, feliz. O senhor é um homem bem-alimentado, bonito, forte e atraente. Eu só conheci homens feios, doentes e magros. Dê-me essa felicidade. Faça amor comigo! Só uma vezinha. Eu guardei silêncio. Longo silêncio. O silêncio da perplexidade. Depois sofisimei: - Eu sou religioso. Já tenho um engajamento. Por isso não posso... Não devo... Não quero... Seus olhos se turvaram de decepção. Depois, em casa, meditando, me enchi de vergonha de mim mesmo. Imensa vergonha. Como sou egoísta. Fui educado para a castidade como abstenção. E não como expressão de um amor maior. Esse amor não conhece limites. Ele está para além do bem e do mal. Essa mulher era mais pura do que eu. Tinha capacidade de entrega e amor. A castidade não pode ser um objetivo mas um caminho. Não um fim, mas um meio. É mais do que renunciar à mulher respectivamente ao homem. É desenvolver um modo de ser, capaz de ser sensível ao outro... É projetar uma aura de confiança a ponto de cada um poder abrir-se e falar de sua intimidade, de suas buscas e de seus fracassos e dos encontros sem constrangimento... Se fosse casto, desta castidade essencial, quem sabe, se fosse santo... teria pecado. E neste pecado teria encontrado aquele Deus que faz do 'pecado' graça e da 'graça' pecado.⁽²⁾

Esse é um dos textos mais belos da história recente de nossa teologia latino americana. Uma história emblemática que acredito ser chave para compreender a relação entre a Teologia da Libertação (TdL) e a noção de corpo, práticas sexuais e sexualidade. Esse texto relata o que poucas vezes encontramos na literatura da TdL, a saber, o testemunho de uma pessoa pobre sobre os seus desejos sexuais assim como foi ouvido e vivido por Boff. Chega até mesmo a ser surpreendente que um teólogo exponha-se assim tão publicamente e compartilhe tal experiência, correndo o risco de ser julgado por todos nós. No entanto, no próprio ato de compartilhar esta experiência, Boff nos mostra como é difícil relacionar a tarefa teológica com os eventos surpreendentes da vida, com o *outro*, *pobre*, e com aquilo que é violentamente reprimido e proibido nesse outro, ou seja, o corpo e a sexualidade do pobre. Ao reconhecer que a sua teologia não estava preparada para fazer esse elo, Boff também nos revela que os teólogos da libertação da primeira geração não estavam equipados para lidar com corpos transbordando de desejos e sexualidades em meio à pobreza. A literatura da TdL parece mostrar o que não é explícito nos textos, ou seja, que nossos teólogos não tinham ferramentas para trabalhar estas

² - Leonardo Boff, *Brasas Sob Cinzas: Histórias do Anti-Cotidiano* (São Paulo, Ed. Record, 1996), 21-22.



questões, não tinham olhos para enxergá-las, categorias teológicas para racionalizá-las, ou sequer imaginação desafiante para considerar que tais coisas existissem. Talvez a surpresa do desejo daquela mulher tenha atingido Boff exatamente da mesma forma que faria com qualquer outro teólogo, ou qualquer um de nós. A coragem de Boff coloca em risco toda a sua teologia. Uma teologia da libertação que não sabe lidar com o pobre parece emblemático. No entanto, sua teologia se refaz quando ele *confessa* que falhou em escutar aquela mulher e em compreender a sua necessidade porque estava paralisado pela voluptuosidade da carne e do desejo incandescente dessa mulher sem nome, desejo feito *excesso* num corpo que subitamente se desnuda.

Esta história parece ser um exemplo lapidar daquilo que foi deixado de lado na TdL: a discussão sobre os temas do corpo e do sexo na vida dos pobres, o desejo, os impulsos e os desvios sexuais, noções sexuadas a respeito do sujeito, (des)orientações sexuais, transgressões, etc. Estas "categorias" de pensamento nunca fizeram parte do discurso das teologias da libertação na América Latina. O corpo concreto, que se relaciona com o prazer e as experiências sexuais foi esquecido, escondido, negado, desprezado, visto como impróprio, desnecessário e meramente acessório tanto para a prática quanto para o discurso teológicos.

Além disso, na história da Teologia da Libertação na América Latina (TdL), o patriarcalismo, o racismo e as tendências homofóbicas foram elementos constituintes que delinearão o corpo (in)consciente da TdL através do seu uso seletivo das Fontes Materiais, Abordagens Hermenêuticas, Teorias Políticas, Criticismo Econômico, Lentes Fenomenológicas e Engajamento Teológico. Tudo isso embrulhado nos limites da Razão. Estes engajamentos e escolhas "maiúsculas" formataram todos os discursos da TdL, criando pontos cegos nos aspectos "minúsculos" das categorias humanas que nunca foram correlacionados ao uso civilizado da razão: o corpo, os negros, a mulher, a violência doméstica, o caos da vida cotidiana, as crianças, os relacionamentos impensáveis e a sua interação complexa com as práticas sexuais. Assim, este sistema binário de pensamento negou a possibilidade da diferença e considerou a subjetividade do pobre apenas em determinadas categorias sociais aceitas. Se a TdL tivesse se engajado em temáticas *minúsculas*, a história da teologia e da igreja na América Latina teria sido bastante diferente da que temos hoje.

Sabemos que ao longo do tempo, a TdL transformou-se no guarda-chuva que abrigou/abriga todas as "outras" teologias da libertação como a feminista, a negra, a indígena e, mais tarde, a ecológica. Estas "outras" teologias, viveram nas fronteiras da teologia da libertação e nunca assumiram o centro do discurso oficial. Contudo, foram estas teologias e suas teólogas e teólogos os responsáveis pelos discursos que tentam abordar mais diretamente os temas relacionados ao corpo e à sexualidade. Vale dizer que apesar de usar o termo Teologia da Libertação na América Latina, estou me valendo mais das fontes e das avaliações brasileiras desta teologia.



Este ensaio pretende estabelecer um diálogo com a herança da TdL e, a partir das questões do corpo e da sexualidade, encontrar outras maneiras de abordar e se relacionar com a realidade do pobre. Mesmo que sem a participação do pobre, meu desejo aqui é dialogar com o aparato teórico que fundamentou a teologia da libertação no que tange, ou que deixou de tangenciar, os discursos do corpo e da sexualidade. Para isso, é necessária uma revisão crítica dos recursos e do sistema metodológico da TdL. Novas teorias e filosofias críticas surgiram desde o aparecimento da TdL nos anos 70, as quais oferecem maneiras diferentes de se pensar, recriar, desconstruir e reconstruir discursos e campos de estudo, como por exemplo o pós-colonialismo, novas leituras do marxismo, feminismo e teorias raciais, teorias *queer*, pós-estruturalismo, teorias críticas, sociais e culturais, e assim por diante.

Para levar em conta os pontos-cegos existentes nos discursos da TdL, acredito que seja necessário começar com uma abordagem crítica da noção de subjetividade do pobre como criado pela TdL. O pobre na metodologia da TdL parece ter sempre sido considerado assexuado, estruturado numa subjetividade alicerçada por noções que não considerassem o corpo desejante do pobre e assim guardasse condições necessárias para que a complexidade e fluidez de identidades sexuais mutantes não tivessem nenhum efeito desestabilizador nos discursos da TdL. Estranhamente, a noção do sujeito na TdL espelhou e até mesmo reforçou de várias formas o indivíduo (*self*) ocidental colonizado pelo catolicismo romano europeu para o qual a TdL tentou chamar a atenção e criticar. Ao contrário, o *indivíduo duplamente colonizado* (pela Europa e pela América do Norte) na América Latina nunca foi suficientemente desconstruído a ponto de fazer sucumbir mesmo os próprios alicerces da racionalidade da TdL. Apenas mais tarde, devido às intensas críticas que os teólogos da libertação começaram a mencionar nas notas de rodapé algumas das questões reprimidas/minúsculas que haviam sido menosprezadas, ou seja, os povos indígenas, os negros e as mulheres. Contudo, o corpo e as sexualidades dos pobres nunca foram incluídos nem mesmo nessas margens.

Neste artigo, começo contemplando a noção de indivíduo na TdL, para depois rastrear alguns discursos teológicos sobre o corpo e as possibilidades da sexualidade encontradas em três pensadores da TdL, no intuito de analisar como eles abordaram o corpo e a sexualidade e como a noção de indivíduo presente nas suas teologias foi construída. Os três pensadores da TdL não são, coincidentemente, e talvez compreensivelmente, católicos romanos. São eles: o teólogo de tradição presbiteriana Rubem Alves e o anglicano Jaci Maraschin, ambos brasileiros, e a quacre Marcella Althaus-Reid, da Argentina. Creio que não só estes três pensadores nos proporcionarão perspectivas históricas da criação e desenvolvimento dos discursos corporais e sexuais na TdL, mas também nos ajudarão a abrir novas formas de pensamento, a catalogar novos temas, e continuar a ser para nós, pensadores e parceiros no imprescindível processo de se repensar a Teologia da Libertação na América Latina.



Após examinar o pensamento destes três teólogos, enunciarei questões delicadas a respeito do próprio substrato no qual se baseia a TdL, ou seja, o uso do pobre como principal objeto da teologia. Ao tensionar noções de *representação*, o meu objetivo é desestabilizar o uso da categoria do “pobre” como marca teológica pronta e inquestionável, e concluir oferecendo possibilidades, mesmo que restritas e parciais, de relacionamento entre a TdL com o pobre. Minha esperança com esta investigação é propor desafios que levem este movimento teológico na América Latina a novos e talvez estranhos espaços de diálogo e criação.

O sujeito na Teologia da Libertação

Em comparação às teologias européias e norte-americanas, a principal mudança proposta na teologia da América Latina foi colocar o pobre e a sua situação histórica e concreta no centro de todo projeto teológico. Era preciso começar “de baixo”, da realidade, e a partir dela guiar, iluminar e compreender a revelação de Deus na Bíblia e na história. Ao privilegiar o pobre na formação do pensamento e na crítica da sociedade, o pobre transformou-se em eixo hermenêutico, em fundamento epistemológico e no critério social e teológico para acessar tanto a realidade humana quanto Deus. Ao tentar deslocar a periferia para o centro, essa teologia esforçou-se em ser fiel àqueles que foram excluídos da sociedade. A TdL queria agrupar o que foi desconsiderado pelos discursos teológicos dominantes até então na América Latina. Esse processo de se *ouvir o pobre* foi o empenho da TdL em mudar o centro da produção teológica dos gabinetes para as ruas: ao invés das discussões com teólogos bem preparados, entravam os pobres e seus contextos; ao invés da formação teórica e abstrata, o fazer teológico começa e termina na prática. Essa prática não só produziu determinado “sujeito privilegiado”, mas também criou uma nova forma de se fazer teologia. Enrique Dussel nos explica que “... existe um sujeito privilegiado produtor do discurso teológico, quase sempre o dito discurso teológico é marginal, implícito, espontâneo, de resistência e é a teologia popular”.⁽³⁾

Para fazer TdL, é preciso compreender a situação na qual o pobre se encontra e as razões pelas quais o pobre é deixado à margem do sistema econômico e social. Como consequência a TdL faz da teologia o *segundo momento*, o *segundo passo*, a *ação seguinte* que dependeria do primeiro ato que era a análise concreta e material da realidade. Essa análise da realidade é que daria aos pobres as ferramentas para entender a sua situação e enxergar como ela determinaria a sua fé em Deus e sua ação no mundo. Alimentado pelos movimentos socialistas e marxistas ao redor do mundo, a TdL adotou a leitura marxista da realidade com forte ênfase nas noções de ideologia, realidade material, o poder do proletariado e o entendimento das *lutas de classes* como estrutura primária das sociedades latino americanas.

³ - Enrique D. Dussel, “Hipóteses para uma história da teologia na América Latina”, in *Historia da Teologia na America Latina* (São Paulo, Paulinas, 1985), 188.



Na crença de que o pobre havia se tornado o novo sujeito da sua própria história e do projeto divino de libertação, os teólogos da libertação fizeram da vida material a fonte do pensamento teológico em detrimento da espiritualidade especulativa a-histórica, seja da filosofia ou da teologia. Neste sentido, a igreja não tinha a missão de dizer aos pobres o que Deus queria deles, mas sim encorajá-los a descobrir o que Deus estava lhes dizendo através das suas próprias vidas e práxis enquanto liam a Bíblia nas suas comunidades. A *ortodoxia* foi substituída pela *ortopraxia* nas comunidades eclesiais de base, ou seja, a práxis da vida cotidiana, a experiência, era a forma de interpretação e de apropriação do evangelho, e não mais os dogmas cristãos dados a priori. A experiência do pobre era o lugar para se chegar e a mediação dessa experiência era agora regrada pelas ciências sociais ao invés dos cânones teológicos da igreja. Como Clodovis Boff afirma em seu livro seminal *Teologia e Prática, Teologia do Político e Suas Mediações*:

De fato, a originalidade última da TdL não está no método, especificamente no uso das 'ciências sociais', inclusive o marxismo. Está sim, na raiz desse método: naquilo que lhe confere um 'espírito', uma 'nova maneira' de usá-lo. E essa raiz é a experiência espiritual do pobre.⁽⁴⁾

A esperança e a crença eram no sentido de que o pobre, o *novo sujeito* na TdL, o agente do seu próprio destino, tornar-se-ia consciente da sua situação de opressão e injustiça e, conseqüentemente, lutaria contra ela pela fé politicamente engajada. O método educacional de Paulo Freire⁽⁵⁾ foi fundamental no trabalho pedagógico dos catequizadores nas comunidades de base, e prescrevia o seguinte processo para acessar a realidade: *ver, julgar, agir*. Essa seqüência de enxergar a realidade e seu mecanismo de opressão, de fazer as decisões necessárias sobre o que aceitar e contra o que lutar, e a mobilização para transformar a situação era o processo empregado para fazer as pessoas conscientes da sua condição, o qual ficou conhecido na América Latina como *conscientização*. A religião não deveria mais ser entendida como ferramenta ideológica de camuflagem da injustiça e da opressão; ao contrário, era agora um instrumento para detectar e dismantelar os poderes que organizavam e oprimiam a sociedade.

A figura do teólogo também foi transformada. Ao invés de se enclausurar na sua torre de marfim, os teólogos agora precisavam viver entre os pobres e compreender a sua realidade. O termo utilizado para descrever esses novos teólogos foi cunhado a partir de Antonio Gramsci: *intelectual orgânico*. Gustavo Gutiérrez descreve esse novo teólogo:

⁴ - Clodovis Boff. *Teologia e Prática. Teologia do Político e suas Mediações* (Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1978), III.

⁵ - Paulo Freire. *Pedagogy of the Oppressed* (Continuum: New York), 2000.



Teólogos estarão pessoal e vitalmente engajados nas realidades históricas em tempos e lugares específicos. Eles estarão engajados onde as nações, classes sociais e o povo estiverem lutando para se libertarem da dominação e opressão de outras nações, classes e povos. Numa última análise, a verdadeira interpretação do sentido revelado pela teologia é alcançado somente na práxis histórica.⁶

A TdL criou novas esperanças e sonhos de transformação. Ela ajudou a criar o que hoje é um dos partidos políticos do Brasil, o Partido dos Trabalhadores (PT), cujo líder, Lula, acabou sendo eleito presidente do país em 2004. No entanto, ao longo do tempo, a TdL começou a encontrar problemas dentro da sua própria estrutura intelectual, ao mesmo tempo em que era bombardeada pelas estruturas internas de poder que renegociavam o controle sobre os teólogos da libertação. A Cúria católica romana não estava satisfeita com a direção tomada pelo movimento, especialmente a sua eclesiologia⁽⁷⁾, e começou a implodi-lo ao transferir padres, bispos e arcebispos ligados à Teologia da Libertação de posições influentes na igreja ao redor da América Latina, e também ao silenciar vários de seus líderes, como os brasileiros Leonardo Boff e Ivone Gebara. Além do mais, a conjuntura política e econômica na América Latina parecia ser difícil demais para ser transformada, e os ideais utópicos que costumavam alimentar as instâncias básicas do movimento, principalmente as comunidades eclesiais de base, foram perdendo a força e privando vários movimentos de resistência das suas ferramentas mais elementares.

O uso metafísico do termo teológico *libertação* não foi o suficiente para conter as frustrações e a permanente escassez das mudanças históricas que eram esperadas pelos pobres. Por outro lado, os movimentos pentecostais começaram a crescer por todos os lados com as suas promessas de cura e milagres, saciando em parte a ansiedade mais imediata dos pobres no que tange à vida cotidiana, como doenças, desemprego, dificuldades de relacionamento e falta de dinheiro. Não é novidade para ninguém que a TdL perdeu definitivamente a sua força com o fim do sandinismo na Nicarágua, a queda do muro de Berlim em 1989 e a derrocada do socialismo no Leste Europeu, além de outras razões históricas relacionadas com a forma de se fazer teologia e se pensar o pobre. A seguir, farei a crítica de alguns pontos que julgo fundamentais na composição metodológica da TdL.

1) Dependência das ciências sociais

Sobressai nos limites da TdL a sua grande dependência nas ciências sociais. Ao assumir que o primeiro passo da teologia era a compreensão concreta da realidade, a

⁶ - Gustavo Gutiérrez. *A Theology of Liberation. History, Politics and Salvation* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1988), 10.

⁷ - É Leonardo Boff quem vai desenvolver toda uma reinterpretação da eclesiologia na América Latina. Seu famoso livro *Igreja: Carisma e Poder* lhe rendeu uma intensa polêmica com a Cúria Romana e posterior punição.



TdL rendeu os seus discursos às categorias das ciências sociais, especialmente às categorias marxistas, e tornou-se assim encravada e de certo ponto prisioneira das suas próprias interpretações históricas. Como era especialmente dependente do uso do sistema de classes para entender o mundo latino americano, os temas que gravitavam ao redor da TdL eram sobretudo as análises políticas, o subdesenvolvimento econômico e a necessária revolução social. Essas categorias foram então *traduzidas* para o pobre como ausência de condições decentes de vida, desemprego, falta de acesso à educação, alimentação, etc., bem como tudo o mais que estivesse encampado na luta diária do povo e que estava dentro do tema maior da opressão. Na avaliação crítica da TdL, João Batista Libânio cita Frei Betto e tentar re-dimensionar a atenção pastoral na TdL e ampliar o horizonte da TdL:

Necessita pensar o trabalho pastoral e elaborar reflexões em diálogo com setores da classe média e com intelectuais, artistas, cientistas e formadores de opinião pública... No campo da moral, deve-se estender à moral pessoal a ênfase dada até então à moral social.⁽⁸⁾

Mas a ampliação do horizonte do pensamento da TdL, fundamentalmente relacionada aos direitos do pobre, estava sendo ameaçada tanto pela queda do muro de Berlim quanto pela crítica conservadora que alardeava, com grande contentamento, que o Marxismo havia morrido. Nessa encruzilhada de ameaças, a TdL re-enfatiza os (mesmos) direitos humanos como parte fundamental do espectro da vida e da subjetividade do pobre. Novamente, os direitos à sexualidade e aos prazeres do corpo, senão negados, fariam parte, talvez do "etc" do texto de Libânio:

... a TdL tem ampliado tal defesa ao enfatizar os direitos dos pobres. Os direitos dos pobres são considerados como direitos de Deus. Direitos à vida, e aos meios de vida, tais como: comida saúde, casa, trabalho, escola, educação, seguro social, etc.⁽⁹⁾

Pobreza, opressão e injustiça são tão visíveis e urgentes na América Latina que, não sem sentido, tende-se a priorizar e enquadrar o sujeito humano no que se refere aos requerimentos básicos de dignidade humana, ou seja, alimentação, emprego, moradia e acesso ao sistema de saúde. Essa visibilidade e pulsante urgência, no entanto, fez com que os teólogos da libertação estruturassem a noção de pobre como sujeito a essas questões sociais candentes, esquecendo-se de atentar a outras coisas cuja importância na vida era, talvez, menos evidente para a sobrevivência. A visão da macro-sociedade esmagou a visão da micro-sociedade, não sem razão. Assim, essa visão social totalizadora do indivíduo ofuscou necessidades e atividades da vida humana supostamente negligenciáveis como os prazeres do corpo, transgressões sexuais e de gênero, a luxúria do carnaval, as obsessões e as

⁸ - Joao Batista Libanio SJ e Alberto Antoniazzi. *20 Anos de Teologia na América Latina e no Brasil* (Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1993), 24.

⁹ - Ibid.



patologias, a culpa, as restrições morais, as drogas, as fantasias, o transitório, as excentricidades, *o errado*, os relacionamentos, as mulheres espancadas, o "racismo cordial", a espiritualidade (desenvolvida depois), a possessão, o transe, e daí em diante. Como resultado, a TdL começou a acumular vários pontos cegos dentro da sua própria estrutura hermética, fazendo com que paradoxalmente, ela perdesse o contato com o pobre, o seu então, sujeito privilegiado.

Analisando a situação da TdL após vinte anos, João Batista Libânio diz:

Em termos teológicos, a teologia enfrenta uma revisão mais profunda de seus instrumental de análise. Na reunião dos teólogos da SOTER em junho de 1990, os cientistas sociais defrontaram-se com o marco teórico marxista, que vinha sendo usado por muitos teólogos, ora em maior escala, ora em menor. Ficou claro que tal marco não só necessita ser ampliado, como também revisto em profundidade por causa de suas insuficiências, entre elas, da hipertrofia da classe em detrimento de aspectos culturais e sexuais da realidade, da incapacidade de analisar as relações de poder na Igreja adaptando análises da macro-sociedade, da carência de uma análise do estado, do desconhecimento de muitas novas realidades surgidas nesta nova fase do capitalismo, etc. Aponta como caminhos um uso maior da antropologia social, da sociologia das instituições, de métodos quantitativos, da teoria da ação (A. Touraine)... A TdL não pode ficar prisioneira dos conceitos de classes sociais, desconhecendo as realidades como mulheres, crianças, negros e indígenas.⁽¹⁰⁾

A *racionalidade* da TdL estava tão ataviada a essa realidade injusta e tão assustadoramente concreta que seus referenciais teóricos não se conseguiam se mover para além das análises de estruturas ainda estritamente sociais, sem espaço para a crítica, ainda que social, da sexualidade, de gênero e de raça. O sujeito histórico da TdL dependia vividamente, de um crivo muito específico e delineador da realidade, forjado ainda em seus primórdios. O corpo principal dos trabalhos da TdL foi constituído durante os anos 70 e 80. A partir da década de 90, com a exceção de um ou outro trabalho de maior repercussão, a TdL perdeu o rumo das novas análises e suportes que poderiam reatualizar seus discursos e práticas e tornou-se letárgica, cada vez menos influente e enredada numa teia que não permitia muita inovação e discussão no sentido de criar um novo pensamento teológico. Mesmo quando se tentava buscar outras possibilidades de diálogo, a ênfase nas ciências sociais permanecia como o único eixo de acesso à realidade. Disciplinas como a economia foram bem recebidas nesse eixo social mas o feminismo, a psicanálise, a literatura, estudos do corpo, teorias sexuais e raciais, vida cotidiana, teorias culturais, identidades políticas, etc não receberam maior repercussão. A noção do pobre como principal sujeito da TdL estava ainda debaixo das categorias mais amplas definidas

¹⁰ - Ibid, 22.



por sistemas de discursos que precisavam ser revisitados. A análise da TdL feita por Libânio, bem como a autocrítica do movimento em 1994, mostra uma busca indecisa por novos caminhos, e também uma crescente inadequação a novas respostas diante das deficiências dessa teologia.

2) A composição dos teólogos da libertação

A produção teológica também pode ser analisada não só pelo que foi escrito, mas também por aqueles que a escreveram e a sua origem. O “quem”, “onde” e “quando” daquele que faz teologia define o que será incluído nos seus textos, bem como o que será esquecido ou excluído da sua produção teológica. No caso da TdL, a maioria dos teólogos dessa corrente era homens, sacerdotes celibatários da Igreja Católica Romana que estudaram em centros que ainda respiravam construções patriarcais e que acabaram por fornecer o quadro dentro do qual esses teólogos criaram o seu pensamento. A construção metafísica da noção de liberdade estava ainda presa a construções binárias relacionadas aos grandes esquemas de estrutura política, social e econômica da realidade, ofuscando as pequenas e portanto negligenciáveis experiências de mulheres, crianças, negros e negras, indígenas e o que hoje se tem se convencido chamar de queer ou GLBS (gays, lésbicas, bissexuais e simpatizantes) ou mesmo pessoas portadoras de deficiências físicas.

Mesmo o termo “libertação” significava muito mais o sentido dado por um homem branco e solteiro, estudado na Europa, a essa expressão. As lutas feministas, a violência doméstica, o racismo, a violência contra crianças, a exploração sexual das mulheres e as questões indígenas não faziam parte do radar do teólogo da libertação tanto quanto a realidade “oculta” do pobre que envolvia violência, drogas, roubos, assassinatos, e outras atividades escusas que tiravam a aura do pobre no discurso da libertação. A TdL não era suficientemente provida de nuances para perceber as diferenças de cor, sexo ou raça entre os oprimidos. Os Cananeus e “Hagares” da América Latina não foram contemplados em grande parte dos discursos da TdL. Antes, eram apenas figuras desfiguradas da realidade, e só apareciam como apêndices do trabalho teológico. Em outras palavras, as mulheres, os indígenas e os negros não passavam de implantes prostéticos na subjetividade do pobre, causando inquietação nos discursos teológicos. Quanto às mulheres negras, aos gays, lésbicas e transexuais, estes nunca sequer chegaram a figurar na lista dos apêndices da TdL, mas foram completamente banidos de qualquer retrato da subjetividade do pobre.

Na maior parte, as mulheres foram teologicamente entendidas a partir da compreensão masculina de Maria, a mãe de Jesus. Libânio afirma que o feminino incorporou os aspectos da mariologia, a qual cresceu enormemente e contribuiu de maneira substancial à discussão teológica. Ele escreve: *“Maria é apresentada como mulher de fé, fiel e perfeita discípula, expressão concreta do amor preferencial de Deus pelos pobres. A mulher do nosso povo sente proximidade com Maria, mulher*



pobre, mulher do povo."⁽¹¹⁾ Como se pode ver, a mulher pobre característica deveria ser, para a maioria dos teólogos da libertação, fiel, passível e obediente, uma *discípula perfeita* cuja única atribuição era seguir um homem, mas nunca liderar. Mesmo a categoria *mulher* ficou enclausurada na imagem de Maria, terminando por criar a imagem de mulher virginal assexuada, que nunca reclamava de nada e era feita para servir e seguir as ordens masculinas. Foi só mais tarde que pensadoras como Ivone Gebara e Nancy Cardoso, entre outras mulheres, confrontaram e tantaram reestruturar a subjetividade feminina em relação à religiosidade do pobre.

No que se refere aos afrobrasileiros, os primeiros livros escritos sobre o tema surgiram apenas em meados da década de 80. Até onde me consta, quase todo esse material publicado foi escrito por homens. Não houve uma única pensadora negra na TdL brasileira mencionada na análise geral da TdL feita por Libânio. É uma estranha contradição o esquecimento da negritude na TdL, e pelo menos no Brasil, é vergonhoso: há ausência quase que total dos negros nos trabalhos principais dessa teologia, especialmente se considerarmos que mais da metade da população brasileira é formada por negros. A situação se agrava ainda mais quando se leva em conta que os pobres brasileiros são, em sua esmagadora maioria, negros vivendo nas favelas em todo o país. Contudo, a presença inexistente da subjetividade negra na TdL é o sintoma mais evidente da subjetividade branca patriarcal e totalizadora na TdL.

Além dos negros, os indígenas tanto do Brasil quanto da América latina toda também ocupam as últimas posições no índice da TdL. Uma prova aterradora desta ausência é que a primeira conferência teológica indígena da América Latina aconteceu apenas em 1991, quando a influência da TdL já enfrentava seus maiores desafios e estava quase nos momentos finais da sua força. Voltando a Libânio que em 1994 declarou: "*Tentativas de uma elaboração de teologia indígena ("Índios fazem teologia") estão iniciando"*"⁽¹²⁾. Em grande parte, os índios foram utilizados somente como complemento do diálogo da *inculturação*, que infelizmente não passava de um diálogo de mão única feito por teólogos da libertação brancos tentando ser afáveis, a partir da sua abordagem cristã, no sentido de compreender, descrever, e definir o que os indígenas são, e em quem eles acreditam.

O debate teológico sobre inculturação também está relacionado à religiosidade popular e adquire o mesmo tom das perspectivas apologéticas cristãs, que agrupam outras religiões brasileiras em categorias cristãs como meios de evangelização. A análise da religiosidade popular é sempre tomada como incerta, incoerente, supérflua, ambígua, indevida, ainda por se completar, quando esmagada contra o pano de fundo de um Cristianismo ideal, pleno, civilizatório, constitutivo e detentor da mais elevada forma de compreensão racional. Libânio diz:

¹¹ - Ibid., 71.

¹² - Ibid., 132.



... cresce a reflexão sobre a inculturação. O documento de trabalho de Santo Domingo reconhece que nas manifestações de piedade popular acontece uma das expressões da inculturação da fé, mesmo que haja também expressões *superficiais e ambíguas*... O texto definitivo de Santo Domingo também valoriza a religiosidade popular como expressão privilegiada da inculturação da fé, expressão religiosa e de valores, critérios, condutas e atitudes que *nascem do dogma católico e constituem a sabedoria do nosso povo, formando-lhe a matriz cultural.*⁽¹³⁾

A matriz católica romana parece ter encapsulado todas as expressões religiosas do Brasil sob a perspectiva cristã. Já se afirmou que as religiosidades indígena e africana só poderiam ser aceitas se compreendidas através dos conceitos cristãos. Portanto, a teologia cristã se anuncia como ferramenta crítica para julgar e auxiliar a religiosidade popular a descobrir a maneira apropriada de crer e ritualizar a sua fé, bem como a corrigir as transgressões das outras religiosidades (pobres e não-cristãs) nas suas criações "idólatras".

Assim, a minimização dos outros pobres esquecidos, os "cananeus e hageares", são sintomas da constituição dos teólogos que fizeram a TdL. É útil consultar a lista dos principais teólogos da TdL, elaborada por outro padre branco. Antoniazzi diz:

Percorrendo a produção dos últimos vinte anos, a primeira impressão é que ela é dominada por uma geração de teólogos que vão de J.B. Libânio (n. 1932) a Leonardo Boff (n. 1938) e Clodovis Boff (n. 1944). Entre eles, os religiosos são nitidamente majoritários. Alguns presbíteros diocesanos afloram entre os mais novos teólogos (A.J. Almeida, Vítor Feller, Luciano Lavall) ou entre os de origem estrangeira (J. Comblin, por ex.). Nos últimos anos porém, há uma importante novidade: o aparecimento de teólogos leigos, homens e mulheres. As mulheres teólogas estão concentradas no Rio de Janeiro, quanto às leigas; e há algumas religiosas dispersas. Os teólogos leigos estão ligados principalmente à PUC-RJ.⁽¹⁴⁾

A grade teológica está estabelecida, os parceiros escolhidos, os nomes e temas estão dados e a hierarquia especificada. Certas questões porém afloram nessa definição dos sujeitos criadores da TdL: quem são esses teólogos e teólogas leigos/as que o autor menciona? Quem são as teólogas no Rio de Janeiro? Até onde se estende a sua influência? Quais são os seus nomes? O que elas fazem? Quando nasceram? O que publicaram? E quanto ao resto do país? E quanto às outras pessoas que trabalham com os pobres? E quanto aos pobres? Eles não estão mais *fazendo teologia*? O que aconteceu com a práxis? A menção dos teólogos sem nome pode ser

¹³ - Ibid., 67. (Itálicos são meus).

¹⁴ - id., 142. (Itálicos são meus).



um ardil para disfarçar a indiferença em relação ao que se desconhece ou não se vê como importante. Infelizmente, essa ainda parece ser a situação de quem ainda está escrevendo a teologia no Brasil dentro da TdL: anônimos. Desconhecidos que vivem e escrevem sobre pessoas anônimas.

As mulheres, os índios e negros não poderiam ser algo mais do que sujeitos figurantes dos apêndices ou dos pontos "d", "e" ou "f" da hierarquia teológica, e sobre os quais há sempre tão pouco a dizer. E quanto aos gays, lésbicas e transexuais? E quanto às pessoas não religiosas ou de outras religiões? São também considerados pobres, ou apenas os pobres católicos romanos são os pobres "verdadeiros"? Além do mais, seria uma lista dos "outros" suficiente, uma mera litania de exclusões? Como então tentar compreender as subjetividades do pobre?

3) A compreensão do sujeito

A TdL pretendia abranger toda a realidade da opressão e injustiça na América Latina com o discurso teológico. Para isso, elegeu alguns dos marginalizados da situação socioeconômica como os pobres. Na formação da noção de sujeito, o critério que nortearia a decisão do que seria a categoria dos pobres parecia óbvio. O contingente de excluídos na América Latina era tão grande que aqueles que viviam na absoluta miséria eram a escolha mais acertada.

A idéia de sujeito era baseada em critérios socioeconômicos, como podemos ver claramente em Gutiérrez e em Idígoras. Para Gutiérrez, a teologia do sujeito humano era baseada no valor da pessoa humana, que por sua vez está relacionada à noção de trabalho e do acesso do trabalhador ao seu produto. Ao condenar a alienação, Gutiérrez chega ao núcleo da identidade da pessoa humana: *"a alienação é ausência sofrida pelo trabalhador (a) dos resultados do seu trabalho, resultando na divisão entre a pessoa humana e o produto gerado por ela. A alienação é o oposto da verdadeira identidade humana porque, sob a opressão, as coisas se tornam mais importantes que as pessoas."*¹⁵ Em seu *Vocabulário Teológico para a América Latina*, Idígoras define a pessoa humana (o povo oprimido) através de valores socioeconômicos e sua relação com a dignidade. Ele diz: *"Entretanto, também se deve evitar uma visão excessivamente abstrata de pessoa... O homem (sic) concreto se realiza através de suas circunstâncias socioeconômicas e no desenrolar progressivo do tempo... Concretamente, em nossos países latino-americanos, temos a grande tarefa da personalização de muitos dos nossos irmãos (sic)".*⁽¹⁶⁾

Essa teologia da pessoa humana se estabelece como a definição da subjetividade humana, entendida e rerepresentada exclusivamente em seus aspectos

¹⁵ - Gustavo Gutiérrez, *Densidad del Presente* (Lima, Peru: Instituto Bartolome de las Casas-RIMAC e Centro de Estudios y Publicaciones-CEP, 1996), 39.

¹⁶ - J.L. Idígoras, *Vocabulário teológico para a América Latina* (São Paulo: Ed. Paulinas, 1983), 373.



materiais e concretos. Contudo, essa determinação acaba por ser um conceito por demais abrangente, um termo descaracterizado, sem referência nenhuma acerca do sexo, raça e gênero. O sujeito socioeconômico por assim dizer, é o pobre escolhido pela TdL e define o discurso teológico de forma que o corpo, o sexo, a raça e o gênero são sempre termos neutros. E como nos ensina Marx, Freud, a semiótica e a teoria crítica, termos neutros nunca são neutros.

Esse “pobre” da TdL não carrega em si contradições, podendo ser integralmente entendido e definido. Além disso, o pobre pode atingir a sua plenitude assim que a situação socioeconômica for transformada. O sujeito já carrega em si mesmo as condições específicas da sua transformação. Ao enxergar o pobre como o centro de todo projeto teológico, parece ser dispensável estabelecer os limites ou as impossibilidades pelas quais o pobre poderá participar nesse projeto, muito menos as maneiras pelas quais ele será representado nos discursos teológicos. O discurso da TdL acima da voz do pobre, seria um projeto unificador, aparentemente fiel a todos os envolvidos mas, na verdade, muito mais fiel às categorias metodológicas da TdL do que aos pobres.

O trabalho dos teólogos como intelectuais orgânicos deveria ser o relato das histórias dos pobres e como estes entendiam a sua realidade e, conseqüentemente, Deus e a Bíblia. No entanto, as histórias dos pobres não eram sempre histórias socialistas, ou histórias que contivessem os valores e noções da TdL. Ao contrário: as histórias dos pobres eram também histórias de necessidades imediatas e compreensão indevida da conjuntura estrutural que mantinha suas vidas atreladas à miséria. Os intelectuais orgânicos conheciam melhor as estruturas de opressão e, por isso, diziam aos pobres o que eles não sabiam ou o que eles deviam saber, querer e fazer. Em conseqüência, as histórias dos pobres ficaram cada vez mais escassas nos livros da TdL e um discurso cada vez mais estrutural servia como pano de fundo para análises doutrinárias que as envolviam. Além do mais, escrever as histórias contadas pelos pobres era um ato que precisava necessariamente passar pela supervisão ideológica e teológica. Só as posições selecionadas poderiam se transformar em teologia. Se não fosse assim, o que fariam os teólogos quando alguns pobres pedissem a volta dos governos militares no Brasil? Ou, como responderiam teologicamente frente a comportamentos sexuais inadequados, ao sexo extraconjugal ou às transgressões sexuais? Ou ainda, como poderiam salvar a idéia romântica do pobre quando este aprovava a pena de morte ou até mesmo o fim dos direitos humanos que só protegia bandidos e assassinos? O que fazer com essas atitudes erradas dos pobres? A teorização da práxis da vida do pobre logo se tornou um tanto idealizada, causando a sutil substituição do pobre como sujeito que faz teologia pelo viés dos teólogos orgânicos, que “sabiam melhor” como fazer adequadamente a teologia da libertação.

É importante dizer que era realmente necessário para a TdL afirmar e honrar de forma estratégica a figura do pobre, de maneira a abalar e mover os pilares das estruturas teológicas. No entanto, o fortalecimento do pobre acabou fechando-se em



si mesmo, formando um outro conjunto teológico racional que confinava o pobre aos princípios da TdL.

Portanto, esse pobre, esse sujeito encapsulado, poderia apenas fazer teologia segundo as ferramentas que lhe foram apresentadas. Eis porque a estória de Boff se torna um fator de inquietação. O sexo e o desejo sexual não estavam na grade da TdL ou no horizonte das histórias dos pobres contadas pelos teólogos da libertação. Assim, as histórias dos pobres eram sempre as histórias permitidas, histórias de carências material socioeconômica palpável fáceis de categorizar: histórias de opressão social, fome, desemprego e falta de moradia.

A TdL acreditava que o processo de conscientização era a única forma de se conquistar um mundo justo. Seus participantes acreditavam, como Marx, que, uma vez conscientes da sua própria condição, os pobres tornar-se-iam senhores da sua própria história. Nesse processo, a pobreza foi incensada pelos intelectuais, transformando-se, junto com o sofrimento, em parte de um estado privilegiado para a redenção. Aos poucos, a pobreza tornou-se bela, a miséria começou a conter bênçãos especiais e o sofrimento se estabeleceu como o único caminho para a salvação. (Já não é sem tempo que teólogas feministas criticam a cruz como símbolo da glorificação do sofrimento). De uma hora para a outra, a pobreza passou a ser vital para a sobrevivência da TdL, da mesma forma que o sofrimento tornou-se o material concreto da qual a redenção era feita. Sem a miséria, a TdL estava fadada a desaparecer. Os intelectuais orgânicos apaixonaram-se pela pobreza, mas podiam abandoná-la quando quisessem.

A questão, aqui, não é se os teólogos da libertação deveriam ter escolhido ou não a miséria, mas sim que a presença da miséria no fazer teológico acabou sendo vital para o seu próprio desenvolvimento e "sucesso". Contra a glamourização do pobre, Joãozinho Trinta, um dos mais importantes carnavalescos brasileiros, disse certa vez: "As pessoas gostam de luxo. Só os intelectuais gostam da miséria"⁽¹⁷⁾. Ao longo da caminhada, sobretudo pelo processo de internacionalização, a TdL tornou-se um movimento elitista com penetração em seminários e instituições ao redor do mundo. Esse elitismo pode ser percebido num importante documento teológico elaborado mais tarde cujo título está em latim: *Mysterium Liberationis*.⁽¹⁸⁾

A TdL distanciou-se do pobre, criando uma subjetividade descolada do pobre com a qual passou a trabalhar. Com isso, ela não precisou mais se relacionar intimamente com os aspectos "não-teológicos" do âmago da bagunça da vida diária do pobre. A noção de "pobre" como uma estrutura homogênea, impossibilitada de

¹⁷ - Joãozinho Trinta. Fonte desconhecida.

¹⁸ - Sobrino, J. and Ellacuria, I, eds. *Mysterium Liberationis: Fundamental Concepts of Liberation Theology* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1993). Veja a crítica de Althaus-Reid em *Indecent Theology; Theological Perversions in Sex, Gender and Politics* (London and New York: Routledge, 2000).



captar as diferenças dentro dela mesma foi baseado num essencialismo estruturado em teologias metafísicas.

Assim, o arcabouço da subjetividade do pobre atendia aos requerimentos específicos da TdL: uma subjetividade que era captada pelas estratégias socioeconômicas e pelos engajamentos e estruturas teológicas homogêneas. Dentro desse discurso da subjetividade do pobre, estava clara em toda a literatura da TdL a existência do ponto cego da ausência dos discursos do corpo e da sexualidade. Na seção seguinte deste ensaio, examinarei a obra de três teólogos que tentaram lidar com esses temas ausentes.

Os discursos do corpo e do sexo na Teologia da Libertação latino-americana

Minha intenção agora é usar o pensamento de três autores — Rubem Alves, Jaci Maraschin e Marcella Althaus-Reid — que se atreverem a não deixar que as questões sobre o corpo, o desejo e as sexualidades escapassem dos discursos religiosos⁽¹⁹⁾. Eles criaram possibilidades para que outros pensassem a respeito desses temas, oferecendo caminhos inovadores para estudos mais avançados. Ao espremer o pensamento destes autores, proporei uma análise que incluirá tanto as expansões que o pensamento destes teólogos projetou em relação ao que era normativo nos discursos da TdL, como também o que creio serem suas limitações face às novas compreensões do corpo e da sexualidade. Estou plenamente consciente dos riscos que corro de ser injusto, mas a intenção é manter o fluxo do diálogo desimpedido.

1. Rubem Alves: o vínculo inusitado entre teologia e desejo

Rubem Alves foi um dos principais teólogos protestantes dentro da Teologia da Libertação na América Latina. Ele graduou-se em teologia no Seminário Presbiteriano em Campinas, São Paulo, e mais tarde estudo no Seminário Teológico Union em Nova Iorque, onde se tornou muito amigo de James H. Cone e Walter Wink. Logo após um ano de estudos no Union, Alves retornou ao Brasil, onde foi perseguido pela ditadura militar através da sua então amada Igreja Presbiteriana do Brasil, que o entregou às autoridades por ser uma "mente perigosa". Por esta razão, ele regressou aos EUA para obter o seu doutorado no Seminário Teológico Princeton sob a orientação de

¹⁹ - Dentre os teólogos da libertação que trataram da temática da sexualidade poderíamos mencionar Enrique Dussel. Dentre outros projetos, ele tentou desenvolver o que ele chamou de uma *América Latina Erótica*. O resultado é uma análise conservadora e extremamente limitadora das sexualidades humanas. No seu entendimento do *eros*, ele defende a idéia da naturalidade da relação heterossexual, afirma sem maiores cuidados que o aborto não é natural e condena a homossexualidade. Enrique D. Dussel, *Caminhos de Libertação Latino-Americana IV* (São Paulo: Edições Paulinas, 1984), pp 211-213. Veja uma crítica consistente a respeito da homofobia de Dussel no último capítulo do livro de Althaus-Reid, *Indecent Theology* Op. Cit. pp. 194-200.



Richard Shall. Seu livro *Da Esperança*⁽²⁰⁾ contém a sua dissertação de doutorado e é uma das primeiras sementes do pensamento da TdL. De volta ao Brasil, Alves escreveu um livro seminal do protestantismo brasileiro, ainda hoje considerado um dos mais importantes sobre o tema ⁽²¹⁾. Escreveu também sobre filosofia social, educação e religião.

Rubem Alves ajudou a “destravar a língua”⁽²²⁾ de pelo menos três gerações de teólogos brasileiros. Foi um dos primeiros teólogos a diversificar as formas de se escrever teologia quando ninguém sabia ou tinha coragem para isso. Alves possibilitou à teologia conversar não só com Marx mas com Freud e a psicanálise, assim como introduziu outros diálogos estranhos à teologia, como a poesia e a literatura. A teologia de Alves tem o corpo no centro do seu pensamento, já que, para ele, é no corpo que tudo começa. A teologia é só uma forma de falar sobre o corpo. Assim ele define a teologia:

Teologia é um jeito de falar sobre o corpo, o corpo dos sacrificados. São os corpos que pronunciam o nome sagrado: Deus... A teologia é um poema do corpo, o corpo orando, o corpo dizendo as suas esperanças, falando sobre o seu medo de morrer, sua ânsia de imortalidade, apontando para utopias, espadas transformadas em arados, lanças fundidas em podadeiras... Por meio desta fala os corpos se dão as mãos, se fundem num abraço de amor, e se sustentam para resistir e caminhar.⁽²³⁾

Utilizando lentes marxistas-psicanalíticas, Alves diz que o corpo não flutua sem referências na realidade, mas está sempre relacionado a um mundo maior, espécie de continuação da natureza limitada pela sociedade e sua economia. Seu pensamento deve ao de Herbert Marcuse e à escola de Frankfurt. Alves diz: “*E eu me atrevo-me a perguntar: para que serviria uma sociedade livre e justa se ela não fosse o espaço para a expansão do corpo em prazer, felicidade e brinquedo?*”⁽²⁴⁾. Ele também está afinado com a tendência de glamourização do pobre da TdL. Criticando o ponto de vista burguês do pobre, que considera que o corpo não está entre as preocupações dos desprovidos, ele afirma a concreticidade do corpo quando diz:

E não me venham com o chavão de que a preocupação com o corpo é a doença da pequena-burguesia. Como se os trabalhadores não

²⁰ - Rubem A. Alves, *Da Esperança* (São Paulo: Papyrus, 1987).

²¹ - Rubem A. Alves, *Protestantismo e Repressão*. Ensaio 55 (São Paulo: Ática, 1982).

²² - Expressão utilizada por John Caputo para expressar a influência que o pensamento de Jacques Derrida teve sobre a filosofia em geral e no seu caso em particular, na sua produção teológico-religiosa. Veja John D. Caputo and Carl Raschke, *Loosening Philosophy's Tongue: A Conversation with Jack Caputo*. (Journal for Cultural and Religious Theory, 2002).

²³ - Rubem Alves, *Variações sobre a Vida e A Morte*, 9.

²⁴ - *Ibid.*, 34.



tivessem corpos, e sentissem dor de dentes com os dentes da classe social, e fizessem amor com os genitais de sua classe social, e cometessem suicídio com a decisão de sua classe social. O corpo, na verdade, é a única coisa que eles possuem – e tem de alugar... Os pobres cheiram mal, não tratam de dentes, têm fome com mais frequência e não conseguem afinar suas sensibilidades de sorte a gostarem de música erudita; além de apanhar com mais frequência e morrer mais cedo... cada corpo é o centro do mundo... Os limites do meu corpo denotam os limites do meu mundo... a suspeita de que os poderosos estejam condenados, predestinados a cantar o amor ao poder, enquanto aos fracos só resta o poder do amor...(25)

Para Alves, o corpo nos faz desejar e sonhar sonhos de transformação. Quando a negação na vida se impõe constantemente no cotidiano a ponto de fechar as possibilidades de que o corpo viva uma vida mais ampla, o corpo se torna lugar de resistência. Nesse processo, o corpo imagina e cria novos mundos, mundos que podem conter os sonhos e tornar possível a realização dos desejos. *"A imaginação são as asas do corpo, O corpo a força da imaginação. O desejo e poder se interpenetram para dar luz à esperança... É assim se constitui a religião daqueles que amam sem ter poder."*(26)

A crítica de Alves tem a ver com os opressores/colonizadores, que tentaram nos roubar a percepção dos nossos corpos ao impor a relação do corpo com o reino abstrato das idéias:

E agora, como teólogos, podemos nos vingar. Porque fomos humilhados quando nossa trapaça foi descoberta: fizemos de conta que estávamos voando, quando na realidade só estávamos saltando. Mas agora descobrimos que nossos acusadores, metidos num jogo de contas de vidro chamado ciência, também fizeram trapaça. Porque tentaram nos enganar, apresentando-se como conhecedores puros, sem crenças nem superstições, espelhos de cem olhos, reflexos fiéis dos meus objetos, sem desejo e sem paixão (Nietzsche) – e agora descobrimos que tais seres celestiais ou infernais não existem neste mundo de homens... Não. Não existe um mundo neutro. O mundo é uma extensão do corpo.(27)

Instaurando uma nova forma de se pensar o pobre e a teologia, Alvez diz que ancorada onde teólogos e pobres se encontram é o lugar do desejo:

²⁵ - Ibid., 33-35, 67.

²⁶ - Ibid., 45-65.

²⁷ - Ibid., 39.



O lugar do teólogo? Só pode ser o lugar do desejo. É ali que nascem as esperanças... Acontece, entretanto, que nos tornamos incapazes de reconhecer o nosso desejo. Nossos desejos se perdem num esquecimento imposto pela ordem dominante. Interditou-se dizer aquilo que amamos pela simples razão de que não amamos aquilo que a ordem dominante nos oferece. Dizer os nossos desejos é reconhecer nossa condição de seres exilados, fora de lugar, u/tópicos, encarcerados num presente que reprime o corpo, seres que carregam um projeto erótico/herético de libertação da vida.²⁸

Alves expande a noção de indivíduo quando diz que o projeto de libertação não pode ser reduzido a sistemas econômicos. É preciso entender que o corpo age e reage não só pela falta de pão, mas é engendrado por um processo maior de desejo, mesmo o desejo de coisas inomináveis. Em *O Suspiro dos Oprimidos*, Alves expande a redução marxista e economicista do corpo e evoca a necessidade do corpo de sentir prazer e de brincar:

O corpo não quer apenas viver; ele quer viver em prazer. Por isto a atividade humana não pode ser entendida apenas de um ponto de vista econômico, ou seja, de produção de objetos, mas temos que reconhecer a sua dimensão de brinquedo... A vida não deseja simplesmente preservar-se. Sua intenção é expressar-se. Deseja prazer. Não se esgota no ato de comer, mas inclui os atos de rir, dançar, cantar, brincar...⁽²⁹⁾

Além disso, usando a poesia e a prosa como recursos da sua teologia, Alves trabalhou com outras possibilidades para a linguagem, transformando o foco restrito de uma linguagem teológica socialmente estruturada, como vista na TdL, numa linguagem capaz de abrir possibilidades para que questões como as do corpo e do desejo surgissem. O corpo, para ele, tem um caminho menos linear para chegar até as coisas do que o rígido elenco de categorias e métodos racionais usado pela teologia permite. Ele afirma: "*Meu corpo não entende a linguagem do método. Métodos são procedimentos racionais. Mas o corpo é um ser musical, que só entende a linguagem estética*"⁽³⁰⁾.

Como resultado, o teó-logos, que trabalha dentro de limites do uso estrito da razão, é substituído pelo teo-poeta, que trabalha com fronteiras indefinidas do corpo através da liberdade da linguagem. Para ele, só os poetas têm a chave do corpo e do desejo humanos.

Expansões e limitações

²⁸ - Ibid., 201.

²⁹ - Rubem Alves, *O Suspiro dos Oprimidos* (São Paulo: Ed. Paulinas, 1984), 177.

³⁰ - Rubem A. Alves. *Des-Livro. Contra o Método*. <http://www.rubemalves.com.br/>.



Expansões: Alves expandiu a noção de indivíduo ao alargar a grade da linguagem teológica. Os discursos teológicos foram flexibilizados, tornando-se assim ferramentas para dialogar com outros campos, temas e questões. Contra Freud e Marx, ele vê a religião como espaço onde o corpo encontra esperança, resistência e desejo que podem se transformar em instrumentos revolucionários para o pobre. Sua linguagem teológica ajudou a fé cristã a ser quase que repentinamente bela e mais tolerável para muitos crentes, especialmente os protestantes, dentre os quais me incluo; em Alves, a fé ficou mais poética que analítica, mais mítica que literal, mais próxima da realidade do dia-a-dia que da hierarquia de uma igreja qualquer. Alves expandiu as fontes de parceria teológica e, finalmente, trouxe o corpo de volta ao centro do discurso, algo difícil de se encontrar antes dele em qualquer discurso teológico latino-americano. Em Alves, através de abordagens sociológicas, psicanalíticas, teológicas e poéticas ao corpo do pobre, aprendemos as potencialidades de resistência, as encantadoras fontes do espírito humano e o poder da linguagem de criar mundos.

Limitações: o início do trabalho teológico de Alves foi de severa e fundamental crítica à teologia latino americana *descorporificada*. Contudo, parece que com o passar do tempo, os trabalhos de Alves acabaram por intensificar certa chave de leitura platônica que dividia o corpo em interior e exterior, entre desejo e corpo concreto. Preso nessa concepção binária, ele enxerga com mais frequência o corpo interior, já que os desejos de alguma forma substituem a materialidade do corpo esvaziado. Por exemplo, a verdade habita o *interior* de alguém ao invés de constituir marca real no corpo concreto. O corpo de Alves permanece sendo signo daquilo que a alma tenciona ou anseia e nunca o lugar de prazer *material*, mas que somente ocasionalmente expressa os resultados concretos de sonhos, beleza, doenças e esperanças. Psicanaliticamente estabelecidos, os desejos que o corpo produz estão relacionados à saudade, à ausência e à falta. O corpo e seus desejos são vinculados à sua idéia de religião, a saber, prisioneiros de sentimentos nostálgicos do passado e do futuro. A religião é esse sentimento de perda, e o presente é o espaço de tempo para se *sentir* essa nostalgia. O corpo é capaz de sonhar com o futuro e corrigir o passado, mas sua conexão se faz pelos sentidos do corpo através de metáforas de comidas e crianças, jardins e árvores, mas parece não prestar muita atenção à materialidade das sexualidades e mesmo dos orgasmos sexuais do corpo. Em seu sítio na Internet³¹, Alves usa a metáfora da casa para explicar a vida humana. Os lugares privilegiados da sua casa são a cozinha, o jardim e a sala do mistério. A cozinha traz experiências divertidas do sabor da comida que chega ao paladar. Sopas parecem ser seu prato preferido. O jardim produz a nostalgia de tempos imemoriais e a esperança de se plantar árvores para as gerações futuras; e a *sala dos mistérios* é lugar no qual o corpo mantém seus segredos e desejos mais íntimos. A casa de Alves, contudo, não tem quartos, sofá na sala de visita nem banheiros onde o corpo possa viver suas necessidades físicas ou a sua sexualidade. Na casa de Alves, o desejo não está ligado ao sexo, ou seja, sua casa é iluminada e descrita de forma maravilhosa, mas não há

³¹ - <http://www.rubemalves.com.br/>.



espaços abertos para as experiências sexuais. O corpo sensual é apropriadamente uma linguagem de demarcação, mas não é experimentado de maneira sexualizada. Difícil ver notas de experiências sexuais. Assim, o corpo de Alves corre o risco de se tornar um corpo que come, cheira, bebe, olha, sonha, deseja, chora, se comove e sente, mas que acaba desencarnado das suas possibilidades sexuais. Sua teologia do corpo e da sexualidade ajuda a construir um sentido de individualidade no qual a raça, o gênero, o corpo e as práticas sexuais continuam sendo negados pelo uso de termos neutros como "o corpo". Se esses desejos existem, eles estão sempre *absconditi*. Apesar da imensa amplificação teológica da linguagem, a fluidez sexual do corpo concreto continuou interiorizada, presa em salas trancadas e devidamente esquecidas, permanecendo praticamente intocada.

2. Jaci Marschin: a liturgia do corpo

Jaci Maraschin, como Rubem Alves, também inspirou mais de três gerações de estudantes de teologia, incluindo o autor deste artigo. Ele iniciou seus estudos em teologia em Porto Alegre, transferindo-se depois para o Seminário Teológico Geral em Nova Iorque para fazer o seu mestrado e, mais tarde, para Strasbourg, na França, onde concluiu o seu doutorado. Possui grande quantidade de publicações sobre teologia, liturgia, filosofia, música, poesia e arte. Maraschin provocou enorme impacto na educação teológica protestante brasileira, onde foi secretário geral da ASTE, a Associação de Seminários Teológicos Evangélicos. Trabalhou também com o Conselho Mundial de Igrejas em diversos níveis e compôs canções que foram publicadas ao redor do mundo. Tendo sido teólogo, Maraschin atua agora como poeta, músico e pensador religioso. Ele foi voz importante dentro do movimento da TdL, especialmente na questão do corpo e da sexualidade através do seu trabalho como artista, poeta, compositor e liturgista. Influenciado pela TdL, Maraschin publicou talvez o hinário teológico mais importante hoje em dia com mais de 600 páginas de canções populares que unem a teologia, festividades litúrgicas e a cultura brasileira de maneira nunca vista em nenhum hinário protestante ou ecumênico.⁽³²⁾

Ao contrário de Alves, a teologia do corpo de Maraschin é muito mais concreta e leva a sério os contornos materiais do corpo, incluindo o corpo dos pobres. Em meio às muitas teologias desencarnadas, Maraschin tentou recuperar uma noção de corpo mais positiva, enfatizando a necessidade do corpo de viver a fé cristã vigorosa e rejeitando a tendência à negação do corpo na teologia cristã que costumava considerar o corpo como impedimento à fé cristã. Aqui ele define a sua tentativa de criar uma teologia do corpo:

Minha experiência na igreja e na sociedade foi sempre ameaçada pela censura e pelo autoritarismo. O protestantismo tradicional, do qual boa parte do anglicanismo faz parte, nunca se sentiu bem com o corpo e sempre teve medo da sexualidade e do erotismo. A igreja

³² - Jaci C. Maraschin, ed., *O Novo Canto da Terra* (São Paulo: IAET, 1987).



sempre falou de amor, mas seu amor sempre se pareceu mais com altruísmo e renúncia do que com a fruição das coisas boas e belas da vida. Senti muitas vezes que assim como Jesus se deixara crucificar, nós, seus seguidores, também deveríamos nos crucificar fazendo sangrar nossos desejos na cruz dessa moralidade falsa que todos conhecemos. A igreja optou por Apolo quando nossos corpos optavam por Dionísio, pedindo que fôssemos anjos esvoaçantes quando éramos pessoas de carne e osso. Tentei desenvolver o que se poderia chamar de "teologia do corpo" para protestar contra essa deserotização da vida.⁽³³⁾

Depois de vários artigos, sua teologia foi sistematizada em sua análise do credo niceno-constantinopolitano. Nesse livro, Maraschin tentou interpretar um dos documentos mais importantes da igreja cristã através dos corpos concretos dos pobres da América Latina empregando as lentes da filosofia, política, ideologia, poderes hierárquicos, vida cotidiana e amarras teológicas que impedem a total aceitação da fé cristã pela vida e corpo do pobre. Ali, ele pergunta: "*Que poderá significar o batismo para quem não costuma tomar banho? Que poderá significar a eucaristia para quem não tem mesa, nem prato, nem copo, nem talheres?*"⁽³⁴⁾. Na cultura desencarnada na qual a teologia protestante foi profundamente influenciada pelo pietismo e pelas visões teológicas conservadoras, Maraschin segue convidando as pessoas para a conversão ao corpo. Essa conversão ao corpo certamente levaria a teologia a direções diferentes, auxiliando assim a "construção de uma sociedade fraterna".⁽³⁵⁾ Além do mais, capitalismo e globalização eram para ele empreendimentos que interpretam os corpos espiritualizados dos pobres, ou seja, ideologicamente des-referenciados, não-codificados. A conversão para o corpo concreto implicaria numa fé cristã radicalmente unida ao corpo, aos seus ossos, sangue e tecituras todas, bem como à sexualidade, provocando assim a conscientização política, social e econômica. Ele desafiou o pensamento cristão através da nova noção paradigmática de corpo:

Quando nos dermos conta de que o cristianismo é a religião do corpo por excelência, talvez devêssemos revisar um pouco a nossa liturgia, os nossos cânticos desencarnados, o nosso idealismo situado no céu, e a nossa religiosidade de desencarnação. É com o corpo que louvamos a Deus. Com que corpo? De que maneira entendemos o nosso corpo? Individualisticamente? Estará o nosso corpo separado dos corpos dos outros? ... A "teologia do corpo" relaciona-se também com a sexualidade colocando-a na perspectiva do simbólico uma vez

³³ - Jaci C. Maraschin, *Sic Transit*

³⁴ - Jaci Maraschin, *O Espelho e a Transparência. O Credo Niceno-Constantinopolitano e a teologia latino americana* (Rio de Janeiro: CEDI, 1989), 246.

³⁵ - Jaci Maraschin. "Conversão e Corpo" in *Espiritualidade e religião na América Latina*, Estudos de Religião 4 (São Bernardo do Campo: IEPG, 1986), 6- 83.



que é uma das formas fundamentais da manifestação do humano em nós... Não pretende estabelecer as regras do jogo sexual. Pretende, isso sim, alertar a sociedade contemporânea para os perigos da repressão e para a falácia do isolamento da sexualidade do contexto mais amplo da sociedade e da história.⁽³⁶⁾

Junto com a noção de corpo, ele tenta retratar a sexualidade como dom de Deus desfrutado na vida cotidiana pelas pessoas. Indo contra as marés teológicas protestantes que negavam o corpo, ele afirma que a sexualidade é um presente de vida dado por Deus. Maraschin desconstrói a relação entre a teologia cristã dominante e o corpo, calcada nos entendimentos platônicos de carne, alma, espírito e espiritualidade. No artigo intitulado "Quem controla meu corpo", ele diz que não é Deus quem controla o corpo, mas a própria vida em seus movimentos aleatórios. Para ele, as igrejas se tornaram mediações da vida e do corpo, e por isso o cristão deveria se perguntar "*de que forma a religião se relaciona com o corpo?*"⁽³⁷⁾.

É através da liturgia, especialmente, que ele compreende a teologia e o lugar do corpo em sua relação com a fé. Num artigo mais recente, Maraschin fala sobre essa conexão:

A igreja cristã centralizou a liturgia no sacramento do corpo e sangue de Cristo. Mas, em seguida se esqueceu disso. Ou, pelo menos, não foi consistente com o que ensinava. Assim que se deu conta do que significavam corpo e sangue, tratou de espiritualizá-los. Corpo e sangue são coisas da terra. A igreja queria lidar com a visão do céu. Queria subir além das nuvens. Por isso também desconfiou da sexualidade... Nada é mais corpóreo e físico do que a arte. Está relacionada diretamente com a sensibilidade humana: visão, tato, olfato, gosto e audição. A liturgia movimenta-se nesse espaço. E foi nesse espaço, também, que se movimentou o originador do cristianismo. Jesus começa o ministério voltado para o corpo... O verbo feito carne parece não caber, enquanto carne, nos limites do dogma. Jesus é espiritualizado... Quando se relaciona liturgia com corpo, a partir da celebração central do corpo e sangue de Cristo, é porque o corpo é na verdade aquilo que somos. E é na qualidade corpórea que a liturgia se faz arte do corpo. É por isso que a igreja

³⁶ - Jaci Maraschin, "Fé Cristã & Corpo" in *Fé Cristã: libertação do cativo para a esperança* (São Bernardo do Campo: IEPG, 1986) 67-83.

³⁷ - Jaci Maraschin, *Quem manda no meu corpo?* (São Bernardo do Campo: Jornal da Metodista, setembro 1992), 1 e 2.



inventou procissões, gestos, genuflexões, ósculos santos, abraços, reverências físicas e, finalmente, danças.⁽³⁸⁾

Ele continua sua crítica ao afirmar que "*As litanias das Igrejas não mencionam os problemas da sexualidade em suas preces e os cânticos de louvor não expressam a gratidão humana diante de Deus pelo dom do orgasmo*".³⁹ Desestruturando a imagem assexuada de Maria, Maraschin tenta encontrar uma forma de entender a sexualidade de Maria de maneira concreta e assim relacioná-la com o povo latino americano:

Seria Maria andrógina? Há os que pensam que Deus tenha sexualidade feminina mais ou menos abstrata. Mas isso tornaria a feminilidade de Deus irrelevante para as mulheres. A feminilidade das mulheres é concreta. É preciso acentuar em Maria a existência dos mesmos órgãos sexuais das demais mulheres criadas assim por Deus e, portanto, para a experiência do prazer. Estamos acostumados a imaginar Maria concebendo apenas mediante a inalação do cheiro paternal da semente divina. Sua concepção parece desconhecer as alegrias de todas as concepções humanas e divinas. Mas se ela era realmente humana, deveria ter concebido com o mesmo prazer dos corpos das outras mulheres. Dessa maneira, o amor e o desejo estariam relacionados da mesma forma como na teologia da libertação o amor e a solidariedade se uniram em favor da justiça social. Entretanto, a solidariedade em favor dessa justiça nunca se desenvolveu na direção das relações entre o amor e o desejo.⁽⁴⁰⁾

Ele também considera que tanto o entendimento do pobre e a opção teológica pelo pobre precisam ser expandidos para além da grade econômica. Maraschin é um dos primeiros a atestar o fato de que a opção pelo pobre precisa incluir também aqueles que estão além (mas não necessariamente fora) da circunscrita grade econômica de definição de pobre, pois para ele o conceito dos humildes e dos humilhados inclui necessariamente os negros, as mulheres, os homossexuais, entre outros.

Finalmente, Maraschin também expande a sexualidade humana ao tentar expandir a compreensão do corpo. Numa tentativa de definir sua noção de sexualidade, ele escreve:

³⁸ - Jaci Maraschin, "Meia Hora de Silêncio: liturgia na pos-modernidade" in *Liturgia Anglicana. Inclusividade: Revista Teológica de Estudos Anglicanos* No 6 (CEA: Porto Alegre, novembro 2003), 135-136, 140.

³⁹ - Jaci Maraschin, "Será a Sexualidade um Dom de Deus?" In BARBOSA, Jefferson et alii (eds.). *Sexualidade. Jornal Uirá* (7). SP: UBRAJE, inverno de 1988, 6.

⁴⁰ - Jaci Maraschin, *Meia Hora de Silêncio: Liturgia na pós-modernidade*.



Os limites da sexualidade são os limites do corpo. Começa em qualquer parte do corpo e não termina. Vai de um lado para outro. Entra em delírio na cabeça. Arrepiam-se na espinha dorsal. Concentra-se, às vezes, no aparelho genital. Choca-se com a sexualidade dos outros corpos. Emaranham-se e se confundem. Mas se expandem. Faz de cada um de nós o que nós somos. Enche o mundo de lirismo e encanto. Entra pelos labirintos do desejo. Explode nas artimanhas da libido. Realiza-se no prazer.⁽⁴¹⁾

Expansões e limitações

Expansões: na sua tentativa de lutar contra os usos abstratos da teologia, Maraschin auxiliou muitos estudantes de teologia a incluir o corpo em seus discursos teológicos e, especialmente, nas suas liturgias. O resultado prático dessa teologia tem sido a livre associação entre teologia, o corpo e a cultura brasileira, sua música, dança e festividades. Quando a sexualidade era tema proibido, principalmente na teologia protestante, ele a estruturou na produção teológica sem a negação da materialidade do corpo e aos prazeres, conectando a sexualidade aos contornos da cultura brasileira e resgatando-a dos discursos teológicos dominantes, nos quais ela era utilizada junto com a noção de pecado. Maraschin rejeita hoje o título de teólogo, preferindo o termo pensador religioso, já que enxerga a teologia como algo que já chegou ao fim. Ainda assim, ele nos fornece diversas pistas de novas possibilidades de pensamento e discursos teológicos e religiosos.

Limitações: a noção de indivíduo de Maraschin ainda está, muito embora nitidamente menos do que Alves, desreferencializada de contornos políticos mais definidos. Sua obra parece dever a análise mais consistente de certa política do corpo que se expanda e ofereça desdobramentos teoricamente mais fundamentados e que tangenciem formas de desconstrução das estruturas de dominação e negação do corpo. Sua obra levanta questões sérias que mereceriam ser mais amplamente discutidas. Portanto, continuamos a nos perguntar o que essas possibilidades não desenvolvidas podem fazer pelo discurso teológico, que alianças fazer, quais critérios referenciais tomar, o que elas podem abrir ou fechar, quais fundamentos elas desmontam, que estrutura elas substituem, que normas mais engastadas na sociedade brasileira elas anunciam.

3. Marcella Althaus-Reid

Althaus-Reid é teóloga argentina criada na tradição quacre mas em ambiente católico romano. Estudou teologia em Buenos Aires, numa importante escola teológica

⁴¹ Jaci Maraschin, "Os Limites da Sexualidade", in *Movimento popular. O Desafio da Comunicação*. Tempo e Presença 229. (RJ: CEDI, março de 1988) 26 e 27.



da América Latina, o ISEDET. Atualmente é professora da Universidade de Edimburgo. O pensamento teológico de Althaus-Reid, conforme exposto em seu trabalho inovador, foi a primeira tentativa concreta de se desfazer e ao mesmo tempo refazer a TdL usando ferramentas obtidas do pós-colonialismo, pós-marxismo e especialmente da teologia *queer*.⁽⁴²⁾ Sua lucidez e suas críticas poderosas ao "*inquestionável sujeito ocidental*"⁽⁴³⁾ e inclusive à maneira pela qual a TdL foi construída, deram-lhe uma noção abrangente do indivíduo à medida que ela tenta relacionar a TdL, o corpo e as sexualidades:

O conceito de pobre era superficial. Referia-se sobretudo a uma visão masculina do mundo camponês do pobre, ignorando o pobre urbano e o pobre católico romano. Refletia as tendências homogeneizantes herdadas da estrutura ocidental de pensamento teológico... Sexo estava fora de questão, embora uma sombra sexual pare sobre muitos escritos exultantes na forma de dúvidas e ambivalências. Não só "o pobre" incluía as mulheres, mas também lésbicas, gays, transexuais e bissexuais... O pobre, como se fora um personagem de um conto vitoriano antiquado e moralizante, era retratado como alguém meritório e assexuado.⁽⁴⁴⁾

Habitando a mesma abordagem metodológica da TdL (práxis sobre doxa), ela desconstrói essa teologia ao encontrar no primeiro passo ou primeiro ato da teologia não só os aspectos sociológicos, econômicos ou políticos da realidade, mas também, e principalmente, as tendências corporais e sexuais, que ela problematiza com as identidades sexuais desordenadas que compõem e rompem a realidade do pobre na América Latina. Além do mais, em seu processo teológico ela afirma que as teorias econômicas, políticas e sociais e as identidades sexuais estão todas entrelaçadas e interconectadas com "estruturas teológicas de suporte".⁴⁵ Althaus-Reid chama a atenção dos teólogos da libertação para a noção de que as definições teológicas do corpo e das práticas sexuais, explícitas ou não, incluindo suas possibilidades e limitações, são os materiais constituintes e definidores da realidade e da sua conexão com a vida em geral. Althaus-Reid lembra que a interpretação do indivíduo, incluindo seus aspectos corporais e sexuais, está sempre relacionada às super-estruturas, ou seja, às configurações sociais, econômicas e políticas que lhe confere as bases da sua formação e determinação. Seu objetivo principal é desfazer essas estruturas de pensamento através de "*resistências disseminadas*"⁽⁴⁶⁾ emprestadas das abordagens materialistas da sexualidade ao sujeito.

A ênfase das moventes identidades sexuais na fabricação das estruturas teológicas transforma a teologia num ato sexual, numa maneira de dismantelar não

⁴² - Althaus-Reid in *Indecent Theology, Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*.

⁴³ - *Ibid.*, 16.

⁴⁴ - *Ibid.*, 30.

⁴⁵ - *Ibid.*, 176.

⁴⁶ - *Ibid.*, 20.



só a sistemática cristã ou a teologia dogmática mas também de romper e, para citar uma palavra utilizada por ela, *per-verter* as normas estabelecidas de comportamentos, pensamento, rituais e vida em suas particularidades. A estrutura teológica sexual não é capaz apenas de transformar meras suposições teológicas, mas também pode mudar realidades sociais.

Althaus-Reid começa acusando acertadamente a TdL de ser heterossexista e patriarcal. A TdL compartilha os mesmos padrões básicos da teologia européia, o que ajuda a manter o corpo e as sexualidades do pobre de fora da grade teológica, cultural, racial, de gênero, econômica e social. O corpo e as sexualidades não podem ser pensados juntos com as estruturas teológicas que os excluem da grade permitida, criando pontos cegos no pensamento e na prática teológicos.

Althaus-Reid recupera certa linguagem sexual e corporal que era rejeitada pela TdL, o que inclui não só os desejos mas também os desejos de ordem sexual, os desejos da carne, da luxúria, das secreções, dos beijos, cheiros e obscenidades, da perversão sexual, dos fluidos corporais, dos gays, lésbicas, travestis e transexuais, do fetichismo, sadomasoquismo e da sensualidade, etc. Com essa linguagem, ela expande o espaço crítica e culturalmente contraditório do corpo humano, enfatizando as diferentes maneiras pelas quais os corpos e as sexualidades das mulheres, por exemplo, foram controlados e reprimidos. Sua intenção é romper com os sistemas binários que estruturam o pensamento e, conseqüentemente, os sistemas teológicos ocidentais que fazem da mulher, seus corpos e sua sexualidade o termo menor dos dualismos hierárquicos macho/fêmea e mente/corpo.

Uma forma de desmontar essa estrutura binária é, segundo Althaus-Reid, estabelecer o corpo como o paradigma que relaciona e torna nubladas a sexualidade e a economia. Ela diz que um paradigma do corpo,

é, portanto, pertinente à análise teológica, e não necessita vir de um outro europeu, mas sim das vendedoras de limões, que adotam em suas vidas a economia e as conotações sexuais dos sobreviventes da destruição das Grandes Narrativas da América Latina. O paradigma é um paradigma indecente, porque se despe e revela ao mesmo tempo sexualidade e economia.⁽⁴⁷⁾

A respeito da sexualidade, ela afirma que é "*um lugar de preferências corpóreas e emocionais que definem uma identidade sexual e/ou de gênero*"⁽⁴⁸⁾. Quanto à noção de indivíduo, ela se refere a Rosi Braidotti:

Rosi Braidotti considerou como o sujeito é definido nas encruzilhadas de múltiplas variáveis (sexo, gênero, raça, classe, etc.) e pela interação

⁴⁷ - Ibid, 19.

⁴⁸ - Ibid., 109.



entre as práticas material e discursiva. Na teologia, essa interação é uma intertextualidade e intersexualidade.⁴⁹

Althaus-Reid dissemina a resistência e a indecência contra a colonização contínua e irracional do sujeito à medida que convida a teologia a arriscar movimentos em torno das noções in-definidas e pervertidas das identidades e performances sexuais e das práticas corpóreas e sexuais em geral.

Em seu recente livro *The Queer God*, continua a desconstruir termos teológicos e a reestruturar o pensamento teológico, desfazendo postulados teológicos e compreensões populares das crenças e dogmas cristãos. Nesse livro, ela não concebe a teologia heterossexual como sua inimiga explícita como em *Indecent Theology* (Teologia Indecente), mas empenha sua hermenêutica teológica à “teoria queer, não heterossexual e crítica da teologia heterossexual”.⁵⁰

No primeiro livro citado, ela continua seu projeto de disseminar outras formas de conceber Deus e as sexualidades, identidades, relações e práticas humanas. Dessa vez, porém, Althaus-Reid traz mais histórias do povo latino-americano, especialmente dos povos indígenas, no intuito de desafiar as “suposições coloniais” difusas. Ela tenta utilizar novos entendimentos da sexualidade como forma de destruir sistemas sólidos de pensamento e criar outros novos, bem como expandir as definições de religião, economia, construções sociais e sexuais. Diz ela: “A questão é que embora as religiões sejam feitas para, ou ao redor de, padrões classificatórios sexuais claros, a sexualidade limita ou abre os horizontes dos sistemas religiosos”.⁽⁵¹⁾

Sua teologia assume noções de ambigüidade, intradutibilidade e não-representação. Esse não-lugar da teologia cria um tipo de Deus um tanto estranho para as estruturas bem conhecidas do amor e do conhecimento da teologia tradicional. Esse *Deus Estranho*, forasteiro e desconhecido a princípio, pode ser reconhecido em meio aos pobres e às pessoas que são intrinsecamente indecentes, um Deus radicalmente comunitário e cuja hospitalidade sem fronteiras é irresistível.

Expansões e limitações

Expansões: em Althaus-Reid, a TdL encontra uma perigosa e ao mesmo tempo sedutora companhia: perigosa porque ela desmonta o núcleo do pensamento da TdL, e sedutora porque apresenta a TdL às infinitas dobraduras de pensamento e possibilidades teológicas. Seu trabalho interdisciplinar também traz consigo

⁴⁹ - Ibid., 82.

⁵⁰ - Althaus-Reid, *The Queer God*, (London & New York: Routledge, 2003), 2. (Itálicos são meus).

⁵¹ - Ibid., 160.



possibilidades múltiplas a partir das quais a TdL pode se recriar. Althaus-Reid, com sua noção expandida de indivíduo, não só responsabiliza a metodologia da TdL pelos seus pontos cegos mas também lhe arma uma cilada com usos pervertidos, movimentos penetrantes e destruição do seu sistema básico. Há muito mais para pensar no e sobre o seu trabalho, e muito mais ainda para que ele se torne algo pulsante no pensamento e na prática latinoamericana.

Limitações: o recente, inovador e fascinante trabalho de Althaus-Reid nos oferece um formato radical de se pensar na TdL, e aqui pontuarei elementos críticos para que possamos continuar esse diálogo: 1) Seu trabalho em *Teologia Indecente (Indecent Theology)* corre o risco de reduzir os limites do sujeito ao restrito reino das instâncias não-heterossexuais. Para ela, uma teologia indecente só é possível através da exposição de obscenidades não-heterossexuais: sadomasoquismo, exibicionismo e atos sexuais explícitos. Qualquer teologia medrosa que fuja dessa grade de experiências exóticas continua sendo teologia sistemática, e portanto nociva. 2) O “novo pobre” em seu sistema teológico é constituído apenas por gays, lésbicas, travestis e transexuais. Só estes é que são marginais e, por isso, são apropriadamente passíveis de serem indecentes, obscenos, desviados e perversos, requerimentos inegociáveis e centrais para uma teologia indecente. 3) A glorificação da pobreza pelos teólogos da libertação encontra reflexo na mesma glorificação das histórias sexualmente pervertidas dos pobres nos exemplos dados por Althaus-Reid. Ao enfatizar e centralizar os hábitos sexualmente pervertidos dos pobres acima do e contra o sexo normativo, ela corre o risco de inverter o binômio das sexualidades normativa/pervertida. Parece que a estrutura binária não é desfeita, apenas invertida. 4) Talvez por ser argentina, um país com população relativamente pequena de negros, falta-lhe uma análise mais aprofundada da questão racial em seu trabalho. Como brasileiro, devo dizer que a análise racial deveria estar no coração de qualquer teologia indecente.

Uma pergunta foi ignorada: os pobres podem falar?

A TdL foi um produto da modernidade, assentada sob grande esquema de narrativas majestosas. Apesar de ter desenvolvido voz própria e de ter feito da vida dos pobres latino-americanos seu eixo dominante, sua estrutura maior ecoava os mesmos limites, fronteiras e repressões impostas pelo pensamento europeu ocidental colonizador. Tanto assim que a TdL tinha por proposta re-contar/re-escrever toda a estrutura teológica a partir das mesmas doutrinas dogmáticas fundamentais do Cristianismo.⁽⁵²⁾

No entanto, devido ao crescente processo globalizante de exclusão ao redor do mundo, a questão do pobre continua candente e ainda mais emergente no sistema econômico, político e social que estrutura os sistemas mundiais. Dessa maneira, não

⁵² - Ver Sobrino, J. e Ellacuria, I, eds., *Mysterium Liberationis: Fundamental Concepts of Liberation Theology* (Maryknoll: Orbis, 1994).



se pode simplesmente abandonar a TdL como algo ultrapassado. Ao contrário, é cada vez mais urgente e necessário pensar caminhos diferentes de dialogar com essa teologia, bem como encontrar novas trilhas e parceiros para outras teologias dedicarem integralmente ao pobre. Como ponto de partida para novos diálogos, a questão vital aqui é: o que a TdL desprezou em seus vários discursos? Ao mesmo tempo em que a TdL estava, de um lado, profundamente preocupada com a opressão e as necessidades concretas do pobre na América Latina, ela também reproduzia de várias formas o mesmo componente de poder/conhecimento do pensamento do colonizador, seja se esquecendo, ignorando, silenciando, escondendo ou deixando de fora alguns aspectos vitais de uma possível subjetividade do pobre.

Vasculhando alguns desses esquecimentos, é possível relacionar as hipóteses da TdL a respeito do corpo e das sexualidades ao comentário de Foucault sobre o puritanismo moderno: "... o puritanismo moderno impôs seu édito tríplice de tabu, não-existência e silêncio"⁽⁵³⁾. Não é difícil perceber como o uso da razão como instrumentalizado pela TdL impingiu esse édito tríplice por todo o seu discurso e práxis: ela nunca descreveu as histórias sexuais dos pobres na sua tarefa teológica de ouvi-los. Assim, era como se os corpos oprimidos não fizessem sexo, ou não precisassem de sexo, como se não tivessem orgasmos ou não tivessem complicações e deslumbramentos com o corpo e as sexualidades. Para os teólogos da libertação, os pobres geralmente estavam, e talvez ainda estejam, ocupados demais trabalhando ou procurando empregos, gritando, resistindo, sofrendo todos os tipos de opressão e sendo fiéis a Cristo e à igreja para fazerem sexo ou desperdiçarem seu tempo com qualquer tipo de prazer corporal e/ou imaginação sexual.

O silêncio da teologia reforçou a idéia da não-existência de práticas sexuais entre os pobres, além de ignorar a noção de que sexo é aspecto importante da existência humana, re-editando o tabu da sexualidade e a sua relação pecaminosa com o prazer, bem como restringindo a compreensão do sexo ao seu papel meramente reprodutivo. Através desse meticuloso silêncio teológico, a TdL regulamentou o que era o discurso teológico em relação ao corpo e o sexo. Novamente, a história da sexualidade na TdL pode ser vista como um análogo ao que Foucault disse em sua história da sexualidade: "*O que está em discussão, em poucas palavras, é o 'fato discursivo' global, a maneira pela qual o sexo é inserido no discurso*".⁽⁵⁴⁾

Junto com o movimento necessário entre a crítica, expansões, limitações, etc., feitos nesse ensaio e as importantes contribuições que esses três pensadores aqui apresentados fizeram para o pensamento teológico na América Latina, gostaria de chamar a atenção, em poucas palavras, para o 'fato discursivo' que alicerça o trabalho

⁵³ - Michel Foucault, *The History of Sexuality: An Introduction. Volume 1* (New York: Vintage Books, 1990), p. 5.

⁵⁴ - *Ibid.*, 11.



da TdL em geral: o pobre como sujeito da história e a construção da sua subjetividade.

A empreitada da TdL era reconstruir o mundo a partir da perspectiva do pobre, o novo sujeito da história. Sob o ponto de vista da subjetividade do pobre, os componentes materiais e não-materiais daquilo que pertence à vida do pobre em geral e especificamente foram criados e solidamente definidos ao longo da história. Esse esforço foi feito sem questionar se o projeto de definição e descrição do pobre poderia embutir uma certa dose de impossibilidade em seu cerne. Como era necessário para essa teologia em seu início, havia muita confiança e convicção de que o pobre poderia ser entendido, compreendido e explicado.

Em todos os seus processos, e porque o pobre era o sujeito e a essência dessa teologia, pairava certa questão que permanecia sem ser perguntada pelos teólogos da libertação: *é mesmo possível falar sobre o pobre?* Os teólogos da libertação em geral não se perguntaram se a própria *noção/definição* de pobre era possível, nunca consideraram seus discursos sobre o pobre como impossíveis, condicionados por uma razão limitada, comprometidos por pressupostos falaciosos como todo pensamento, mortalmente feridos, incapacitados de se desenvolver propriamente e caminhante de caminhos errantes inescapáveis. Ao contrário, a própria noção do pobre se manteve inquestionável na maior parte do tempo. À certa altura, tornou-se noção dada, neutra, rígida, a priori, inquestionável. A tragédia social foi tamanha que a simples menção do pobre era suficiente para sustentar qualquer construção teológica "honesta" (leia-se "não-verificada"). A TdL nunca atentou para o fato de que ao definir o pobre, e conseqüentemente a sua subjetividade, suprimiu outras variáveis de gênero, raça, classe, sexo e outras perspectivas não mencionadas, temas esquecidos, desejos silenciados e presenças impensadas. Ao mesmo tempo em que definiam o pobre em seus próprios pressupostos, também decidiam o que nele não lhe era importante, como o sexo e os prazeres corporais, os quais acabaram como discursos e portanto práticas inexistentes na literatura da TdL. Assim, acabou-se por reificar tabus erigidos pela igreja no Brasil desde a conquista através dos mesmos mecanismos, o esquecimento, a negação e o silêncio.

Assim essa questão precisa ser constantemente levantada: *é possível falar sobre o pobre?* Neste ponto, é necessário meditarmos sobre as conhecidas palavras da pensadora sul-asiática, Gayatri Spivak: "Pode o subalterno falar?"⁽⁵⁵⁾, e perguntarmos acerca do pobre: "pode o pobre falar?".

O processo de colonização ao longo da nova "globolatinização"⁽⁵⁶⁾ imperial do mundo fez o pobre e a compreensão da pobreza mais dispersos e indefiníveis do que

⁵⁵ - Gayatri Chakravorty Spivak. "Can the Subaltern Speak", in Cary Nelson and Lawrence Grossberg. eds. *Marxism and the Interpretation of Culture* (Illinois: Univ. Of Illinois Press, 1988), 271-316.

⁵⁶ - Jacques Derrida. *Acts of Religion*. Ed. Gil Anidjar (New York: Routledge, 2002), 50.



nunca. A definição de pobreza espiritual e pobreza material provida por Gustavo Gutiérrez em 1969 tornou-se excessivamente simplista, necessitando ser reexaminada. Quem são os pobres hoje? Aqueles que vivem em condições sociais abjetas? Os sem-terra? Os que vivem sob o estresse da guerra? As mulheres? Os negros brasileiros ou as mulheres negras nos EUA? Os gays, lésbicas, transexuais e travestis? Os deficientes físicos? Os imigrantes ilegais num país qualquer? Os que sofrem nos hospitais? As massas migrantes ao redor do mundo? Aqueles cujas identidades foram silenciadas? As prostitutas de Amsterdam ou de Recife? Os viciados em drogas na Suíça ou na Colômbia? Os habitantes dos morros fluminenses ou das favelas paulistanas? Os portadores de AIDS? Os que sofrem com a fome na África ou na Ásia? Aqueles que perderam pessoas queridas na tragédia de 11 de setembro ou as incontáveis famílias que perderam alguém nos pesados ataques desferidos pelo EUA no Iraque? As vítimas do Tsunami, do furacão Katrina ou do inverno na Rússia? Quem sabe são os que perderam seus empregos em Cingapura, ou os imigrantes desempregados na França? Os funcionários do Dunkin' Donuts do estado de Massachusetts nos EUA, das fábricas escravizadoras de Papua Nova Guiné ou do trabalho escravo no Brasil? O moleque que nasceu num casebre de pau-a-pique no sertão nordestino e que nunca terá a oportunidade de chegar à faculdade ou o garoto que se forma em Harvard mas descobre que tem câncer? A menina que vende seu corpo nas ruas do Peru ou a mulher que é espancada pelo marido na África? Quem é o pobre hoje?

As recentes explosões de identidades e a confiança excessiva na noção de "experiência" como cerne e único critério para as construções teológicas transformaram o campo dos teólogos da libertação em beco sem saída, ou seja, em pequenos grupos rompendo com outros pequenos grupos, criando comunidades cada vez menores que tentam preservar sua identidade às custas do seu próprio isolacionismo através de crescimento seguido de exclusão. A busca pelo lugar ao sol acabou fazendo grupos minoritários lutarem por algumas gotas de tinta para publicar suas próprias versões de si mesmos, vozes capazes apenas de se conectar com outros grupos que não se aventuram em hipótese alguma a colidir/desafiar a sua frágil identidade. Como compreender esses discursos dispersos? Como evitar o silêncio? Como ser honesto com as minorias? Como se comprometer com as suas subjetividades sem impor-lhes categorias estranhas? Como incluí-los nos planos pedagógicos ou na agenda teológica?

Modificando a questão anterior, como tomar o pobre como sujeito de qualquer discurso teológico? Que idéia de sujeito? É possível "conhecê-lo"? Será esse conhecimento necessário ou imperativo? O processo de compreensão não é também um movimento de poder e controle? Como descrevemos apropriadamente as vidas dos pobres? Quais são as suas experiências? Um teólogo seria capaz de escrever sobre a experiência do pobre e validá-la para a maioria do seu povo? O que fazer ou como falar das experiências não-reivindicadas e indizíveis adormecidas no coração das comunidades do pobre? E se a matriz fundadora é a experiência do pobre, como entender as experiências inumanas dentro das experiências humanas todas? Como



recontá-las? Como nós podemos levar em conta a subjetividade quando as experiências são ambíguas, inenerráveis, parcial ou totalmente esquecidas, proibidas, amedrontadoras, traumáticas e impossíveis de serem entendidas? Seriam essas histórias não contadas parte da subjetividade do pobre? Dentro do amplo espectro possível das diferentes experiências possíveis, quais são as que devem ser preservadas? Como podemos ser justos? Como saber quais são os aspectos cruciais da vida dos pobres sem apelar para uma seleção e escolha pessoal? Será suficiente apenas contar as histórias dos pobres? Será possível traduzi-las fielmente? Quais ferramentas serão necessárias para contar as suas histórias/estórias? Mais ainda, como lidar com "eles(as)" em relação à "nós"? O que é "nós" e o que é "eles(as)"? O que fazer com a voz do pobre? Podemos ouvi-la adequadamente? Eles falam? Eles conseguem falar? Quem fala por eles? Até que ponto as suas vozes são a minha voz, ou até que ponto a minha voz está tentando falar por eles? Colocar estas questões dentro do mesmo embrulho levanta a questão da representatividade: é possível representar o pobre? Diz Lyotard:

O irrepresentável é o que é o objeto de uma idéia, e para o qual não se pode mostrar (apresentar) um exemplo, um caso, nem mesmo um símbolo. O universo é irrepresentável, assim como a humanidade, o fim da história, o instante, o espaço, o bem, etc. O absoluto em geral, diria Kant. Porque apresentar é relativizar, colocar dentro de contextos e condições de apresentação, neste caso contextos e condições plásticos.⁽⁵⁷⁾

Infinitas compreensões do indivíduo, políticas conflitantes de representação, explosões de identidades, performances sexuais indefiníveis, culturas intraduzíveis, antropologia reversa, leis colonizadoras internalizadas/obscurecidas, memórias colonizadas, um mercado econômico cada vez mais exclusivista, encolhimento dos espaços para as diferenças, crescimento do conservadorismo e fundamentalismo, posições teológicas irracionais - todos esses aspectos influenciam grande e inescapavelmente o trabalho do teólogo orgânico.

Em vista disto, as questões ligadas ao corpo, sexualidades e teologia colocam-se diante de nós como caminhos fragmentados à construção do conhecimento, isto é, trabalhamos em meio às ruínas de nós mesmos e nossa visão míope da realidade. A questão, portanto, se transforma: é possível que o corpo seja compreendido e descrito teologicamente? Como as experiências sexuais podem ser coletadas e recontadas? Qual aspecto da experiência humana é revelador, e qual se esconde da revelação? Como criar discursos éticos sem reinventar a abordagem metafísica, engessada e definitiva do pobre? Como fazer a apreciação teológica dessa concretude, dessa vida demasiadamente concreta do pobre quando não se pode escapar do solipsismo da linguagem e das metarregulações do que é não se dá ao controle? Como criar um *software* (linguagem) apropriado ao seu *hardware* (o

⁵⁷ - Jean-François Lyotard, *The Inhuman* (Stanford, CA: Stanford University Press), 126.



corpo/sexualidade)? Sob o prisma feminista, essa dificuldade com o corpo é nítida e devastadora. Nos fala Katie Conboy:

O corpo tem estado, no entanto, no centro da teoria feminista precisamente porque não oferece nenhuma fundação 'natural' para as nossas suposições culturais pervasivas a respeito da feminilidade. De fato, há uma tensão entre as experiências corpóreas vividas pela mulher e os significados culturais inscritos no corpo feminino, os quais sempre mediaram essas experiências... o corpo feminino (é) um espaço em litígio — um campo de batalha para ideologias rivais.⁵⁸

Spivak também nos lembra da dificuldade da representação da figura da mulher:

Entre patricarcalismo e imperialismo, constituição-sujeito e formação-objeto. A figura da mulher desvanece, não numa ausência imaculada, mas num tranco violento que é a figuração deslocada da 'mulher do terceiro-mundo' aprisionada entre a tradição e a modernização.⁽⁵⁹⁾

Na sua análise da noção de subalternidade em seus estudos pós-coloniais, Spivak afirma que o subalterno é incapaz de falar, sobretudo as mulheres. A voz subalterna é enredada de tal forma à voz do colonizador que se pode apenas tentar descobrir qual é a voz do subalterno através da desconstrução do código e da voz do colonizador presente nos próprios textos do colonizador. O projeto de Spivak não é desistir da representação, mas tentar encontrar as vozes dos subalternos através da desconstrução dos textos filosóficos canônicos ocidentais.

As teologias da libertação nunca puderam lidar satisfatoriamente com tais questões. Elas sempre assumiram "a realidade" como tal e superestimaram sua capacidade de representar, traduzir ou determinar os desejos ou vontades, sofrimentos ou expectativas dos pobres. Dessa forma, nunca desconfiando de suas pressuposições, os discursos da TdL tornaram-se teologias auto-reflexivas e autodeterminantes. Após certo tempo, a TdL nem necessitava mais do pobre para sua elaboração. O sujeito já estava completamente descrito nas categorias conhecidas. Com o molde pronto, o resto era mais fácil de fazer.

⁵⁸ - Katie Conboy, Nadia Medina and Sarah Stanbury, eds., *Writing on the Body. Female Embodiment and Feminist Theory*. (New York: Columbia Univ. Press, 1997), 1,7.

⁵⁹- Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak", in *Marxism and the Interpretation of Culture* 306.



Conclusão – Escrevendo o indivíduo e suas (im)possibilidades

A questão da representatividade é central para nós, se é que existe um centro, em qualquer empreitada teológica. Como representar aquilo que talvez nunca tenha sido apresentado ou que ao invés, tenha sido apresentado excessivamente? Como fazer um relatório das explorações do corpo e dos sexos na América Latina? Como relacionar esses corpos e sexualidades à interação entre as noções de capitalismo, raça, cultura, gênero, identidades, colonização, globalização, homogeneização, multiculturalismo, democracia, fragmentação, teologias, religião, etc.?

Como discutido anteriormente, os discursos do corpo e do sexo não são aspectos “imediatos” da subjetividade do pobre. O que poderia então mediar essa aporia? Como enfrentar esse impasse?

Por um lado, a noção de sujeito nunca nos será dada e a sua irreduzível materialidade impede sua apreensão e descrição devida. Nesse espaço *khoral* (⁶⁰), o indivíduo não está *lá* sob a forma de uma presença que aguarda sua representação ou descrição apropriada pelas nossas teologias. Ao contrário, a noção de indivíduo nasce de uma origem sem origem, ou de várias origens, e é deixada irreduzivelmente aberta, já que nenhum discurso é capaz de exauri-la completamente, fazendo do trabalho do teólogo tarefa difícil porque exigente de desfechos diferentes para diferentes pontos de partida. O indivíduo, portanto, é semelhante àquilo que nossas palavras feridas mas possíveis descrevem e desfazem, composto de rachaduras inevitáveis, emergências alternantes e meio a todas as complicações dessas possibilidades. Conforme afirma Jean-Luc Nancy, “o mundo como possibilidade, ou o mundo como chance de existência (abertura/fechamento de possibilidade, possibilidade ilimitada/desastrosa)” (⁶¹). Essas possibilidades do mundo, do indivíduo e da subjetividade precisam lidar com as suas incongruências, ambigüidades, paradoxos, impossibilidades, limitações, erros e conseqüências abundantes que evitam a sua descrição, interpretação, reiteração ou representação pela linguagem. Outra vez Nancy:

não há nada de niilista em reconhecer que o *sujeito* - a propriedade do indivíduo - é o pensamento que reabsorve ou exaure toda a possibilidade de estar-no-mundo (toda a possibilidade de *existência*, toda existência como o ser na medida do possível) e esse mesmo pensamento, jamais simples, não se fecha em si mesmo sem deixar rastros, mas aponta para e liberta um pensamento inteiramente novo: o do único e o de algum

⁶⁰ - *Khora* é um termo presente nos textos de Platão utilizado por escritores contemporâneos como Jacques Derrida e Luce Irigaray. *Khora* é um lugar inominado, verificável mas sempre indefinido.

⁶¹ - Jean-Luc Nancy, “Introduction” in Eduardo Cadava, Peter Connor, and Jean-Luc Nancy, eds., *Who Comes After the Subject?* (New York and London: Routledge, 1991), 2.



outro, da existência singular a qual o sujeito anuncia, promete e ao mesmo tempo oculta.⁽⁶²⁾

O reconhecimento do sujeito e todas as suas possibilidades no mundo estão presos às teias de promessas e anunciações que deverão necessariamente ser feitas a despeito de toda impossibilidade. E aqui chegamos ao outro ponto de nossa conclusão. Por outro lado, as infinitas encruzilhadas nas quais o indivíduo se materializa não podem ser simplesmente suspensas em *aporias*, em indeterminações e impossibilidades inextricáveis. Seja lá o que fizermos do indivíduo, mesmo que seja a sua anulação, nós o transformaremos em estruturas autodefinidas que constituirão tanto os limites impostos à sua descrição como também o cerceamento de experiências conhecidas e ainda por serem descobertas. A noção de indivíduo, se isso é possível, terá sempre que ser fluida, aberta e dada a definições inacabadas e sempre em movimento. A tentativa é desconstruir a noção de "pobre" pela instituição de identidades provisórias, desembrulhando esse indivíduo colonizado e um tanto enferrujado, oferecendo, talvez, outras configurações possíveis. Neste sentido, a tarefa teológica será, necessariamente, um trabalho de continuidade e descontinuidade, de ligações e rompimentos, de cortes e dobraduras.

A vida do pobre em sua subjetividade, incongruência, vícios, interioridade e exterioridade misturados, esperanças, paixões, aventuras sexuais, provações financeiras e experiências em geral, acontece nesse solo instável da materialidade temerária mencionada anteriormente no uso feito por Althaus-Reid da perspectiva de Braidotti a respeito das múltiplas variáveis do indivíduo e a interação entre as práticas material e discursiva.

A fim de combater a injustiça, o sofrimento e a opressão na América Latina, novas abordagens à TdL terão que ser criticamente capazes e dotadas de criatividade para descobrir as per-versões e o desfiguramento das formas de vida em meio à vida. A TdL já nos deu excelentes pistas. Agora, nosso trabalho é achar nesses desfiguramentos e per-versões, teorias e proposições que terão necessariamente de se inscrever "*na infinita transformação das 'realidades'*".⁽⁶³⁾

É entre as impossibilidades e as possibilidades, nos usos metonímicos da linguagem, na intertextualidade, intersexualidade e intersticialidade ⁽⁶⁴⁾ que o

⁶² - Ibid., 4.

⁶³ - Jean-François Lyotard, *The Inhuman*, 22.

⁶⁴ - A compreensão de Mark C. Taylor sobre a intersticialidade pode nos ajudar aqui: "É preciso pensar em termos de intersticialidade ao invés de oposicionalidade. O problema é que a linguagem, como nos ensinaram os estruturalistas, é estruturada em termos de oposições binárias. Logo, é impossível articular diretamente aquilo que estamos tentando pensar SOBRE. Nosso discurso deve ser indireto, à moda de Kierkegaard mas com um tempero próprio.... o intersticial é o domínio da alternância (uma das nuances da *alteridade*), onde o sagrado oscila



trabalho do teólogo, no que se relaciona à subjetividade do pobre, deve ser feito. O indivíduo não-representado não se mantém à tona a-historicamente ou desreferenciado. O indivíduo foi sempre construção, representado e explorado desde tempos imemoriais em diversas formas, valores, normas e perspectivas. Essas representações não podem remontar ao indivíduo original ou à noção adequada de subjetividade pois é bem provável que isso não exista. O indivíduo, bem como Deus, a democracia, o bem, etc., será sempre uma re-presentação de uma apresentação, tornando assim o presente impossível. Contudo, a representação de indivíduo, construída e imposta pelo conquistador sobre os corpos e mentes colonizados do povo latino-americano, tiveram força e poder devastadores o suficiente para *desmedir*, *desfigurar* e *descontinuar* qualquer definição justa de indivíduo na América Latina. A idéia colonizadora de indivíduo foi criada de acordo com a imagem e autocompreensão do colonizador e estabeleceu um *outro* necessário para manter protegida a uniformidade desse indivíduo que descrevia o outro. Essa compreensão do outro, ainda e sempre por se fazer, embora tão devastadoramente explícita, moldou a realidade, a economia, a política, a saúde, as sexualidades, as leis, a teologia, o dinheiro e a percepção interior que carregou sempre consigo, a custa de morte e silenciamento, um mundo que nunca mais pertenceu/pertencerá ao colonizado.

À medida que as novas teologias tentam desconstruir essas formas de criação do sujeito, ficamos confusos/desconectados/soltos/perdidos/atordoados com o som de uma/muitas vozes, às vezes criticando, às vezes sendo apropriada e/ou assimilada, ou apropriando-se do outro sem saber; outras vezes incluindo temas, tópicos, sentidos, entendimentos que haviam sido deixados de lado, às vezes negando que pudesse haver lugar para possibilidades ou esquecendo de afirmar e nunca sendo capaz de se livrar da deformação internalizada de 500 anos de destruição e criação intensas. A deformação é parte do nosso processo constante de formação.

A ordem econômica mundial coloca o pobre na desordem, considerando-o culpado e aconselhando que ele seja erradicado como se estivessemos indo na direção errada. A representação do indivíduo construída e imposta pelo conquistador sobre os corpos e mentes colonizados do povo latino-americano ainda afeta o modo pelo qual vemos a nós mesmos. Aquela/essa violência foi tamanha que nossos discursos não conseguem se lembrar do que fomos um dia, o que fomos ou SE é que um dia fomos o que a racionalidade alcança. Não somos capazes de compreender nada se não recorrermos aos discursos colonizadores, que continuam a nos transformar numa quase incógnita. Um sentimento estranho de que nós nunca seremos, porém estamos sempre "já feitos" e podemos compreender apenas o título que nos dão na etiqueta colada no flanco de nossos corpos, de nossas culturas e de nossas teologias. Nossas

entre uma aproximação que se afasta e um afastamento que se aproxima. O interstício não está nem aqui nem ali, não é presente mas também não é ausente... isso é a implicação daquilo que a religião é sobre — não mais que implicações porque, claro, nunca pode ser especificado, determinado, articulado ou fixado." In Mark C. Taylor e Carl Raschke, *About About Religion: A Conversation with Mark C. Taylor*. (Journal for Cultural and Religious Theory, 04/16/01).



individualidades são tragadas pelo barulho das vozes dos outros, e toda vez que falamos parece que temos que gritar.

Apesar de tudo isso, não desfazer essa estrutura é deixar com que nossas individualidades, sejam lá o que elas forem, sejam infinitamente re-apropriadas e re-presentadas pelo *Outro*, permitindo assim outros e intermináveis processos de destruição, devastação, exploração e morte. O mesmo indivíduo colonizado aprendeu e estará sempre pronto para se aproveitar de um outro *Outro*. Assim, são necessárias novas construções da TdL para que esta continue fazendo o seu serviço devido: resmungar, irritar, destruir e desconstruir a inabalável noção de indivíduo colonizado de maneiras ilimitadas para criar novas possibilidades para o pobre expressar, viver e experimentar a vida de forma mais abrangente. Nesse sentido, esse projeto está relacionado ao que Spivak diz sobre Derrida:

Derrida assinala a crítica radical com o perigo da apropriação do outro pela assimilação... Ele apela para que se reescreva o impulso utópico estrutural para 'fazer delirante a voz interior que é a voz do outro em nós.'⁽⁶⁵⁾

Entretanto, essa abordagem politizada do indivíduo, essa des-apropriação do outro pela assimilação, essa tentativa de re-presentar um indivíduo latino-americano (im)possível sempre é acompanhada de um lembrete: seja qual for a noção de subjetividade passível de ser construída, ela precisa ser feita junto/com o pobre, com certa consciência dos pontos cegos freqüentes que serão negligenciados. Certamente, o pobre das teologias da libertação será sempre e desde já parcialmente representado, um pobre escolhido a partir de algumas das suas particularidades, um pobre que estará sempre relacionado à nossa própria compreensão precária, visão opaca e sistemas falhos. Mais do que descrever, é preciso fazer delirante essa voz religiosa e teológica que nos impulsiona a dizer o que o pobre é ou deixa de ser. Se essa voz delirante não continuar nos fazendo surdos em meio aos processos de (des)construção da idéia do pobre, cairemos na armadilha de pensar que essa voz que soa calma e benfazeja dentro de nós e escrita em nossas teologias, é a voz do pobre. Contudo, essa voz doce e acalentadora não passa de nossa própria voz nos colocando armadilhas sedutoras para que nosso trabalho seja feito em paz, mesmo que uma paz indevida, espúria e colonizante. E aí o pecado será novamente imperdoável. Assim, todo trabalho filosófico, religioso, teológico será trabalho delirante.

O "pobre" sempre será uma armadilha nas ferramentas lingüísticas teológicas. Em última análise, não se pode nem descrever nem representar o pobre, não se pode afirmá-lo nem negá-lo, acolhê-lo ou rejeitá-lo. As novas teologias da libertação precisam ser honestas em seu contínuo, mas frágil esforço e abandonar qualquer endosso farisaico de deter a verdadeira representação do pobre. Falar sobre o pobre é

⁶⁵ - Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak?", in *Marxism and the Interpretation of Culture*, Op. Cit., 308.



trabalhar com uma hermenêutica nublada, manca. Ensaia qualquer apresentação é saber que estamos fazendo teologias desleais, mesmo que honestas. Mas isso não nos deve impedir de prosseguir no processo teológico/religioso. A teologia deverá ser, então, a ativação das diferenças, o continuar de diálogos impertinentes, a constante canibalização de nossos pressupostos, a cosmopolitização de seus enredos, a dança teórica de suas ruínas em constante construção e o assumir constante que toda teologia é um erro, ou talvez melhor, um jogo, como quis Rubem Alves. Um jogo de seríssimas, inescusáveis conseqüências.

Nos caminhos de Guimarães Rosa pela busca desses mundos de meu Deus, essas fronteiras nunca nos deixam impotentes! Ao contrário, os teólogos serão bufões, artistas de uma incompreensibilidade que se dá, vez por outra, aos nossos sentidos. Eu diria que os novos teólogos da libertação deveriam ser como os filósofos ou artistas de Lyotard:

O texto que ele (sic) escreve, o trabalho que ele produz não são em princípio governado por regras pré-estabelecidas... (eles) estão trabalhando sem regras para formular as regras daquilo que *terá sido feito*. Logo, o trabalho e o texto têm as características de um *evento*... é preciso deixar claro que é nossa responsabilidade não suprir a realidade, mas reinventar ilusões para o concebível que não pode ser apresentado... Travemos a guerra contra a totalidade; sejamos testemunhas do inapresentável; ativemos as diferenças e salvemos a honra do nome.⁶⁶

Hoje, talvez tendo aprendido com a situação de Leonardo Boff e sem os horizontes tão fixos das categorias metodológicas da TdL, os teólogos possam reagir de forma diferente aos pontos cegos de suas próprias teologias. Talvez agora possamos até mesmo começar nomeando aquela mulher que ficou nua naquele quarto com Boff, um nome impronunciável que evocará milhões de outras mulheres anônimas, a despeito de todas as complicações do que é apropriado. Talvez agora, adicionando outra dimensão de perversão e de desejo às nossas ferramentas materialistas marxistas, possamos nos dedicar não só à periferia da pobreza social e da vida de privações materiais, mas também aos desejos e suas repressões, aos anseios todos e descabíveis do seu corpo concreto.

Talvez agora sejamos capazes de aprender com Maraschin a orar e pedir e agradecer a Deus pelos nossos orgasmos, para que as nossas teologias incluam os prazeres antes banidos. Talvez possamos tomar cada experiência com os seus horizontes, segredos e diversas possibilidades de desfecho como se fosse um arrebatamento, um movimento desconhecido e descontrolado que transforma

⁶⁶ - Lyotard, Jean-François, "Note on the Meaning of the Word 'Post' and Answering the Question 'What is Postmodernism?'" In *Continental Aesthetics. Romanticism to Postmodernism: An Anthology*. ed. Richard Kearney e David Rasmussen (Massachusetts and Oxford: Blackwell Publishers, 2001), 370.



completa e radicalmente as nossas teologias e as nossas maneiras de pensar e de viver o corpo, sem restrições ou consolos. Talvez possamos iniciar uma nova procissão litúrgica com o pobre, carregando conosco um cálice transbordante de carências e desejos, potencialidades e misérias, contradições e desespero, traições políticas e pequenos gestos de redenção, morte e epifanias inesperadas do nosso dia-a-dia, tentando eternamente dar os contornos de uma graça perdida. E conforme caminhamos, tentaremos atentar para o que sempre foi negado, esquecido, proibido e perigoso. Talvez, através dos líquidos e excreções teológicas do nosso corpo, beijos e sexualidades, representemos daqui em diante as subjetividades da nossa formação.

Pode ser que ganhemos um jeito não só de ver e ouvir essa mulher anônima de forma diferente, mas também de ver e ouvir os caminhos pelos quais a vida chega e pede, e rompe e busca, afronta e destrói, às vezes infrequente, outras vezes abundantemente; às vezes escondida, outras espalhafatosamente dentro e através dos nossos corpos, desejos e sexualidades. Uma pulsante, abençoada e ao mesmo tempo angustiada materialidade.

Minha crítica ríspida à primeira geração de teólogos da libertação não elimina a obrigação de voltarmos sempre a eles, já que foram eles quem nos deram as primeiras ferramentas para criar a teologia da libertação na América Latina. Portanto, ao retornar sempre a Leonardo Boff, seus traços nos ajudam a caminhar adiante e de volta pela estrada do pobre e sua teologia orgânica: primeiro, é preciso que nos lembremos de guardar um longo silêncio de perplexidade frente ao outro. Então, reconhecer que a nossa teologia sempre será mal preparada, provisória, enganosa, necessitando ser refeita o tempo todo. Assim, toda vez que encontrarmos, pensarmos, vivermos, lutarmos e esquecermos o pobre, será preciso retomar nossa teologia para reescrevê-la por completo outra vez, e retificar tudo o que antes pensávamos saber. Toda vez que esbarrarmos com os mundos do pobre, precisamos pedir seu perdão, confessando nossos erros, falhas, horrores e alegrias, as impossibilidades da nossa compreensão e como isso seria diferente se ao menos soubéssemos onde encontrar o *Outro*, aquele que não é eu mesmo. Talvez então comecemos a ser mais fiéis pelas nossas falhas, e um pouco mais consistentes com as nossas práticas e pensamentos filosóficos através das nossas compreensões absurdas e envergonhadas.