

cescontexto

Visões de Justiça a partir das Teologias Feministas

“... que não haja indigentes entre vós.” –
da dignidade e do porvir”

Organização

Teresa Martinho Toldy

Fernanda Henriques

Nº 08

Novembro, 2014

Debates

www.ces.uc.pt/cescontexto



Propriedade e Edição/Property and Edition

Centro de Estudos Sociais/Centre for Social Studies

Laboratório Associado/Associate Laboratory

Universidade de Coimbra/University of Coimbra

www.ces.uc.pt

Colégio de S. Jerónimo, Apartado 3087

3000-995 Coimbra - Portugal

E-mail: cescontexto@ces.uc.pt

Tel: +351 239 855573 Fax: +351 239 855589

Comissão Editorial/Editorial Board

Coordenação Geral/General Coordination: Sílvia Portugal

Coordenação Debates/Debates Collection Coordination: Ana Raquel Matos

ISSN 2192-908X

Agradecimentos

Impõem-se quatro tipos de agradecimento neste momento e lugar:

Às autoras e aos autores dos textos, pela generosidade com que os construíram e facultaram; ao CES, parceiro na realização do III Colóquio Internacional de Teologias Feministas do qual resultam estes textos, mais concretamente ainda, ao CES/Lisboa, que acolheu a iniciativa; à CESCONTEXTTO, por ter aceitado integrar este conjunto de textos no seu número 8 e, *last but not least*, à Igreja Evangélica Alemã de Lisboa, na pessoa da Pastora Anke Stalling, pelo apoio logístico à participação de Bärbel Wartenberg-Potter no Colóquio.

Índice

<i>Teresa Martinho Toldy e Fernanda Henriques</i>	
Introdução	10
<i>Teresa Forcades i Vila</i>	
As falsas democracias e as consequências políticas da noção cristã de ‘pessoa’	14
<i>Bärbel Wartenberg-Potter</i>	
Ser justos uns para com os outros: Reflexões bíblicas sobre as mulheres e a Criação	23
<i>Maria Julieta Mendes Dias</i>	
Justiça e Jesus de Nazaré.....	34
<i>Ivoni Richter Reimer</i>	
Comunhão e partilha como ruptura e transgressão de sistemas de dominação: Diaconia de mulheres nos Atos dos Apóstolos e no Brasil	40
<i>Antonina Wozna</i>	
Que se haga la justicia en la tierra, en el mundo empresarial y desde un enfoque feminista	57
<i>Teresa Martinho Toldy</i>	
“As invisíveis”: Contributos para uma teologia feminista pós-colonial em contexto português	63
<i>João Emanuel Diogo</i>	
Transparentes: Tópicos para uma teologia secular	72
<i>Marijke de Koning</i>	
Entre <i>Local</i> e <i>Global</i> : Quem tem <i>mercy on us</i> ?	78
<i>Maria Carlos Ramos</i>	
“... que não haja indigentes entre vós”	100

Introdução

Teresa Martinho Toldy,¹ Universidade Fernando Pessoa e Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra
toldy@ufp.edu.pt; toldy@ces.uc.pt

Fernanda Henriques,² Universidade de Évora
maria.mariafern@gmail.com

À memória de Joana Fialho

*Quando o meu corpo apodrecer e eu for morta
Continuará o jardim, o céu e o mar,
E como hoje igualmente hão-de bailar
As quatro estações à minha porta.
(Sophia de Mello Breyner, *Quando*)*

Os textos aqui apresentados resultam do III Colóquio Internacional de Teologias Feministas, organizado pela Associação Portuguesa de Teologias Feministas, em parceria com o POLICREDOS. O tema escolhido para o colóquio em causa relaciona-se com a situação de crise vivida actualmente e com a relevância de uma reflexão teológica feminista sobre o mesmo. Como dizíamos no texto de convite à apresentação de comunicações: “Neste tempo de crise, as mulheres encontram-se entre as mais pobres de entre os pobres, juntamente com os seus filhos, mas também são heroínas que procuram, no seu dia-a-dia, negar a morte como última palavra da história.” O colóquio pretendia, pois, “trazer à luz e à fala discursos, práticas e reflexões de teologias feministas sobre a justiça enquanto lugar de dignidade, de denúncia do presente e de esperança para o futuro.”

A leitura destes contributos revela o seu carácter poliédrico. Este passa tanto por abordagens teológicas teóricas (que procuram equacionar a questão da justiça à luz dos textos e da tradição identitária cristã), como por abordagens teológicas a partir da emergência de práticas de emancipação ou, nas palavras de Ivoni Richter Reimer, “de ruptura e transgressão de sistemas de dominação”. O fio comum que entretece todos os textos é o da elaboração de teologias feministas “úteis”, isto é, que contribuam para formas de conhecimento teológico úteis, porque transformadoras da realidade, e plurais, porque cientes do carácter incompleto de todas as abordagens e da necessidade e riqueza de estabelecer pontes e laços entre vozes diferentes.

Uma das questões levantadas pela situação de crise vivida actualmente diz respeito à própria forma como as democracias representativas têm vindo a perder a sua efectividade,

¹ Doutorada em Teologia pela Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen (Frankfurt/Alemanha), Pós-doutorada pelo Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. Professora Associada com Agregação em Estudos Sociais na Universidade Fernando Pessoa (Porto). Docente desta universidade nas áreas da Ética, dos Estudos de Género e da Cidadania. Investigadora do CES, onde coordena o POLICREDOS. Presidente da Associação Portuguesa de Teologias Feministas.

² Docente na Universidade de Évora, desde 1995 e Doutorada em Filosofia, na área da Filosofia Contemporânea, pela mesma Universidade, com uma tese sobre Paul Ricoeur. Agregação em Filosofia e Género. Membro da Direcção da Associação Portuguesa de Teologias Feministas.

tornando-se “falsas democracias”, na medida em que, como nos diz Teresa Forcades i Vila, os sistemas de governo, “após permitirem aos seus cidadãos votar, legislam e governam contra os interesses e inclusivamente contra a vontade explícita da maioria”. Terá a teologia (concretamente, a teologia feminista) algo a dizer na construção de pressupostos renovadores para uma democracia verdadeiramente promotora de mecanismos de justiça? Teresa Forcades considera que sim e propõe a própria noção cristã de “persona” enquanto sujeito construtor de comunidade e de libertação comunitária, como um conceito inspirador de um “sujeito revolucionário que desmascare estas falsas democracias”, assumindo uma responsabilidade política pessoal e colectiva e potenciando a pluralidade e a superação de estereótipos de género, bem como reconhecendo que – nas palavras de Pedro Casaldàliga, citado pela autora – “só há dois absolutos: Deus e a fome”. O reconhecimento destes absolutos permite uma distância crítica face a todas as concretizações políticas, distância essa que Teresa Forcades concebe como uma atitude de “revolução permanente”, e não como o pretexto para uma atitude cínica face a qualquer sistema e, portanto, como uma forma de desinvestimento na construção de uma sociedade mais justa.

Bärbel Wartenberg-Potter, por seu turno, considera que a justiça deverá estender-se a toda a Criação. Para ser possível avançar práticas de justiça ecológicas, isto é, abrangentes de toda a criação e conscientes da interdependência de todas as criaturas, é necessário superar tanto uma teologia centrada no ser humano como “ponto alto de toda a vida criada”, como a ideia de que a máxima realização do ser humano como tal está na “sua capacidade e possibilidade de dominar os outros seres humanos e a natureza”, à semelhança de um Deus concebido como o “supremo interveniente” no mundo, “o Senhor onipotente”. Num texto que se refere à sua vasta experiência política e ecuménica, nomeadamente na África do Sul – experiência essa que Bärbel Wartenberg-Potter considera “um período de levantamento contra a discriminação”, concretamente, das mulheres – a autora relata de que forma chegou à intuição de que a “desconstrução das tradições patriarcais de interpretação da Bíblia” não só levam à construção de linguagens justas, inclusivas, como se perguntam acerca do lugar do ser humano no Universo”. Estas perguntas, quando colocadas em chave feminista, permitem chegar a “um paradigma teológico do cuidar e da preservação de toda a vida”, isto é, à “percepção da sacralidade de toda a vida criada”. O novo paradigma teológico supõe, segundo Bärbel Wartenberg-Potter, uma abertura às fontes religiosas, nomeadamente, dos povos indígenas, um diálogo com as ciências da natureza e uma amplificação da própria noção de sagrado, que, na sua perspectiva, passa pela “entrega do ser humano” a “Deus, a uma tarefa; a mãe e o pai a um filho, ao amor, à morte, à vida, à música, à natureza” – em suma, entrega a outros, incluindo-se aqui todas as formas de vida existentes na criação.

Julieta Mendes Dias pega precisamente na noção de justiça como ângulo de visão para toda a Criação, à luz da tradição bíblica, isto é, como “a ordem do mundo tal como Deus a instaurou”, para equacionar o seu potencial renovador e libertador. A autora cita a este propósito o grande teólogo sul-africano Albert Nolan, que afirma: “praticar a Justiça é endireitar o que está torcido, é restabelecer a própria ordem do mundo”. Mas esta ordem não é sinónimo de uma qualquer imposição divina à história e à humanidade. A justiça bíblica, nomeadamente, a de Jesus Cristo, constitui um outro nome para a compaixão, como a autora procura demonstrar, centrando-se em passagens dos evangelhos protagonizadas por mulheres. A justiça da atitude de Jesus (a compaixão como “sofrimento com...”) face a estas mulheres radica no reconhecimento e na denúncia da “existência de pobres, de indigentes, neste nosso mundo” como “fruto da injustiça radicada nos sistemas políticos, económicos e sociais vigentes”, e não numa qualquer fatalidade.

Ivoni Richter Reimer leva-nos numa viagem pela “fazedura’ das hermenêuticas bíblicas de libertação latino-americanas, a fim de elucidar a relevância e o valor das práxis diaconais de mulheres no contexto da interpretação, da teologia e da pastoral no Brasil e América Latina

das últimas décadas, práxis esta de misericordioso amor que constrói comunhão com e entre pessoas indigentes, a fim de transformar a sua e a nossa vida em constante processo de metánoia/conversão profunda e continuada.” A autora refaz o percurso das teologias da libertação na América Latina, enfatizando de forma particular a obra e o pensamento das teólogas feministas, portanto, demonstrando que “desde o início, nós mulheres estivemos presentes, da mesma forma como outras mulheres estiveram presentes, sempre, desde o início da história da salvação!” O caminho das teologias feministas da libertação, segundo Ivoni Richter Reimer, não passou nem passa apenas pela desconstrução dos textos fundacionais, mas passa também pela “reconstrução da história, da identidade e da participação de mulheres, crianças, pessoas empobrecidas e marginalizadas que já não aceitam passivamente o lugar a elas determinado, atribuído ou imposto”. Assim, a autora aponta os principais traços de uma hermenêutica feminista: ela constitui parte integrante da teologia da libertação, é ecuménica, processual, dinâmica e crítica. Estes traços reforçam, todos, o reconhecimento do “potencial transformador” das narrativas bíblicas (sobretudo, dos relatos centrados no papel das mulheres nas primeiras comunidades cristãs) “para dentro do *habitat* vital destes tempos histórico-elesiais no Brasil”, segundo Ivoni Richter. Este potencial transformador anuncia que “a vida machucada” deve “ser liberta de qualquer jugo”.

Antonina Wozna apresenta-nos uma reflexão a partir de um ângulo completamente diverso e, à partida, aparentemente pouco “provável” no contexto das temáticas apresentadas até aqui: o ângulo empresarial e a procura de formas de exercício da liderança empresarial por mulheres. A leitura das primeiras linhas de Antonina Wozna depressa nos elucida acerca da perspectiva feminista do seu escrito. A autora recorda-nos que são as mulheres que suportam a carga económica em muitos países, sobretudo no continente africano, sem que os seus direitos sejam reconhecidos. São as mulheres que suportam a carga e a pressão do “triplo turno”, isto é, do trabalho profissional, da maternidade e da vida em casal. As mulheres “constituem a mão-de-obra barata no mundo empresarial dominado e dirigido pelos homens”. Neste contexto, coloca-se um desafio: as mulheres que alcançam lugares de poder, nomeadamente, nas empresas, deverão “marcar a diferença, evitar perpetuar os esquemas patriarcais” ou deverão repeti-los, para conseguirem afirmar-se? Que mecanismos de justiça poderão as mulheres introduzir nesses lugares? Retomando a reflexão de Eisler e de Mary Daly, Antonina Wozna analisa os mecanismos androcêntricos presentes na organização da sociedade, à escala global e local, afirmando que não basta actuar ao nível dos sintomas: é preciso actuar ao nível das causas. Assim, na sua perspectiva, não é relevante perguntar-se “como será o ano 2020” em categorias patriarcais (melhoria do rendimento da economia sustentável, maiores direitos das mulheres, cumprimento dos objetivos do milénio)”. Decisivo é descobrir que atitudes das mulheres podem introduzir a sua alteridade face ao *status quo* actual e não se deixar cair em armadilhas (como a de acreditar que a paridade constitui a solução para tudo). Antonina Wozna apela à relevância de uma perspectiva feminista ginocêntrica (na senda de Mary Daly) para a construção de uma nova forma de ser líder. Esta deverá deixar-se “interpelar pela memória interior do nosso ser que vibra nas ondas do mar e no núcleo da terra” e que, à luz da primeira lei da ecologia, nos recorda que “estamos todos interligados”. Neste sentido, “ser” (e recordando, mais uma vez, Mary Daly) entende-se como um verbo, uma remissão para a acção, e não para “a passividade ou resignação que pretendem impor-nos”.

O texto de Teresa Toldy, por sua vez, procura questionar formas de invisibilização na sociedade portuguesa, nomeadamente, a partir de um pensamento colonial e pós-colonial, que estabelece linhas de fronteira entre “os nossos” e os “outros” e, mais além, entre “os outros” e “aqueles que nem vemos”. Retomando as vozes dos feminismos pós-coloniais que chamam a atenção para a necessidade de análises interseccionais (nomeadamente, cruzando a questão do racismo com o sexismo), o seu texto procura contribuir para desbravar o caminho a uma

reflexão teológica em Portugal numa perspectiva pós-colonial e pós-colonial feminista (na sua perspectiva, ainda no grau zero ou quase, entre nós), isto é, a estudos críticos (de dentro das Igrejas, teológicos) sobre as implicações do cristianismo no processo colonial português. Do seu ponto de vista, existe uma necessidade premente de desenvolver estudos sobre as implicações das formas como as mulheres nativas foram vistas e como as mulheres migrantes ou as mulheres filhas de migrantes são vistas para uma reflexão teológica feminista, isto é, crítica dos atropelos aos direitos das mulheres e expressiva das vozes de mulheres, numa perspectiva plural.

O texto que se lhe segue, da autoria de João Emanuel Diogo, também se debruça criticamente sobre as consequências das crenças e das suas interpretações. O autor propõe-se reflectir sobre as possibilidades de elaboração de uma teologia aconfessional, isto é (nas suas palavras), “uma teologia que não seja religiosamente direccionada”. Esta procurará encontrar um modelo de leitura dos textos fundacionais no qual não se parta do princípio de que o leitor é sempre o crente e o autor é sempre Deus e no qual se atenda predominantemente às consequências éticas dos textos e das interpretações dos mesmos para os seus leitores. Neste sentido, João Diogo considera que a sua perspectiva o aproxima das teologias feministas, nomeadamente, de Elizabeth Schüssler Fiorenza.

O texto de Marijke de Koning também nos fala de consequências da crença, da teologia, das imagens e das representações de Deus para diversas situações existenciais nas quais se experimenta a vulnerabilidade, o desejo de futuro, a compaixão e a possibilidade de “uma ética capaz de sustentar e inspirar novas formas de aprender e organizar, num movimento circular constante de improvisação e sintonização e numa dinâmica de co-criação”. Marijke de Koning procura rastros de relação e libertação a dois tempos ou melhor, em dois relatos de situações bastante diferentes, mas passíveis de interpretação a partir deste denominador comum (“who has mercy on us?”): dois projectos de mulheres na área da educação não formal e a experiência da despedida voluntária da vida de uma sua amiga. Em ambas as situações está em causa, segundo a autora (e citando Christa Anbeek), “alargar a própria experiência com a de outras pessoas, não apenas para ajudar e cuidar, mas assumindo como ponto de partida a própria vulnerabilidade”. Este é, para Marijke de Koning, o papel de uma teologia libertadora, mesmo (ou precisamente) nas situações em que “a traição do corpo se torna incontornável” e em que o “ser com o outro” (“Tu que me fazes ser eu”, como diz Oosterhuis, citado pela autora) terá o poder de fazer a diferença (radical) entre o não-sentido e a linha do poema de Elgeman (também citado por Marijke de Koning), no qual se diz: “Atrás do firmamento/existe a luz que tudo conhece”. É desta linha de uma vida esticada “até se entender do princípio ao fim da sua visibilidade” que este texto nos fala, evocando “a participação de cada ser humano nas tarefas infinitas”, para concluir que podemos ser “parte muito finita” da história, mas fazemos parte “de uma história infinita.”

A publicação que aqui apresentamos termina com um apelo à audição da intervenção de Maria Carlos Ramos, que, não tendo sido passada a texto, constitui uma leitura explosiva e revolucionária da situação da dívida portuguesa à luz do conceito bíblico de “ano sabático”, isto é, o ano de perdão de todas as dívidas.

Esperamos que a leitura destes textos constitua uma oportunidade para prosseguir diálogos e articulações de conhecimentos, visões e expectativas teológicas – sempre em chave feminista.

As falsas democracias e as consequências políticas da noção cristã de “pessoa”

Teresa Forcades i Vila,¹ Monasterio de Sant Benet de Monserrat – Prof^a
Convidada da Humboldt Universität – Berlim
secretariateresaforcades@gmail.com

Resumo: Designo como “falsas democracias” os sistemas de governo que, após permitirem aos seus cidadãos votar, legislam e governam contra os interesses e inclusivamente contra a vontade explícita da maioria. Este é um fenómeno complexo, próprio das sociedades capitalistas ocidentais de inícios do séc. XXI, que deve ser estudado com atenção. Na minha apresentação, analisarei alguns aspectos teológicos próprios da noção cristã de ‘persona’, capazes de inspirar um sujeito revolucionário que desmascare estas falsas democracias e as substitua por sistemas de governo mais justos e mais eficazes. Os aspectos analisados serão: a co-criação, a unidade na diversidade, a indissociabilidade amor/liberdade e a metanoia.

Palavras-chave: falsas democracias, pessoa, sujeito revolucionário, co-criação, metanoia.

Na introdução a este congresso, a comissão organizadora interrogava-se e interrogava-nos: que respostas podem oferecer as perspetivas teológicas das diferentes religiões para diminuir de forma substancial a violência económica e epistémica?

A minha contribuição pressupõe que a perspectiva teológica cristã é capaz de fundamentar hoje uma noção de sujeito e uma práxis comunitária que desmascarem as falsas democracias que caracterizam as sociedades capitalistas ocidentais de inícios do séc. XXI, substituindo-as por sistemas de governo mais justos e mais eficazes. Tal como a corrente teológica cristã conhecida como “teologia da libertação deixou claro desde o seu início”, o trabalho pela justiça social e a “opção preferencial pelos pobres”, longe de serem um aspecto acessório do cristianismo, constituem o seu único critério de autenticidade (Mt 25, 31-46) (Gutierrez, 1971). A minha comunicação não pressupõe que este potencial de transformação

¹ Teresa Forcades resade no Mosteiro de Montserrat. Licenciou-se em Medicina pela Universidade de Barcelona, em 1990, e foi para os Estados Unidos, para fazer uma especialização em Medicina Interna na Universidade Estatal de Nova Iorque. Em Setembro de 1995, e já de novo em Espanha, ingressou no Mosteiro Beneditino de Monserrat, licenciando-se em Teologia Fundamental na Faculdade de Teologia da Catalunha, no Instituto de Teologia Fundamental de Sant Cugat, em 2005, com uma tese sobre o Mistério da Trindade (“La Trinitat, avui” (A Trindade, hoje). Doutorou-se 2009, com uma tese sobre o conceito de pessoa na teologia trinitária clássica em relação com a noção moderna de liberdade como autodeterminação. No campo da medicina, doutorou-se em Saúde Pública pela Universidade de Barcelona (em 2004), com uma tese sobre medicinas alternativas. Realizou a sua investigação de pós-doutoramento na Universidade Humboldt (Berlim), com o objetivo de aprofundar o diálogo entre a noção teológica de pessoas e as noções de subjetivação de certas antropologias contemporâneas (por ex. Lacan, Zizek, Boyar). Publicou “Los crímenes de las grandes compañías farmacéuticas” (Cuadernos Cristianisme i Justícia, 2006 n. 146) e “La teología feminista en la historia” (Fragmenta, 2007). Atualmente, reside no mosteiro de Montserrat e prepara um livro sobre a medicalização. Em 2013, criou, juntamente com Arcadi Oliveres, uma plataforma popular que promove a autodeterminação da Catalunha – o Procés Constituent a Catalunya.

social seja exclusivo do cristianismo. Desenvolverei a perspectiva cristã porque é a que conheço e aquela com que me sinto identificada, mas quero registrar, no início da minha intervenção, a existência de correntes de “teologia da libertação” nas outras religiões maioritárias (hinduísmo, budismo, judaísmo e islão) (Queen e King, 1996; Dabashi, 2008; Ellis, 2004).

O que significa falar de “falsa democracia” e o que significa considerar que esta “democracia falsa” caracteriza as sociedades capitalistas ocidentais de inícios do séc. XXI? Não vou desenvolver este ponto em pormenor, uma vez que já o fiz em outros lugares (Forcades i Vila, 2013), mas irei defini-lo de forma sucinta e ilustrá-lo com um exemplo. Por falsa democracia entendo o sistema político que permite que o poder económico se sobreponha à vontade do povo e aos interesses da maioria. Um exemplo: em Junho de 2009, Margaret Chan, directora-geral da OMS, anunciou o grau máximo de alarme sanitário internacional, por causa da pandemia da gripe A (Chan, 2009); ao mesmo tempo, esta mesma organização (OMS) e os governos que a compõem permitiram que a exploração económica da patente da vacina pandémica se restringisse apenas a quatro companhias farmacêuticas, advertindo, conseqüentemente, que poderia haver escassez de vacinas, porque era provável que estas quatro companhias não pudessem abastecer satisfatoriamente toda a procura internacional (Shear e Stein, 2009). Por que motivo é que, neste contexto de alarme sanitário máximo a nível internacional, não se activaram com carácter de urgência todos os laboratórios capazes de fabricar esta vacina, a fim de assegurar que esta estivesse disponível para toda a gente? As quatro companhias autorizadas a explorar em exclusivo a patente da vacina pandémica no contexto de um alarme sanitário máximo fazem parte do grupo de empresas com mais lucros a nível mundial (Herper, 2013; Japsen 2013); como é possível que o favorecimento dos seus interesses económicos se tenha sobreposto à vida de milhões de pessoas (Munos, 2013)? Os governos que permitiram que isto acontecesse constituem ‘falsas democracias’, visto que, embora defendam por palavras que o povo é soberano e que o objectivo do governo é o bem comum, na prática, as suas decisões políticas estão sujeitas aos interesses das grandes companhias transnacionais (Forcades i Vila, 2006). Este exemplo permite-nos observar a associação entre violência económica e discurso democrático falacioso que caracteriza as sociedades contemporâneas: fala-se de democracia e de direitos humanos, ao mesmo tempo que se reforçam as estruturas que deixam estas palavras vazias de conteúdo.

Perante esta violência, que contribuições da noção de ‘persona’ própria da tradição cristã podem ajudar-nos a superá-la?

1. A co-criação

Segundo a tradição cristã, o mundo foi criado mediante um acto livre de amor e não está acabado.² Só estará acabado quando as criaturas que fazem parte desta criação alcançarem a plenitude e isso, no caso da pessoa humana, feita à imagem e semelhança de Deus, significa

² O conceito de ‘creatio continua’ (criação contínua) aparece, entre outros, nos escritos de Máximo o Confessor e de Hildegarda de Bingen. S. Maximí Confessoris. *Orationes Dominicae brevis expositio*. PG 90, 884. Hildegard of Bingen. *Commentary on the Johannine Prologue* (translated and introduced by Barbara Newman 2003: 16-33). Cf. também as bases bíblicas da noção de ‘creatio continua’ em Levenson (1994).

quando as pessoas se divinizarem mediante actos livres de amor, mediante actos de *criação* capazes de interromper a cadeia causal, para dar lugar “ao novo”.³

A noção de co-criação está associada à noção de “liberdade pessoal”, sem a qual não seria possível superar a injustiça estrutural. Se o sujeito não fosse capaz de criar, quer dizer, de imaginar e de realizar “o novo”, seria possível manipulá-lo até afogar completamente a sua capacidade de rebeldia. Porém, não é assim. Ainda que a possibilidade de manipular as pessoas seja óbvia e esteja presente por todo o lado, a liberdade subjectiva emerge uma e outra vez na história como luta pela justiça e como esperança num mundo melhor.

Não se trata apenas de uma luta utópica, posto que quem a empreende experiencia aquilo que, em teologia cristã, se denomina como “escatologia realizada”: o bem futuro da vida boa antecipa-se na luta, tanto a nível subjectivo – vive-se com sentido, com plenitude interior – como objectivo – vive-se com outros, luta-se com outros, partilha-se e celebra-se. A solidão existencial dá lugar à comunhão.

Além de ser indissociável da “liberdade pessoal”, a noção de co-criação está ligada à noção de “providência”, entendida como a promessa de Deus segundo a qual, em toda a vida humana, por mais violentas que sejam as suas circunstâncias, se mantém sempre aberta a possibilidade de realizar um acto livre de amor (Forcades i Vila, 2013). Tal acto não pode ser julgado a nível humano, só Deus o conhece em concreto. Por exemplo, o acto livre de amor que foi possível a Jesus na cruz passou despercebido a muitos; e, no entanto, concentrou todo o amor e toda a liberdade soberana do Deus criador.⁴ Não se trata, portanto, de defender nenhum “providencialismo” do tipo: *Deus faz sempre a Sua vontade, apesar de tudo*. Não. Deus não faz sempre a sua vontade, posto que “a sua vontade” é que não haja nem dor nem lágrimas e isso que Deus não deseja aconteceu na sua Encarnação e continua a acontecer todos os dias.

A noção de “providência” assim concebida afasta-se de todo o infantilismo na relação com Deus e faz com que a pessoa se confronte com a sua liberdade existencial: em vez de esperar um salvador ou uma salvadora, somos convidados a reconhecer que a salvação está nas nossas próprias mãos e que Deus, longe de ser um substituto da própria liberdade, é a sua máxima garantia. A salvação está nas nossas próprias mãos, não nas individuais mas nas colectivas.⁵ A noção de responsabilidade colectiva opõe-se ao individualismo capitalista, que isola as pessoas e as torna responsáveis pelo seu destino individual: “Caim, onde está o teu irmão?” (Gn 4, 8-10). Rute compreendeu isto e, graças a ela e a todas as Rutes da história, o seu povo e o nosso tiveram um futuro.⁶ Ninguém pode suprir a minha responsabilidade pessoal pelos meus actos, mas as condicionantes sociais da minha felicidade e do meu bem-

³ Em palavras de S. João da Cruz: ‘*Y no hay que tener por imposible que el alma aspire en Dios, como Dios aspira en ella, por modo participado. Porque, dado que Dios le haga merced de unirla en la Santísima Trinidad, en que el alma se hace deiforme y Dios por participación, ... esto es, transformada en las tres Personas en potencia y sabiduría y amor, y en esto semejante el alma a Dios, y para que pudiese venir a esto la crió a su imagen y semejanza*’ (cf. Cántico B 39,4).

⁴ S. João da Cruz afirma que Jesus, em toda a sua vida, não realizou obra maior do que quando ficou imóvel, cravado na cruz, sem poder fazer absolutamente nada, totalmente desamparado, em solidão e abandono: ‘... *en él hizo la mayor obra que en toda su vida con milagros y obras había hecho ... que fue reconciliar y unir al género humano por gracia con Dios*’ (2 Subida 7,11). *En este momento es cuando el Espíritu brota del costado abierto de Jesús en forma de agua y de sangre que nos arrastra como un torrente de vivificación hacia el centro de nosotros mismos, hacia la unificación de nuestro ser en el misterio de muerte y resurrección*, Kaufmann (2007: 110).

⁵ “Onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, eu estarei no meio deles” (Mt. 18, 20).

⁶ “Mas Rute respondeu: ‘Não insistas em que te abandone, porque irei para onde fores e viverei onde tu viveres. O teu povo será o meu povo e o teu Deus será o meu Deus’ (Rut 1, 16).

estar, e muito particularmente da felicidade e do bem-estar das pessoas mais desfavorecidas, são uma responsabilidade colectiva.

2. A unidade na diversidade

“Queer” é uma palavra inglesa que podemos traduzir por “estranho” e que foi utilizada no princípio dos anos noventa para insultar os homossexuais britânicos. Como resposta, alguns dos activistas homossexuais reivindicaram o insulto para mostrar que o que se denunciava neles como algo negativo era, na realidade, algo bom, a que qualquer pessoa que deseje ser livre deveria aspirar.⁷ “Queer” definiu-se, então, como “o inclassificável”. Assim, o suposto insulto implicado no facto de não encaixar em certas categorias heterossexuais converte-se em oportunidade para a análise crítica dos critérios de normalização social: qual é a origem das categorias que utilizamos socialmente para classificar as pessoas a nível sexual? E, para além do âmbito sexual, qual é a origem das categorias que utilizamos para classificar as pessoas em geral? O desejável é que as pessoas que não encaixam nestas categorias possam acabar por ser reconduzidas às mesmas? Ou será que as pessoas que, com efeito, encaixam, possam descobrir o seu carácter de “peça única”, a originalidade irreduzível que nos confere uma identidade pessoal, situada, necessariamente, para além de toda a categorização?

A noção de “pessoa” que emana da teologia trinitária clássica caracteriza-se precisamente por ressaltar o carácter único e irreduzível da identidade pessoal e por desenvolver uma noção de “unidade” indissociável da de “diversidade” (Forcades i Vila, 2011). As correntes filosóficas dominantes, tanto no ocidente (Parménides, Platão), como no oriente (noção de “maya” como ilusão⁸), tenderam a conceber a diversidade do mundo como “sub-ótima”, como uma manifestação superficial da verdade unitária subjacente na qual só as pessoas sábias podem penetrar. A sabedoria é definida precisamente como a capacidade de captar a superioridade da unidade que se esconde por trás das aparências enganadoras. Este pensamento dominante de recorte idealista tem convivido tradicionalmente com discursos contrários que conferem à diversidade o lugar de categoria ontológica máxima.⁹

Neste contexto, a noção teológica cristã de “Deus Trindade” caracteriza-se por defender a simultaneidade de ambos os conceitos, unidade e diversidade, e a sua implicação recíproca.¹⁰ A diversidade não é uma categoria sub-ótima para o pensamento cristão, uma vez que está presente no próprio Deus. A perfeição e a verdade divina não só não são antagónicas à diversidade, como não são concebíveis sem ela. A única perfeição de que os evangelhos nos falam, a perfeição do amor, é irrealizável na uniformidade.¹¹ Necessita do “diferente” para

⁷ O organização intitulada “Queer Nation”, fundada em março de 1990, constitui uma das tentativas mais famosas da comunidade LGBT para reivindicar o termo “queer”; meses mais tarde, foi distribuído um panfleto no New York Gay Pride Parade, de Junho de 1990, que, apesar de ser anónimo, teve um grande impacto (da Wikipedia, acedido em 11 de agosto de 2013: <http://en.wikipedia.org/wiki/Queer>).

⁸ Bhattacharji (1970: 35): *Maya* significa sabedora, poder extraordinário ou sobrenatura (apenas na linguagem mais antiga). Mais tarde, passa a significar sentido, ilusão, irrealidade, decepção, fraude, truque, magia, feitiçaria e mágica“ (Monier Williams, Dictionary).

⁹ Heráclito de Éfeso (544 – 484 a.C): *O contrário em tensão é convergente e da divergência dos contrários, a mais bela harmonia*”. (Sobre a natureza, referência aos contrários, 8 – *apud* Leão e Wrublewski 1993: 61).

¹⁰ Tomás de Aquino: “Unum non est remotivum multitudinis, sed divisionis” (A unidade não exclui a diversidade, mas tão só a divisão); *Summa Theologica*, pars prima, q. 30, a. 3 ad 3.

¹¹ Ricardo de S. Víctor: “Assim, quem possui uma diferença incommunicável tem, igualmente, uma existencia incommunicável. Por conseguinte, na divindade há tantas pessoas como existencias incommunicáveis” (De Trinitate, 4.17).

existir. Existe um “não” no Deus Trindade, mas não é o “não” da negação, mas sim o “não” da alteridade irreduzível:¹² o Pai não é o Filho e não o será nunca, porém ambos são um único Deus. Deixando de lado o carácter paradójico da sua formulação teórica, a simultaneidade da unidade e da diversidade resulta de uma experiência familiar própria de toda a relação amorosa autêntica. Em todo o amor autêntico, a pessoa experiencia um crescimento pessoal na direcção da própria originalidade, um desdobrar das suas potencialidades, ao mesmo tempo que cresce na sua capacidade de reconhecer a originalidade da pessoa amada, sentindo-se cada vez mais unida a ela.

A teologia trinitária clássica designou com o nome de “pericorese” a relação amorosa que as três pessoas divinas estabelecem entre si.¹³ O prefixo “peri” significa *em torno de* e a raiz “coreo” pode traduzir-se por *deixar espaço*. Assim, o amor, segundo a teologia trinitária, implica “deixar espaço em torno da pessoa amada”, como aplanar-lhe o caminho para que ela possa ser em plenitude, ainda que este “ser em plenitude” a afaste de mim ou seja contrário aos meus interesses (ex. Jesus em relação ao Pai no Jardim de Getsémani (Lc 22, 39-46). De acordo com o evangelho de João, a relação amorosa que as três pessoas divinas estabelecem entre si não é exclusiva delas, antes, por surpreendente que pareça (e esta é uma das audácias do cristianismo), constitui precisamente o modelo a seguir nas relações humanas (cf. capítulo 17 do evangelho de João; Jesus pede quatro vezes que os seus discípulos sejam “um”, da mesma forma que ele e o Pai são “um”).

Do ponto de vista social e político, a consequência desta unidade na diversidade e deste respeito pela originalidade pessoal irreduzível do outro é a potenciação da pluralidade. Em lugar de a tolerar como um mal menor e de desejar que esta vá diminuindo para dar lugar a uma visão comum, a pluralidade deve ser valorizada como um bem a acrescentar, como a condição mais apreciada de todo o grupo humano e de toda a sociedade autenticamente democrática. Neste sentido, o “queer” e as pessoas que não encaixam cumprem uma tarefa profética.

3. A indissociabilidade amor/liberdade

A sociedade patriarcal atribui aos homens uma capacidade maior para agir de forma livre, sem se deixar condicionar pela opinião ou pelas expectativas das pessoas que os rodeiam ou que são significativas para eles; às mulheres, pelo contrário, é-nos atribuída uma maior capacidade para o amor, concebido como capacidade de sacrifício, de ter em conta as necessidades e desejos do outro e de agir em função destes, mesmo quando este agir seja lesivo para os interesses ou preferências próprios (Gilligan, 1982). Creio que estes estereótipos patriarcais da masculinidade e da feminilidade não são artificiais nem arbitrários. Creio que reflectem o

¹² As diferentes Pessoas da Trindade supõem já um verdadeiro não-ser e um ser-outro; tal faz parte da auto-realização ‘interna’ de Deus: Deus, o Criador e origen de todo o Ser, encerra em si mesmo, como o Uno, tanto a diferença como a diversidade originais, que, depois, encontra na diversidade da Natureza o seu ‘prolongamento’ e a sua ‘imagem’. Deus não é apenas principio da unidade da criação, mas também da sua diversidade: ele não é só fonte e origen da homogeneidade, mas também da especificidade e da diversidade. Portanto, a criação recebe do Deus Trinitário a sua própria dignidade, a sua positividade incondicional e a explicação irrefutável para a sua condição de possibilidade. Fica, assim, demonstrada a veracidade da tese de Nicolai Berdiaev: “Nenhuma das formas do monismo consequente e abstracto consegue explicar a origen de um mundo diverso” (Berdjajew 1929: 75); Greschake (1997: 224-225).

¹³ Prestige, G.L. *God in Patristic Thought* SPCK, 1964: p.291. O primeiro autor que utilizou o verbo pericoreo’ foi Gregorio de Nazianzo (s. IV). O substantivo pericorese’ encontra-se pela primeira vez na obra de Máximo o Confesor (s. VII).

prolongamento na vida adulta dos padrões de subjectivação próprios da infância (Chodorow, 1978). Na infância, a menina pode-se identificar com a mãe, devendo o menino, pelo contrário, reconhecer que é essencialmente diferente dela (ele não poderá conceber no seu seio nem dar à luz; não poderá ser “mãe” – p o único papel adulto importante e a figura de referência na primeira infância). Creio que a sociedade patriarcal chama “maior capacidade de liberdade” dos homens àquilo que, na realidade, constitui um “maior medo da dependência”, o medo de ser dominado por uma mulher, como aconteceu na infância, pela figura materna. Creio que o que a sociedade patriarcal chama “maior capacidade de amor” das mulheres é, na realidade, “maior medo da solidão”, medo de ter que dar conta do sentido da própria vida sem apelar ao que os outros desejam necessitam, medo de se conceber a si própria para além do papel maternal (Forcades i Vila, 2008: 99-115; 2009: 31-48). Assim, o sujeito revolucionário capaz de pensar a vida em comum sem recurso à violência, deve superar na sua concepção antropológica os estereótipos de género, para abrir a subjectividade e a convivência à originalidade pessoal, concebida como algo novo e inaudito em cada pessoa.

A proposta cristã é essencialmente anti-patriarcal, quando associa a plenitude do humano a um segundo nascimento, que não deve ter a “mãe” como referente, mas sim a “água e o espírito” (João 3, 1-15). Neste mesmo sentido se expressa o apóstolo Paulo, na Carta aos Gálatas: “em Cristo Jesus, não há feminino nem masculino” (Gal 3, 28).

A noção de “liberdade pessoal” cristã, em coerência com a pericoreis trinitária, que confere a cada pessoa divina uma identidade distintiva, indissociável da sua relação com as demais pessoas, expressa-se na distinção agustiniana entre “libertas” e “liberum arbitrium” (Pegueroles, 1994: 365-72). O “liberum arbitrium” é a capacidade de escolher. Sem ela, não pode falar-se de liberdade. Mas ela, a capacidade de escolher, ainda não é “liberdade”. Posso exercer a minha capacidade de escolha de acordo com aquilo que as outras pessoas esperam de mim, em vez de o fazer de acordo com as minhas próprias convicções ou desejos; posso escolher “o conhecido”, por medo de me enganar ou de ser castigada. Só existe *liberdade* quando uso a minha *liberdade de escolha* para escolher o que desejo verdadeiramente e isso, segundo a antropologia cristã, dá sempre lugar a um acto de amor. Um acto de amor pode ser separar-se do seu par; um acto de amor pode ser um acto de desobediência civil. A expulsão dos mercadores do templo, por exemplo (Mc 11, 15-18 e paralelos), deve conceber-se como um acto de amor, visto que todos os actos de Jesus são expressão da sua identidade divina, que é amorosa.

Assim, podem existir actos de amor vigorosos, surpreendentes e, inclusivamente, de ruptura. O que caracteriza o acto de amor é aquilo que o inspira, e isso só Deus pode julgá-lo. A antropologia cristã torna essencial deslegitimar a noção de “liberdade” como algo prévio ao “acto de amor”. A liberdade e o amor só podem ser simultâneos. O amor não pode deixar-se para “depois”, em favor da liberdade. Não pode deixar-se a liberdade para “depois”, em favor do amor. Tal como o expressa a tradição anarquista: “não serei livre enquanto todos não forem livres”. Ou, na expressão de Santo Agostinho: “Ama e faz o que quiseres”.¹⁴ Por outras palavras, o acto livre é sempre amoroso, porque as pessoas foram criadas para o amor e só decidimos agir de formas contrárias ao amor quando temos medo, quando tememos que o acto de amor possa sair-nos mal, possa ter consequências negativas para nós. Quando agimos contra o amor, é por medo. Por isso, o acto não-amoroso não pode ser nunca um acto livre.

¹⁴ Agustín de Hipona, Séptima Homilia sobre la primera carta de Juan (1 Jn 4, 4-12), párrafo 8 [PL 34: 1977-2062].

A consequência social deste ponto é a deslegitimação do individualismo (do projecto de vida que exclui os outros), ao mesmo tempo que se estimula a responsabilidade individual. A antropologia da indissociabilidade amor/liberdade é contrária à premissa capitalista da busca do máximo benefício individual e é também contrária às chamadas antropologias da complementaridade, quando estas concebem as identidades de género de forma essencialista. Não creio que a identidade de género seja algo puramente cultural, mas o evangelho não nos permite em nenhum caso considerá-la como identidade definitiva. A única identidade definitiva é a de sermos “filhas/filhos” de Deus” e esta – como vimos na secção anterior – é uma identidade queer, uma identidade inclassificável.

4. A metanoia

A última característica da visão cristã do mundo e da pessoa que creio poder ser útil para a transformação social é a noção de “homo viator” (Pieper, 1963). Esta expressão designa o carácter peregrino do acontecer humano, o seu carácter necessariamente provisório e a importância de evitar os absolutos no espaço e no tempo. Nas palavras do bispo, teólogo da libertação e poeta Pere Casaldàliga: “Só há dois absolutos: Deus e a fome”.¹⁵ Fora destes dois, tudo é relativo e o céu ou o paraíso na terra não é possível, o que não significa “quietismo” ou desmobilização política. Antes pelo contrário. A teologia da libertação converteu em força para a luta a longo prazo, em capacidade de perseverar sem se escudar em soluções fáceis, a sobriedade que deriva de saber que não há lugar definitivo nesta terra. A consciência de “homo viator”, de peregrino, permite a necessária distância crítica em relação a qualquer concretização do ideal de convivência, tanto a nível particular ou íntimo, como a nível colectivo. Distância crítica e, por sua vez, compromisso sincero, visto que a distância crítica não resulta da suspeita da existência de uma alternativa melhor. Se se acreditasse nela, deveria lutar-se por ela. A distância crítica produz-se ainda que se considere que o projecto com que se está comprometido é o melhor possível. Ainda assim, está-se consciente de que esse projecto não é definitivo nem perfeito. A distância crítica permite manter os olhos abertos para captar quando “mais do mesmo” se converte em traição, para captar o momento da mudança necessária, o momento de convidar novas pessoas, novas ideias.

A ideia de “homo viator” está associada à noção teológica de “metanoia”.¹⁶ A metanoia ou “conversão” pode relacionar-se com a ideia de *revolução permanente*, visto que se situa perante a realidade como algo aberto, que não permite instalar-se. Em hebraico, a palavra “conversão” (*shuv*) indica movimento, rotação;¹⁷ dá testemunho do carácter dinâmico e provisório do humano. Assim, no contexto revolucionário, não é possível pensar numa ruptura com o sistema injusto simplesmente mudando os dirigentes. É necessário mudar as estruturas de poder a fim de as tornar verdadeiramente participativas e permitir que o exercício do poder experimente um contrapeso constante. A noção de democracia inclui este dinamismo e esta abertura, mas as versões ocidentais actuais não permitem que o povo exerça controlo na prática. Votar de três em três, de quatro em quatro ou de cinco em cinco anos não

¹⁵ Entrevista a Pere Casaldàliga: ‘Todo es relativo, menos Dios y el hambre’. Redes Cristianas. 5 abril 2007. <http://www.redescristianas.net/2007/04/05/todo-es-relativo-menos-dios-y-el-hambre-entrevista-a-pedro-casaldaliga/>

¹⁶ Cf., entre outros: Mt 18, 21-35; Act 26,20; Ap 2,5.

¹⁷ Cf., entre outros: Os 6,1; Is 30,15; Dn 4,34; Jer 8,4; Rut 1,7; 1,11; 1,22; 4,15.

é suficiente. Precisamos de nos dotar de estruturas de participação política que permitam a tomada de decisões popular, a revogação dos líderes corruptos, a prestação de contas à comunidade. As recentes experiências latino-americanas (Bolívia, Venezuela, Equador...), demonstram que não é fácil. Não se trata de dar com a “estrutura adequada”, mas de reconhecer o potencial de toda a revolução para se atrair a si mesma e de estabelecer, em consequência, controlos democráticos suficientemente flexíveis para responder a circunstâncias diferentes. Parece óbvio, neste sentido, que as unidades políticas pequenas têm sempre um maior potencial democrático, quando funcionam no quadro de uma constituição que garanta os direitos básicos e evite a concentração do poder em poucas mãos.

Co-criação, unidade na diversidade, indissociabilidade amor/liberdade e metanoia. Por outras palavras: responsabilidade política pessoal e colectiva, potenciação do plural e do queer, superação dos estereótipos de género e da falsa liberdade individualista e revolução permanente. Aqui está um contributo teológico cristão para a necessária e urgente mudança social. Um contributo teológico inspirado no evangelho, que, longe de ser exclusivista, se reconhece no diálogo com todas as correntes de pensamento que ao longo da história têm sentido como sua a ânsia de justiça dos pobres.

Referências bibliográficas

Berdjajew, Nikolai A. (1997), *Der Sinn der Geschichte*. Darmstadt: Holle Verlag.

Bhattacharji, Sukumari (1970), *The Indian Theogony: A Comparative Study of Indian Mythology from the Vedas to the Purañas*. Nova Iorque: Cambridge University Press.

Chan, Margaret (2009), *World now at the start of 2009 influenza pandemic. Statement to the press by WHO - Director General*. June 11th. Disponível em http://www.who.int/mediacentre/news/statements/2009/h1n1_pandemic_phase6_20090611/en/index.html

Chodorow, Nancy (1978), *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Oakland: University of California Press.

Dabashi, Hamid (2008), *Islamic liberation theology: resisting the empire*. Nova Iorque: Routledge.

Ellis, Marc H. (2004), *Toward a Jewish Theology of Liberation: the Challenge of the 21st Century*. Waco: Baylor University Press.

Forcades i Vila, Teresa (2013), *Crítica del capitalismo*. Editorial Dau (no prelo).

Forcades i Vila, Teresa (2013), “La Providencia como communion”, *Iglesia Viva*, 254, 49-60.

Forcades i Vila, Teresa (2011), *Ser persona, avui: estudi del concepte de ‘persona’ a la teologia trinitaria clàssica i de la seva relació amb la noció moderna de ‘llibertat’ com a ‘autodeterminació’*. Barcelona: Publicacions de l’Abadia de Montserrat.

Forcades i Vila, Teresa (2009), “Hacia una sociedad de iguales”, *Iglesia Viva*, 239, 31-48.

Forcades i Vila, Teresa (2008), “Feminist Freedom: A dialogue between the psychoanalytical insights of J. Lacan and N. Chodorow and classical Trinitarian theology”, *ESWTR Yearbook*, 99-115.

- Forcades i Vila, Teresa (2006), “Els crims de les grans companyies farmacèutiques” (The crimes of the big pharmaceutical companies), *Quaderns Cristianisme i Justícia* 141. Barcelona: Ediciones Ronda.
- Gilligan, Carol (1982), *In a Different Voice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Greschake, Gisbert (1997), *Der dreieine Gott: eine Trinitarische Theologie*. Freiburg-Basilea-Viena: Herder Verlag.
- Gutiérrez, Gustavo (1971), *Teología de la liberación*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- Herper, Matthew (2013), The most productive drug companies of the past 10 years. April 15th, disponible em <http://www.forbes.com/sites/matthewherper/2013/04/15/the-most-productive-drug-companies-of-the-past-10-years/>
- Japsen, Bruce (2013), Obamacare will bring Drug Industry \$35 Billion in Profits. May 25th, disponible em <http://www.forbes.com/sites/brucejapsen/2013/05/25/obamacare-will-bring-drug-industry-35-billion-in-profits/>
- Kaufmann Cristina (2007), *La transparència de l'invisible*. Editorial Claret: Barcelona.
- Leão, Emmanuel Carneiro e Wrublewski, Sérgio (1993), *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito. Introdução e tradução*. Petrópolis: Vozes.
- Levenson, Jon (1994), *Creation and the Persistence of Evil*. Princeton: Princeton University Press.
- Munos, Bernard (2013), *We the People vs. the Pharmaceutical Industry*. April 29th. Disponible em <http://www.forbes.com/sites/bernardmunos/2013/04/29/the-pharmaceutical-industry-vs-society/>
- Newman, Barbara (2003), “Hildegard of Bingen. Commentary on the Johannine Prologue”, *Theology Today*, 60, 16-33.
- Pegueroles, Joan (1994), “‘Libertas’, fin del ‘liberum arbitrium’ según san Agustín”, *Augustinus*, 39, 365-72.
- Pieper, Josef (1963), *Unaustrinkbares Licht: Das Negative Element in der Weltansicht des Thomas von Aquin*. Munique: Kosel- Verlag.
- Prestige, G.L. (1964), *God in Patristic Thought*. Londres: SPCK.
- Queen CS; King SB (1996), *Engaged Buddhism: Buddhist liberation movements in Asia*. Albany: SUNY Press.
- Shear M; Stein R. (2009), “Why such a shortage of swine flu vaccine?”, *The Washington Post*. October 27.

Ser justos uns para os outros: reflexões bíblicas sobre as mulheres e a Criação

Bärbel Wartenberg-Potter,¹ Bispa da Igreja Luterana Alemã
wa-po@web.de

Resumo: O *mainstream* da teologia, dito de uma forma simplificada, continua a partir das seguintes premissas: 1) o ser humano é o centro e o ponto alto de toda a vida criada. Toda a atenção de Deus é dirigida para ele e para a sua “salvação”; 2) a suprema auto-realização humana está na sua capacidade e possibilidade de dominar os outros seres humanos e a natureza. O próprio Deus é designado através da metáfora de SENHOR, de supremo interveniente, onnipotente. A autora pensa que temos de desconstruir esta interpretação antropocêntrica (com o ser humano no centro) e androcêntrica (com o homem no centro) da Bíblia, se queremos, enquanto teólogas feministas, dar um contributo relevante para um paradigma teológico do cuidar e da preservação de toda a vida.

Palavras-chave: Justiça, paradigma, ecofeminismo, experiência existencial, sagrado.

I. Justiça na Bíblia

Bem-aventurados os que têm fome e sede de justiça, porque serão saciados (Mt 5,6) – podemos ler nas bem-aventuranças do Sermão da Montanha.

A *Justiça* é a “imagem de marca” do Deus bíblico. O nome hebraico de Deus significa (segundo a tradução de Martin Buber 1947: 120): EU ESTOU AQUI. (Ex 3,14). A presença de Deus pode ser experimentada em cada acção comprometida com o ESTAR AQUI pela vida. O espírito do Sermão da Montanha desencadeou uma força não violenta e motiva muitos cristãos e cristãs, seres humanos, a ESTAREM AQUI nos lugares nos quais a vida está em risco.

A exegese ensinou-nos muito ao longo das últimas décadas, sobretudo desde que as mulheres participam na reflexão teológica, desde o surgimento do diálogo entre cristãos e judeus, desde a entrada da teologia da libertação no pensamento de muitos. Deus deseja justiça nas relações, no domínio terreno e espiritual, e quer que compreendamos o seguinte: a vida só poderá prosperar se formos justos uns com os outros. Deus torna-nos justos, a nós, seres humanos (afirmaram os Reformadores do século XVI), para que possamos viver como seres humanos justos (dizemos nós, hoje), *para que possamos viver em relações justas uns com os outros e, tal como reconhecemos atualmente, também com todas as outras criaturas!*

Gerhard von Rad (1957⁴: 382), meu professor de teologia, ensinou-me o seguinte:

¹ Bispa da Igreja Luterana Alemã (entre 2001 e 2008, data em que resignou por limite de idade). Foi responsável pela secção “Mulher na Igreja e na Sociedade” do Conselho Ecuménico das Igrejas. Teve um papel muito relevante na promoção da tradução da Bíblia numa linguagem “justa”. É actualmente Presidente do Conselho de Curadores do Instituto de Zoologia Teológica em Münster.

Não existe no Antigo Testamento conceito com uma importância tão central para todas as relações do ser humano como o conceito de 'sedaka'. Este conceito constitui o critério não só para a relação do ser humano com Deus, mas também para a relação dos seres humanos entre si, incluindo nas polémicas mais insignificantes, ou até para a relação do ser humano com os animais e com o seu ambiente natural. 'Sedaka' pode ser muito bem designado como o valor mais importante da vida, como aquele no qual toda a vida se baseia, quando tudo está bem ordenado.

Um ser humano é justo quando corresponde às exigências específicas que lhe são colocadas pela comunidade, pelo mundo que o rodeia, pelos outros seres humanos, não violando, simultaneamente, os mandamentos de Deus (também existem exigências injustas). Deus está na origem dos mandamentos que permitem a vida comunitária dos seres humanos. Os mandamentos de Deus não são uma "lei" absoluta, mas sim uma dádiva salutar, criadora de ordem (cf. Von Rad, 1957⁴: 368 e ss).

Jesus começa a sua vida pública não se referindo senão a este caminho já predefinido pelos seus antepassados. Na sua primeira (e controversa) aparição na sinagoga de Nazaré (Lc 4, 14-30), Jesus apresenta-se publicamente a si próprio e à sua missão. Entrega, por assim dizer, o seu cartão-de-visita messiânico:

O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me ungiu para evangelizar os pobres; enviou-me para proclamar a remissão aos presos e aos cegos a recuperação da vista, para restituir a liberdade aos oprimidos e para proclamar um ano de graça do Senhor. (Lc 4, 18-19)

O primeiro sermão de Jesus insere-se na tradição do ano da graça, o ano do perdão e da tradição sabática. Trata-se de um ano no qual são *recriadas* as bases para relações justas, relações corretas dos seres humanos entre si. O ano do perdão não é apenas um tempo de descanso para os seres humanos e os animais, mas é também um tempo de *reparar as coisas*, de as pôr novamente em ordem. O ano sabático faz parte do ponto alto da atividade divina de reconstrução de relações justas e corretas, de estabelecimento da justiça. Todos devem poder começar de novo. Isto aplica-se tanto ao domínio económico, como às relações.

"Buscai, em primeiro lugar, o Reino de Deus e a sua justiça, e todas essas coisas vos serão acrescentadas." (Mt 6,33) A justiça do Reino de Deus é uma justiça que vê, que se preocupa particularmente com o direito dos pobres e oprimidos. *"Bem-aventurados os que têm fome e sede de justiça, porque serão saciados."* (Mt 4,6) Quando o sentido de justiça é destruído ou enfraquecido, a sociedade entra em declínio. *"E pelo crescimento da iniquidade, o amor de muitos esfriará."* (Mt 24,12). Que comentário interessante sobre aquilo que está a acontecer atualmente, precisamente também em Portugal e em todo o Sul da Europa! No entanto, o amor e a solidariedade são muitas vezes despertados também pelos tempos difíceis!

Resumo: a justiça é a palavra-chave da Bíblia que deve marcar as relações em todas as situações da vida. Deus permite-nos viver enquanto seres humanos justos.

II. Experiência existencial de fome e sede de justiça

Vou contar-vos a minha experiência existencial de justiça ou de falta da mesma.

No início da minha vida profissional, fiz uma viagem a África. Na visita a uma clínica ambulatória da missão de Basileia, reparei numa criança, com o ventre muito inchado, o cabelo avermelhado, a cair, sentada no meio de um lodaçal. Quando nos aproximámos, começou a chorar. A enfermeira explicou-me: tratava-se de uma criança "Krashiorokor" que sofria de falta de proteínas devido à fome e à malnutrição. Embora pequena, já tinha dois anos e, segundo a enfermeira, provavelmente, não iria sobreviver. A enfermeira disse-me para eu tirar fotografias e mostrar às pessoas, na Alemanha, as imagens concretas da injustiça. Eu fi-lo. A imagem desta criança entranhou-se na minha consciência. Hoje falo de um anjo de Deus. Esta criança tornou-se um anjo do meu quotidiano e eu acredito que foi Deus que ma enviou. Desde então, este anjo tem-me acompanhado durante toda a minha vida, está ao meu lado em muitas situações e diz-me, encorajando-me ou pedindo-me: "Agora, vais dizer alguma coisa! Agora, vais fazer alguma coisa! Não vais desistir!" Erich Fried (*apud* Wartenberg-Potter 2013: 22-23) exprimiu estas ideias num poema:

Uma Criança no Peru

Porque tem a cabeça tombada

Porque não grita

Porque cheira mal

Porque é demasiado fraca

Para sobreviver

Também a ordem

Que tem culpa de tudo isto

Não deve sobreviver

Porque tem a cabeça torta

As vossas explicações são tortas

Porque não grita

Não podem abafá-la com os vossos gritos

Porque cheira mal

Toda a vossa ordem cheira demasiado mal

Para sobreviver

O vosso mau cheiro chega até ao Céu,

No qual não entrará

A criança acompanhou-me no meu caminho. E fala sempre em situações de injustiça a nível mundial, de racismo, de injustiça contra as mulheres, de ogivas nucleares, de estruturas sem amor em hospitais para crianças. Hoje, até fala em situações de brutalidade contra os animais, na pecuária intensiva. Diz-me: "Agora, vais dizer alguma coisa" Agora, vais fazer alguma coisa! Não vais desistir!"

Depois desta viagem, empenhei-me muito na luta contra o racismo na África do Sul. Conheci um sistema no qual "ser branco" representava o valor mais alto. Os negros eram designados como "não-brancos". Eram ignorados na história escrita pelos brancos. A sua educação era adaptada ao seu papel de subalternos. Nas minas, ganhavam uma fracção daquilo que ganhavam os brancos. Os seus filhos morriam vítimas de subnutrição. O seu

direito de residência, os seus postos de trabalho, tudo era determinado pelos brancos. Os brancos tinham o poder, o poder de interpretação. Determinavam o que é correto, o que é importante, o que tem valor. O racismo é um sistema de superioridade e de poder. Hoje, continua a ser assim. Hoje, o racismo manifesta-se no etnicismo, na distribuição da pobreza, no tráfico de seres humanos, no neocolonialismo. Actualmente, o racismo aparece na forma como são tratados os refugiados no Mediterrâneo e os ciganos (Pense-se no caso da Maria, alegadamente raptada!).²

Mas, um dia, comecei a perguntar-me: a situação das mulheres não era semelhante à situação dos negros na África do Sul? Onde estavam as mulheres nos livros da História? Onde estavam os seus nomes? Onde ficava o salário igual, educação igual, etc.? As mulheres eram e continuam a ser invisíveis, à exceção de alguns casos excepcionais.

A partir daí, começou para mim o período de “levantamento” contra a discriminação e a exclusão das mulheres. O velho iluminista Immanuel Kant disse-nos há séculos:

O iluminismo é a saída do ser humano de uma menoridade da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a orientação de outro indivíduo. O ser humano é ele próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a orientação de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do iluminismo! (Kant 1784: 481)

Não são as mulheres as mais culpadas da sua menoridade. Sobre o “belo sexo”, em especial, Kant afirmou o seguinte:

A imensa maioria da humanidade (inclusive todo o belo sexo) considera a passagem à maioridade difícil e, além do mais, perigosa, porque aqueles tutores tomaram, de bom grado a seu cargo a supervisão dela. ... É difícil, portanto, para um ser humano em particular desvencilhar-se da menoridade que se tornou quase uma natureza para ele. (Kant 1784: 482)

Como Kant tinha razão!

Este foi o meu percurso. Ele despertou em mim a fome e a sede de justiça. Estas experiências existem na vida de todas as mulheres. É importante identificá-las como a voz da justiça divina que fala das situações de injustiça e clama por justiça, como a voz de Deus no nosso tempo, como o “momento salvífico”. Por vezes, trata-se de experiências muito pequenas, que despertam em nós a fome e a sede de justiça, encorajando-nos a trabalhar permanentemente no objetivo da igualdade entre mulheres e homens.

Resumo: Podemos ajudar-nos uns aos outros a ouvir, a despertar a voz e o apelo à justiça de Deus na nossa vida de mulheres e a procurar viver delas.

² Para informação sobre o caso mencionado pela autora consultar <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-118184417.html> (N.T.).

III. Mulheres e natureza

A teologia feminista, desde o seu surgimento, há décadas, deu origem a uma grande renovação e a muitos progressos do ponto de vista teológico. Uma coisa que ajudei a promover, enquanto bispa - contra o protesto vigoroso de muitos homens da Igreja - foi uma nova tradução da Bíblia, intitulada “Bíblia numa linguagem justa”. É óbvio que não podemos mudar o pensamento sem mudar também a linguagem. Tantas novas descobertas teológicas têm de lançar uma nova luz também sobre os textos bíblicos! Isto pôs em causa o monopólio da Igreja patriarcal na interpretação dos textos!

Um dos contributos mais importantes da teologia feminista nos anos 80 a 90 foi a viragem para a questão ambiental. Rosemary Ruether escreveu um livro precursor, nos EUA, sobre o ecofeminismo. Como surgiu tudo isto? Colocou-se a seguinte questão: *O feminino está para o masculino como a natureza para a cultura?* Durante muito tempo, a história intelectual do Ocidente, com as suas tradições de dualismo, encarou as mulheres como parte da *natureza*, marginalizando a sua educação e participação na vida intelectual. Alguns Padres da Igreja descreveram as mulheres como intelectualmente fracas, perniciosas e tentadoras.

A teologia feminista transformou a proximidade das mulheres com a natureza em algo positivo. Debruçou-se, também em termos teológicos, sobre o tema da responsabilidade ambiental. Gostaria de o demonstrar no exemplo de um poema de Dorothee Sölle (2000: 43):

*Creio na boa criação de Deus, a Terra,
ela é sagrada,
ontem, hoje e amanhã.*

*Não toques nela,
não te pertence,
nem a nenhuma multinacional.
Não a possuímos como uma coisa
que se compra, utiliza e deita fora.
Ela pertence a um outro.*

*O que poderíamos saber de Deus
sem ela, a nossa mãe?
Como poderíamos falar de Deus
sem as flores que louvam Deus,
sem o vento e a água,
que falam dele no murmúrio?
Como poderíamos amar Deus
sem aprender da nossa mãe
o cuidar e o preservar?*

*Creio na boa criação de Deus, a Terra,
ela está aqui para todos, não apenas para os ricos.
Cada folha,
o mar e a terra,
a luz e a escuridão,
o nascimento e o falecimento,
todos cantam a canção da Terra.*

*Não vivamos nem um único dia
sem nos lembrarmos dela.
Queremos preservar o seu ritmo
e deixar brilhar a sua felicidade,
protegê-la da cobiça e do vício de dominar,*

*porque ela é sagrada,
podemos libertar-nos dos vícios.
Porque ela é sagrada,
aprendemos a curar.*

*Creio na boa criação de Deus, a Terra,
ela é sagrada,
ontem, hoje e amanhã.*

Resumo: as mulheres que foram descritas no pensamento dualista do Ocidente como parte da natureza (em oposição ao espírito), voltam-se conscientemente para a natureza, para impedir a sua destruição.

IV. Reflexões ecofeministas hoje, em 2013

Hoje, conhecemos muito melhor o elevado grau de devastação da Terra, em consequência do aquecimento global e das catástrofes ambientais, da ameaça nuclear, da fome, da desigualdade estrutural. A globalização disseminou em todo o mundo uma economia de crescimento ilimitado, um sistema doentio que nega o facto de “não poder existir, numa Terra com recursos limitados, um crescimento ilimitado” (Clube of Rome). A Terra - ou, mais precisamente, o habitat dos seres humanos, plantas e animais - *está sob uma ameaça sem precedentes*. Será que entrámos num processo de destruição imprevisível, que implica a destruição da biodiversidade e dos ecossistemas ou apenas - como diz Leonardo Boff – numa *crise de transição* para um paradigma diferente, do cuidado e da preservação de toda a vida? (cf. Dürr, 2009)

Há cientistas reputados (p. ex., o Prémio Nobel alternativo, Hans Peter Dürr) que se questionam se o “homo sapiens” terá o mesmo destino dos dinossauros, isto é, se “será descartado no processo da evolução” (Dürr, 2009: 80), uma vez que o seu comportamento não é favorável à vida. O planeta recuperará do ataque sofrido pelo domínio e a cobiça humana e, daqui a alguns milhões de anos, gerará novas criaturas. Talvez.

A mim, enquanto teóloga feminista, não me basta, perante esta situação do mundo, fazer algumas orações “verdes”. A reflexão teológica mais aprofundada à luz dos conhecimentos da teologia feminista dos últimos 40 anos levou-me a trabalhar numa *desconstrução das tradições patriarcais de interpretação da Bíblia*, olhando para a antropologia dominante, a perspectiva do ser humano, e perguntando: onde se encontra o ser humano no Universo e qual o seu papel?

Continua a faltar uma reflexão e uma análise teológica mais aprofundada!

Dito de uma forma simplificada, o *mainstream* da teologia continua a partir das seguintes premissas:

1. o ser humano é o centro e o ponto alto de toda a vida criada. Toda a atenção de Deus é dirigida para ele e para a sua “salvação”;

2. a suprema auto-realização humana está na sua capacidade e possibilidade de dominar os outros seres humanos e a natureza. O próprio Deus é designado através da metáfora de SENHOR, supremo interveniente, onnipotente.

Penso que temos de desconstruir esta interpretação antropocêntrica (com o ser humano no centro) e androcêntrica (com o homem no centro) da Bíblia, se queremos dar um contributo relevante, enquanto teólogas feministas, para um paradigma teológico do cuidar e da preservação de toda a vida. É necessário pôr em causa o alargamento do domínio a todas as

criaturas não humanas, a apropriação dos seus habitats e a utilização da vida animal e vegetal exclusivamente no interesse (muitas vezes, entendido incorrectamente) do ser humano. Por outro lado, é necessário reconstruir aquilo que serve a vida através da - dito de uma forma simplificada – *recuperação do sagrado*, através da percepção da sacralidade de toda vida criada. E através da procura do *Deus da vida*. (Em Madagáscar, os famosos baobás só se salvam durante o abate da floresta tropical porque as pessoas os consideram “sagrados”).

V. Pontos de partida

1. **Sobre a dominação.** A compreensão do ser humano, própria daqueles que escreveram os primeiros textos bíblicos, baseava-se na sua representação de Deus. Esta estruturava a sua compreensão do ser humano. Os autores dos textos consideravam-se “agentes de Deus” na sua relação com outras criaturas (Gn 2, 15). Os seres humanos queriam “ser como Deus” (Gn 3, 5). No mundo patriarcal da Bíblia e da cultura daquela época, era atribuído o valor supremo ao *masculino*. Por isso, na linguagem metafórica daquela época, Deus era visto e abordado como o ser masculino supremo. O domínio, o comando, a obediência encontram-se entre os seus atributos. O *'direito a utilizar'* é mal-interpretado como *'direito a submeter'* e como *'direito a dispor de...'*. No entanto, a palavra central da Bíblia é a justiça: por isso, o “direito a utilizar” não pode constituir senão um *mandato de responsabilidade*, integrado em instruções relativas à justiça que pretendem satisfazer as necessidades de todos os seres vivos. O limite do “dominium terrae” é a vida das outras criaturas, incluídas expressamente na aliança com Noé (Gn 9, 16) e no mandamento relativo ao *sabbat* (Ex 20, 10). Portanto, em termos teológicos, o mandato de dominar (de acordo com uma interpretação errónea por parte dos seres humanos) faz parte das instruções de Deus relativas à justiça, isto é, todos devem satisfazer as necessidades básicas dos outros. “*Qualquer erro no que diz respeito às criaturas resulta num conhecimento incorreto sobre o Criador e afasta o espírito do ser humano de Deus*”, afirmou Tomás de Aquino (Summa contra gentiles II, c3 *apud* Lüke 2002: 156).

2. **Sobre a metáfora de Deus.** O tetragrama JHWH, estas quatro letras hebraicas, constituem o nome de Deus, dado a conhecer a Moisés no deserto, junto da sarça ardente. No fundo, não se trata de um nome, mas sim de uma *promessa*. ESTOU AQUI³ é a verdadeira tradução do nome de Deus. Martinho Lutero, tal como já a Vulgata que Lutero lia quotidianamente, portanto, a tradução latina da Bíblia Hebraica, para contornar a dificuldade de tradução, recorreu, por assim dizer, à palavra 'SENHOR' nos lugares onde os judeus crentes *não* pronunciam o nome de Deus JHWH e utilizam a palavra de substituição “Adonai” (Senhor). Porém “Adonai” *só* é utilizado para invocar Deus. Lutero traduziu cerca de 7000 vezes o nome de Deus não pronunciável (ESTOU AQUI) como SENHOR, marcando profundamente o espaço Protestante de língua alemã com esta imagem masculina de Deus. Como tal, o mandamento que proíbe fazer uma imagem ou uma alegoria de Deus, mesmo que seja uma imagem mental, foi desrespeitado expressamente. Não é possível *reduzir* Deus a um “senhor”. É um erro com consequências graves na histórica da fé associar Deus a um nome marcado unilateralmente pelo género. É um erro histórico.

³ É esta a tradução do teólogo judeu, Martin Buber.

3. **Mudança de paradigma:** A mudança de paradigma, iniciada, embora lentamente, também na ciência, baseia-se na ideia de que *tudo está interligado entre si. O Universo deixou de ser visto como uma máquina, para passar a ser descrito como um todo indivisível e dinâmico, cujas partes se encontram, de uma forma essencial, numa relação recíproca e só podem ser entendidas como estruturas de um processo de dimensões cósmicas.* Os cientistas desenvolveram esta ideia na teoria “Gaia”, que interpreta a Terra como um organismo vivo. Se esta teoria estiver correta, será necessária uma atitude completamente nova em relação ao mundo que nos rodeia e em relação a nós próprios. Propõe-se a substituição do “paradigma da dominação”, que está a destruir a capacidade de funcionamento dos sistemas de vida deste planeta, pelo “paradigma da habituação”, que visa a alteração de todas as actividades humanas a bem de um ambiente sustentável e viável. Para tal, é imprescindível - e isto diz respeito à nossa tarefa enquanto teólogas e teólogos - encontrar caminhos que permitam uma nova atitude, de respeito, em relação à natureza, caminhos que nos permitam encará-la numa atitude de veneração e de respeito renovado enquanto criação de Deus (“resacralization of nature”). Os projetos teológicos do ecofeminismo referem-se a uma “*harmonização com a finitude*” relativamente ao que deveria ser a nossa atitude face à morte e à caducidade, mas também face à essência dos seres vivos na Terra. Seria necessário aplicar esta ideia também no que diz respeito à evolução económica (pondo fim à ideologia do crescimento).

4. É urgentemente necessária a **releitura** textos bíblicos numa perspetiva que encara o ser humano como criatura integrada no conjunto da criação. Daí resultam prioridades de investigação completamente diferentes que deveriam ser de fácil aceitação para as teólogas feministas:

1. A literatura sapiencial, a história da criação, a história do dilúvio, os Salmos, as parábolas, os textos cosmológicos, o Apocalipse;
2. É necessário refletir e mudar a linguagem do domínio nos textos bíblicos, tal como a teologia feminista procurou fazer, desde o início, no que diz respeito à questão do género. Portanto, é necessário substituir os termos “domínio” e “dominar” por “governar” e “governo” ou criar palavras novas (como já Martin Buber havia tentado fazer).
3. Repensar toda a linguagem associada à *arbitrariedade* e à *violência* na imagem de Deus.
4. São necessários novos estudos sobre a imagem de Deus na perspectiva de Jesus.
5. As comparações proporcionadas pela história das religiões e os conhecimentos das ciências das religiões sobre o nascimento e a função de religiões podem ser úteis.
7. Temos de nos abrir às fontes religiosas, p. ex., dos povos indígenas.
8. É necessário dialogar com as ciências da natureza e refletir, numa perspetiva teológica, sobre os seus conhecimentos relativos à evolução.
9. Por fim, também é necessária a reavaliação teológica da vida animal e da “proximidade dos animais em relação a Deus” (*immediateness*)
10. Descobrir, dignificar, santificar o sagrado em todas as criaturas.

O que está em causa em tudo isto é a superação de uma teologia antropocêntrica de domínio, assim como a dignificação da vida não humana na teologia e na liturgia.

5. **Devemos ser minimalistas.** Nunca nenhum ser vivo havia exigido tanto da Terra como o “homo sapiens”, como nós, seres humanos contemporâneos, que consumimos e desperdiçamos tanto! Vivemos de uma forma errada, num mundo sobre-desenvolvido. *A civilização moderna caracteriza-se por uma variedade infinita de necessidades. A cultura*

antiga caracteriza-se pela redução das necessidades humanas ao indispensável, segundo Gandhi. Gostaria de confiar que o espírito criativo dos ativistas empenhados em prol do futuro consiga a transformação das nossas sociedades numa economia sustentável, não desgastadora. Porém, tal não será possível se não encontrarmos um modo de vida mais simples, se não nos tornarmos “minimalistas”, isto é, se não conseguirmos viver com pouco. Já há muitos a fazerem essa tentativa. A estratégia de crescimento pertence ao passado. Os animais e a sua instrumentalização total na produção de alimentos constituem um exemplo drástico. Promover ativamente, tanto na teologia, como na Igreja, a solidariedade com todos os seres vivos poderia constituir um objetivo importante e digno da teologia feminista.

Resumo: A teologia feminista tem de servir a vida, colocando-se ao serviço do Deus da vida. O equilíbrio altera-se. A dominância exclusiva do “homo sapiens” é alterada através do trabalho exegético que leva a uma reavaliação teológica das outras criaturas e do mundo que nos rodeia.

VI. Recuperação do sagrado

O filósofo Hans Jonas disse uma vez que duvidava que fosse possível conseguir a conversão necessária do ser humano moderno a um comportamento favorável à vida recorrendo *exclusivamente* à ética, uma vez que, na cultura ocidental, a racionalidade técnica domina tudo. Por isso, “pergunta-se se podemos ter uma ética que consegue refrear as forças extremas que possuímos hoje e que estamos quase obrigados a aumentar e a utilizar, sem o restabelecimento da *categoria do sagrado*, a mais destruída pelo iluminismo científico.” (Jonas, 1984: 57)

Gostaria de apresentar aqui apenas algumas palavras-chave, como uma forma de aproximação à definição de “sagrado” (segundo Jonas, 1984).

1. Existirá sagrado independentemente da experiência humana, sagrado *em si*?
2. Tratar-se-á de um encontro especial, associado a experiências extraordinárias?
3. É possível sacralizar tudo no mundo, uma vez que o sagrado não é senão uma atribuição coletiva de qualidades divinas? “Uma rocha, uma árvore, uma fonte, uma pedra, um pedaço de madeira, uma casa, numa palavra, todas as coisas podem ser um ser sagrado.” (Emile Durkheim *apud* Jonas, 1984: 555)

4. A experiência do sagrado é uma experiência de ressonância que elimina a fronteira entre o sagrado e o profano?

5. Na tradição bíblica, o sagrado é apenas aquilo que Deus - o único Santo - transforma em sagrado. Por outras palavras: isto acontece quando Deus quer “santificar” um lugar, uma acção, um ser humano. Na Bíblia, *o sagrado* não é uma propriedade ou um estado, mas sim um *processo*. O radical primitivo do *qadosch* hebraico é um verbo. Deus “santifica”, p. ex. um ser humano, isolando-o e reservando-o para uma determinada tarefa. Mas isto não se lhe prende como um “character indelebilis”.

A mim, pessoalmente, parece-me que temos de chamar a nossa experiência do sagrado pelo nome. Para mim, o sagrado torna-se visível onde está em causa uma “*entrega*”, onde se trata de manter, preservar, continuar e reforçar o fio da vida através da *entrega*. Um ser humano entrega-se a Deus, a uma tarefa; a mãe e o pai a um filho, ao amor, à morte, à vida, à música, à natureza. Em especial, entrega-se a outros. É nesta entrega que o próprio ser humano faz experiência de algo sagrado ou que os outros vêem algo “sagrado”.

É óbvio que toda a vida de Jesus está marcada pela entrega: entrega total a Deus, ao Reino de Deus e à sua justiça.

Uma segunda reflexão leva-me na direção da *pureza e beleza*. Estas purificam o elemento, a sua “forma de ser” (*So-heit*). O “ser pão” do pão, o “ser animal” do animal, o “ser rosa” da rosa. A beleza venerável e não instrumentalizada do ser vivo, do ser criado. Elas podem libertar o divino: a árvore, o arbusto, o fogo, o vento, a presença pré-pessoal do sagrado.

Por fim, conto-vos uma história.

Visitei um jardim zoológico com outras pessoas, empenhadas nas questões relacionadas com os “animais”. Estávamos junto da área dos elefantes. Um homem da Gronelândia, um esquimó, pediu-nos atenção. Os elefantes andavam dentro da sua área cercada e procuravam as maçãs que os tratadores lhe tinham lançado. De repente, o esquimó começou a cantar uma canção da Gronelândia. No fundo, tratava-se apenas de sons graves. A melodia ressoou pelo alojamento dos elefantes. De repente, os quatro elefantes aproximaram-se lentamente, ficaram à frente do esquimó. Colocaram as suas trombas umas por cima das outras, acarinharam-se, ficaram juntinho uns dos outros e, de repente, o elefante mais velho respondeu ao esquimó - com um som grave. Ficaram junto uns dos outros, até o esquimó deixar de cantar. Para mim, foi um *momento sagrado*.

O esquimó explicou-nos mais tarde que é necessário olhar nos olhos dos animais para nos aproximarmos deles. Assim, estabelecem uma relação de confiança e uma ligação com o ser humano que os chama. Portanto, estabelecem uma relação. Também aqui me lembrei de Martin Buber.

Fiquei muito comovida e entusiasmada. Percebi que temos de assumir uma atitude diferente em relação aos animais, se queremos continuar a viver neste planeta Terra, uma vez que a nossa alma humana necessita mais dos animais de que eles precisam de nós.

Resumo: Depois de termos aberto os textos bíblicos e a tradição com a chave de uma hermenêutica feminista, devemos e podemos abri-los hoje com a chave da hermenêutica da teologia da criação. Deste modo, podemos aproximar-nos um pouco mais do objetivo de servir Deus, os seres humanos e o mundo que nos rodeia.

Tradução do alemão: Marian Toldy

Referências bibliográficas

Buber, Martin (1947), *Dialogisches Leben. Gesammelte Philosophische Und Padagogische Schriften*, Zurique: Gregor Muller Verlag.

Dürr, Hans Peter (2009), *Warum es uns Ganze geht*. Neues Denken für eine Welt im Umbruch Munique: Oekom Verlag.

Jonas, Hans (1984) *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*: Frankfurt: Insel Verlag.

Kant, Immanuel (1784), “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”, *Berlinische Monatsschrift* 4, 481-494.

Lüke, U., *Mensch – Natur – Gott*, Münster: Lit-Verlag.

Sölle, Dorothee (2000). *Loben ohne Lügen: Gedichte*, Kleinmachnow: Wolfgang Fietkau Verlag.

Von Rad, Gerhard (1957⁴), *Theologie des Alten Testaments*, Vol. 1. Munique: Chr. Kaiser Verlag.

Wartenberg-Potter, Bärbel (2013), *Anfängerin. Zeitgeschichten meines Lebens*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Justiça e Jesus de Nazaré

Maria Julieta Mendes Dias,¹ Universidade Lusófona
mjulieta.0409@gmail.com

Resumo: A Justiça pode ser abordada segundo a filosofia, a moral e a Bíblia. O texto tem em conta apenas a justiça segundo a Bíblia, dada a complexidade deste conceito que, por vezes, atinge contradições ou, pelo menos, grandes dissonâncias ao longo das Escrituras. Em termos latos, podemos olhar para o conceito de justiça, na Bíblia, em duas linhas distintas: uma, de alcance universal, parte da concepção do mundo como obra de Deus sem ter em conta qualquer povo em particular; outra, parte da justiça nas relações de Deus com Israel, seu povo. Neste texto e num primeiro momento, apenas é abordada a noção de justiça radicada na Criação para, num segundo momento, se percorrer a prática de Jesus de Nazaré, no que diz respeito aos seus milagres, finalizando com um pequeno apontamento sobre a relação da justiça – ou a falta dela – com a pobreza.

Palavras-chave: justiça, criação, Jesus de Nazaré.

A *Justiça* pode ser abordada segundo a filosofia, a moral e a Bíblia. Vou ter em conta apenas a justiça segundo a Bíblia, tendo consciência da complexidade deste conceito que, por vezes, atinge contradições ou, pelo menos, grandes dissonâncias ao longo das Escrituras. Em termos latos, podemos olhar para o conceito de justiça, na Bíblia, em duas linhas distintas: uma, de alcance universal, parte da concepção do mundo como obra de Deus sem ter em conta qualquer povo em particular; outra, parte da justiça nas relações de Deus com Israel, seu povo. Nesta comunicação e num primeiro momento, apenas abordarei a noção de justiça radicada na Criação para, num segundo momento, percorrer a prática de Jesus de Nazaré, no que diz respeito aos seus milagres, finalizando com um pequeno apontamento sobre a relação da justiça – ou a falta dela – com a pobreza.

¹ Maria Julieta Mendes Dias é religiosa do Sagrado Coração de Maria. Estudou Teologia na Universidade Pontifícia de Salamanca e Ciência das Religiões na Universidade Lusófona, em Lisboa. Desde o início dos seus estudos, o Novo Testamento tem sido o objeto central da sua reflexão. Há 30 anos que o seu trabalho se tem materializado essencialmente no papel e no lugar das mulheres no Cristianismo primitivo, onde tem uma vasta bibliografia.

Conceito de Justiça

Assim, o conceito de *Justiça*, aqui referido, parte da concepção do mundo como obra de Deus. “A justiça é a ordem do mundo tal como Deus a instaurou pela criação. Justiça e criação são praticamente sinónimas”, como diz Frei Francolino Gonçalves, dominicano. Diz ainda que a “Criação e o governo do mundo expressam-se em termos de justiça, que garante uma vida próspera e feliz a toda a humanidade e a cada um dos seus membros. Iavé pede contas a todos os seres humanos e mede-os a todos pela mesma bitola” (Gonçalves, 2009: 127 e 133).

Tendo presente que o Antigo Testamento é uma síntese complexa, podemos então afirmar, como Gerhard Von Rad:

No Antigo Testamento, não existe outro conceito, com uma significação tão central para qualquer relação humana, como o da *justiça*. Não mede só as relações do ser humano com Deus, mas também as relações dos seres humanos entre si, chegando até às discórdias mais insignificantes, incluindo as suas relações com os animais e com o seu meio ambiente natural. Podemos, sem mais, designar *justiça* como o valor supremo da vida, sobre o qual descansa toda a vida quando está em ordem. (Von Rad, 1978: 453).

Não admira, pois, que o profeta Miqueias diga: “Já te foi revelado o que é bom, o que o Senhor requer de ti: nada mais do que praticares a justiça, amares a lealdade e andares humildemente diante do teu Deus” (Miq 6, 8).

A nossa palavra *justiça* não abarca toda a amplitude deste conceito bíblico, veiculado por dois termos hebraicos, *mispart e sedakah*, que significam a mesma coisa, mas que as traduções, em português por exemplo, utilizam as palavras: equidade, rectidão, integridade, honestidade, virtude, santidade, juízo / julgamento (no sentido de discernimento), o que pode afastar o leitor do sentido de *Justiça*. Há também verbos hebraicos que significam, literalmente, “fazer justiça” ou “tornar justo o que está errado” e que são traduzidos, geralmente, por “julgar”, levando-nos a pensar que se trata de um juiz que condena e castiga. Ora, a expressão hebraica significa alguém que torna justo o injusto, defendendo ou salvando o inocente. O juízo final, na Bíblia, significa o acto final da justiça de Deus, tornando correcto tudo o que, no mundo, está errado ou injusto. A justiça é apresentada como o valor supremo da vida: praticar a Justiça é endireitar o que está torcido, é restabelecer a própria ordem do mundo. É a ordem cósmica que se prolonga ou se manifesta também na cultura e nas instituições políticas e sociais (Nolan, 1985: 31-33).

Segundo o Evangelho, praticar a justiça significa: ter compaixão, ter atitudes misericordiosas, amar o próximo. Jesus desafia-nos a imitar Deus: sede misericordiosos como o vosso Pai é misericordioso; sede compassivos como o vosso Pai é compassivo; sede justos como o vosso Pai é justo (cf. Lc 6, 36). Compaixão/misericórdia e justiça são a própria natureza de Deus. De tal maneira que Jeremias pode dizer que a prática da justiça é o conhecimento de Deus (Jer 22, 16: *Julgava a causa do pobre e do humilde, e tudo lhe era favorável! Não é isto conhecer-me? - oráculo do Senhor*). Se não praticarmos a justiça, não teremos experiência de Deus porque Deus é justiça. João diz isso do amor (1Jo 4, 7-8) e diz algo, também muito semelhante, da justiça (1Jo 2, 29: *Se sabeis que Ele é justo, sabeis também que todo aquele que pratica a justiça nasceu dele*). Na Bíblia, não há dicotomia entre justiça e amor (Nolan, 1987: 64).

A *Justiça de Deus* é, por excelência, *justiça salvífica* para estabelecer o que é recto, para gerar felicidade sem, no entanto, se identificar com a *justiça comutativa* (equivalência das obrigações e das trocas). Raramente o termo é empregue para falar da *justiça judiciária*

(veredicto, prescrições) ou distributiva (retribuição) e nunca para falar da *justiça punitiva* (Léon-Dufour, 1970).

O Novo Testamento apela à conversão, à *metanóia*, termo geralmente traduzido por “arrependimento”.

O arrependimento só não chega; é necessária a conversão. Literalmente, *metanóia* significa uma mudança de mentalidade, uma mudança interior, uma mudança de atitude, de comportamento. E essa mudança é sempre vista como mudança de um comportamento injusto para um justo. A mudança que Deus exige é sempre uma exigência de justiça. (Nolan, 1987: 22)

Assim, amor e justiça estão intimamente ligados, embora o termo “justiça” não apareça muitas vezes no Novo Testamento. No entanto, o amor de que tanto fala é simplesmente o cumprimento e o aprofundamento do supremo conceito de justiça. Jesus não veio “revogar a lei”, isto é, não veio revogar a exigência de justiça por parte de Deus. Se prestarmos atenção, por exemplo, na narrativa dos vinhateiros (Mt 20, 1-16), do chamado filho pródigo (Lc 15, 11ss), do pobre Lázaro (Lc 16, 19ss), assim como no chamado “sermão da montanha” (todo o capítulo 5 de Mateus), percebemos que agimos correctamente, quando somos impulsionadas pela paixão da justiça. O que nos move é a compaixão que nos leva a endireitar o que, à nossa volta, está errado; a dar a cada pessoa o que ela precisa para viver dignamente, independentemente do seu merecimento.

Justiça e os milagres de Jesus de Nazaré

Há um outro termo hebraico que tem uma correlação estreita com este conceito de justiça: *shalom* que as línguas vernáculas traduzem por “paz”. Significa, geralmente, um estado de calma, uma ausência de perturbações que leva à posse tranquila dos bens, da felicidade. Não é só ausência de guerra e de desordem, mas conhecimento cordial, afectuoso. Em termos bíblicos, no Antigo Testamento, não é só o *tempo de paz* em oposição ao *tempo de guerra* (Ecl 3, 8), designa o bem-estar da existência quotidiana, o estado do ser humano que vive em harmonia com a natureza, com os outros, consigo próprio, com Deus, como nos indicam as raízes semânticas do hebraico. A paz é o que está bem em oposição ao que está mal (Prov 12, 20). A paz é plenitude de felicidade. No Novo Testamento, *o fruto da justiça é semeado pacificamente para quem promove a paz* (Tg 3, 18). *O vai em paz*, dito por Jesus, é o encontro com a vida sã, salva, por quem estava doente ou tinha “pecado” (Lc 8, 48; 7, 50). Jesus torna direito o que estava torcido, repõe a integridade e isso é estar em paz (Léon-Dufour, 1970): vai, já estás refeita, já estás ajustada!

Entrando no âmbito bíblico destes conceitos, percebemos que têm o mesmo sentido: estar em *paz* é ter harmonia, é viver na justiça e na integridade deste planeta que habitamos; praticar a *justiça* é refazer a harmonia perdida, é viver em paz na medida em que nos tornarmos mais próximos dos outros, vendo neles a outra metade de nós mesmos; e isso é preservar a *integridade da criação*, na sua diversidade e, assim, estamos a colaborar com Deus na obra da Criação.

Jesus é o Justo (Act 3, 14; 7, 52). Incarna, manifesta a justiça de Deus (Rm 1, 17; 3, 21-26) e inaugura o novo projecto histórico de construção de um mundo justo: *o reino de Deus e a sua justiça* (Mt 6, 33). Deus é *justo* porque *ajustou* tudo, interligou tudo, na originalidade de cada criatura. O Reino de Deus é o mundo da plena harmonia (Domingos, 2009).

Os milagres, realizados por Jesus, são sinais do poder de Deus (gr. *dynamis*) para estabelecer o que é justo, o que é ajustado. É a harmonia refeita pela prática da justiça, da paz, que cura, que endireita, que salva, revelando que a injustiça não é uma fatalidade. Depende

muitas vezes de nós. Os milagres são poderes ou forças que podem ser “provocadas” pela fé: se houver fé como *um grão de mostarda... nada será impossível* (Mt 17, 20). As montanhas podem ser deslocadas, o que está torto pode ser endireitado, o injusto pode ser refeito de modo a ficar segundo a justiça, e isto é salvar, curar, apaziguar as forças da natureza. A justiça, a harmonia, a paz primordiais da Criação vêm da própria natureza de Deus. Para refazer a justiça perdida, embora a força, o poder, pertença a Deus, é necessária a nossa colaboração. Nos milagres, essa colaboração parte da fé.

Exemplos:

A fé da mulher que sofre de um fluxo de sangue (Mc 5, 25-34) provocou uma força que saiu de Jesus e refez a sua saúde. A sua fé fez justiça, restaurou a harmonia do seu corpo e, por isso, pôde ir em paz, pois estava curada.

Certa mulher, vítima de um fluxo de sangue havia doze anos, que sofrera muito nas mãos de muitos médicos e gastara todos os seus bens sem encontrar nenhum alívio, antes piorava cada vez mais, tendo ouvido falar de Jesus, veio por entre a multidão e tocou-lhe, por detrás, nas vestes, pois dizia: “Se ao menos tocar nem que seja as suas vestes, ficarei curada”. De facto, no mesmo instante se estancou o fluxo de sangue, e sentiu no corpo que estava curada do seu mal. Imediatamente Jesus, sentindo que saíra dele uma força, voltou-se para a multidão e perguntou: “Quem tocou as minhas vestes?” Os discípulos responderam: “Vês que a multidão te comprime de todos os lados, e ainda perguntas: ‘Quem me tocou?’” Mas Ele continuava a olhar em volta, para ver aquela que tinha feito isso. Então, a mulher, cheia de medo e a tremer, sabendo o que lhe tinha acontecido, foi prostrar-se diante dele e disse toda a verdade. Disse-lhe Ele: “Filha, a tua fé salvou-te; vai em paz e fica curada desse teu mal”.

A cura do homem com a mão atrofiada, em dia de sábado (Lc 6, 6-10), mostra que a justiça pode ser refeita em qualquer tempo e lugar, sobretudo em tempos e lugares dedicados especialmente ao louvor de Deus; fazer o bem, estabelecer a paz, ajustar os seres à sua integridade, deveria ser uma prática constante: *O meu Pai trabalha sempre e eu também trabalho* (Jo 5, 17):

Num outro sábado, entrou na sinagoga e começou a ensinar. Encontrava-se ali um homem cuja mão direita estava paralisada. Os doutores da Lei e os fariseus observavam-no, a ver se iria curá-lo ao sábado, para terem um motivo de acusação contra Ele. Conhecendo os seus pensamentos, Jesus disse ao homem da mão paralisada: “Levanta-te e põe-te de pé, aí no meio.” Ele levantou-se e ficou de pé. Disse-lhes Jesus: “Vou fazer-vos uma pergunta: ‘O que é preferível, ao sábado: fazer bem ou fazer mal, salvar uma vida ou perdê-la?’” Então, olhando-os a todos em volta, disse ao homem: “Estende a tua mão.” Ele estendeu-a, e a mão ficou sã.

Há uma outra narrativa, a da chamada mulher adúltera (Jo 8, 1-11), que mostra o tipo de justiça praticada por Jesus. Não é considerado um milagre propriamente dito, mas para aquela mulher foi *o milagre* que a salvou, quando via, à sua frente, os “cumpridores da lei” armados com pedras para lhe darem a morte. Esta mulher foi justificada, não em termos judiciais, mas na reconfiguração da sua dignidade. A única coisa que Jesus lhe pede é que não volte a desfigurá-la. Que não abandone a zona da justiça, da paz.

Jesus foi para o Monte das Oliveiras. De madrugada, voltou outra vez para o templo e todo o povo vinha ter com Ele. Jesus sentou-se e pôs-se a ensinar. Então, os doutores da Lei e os fariseus trouxeram-lhe certa mulher apanhada em adultério, colocaram-na no meio ⁴e disseram-lhe: “Mestre, esta mulher foi apanhada a pecar em flagrante adultério. Moisés, na Lei, mandou-nos matar à pedrada tais mulheres. E Tu que dizes?” Faziam-lhe esta pergunta para o fazerem cair numa armadilha e terem de que o acusar. Mas Jesus, inclinando-se para o chão, pôs-se a escrever com o dedo na terra. Como insistissem em interrogá-lo, ergueu-se e disse-lhes: “Quem de vós estiver sem pecado atire-lhe a primeira pedra!” E, inclinando-se novamente para o chão, continuou a escrever na terra. Ao ouvirem isto, foram saindo um a um, a começar pelos mais velhos, e ficou só Jesus e a mulher que estava no meio deles. Então, Jesus ergueu-se e

perguntou-lhe: “Mulher, onde estão eles? Ninguém te condenou?” Ela respondeu: “Ninguém, Senhor”. Disse-lhe Jesus: “Também Eu não te condeno. Vai e de agora em diante não tornes a pecar”.

A justiça de Deus, incarnada em Jesus de Nazaré não admite acusadores: *“Eis que chegou o tempo da salvação, da força e da realeza do nosso Deus e do poder do seu Cristo! Porque foi precipitado o Acusador dos nossos irmãos, o que os acusava diante de Deus, dia e noite”*.

Podíamos multiplicar os exemplos de fé que, implorando o poder de Deus manifestado em Jesus de Nazaré, trouxeram à vida a justiça necessária à harmonia da criação. É Jesus que o atesta: *vai, a tua fé salvou-te; vai, que seja feito segundo a tua fé; grande é a tua fé, seja feito como queres... Em verdade, em verdade, vos digo: quem crê em mim, fará as obras que eu faço e fará até maiores que elas porque vou para o Pai (Jo 14, 12)*.

Hoje, aqui e agora

A existência de pobres, de indigentes, neste nosso mundo, é fruto da injustiça radicada nos sistemas políticos, económicos e sociais vigentes. Precisamos urgentemente de profetas que, pela sua ligação profunda ao Deus justo [fé] e pela sua forte compaixão [sentido de justiça] por quem está na valeta da vida, seja capaz de abater a montanha da pobreza, chamando-nos à prática da justiça, para que o milagre de *não haver pobres entre nós* se torne uma realidade. Precisamos de profetas que mostrem por palavras e acção que esta situação não tem de ser uma fatalidade. Pela nossa prática, radicada na fé que parte da concepção do mundo como obra harmoniosa de Deus, poderemos contribuir para a instauração da justiça, para a proximidade do Reino de Deus, onde o bem de uns não poderá ser a desgraça de outros, mas onde existe uma convivência harmoniosa como a sonhada pelo profeta Isaías (Is 11, 1-9):

Brotará um rebento do tronco de Jessé, e um renovo brotará das suas raízes. Sobre ele repousará o espírito do Senhor: espírito de sabedoria e de entendimento, espírito de conselho e de fortaleza, espírito de ciência e de temor do Senhor. Não julgará pelas aparências nem proferirá sentenças somente pelo que ouvir dizer; mas julgará os pobres com justiça, e com equidade os humildes da terra; ferirá os tiranos com os decretos da sua boca, e os maus com o sopro dos seus lábios. A justiça será o cinto dos seus rins, e a lealdade circundará os seus flancos. Então, o lobo habitará com o cordeiro e o leopardo deitar-se-á ao lado do cabrito; o novilho e o leão comerão juntos e um menino os conduzirá. A vaca pastará com o urso e as suas crias repousarão juntas; o leão comerá palha como o boi. A criancinha brincará na toca da víbora e o menino desmamado meterá a mão na toca da serpente. Não haverá dano nem destruição em todo o meu santo monte, porque a terra está cheia de conhecimento do Senhor, tal como as águas que cobrem a vastidão do mar.

Talvez, como aconteceu a Jeremias, nos consideremos algo imaturo, sem saber falar junto dos detentores do poder político, social, económico, cultural, religioso e até psicológico. Talvez o medo tome conta de nós e nos faça caminhar noutra direcção, como a Jonas. Talvez a nossa fé seja tão pequena que não dê para colaborarmos com Deus na obra da criação, tornando justo o que é uma injustiça intolerável...

Deus não nos pedirá contas? *Que fizeste do teu irmão?* (Gn 4, 9-10).

Referências bibliográficas

Domingues, Bento O. P. (2009), *Símbolos do Sagrado na Justiça e na Religião*, in Tribunal da Relação de Lisboa, *Uma Casa da Justiça com Rosto*.

Gonçalves, Francolino J.(2009), “Iavé, Deus de justiça e de Bênção”, *Revista do ISTA*, 22, 127-133.

Léon-Dufour, Xavier (1970), *Dictionnaire du Nouveau Testament*. Paris: Seuil.

Nolan, Albert O. P. (1987), “La Justicia en la Biblia”, *La Justicia y la Verdad se encontraran*, Cuadernos Verapaz, nº 1, Salamanca.

Nolan, Albert O. P. (1985), *Espiritualidade da justiça e do amor*. S. Paulo: Paulinas.

Von Rad, Gerard (1978), *Teología del Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme.

Comunhão e Partilha como ruptura e transgressão de sistemas de dominação: Diaconia de Mulheres nos Atos dos Apóstolos e no Brasil

Ivoni Richter Reimer,¹ Pontifícia Universidade Católica de Góias - Brasil
ivonirr@gmail.com

Resumo: O texto propõe-se a tecer alguns momentos e elementos do processo de ‘fazedura’ das hermenêuticas bíblicas de libertação latino-americanas, a fim de elucidar a relevância e o valor das práxis diaconais de mulheres no contexto da interpretação, da teologia e da pastoral no Brasil e América Latina das últimas décadas, práxis esta de misericordioso amor que constrói comunhão com e entre pessoas indigentes, a fim de transformar a sua e a nossa vida em constante processo de metánoia/conversão profunda e continuada.

Palavras-chave: Hermenêuticas da libertação, Brasil, América Latina, Atos dos Apóstolos.

Inspirada pelas palavras do teólogo-poeta português José Tolentino Mendonça (2013: 53), que dizem em forma de *haiku*:

*Nas mãos do oleiro
o universo descobre-se
inacabado*

igualmente digo, em palavras poucas e verdadeiras, como característico do *haiku*, adaptando-o para o contexto de estudo e interpretação de Atos dos Apóstolos e de hermenêuticas latino-americanas:

*nos olhos da intérprete
a práxis das mulheres em Atos
é infindável*

*porque contextualiza
não apenas o que foi
mas o que poderá vir-a-ser*

¹ Pastora da Igreja Luterana. Doutora em Teologia/Filosofia pela Universidade de Kassel (Alemanha), professora na PUC - Goiás, docente efetiva do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião e em História e coordenadora do Núcleo de Pesquisa e Estudos da Religião (NPER – PUC Goiás). Publica abundantemente na área da teologia, com especial ênfase na teologia feminista.

... Para que não haja nenhuma pessoa indigente entre vós!!

Comunhão e partilha, como formas de vivenciar a diaconia no cotidiano, são expressões de nossa gratidão a Deus, a qual se dirige ao próximo que necessita da manifestação concreta do amor. Esta gratidão é resposta de fé pela graça da salvação em Jesus Cristo e pela santificação na força dinâmica da *ruah* divina que chamamos de Espírito Santo.

Estas expressões de gratidão e de fé, que nos iluminam e orientam, encontram-se testemunhadas por inúmeras experiências de espiritualidade em misericordioso amor, registradas também nos Atos dos Apóstolos, escrito na década de 90 do primeiro século. Nele se escreve, a partir de comunidades, uma história ou fragmentos de uma história das origens da igreja no entorno do Mediterrâneo, a partir do trabalho missionário de muitas pessoas, homens e mulheres, como Maria mãe de Jesus junto com outras mulheres e homens (At 1, 13-14), João, Paulo e Pedro, bem como Priscila e Áquila em Roma, Corinto e Éfeso (At 18, 1-4.18-22.24-28; Rm 16, 3-5), Tabita e as viúvas em sua casa em Jope (At 9,36-42), as quatro profetisas filhas de Felipe, um dos sete diáconos dispersos em Cesaréia marítima (At 8, 4-8; 21,7-16), Maria e Rode em sua casa em Jerusalém (At 12,12-25), Lídia e as mulheres em sua casa em Filipos (At 16, 11-15.40), entre outras pessoas que anunciavam a mensagem libertadora de Jesus de Nazaré, o Messias de Deus encarnado (Reimer, 1995).

A vivência da espiritualidade manifesta em amor, anúncio, oração, acolhida, louvor, perdão, testemunho e missão se concretiza, a cada momento e em cada lugar, como partilha de tudo o que a pessoa cristã é e tem, em cada e todas as frações do pão. Esta espiritualidade gera uma profunda comunhão que rompe com sistemas, mentalidades e organizações de classe, gênero, etnia e idade, possibilitando uma vida digna, sem necessidades e sem supremacias, construindo a utopia que se faz realidade em que tod@s se tornam “um só coração e uma só alma” (At 2, 42-47; 5, 32-35) como expressão da unidade na diversidade.

É neste processo de construção da comunhão pela gratuidade e despojamento que brota a percepção, a noção e a certeza acerca da inoperância e da impropriedade de quaisquer sistemas, instrumentos e mecanismos de dominação, porque não se colocam a serviço (diaconia) da vida de todas as criaturas, principalmente das que mais precisam de cuidado e solidariedade. Esta percepção se torna denúncia e se expressa em várias maneiras de ruptura com estas formas de dominação. No pequeno e significativo espaço heterotópico (um ‘outro lugar’ em construção de relações diferenciadas) de vivência da fé que rompe barreiras e formas de dominação, aquilo que era origem e causa de relação injusta é transformado em sinal e anúncio de comunhão, de paz que brota da justiça e gera frutos de alegria. Se ‘no mundo’ vigora ganância, acúmulo, opressão e inveja, neste ‘outro lugar’ (*heterotopia*) ensaia-se espiritualidade solidária em forma de partir do pão e do ser, de oração, de ajuda e apoio, de louvor e gratidão. Trata-se da experiência de ‘dois mundos’ no mesmo lugar, mas que são regidos por duas dinâmicas e concepções diferentes de poder: um é o poder que domina e explora; outro é o poder que partilha e empodera a cada pessoa na construção de novas e justas relações. São os distintos Reino de Deus e Reino de Cesar...

Esta experiência-comunhão continua a existir também depois que uma pessoa se despede e vai para outros lugares, por causa de sua missão e de seu trabalho para sobreviver, como no caso de Paulo, Priscila e Áquila... A comunhão é tão forte e verdadeira que transcende espaços e tempos, ultrapassa montanhas, desertos e mares, e as pessoas permanecem unidas pela fé, pela oração e pelo amor que dá sustento e sustentabilidade para a esperança! Na

diversidade das experiências e das expressões da fé pode existir – e existe - uma unidade visceral que nos une tod@s à mesma fonte: Deus amoroso e libertador que em suas várias formas e maneiras de agir, está e permanece em nós e “por ele existimos e vivemos”, que julga o mundo e tudo o que nele há com justiça (At 17, 24 e ss) por meio de Jesus Cristo, que viveu, morreu e ressuscitou como diácono de Deus por meio do amor. Desta forma, ele colocou sinais visíveis do Reino de Deus entre nós, a fim de podermos, com perseverança e alegria, viver neste seu caminho.

Sinais de comunhão, denúncia e superação na História da Teologia da Libertação no Brasil

Proponho-me a tecer, aqui, alguns momentos e elementos do processo de ‘fazedura’ das hermenêuticas bíblicas de libertação latino-americanas, a fim de elucidar a relevância e o valor das práxis diaconais de mulheres no contexto da interpretação, da teologia e da pastoral no Brasil e América Latina das últimas décadas, práxis esta de misericordioso amor que constrói comunhão com e entre pessoas indigentes, a fim de transformar a sua e a nossa vida em constante processo de *metánoia*/conversão profunda e continuada. No todo, parto do pressuposto de que os frutos de nossa práxis são fruto da diaconia que Deus realiza em nós e por meio de nós. Isto posto, gostaria de dizer também que eu poderia tranquilamente desenvolver, aqui, análises de textos de Atos dos Apóstolos, mas preferi trazer à baila experiências que tiverem estes Atos e seus estudos como orientação e esperança nas tessituras de nossas caminhadas.

*Adorar
é surpreender Deus
na menor migalha* (Mendonça, 2013:74)

Desde a década de 1960, nos estudos bíblico-hermenêuticos feitos e desenvolvidos no Brasil, em nível popular e acadêmico, esta afirmação bíblica – “Para que não haja nenhuma pessoa indigente” (Dt 15, 4; At 4, 34) - tem sido uma das diretrizes e um dos critérios para um possível processo de ‘fusão de horizontes’ na compreensão do texto em suas realidades no passado, de nosso lugar, sentido e demandas no presente e da projeção de um futuro necessariamente possível e urgente.

A partir desta época e inseridas num contexto de crescente abismo socioeconômico e político-cultural, as teologias crítico-educativas começaram a perceber o rosto desfigurado de Deus e a delinear novas perspectivas e traços de um Deus presente e solidário, sofredor e libertador junto com o povo. Assim, em 1962, no Recife, teólogos protestantes realizaram a Conferência do Nordeste intitulada “Cristo e Processo Revolucionário Brasileiro”, a fim de partilhar experiências, dificuldades e demandas a partir dos clamores do povo e elaborar uma agenda mínima para trabalhos pastorais e teológicos nas paróquias e seminários de formação teológica protestante.² Esta Conferência alavancou o desabrochar de perspectivas proféticas e educativas para dentro da realidade brasileira da época. Naquele tempo, ainda não havia

² Acerca desta Conferência do Nordeste, ver artigos na *internet*, p.ex. de Mendonça (2005) e Vilela (s/d).

mulheres teólogas e pastoras formadas e ordenadas, mas da Conferência participaram mulheres educadoras e líderes de comunidades eclesiais protestantes, já em diálogo com o emergir da pedagogia do oprimido, protagonizada então por Paulo Freire.

Instaurou-se nesse tempo, como sabido, a ditadura militar no Brasil e em vários outros países da América Latina. Neste contexto, Sínodos de Igrejas Protestantes e Concílios da Igreja Católica contribuíram para despertar e consolidar consciências teológicas militantes pela paz e justiça, com base na indignação ética frente aos agravos do exercício de poder político-militar (repressão, tortura e morte) e aos favorecimentos econômicos e sociais de uma pequena parcela da população vinculada às elites históricas e aos políticos e governantes da época (política, latifúndio e indústria). O abismo entre ricos e pobres aumentava, a dívida externa crescia vertiginosamente e, destas relações assimétricas e injustas de poder e posse, em todos os lugares ‘brotavam’ pessoas indigentes no campo e na cidade, crescendo também a taxa de mortalidade infantil, bem como a falta de acesso à saúde pública e à educação de qualidade. As ganâncias econômicas prestigiaram o ‘desenvolvimento’ em processos de interiorização e ocupação do território nacional rumo ao norte, desencadeando mecanismos de devastação do meio ambiente e causando um ‘efeito borboleta’³ que repercute e se agrava até hoje...

Sou fruto desta época, e lembro-me bem que a educação escolar que recebi na infância, no campo, entre famílias de pequen@s agricultores, era feita voluntariamente por uma jovem chamada Diva, que havia aprendido a ler e escrever e que agora reunia todas as crianças de diversas idades numa só sala, ensinando de acordo com as suas possibilidades. Também os trabalhos na área da saúde eram realizados pelas avós e mães que conheciam as ervas, os barros, as raízes para tratar e prevenir doenças, sendo que desempenhavam também a função de parteiras e psicólogas... Aliás, as ‘doenças da alma’ eram tratadas em rodas de conversa regadas com chimarrão e bolachas! Aqui se vivia, no cotidiano, uma profunda relação ecumênica e se praticava existencialmente uma diaconia solidária, ambas não institucionalizadas.

*Hospedo-me hoje nesta cabana
amanhã serei hóspede
da lua (Mendonça, 2013:62)*

Nesta dinâmica e sustentação das relações ecumênicas de amizade pessoal e comunitário-social e no desenvolvimento da emergente Teologia da Libertação em vários e distintos grupos eclesiais a partir das experiências cotidianas e da realidade e ameaças daquele sistema opressor, começa a se configurar e elaborar referenciais hermenêuticos de libertação que marcaram a história da teologia das próximas décadas, não sem conflitos, rupturas e sofrimentos.

Dentro da organização da resistência e das lutas por libertação, autonomia e independência de países que nos exploram e atrelam, e nas lutas pelos direitos humanos, emerge a reelaboração contextualizada de conceitos como ‘intelectual orgânico’ e ‘pobre

³ O termo ‘efeito borboleta’ é utilizado para expressar dinâmicas de repercussão dos efeitos nefastos causados pelos danos praticados contra a natureza, o ambiente. Para aprofundar origem e desenvolvimento, ler artigo de Teresa Martinho Toldy (2013).

como sujeito histórico', sinalizando, desde as origens, as influências e interações com intelectuais, acadêmicos e líderes espirituais de outras partes do mundo.⁴ No esforço de evidenciar que o 'pobre como sujeito histórico' não é simplesmente o pobre em sentido econômico-social, mas aquele que reflete, se conscientiza e busca transformar a realidade histórica de opressão e marginalização, os estudos bíblicos em nível comunitário e acadêmico começaram a protagonizar um processo de conscientização de pessoas e grupos que sobreviviam e se afirmavam teimosamente ou perseverantemente contra a correnteza...

Priorizou-se, neste momento, o estudo das tradições bíblicas de libertação da escravidão e opressão no Egito, tradições de crises e peregrinações no deserto, tradições proféticas e apocalípticas, tradições jesuânicas de denúncia, cura e ressurreição, tradições paulinas acerca de libertação e liberdade, tradições da organização comunitária cristã na partilha, comunhão e oração, espiritualidade esta que se afirmava como "uma só alma e um só coração", a fim de não haver nenhuma pessoa necessitada ou indigente (At 4, 34). Foi e é aqui, nas comunidades eclesiais / ecumênicas de base, vinculadas a movimentos sociais, que Atos dos Apóstolos reivindicava para si o dom e a responsabilidade de ser Palavra da Vida na vida, inspiração e alento para caminhadas de reconstrução de vida, dignidade, justiça e paz nas relações e em toda a Criação.

Escolhi fazer esta pequena incursão em alguns aspectos e momentos da Teologia da Libertação por entender a relevância de nos situarmos e dizermos de onde vimos e como nos encontramos e sentimos nesta trajetória, mas também pela necessidade de afirmar que a Teologia da Libertação nunca morreu, como desejaram e ainda desejam muitos... Não quero, contudo, tecer aqui, uma cansativa apresentação desta história, ciente também de que isto seja um 'bem comum' entre nós, aqui presentes.

*O peregrino
prefere o calçado
mais vezes consertado* (Mendonça, 2013: 155)

Por causa de calçados tantas vezes usados até o solado gasto, no entanto, sinto e penso ser histórica e eticamente imprescindível oportunizar visibilidade a quem geralmente não aparece nem é mencionado(a) nas linhas e páginas da história escrita e ensinada. Se tomarmos como referência as primeiras grandes obras escritas na Teologia da Libertação de Gustavo Gutiérrez e de Leonardo Boff, p. ex., poderemos perceber que o 'povo pobre' e o 'povo sujeito histórico' ali está, e os autores inclusive se fazem representantes-representados do mesmo. No entanto, trata-se, ainda, de um coletivo, cujos rostos e corpos não tinham feições claras, distintivas, peculiares... Foi preciso percepção, participação e coragem para tocar nesses assuntos que especificamente perguntavam: quem são esses 'pobres' mesmo? Este trabalho começou em reuniões, estudos e celebrações nos grupos e comunidades, mas também nos centros de formação teológica, a partir de meados da década de 1970, quando **mulheres** começaram a ingressar **nos cursos de Teologia** e quando as experiências e os embates de movimentos sociais começaram a adentrar também estes espaços de formação acadêmica.

⁴ Sobre esta trajetória conceitual, ver *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, principalmente os volumes 1, 2 e 3, com destaque para o artigo de Comblin (1989: 36-48).

Emblemático, neste contexto, é o fato que Milton Schwantes, teólogo pastor luterano - saudoso companheiro! -, a partir de reflexões em seminários de estudos exegéticos com seus alunos e suas alunas (!), escreveu, num mesmo tempo em que Elsa Tamez, na Costa Rica, desenvolvia estudos similares, um texto sobre Sara, Abraão e Agar (Schwantes, 1986; Tamez, 1985): destacando a importância de mulheres de todas as culturas na história e na teologia. Num contexto maior de estudos sociais acerca da “feminização da pobreza” no Brasil, a teóloga católica Ivone Gebara começa a afirmar que a maioria dos “pobres” tematizados pela Teologia da Libertação são mulheres e crianças.⁵

Em todos os níveis de estudos e reuniões, o corpo do ‘pobre’ começa a ser evidenciado nos corpos de mulheres trabalhadoras, exploradas, operárias, agricultoras, mendigas, prostitutas, mães sozinhas, viúvas, jovens e idosas, doentes e saudáveis, **todas** elas desprotegidas pela legislação brasileira e à mercê do *pátria potestas* vigente no Brasil de então... As violências praticadas contra mulheres, nas casas, ruas, igrejas, repartições públicas e também nos movimentos sociais e políticos eram tidas ainda como ‘naturais’, sendo elas próprias, as mulheres, culpabilizadas pela violência sofrida, muitas vezes simplesmente pelo fato de serem ‘filhas de Eva’...

A partir da década de 1970 e marcadamente de 1980, teólogas latino-americanas adentram as arenas públicas acadêmico-eclésiásticas. Aqui lembramos o Primeiro Encontro Latino-Americano de Teólogas, realizado em Buenos Aires, em 1986. Nele e com base no fato de que mulheres anteriormente já haviam, de alguma forma e mesmo nos bastidores, marcado presença p. ex. em Puebla/1979, propomos trabalhar para desvelar o Rosto Feminino da Teologia.⁶ Este processo não tem mais volta: a mulherada adentra o âmbito da **escrita de textos** e, em nível latino-americano, participam da construção da *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana* (RIBLA) por meio do conselho editorial, da elaboração e da publicação de artigos.⁷

Em RIBLA, criamos espaço para refletir acerca dos corpos sofridos, surrados, amantes, letrados, indoutos e ávidos por libertação em meio a uma conjuntura sócio-política de dominação global e generalizada. Junto com os estudos das tradições bíblicas de libertação, afirmamos que, *desde o início*, nós mulheres estivemos presentes, da mesma forma como outras mulheres estiveram presentes, sempre, desde o início da história da salvação! Éramos Elsa Tamez (Costa Rica), eu, Nancy Cardoso Pereira, Tânia Mara Vieira Sampaio (Brasil), Alicia Winters e Carmiña Navia Velasco (Colômbia), às quais se juntaram outras mais no decorrer dos anos. Assim, já em 1993, há 20 anos, portanto, publicamos um número elaborado só por nós mulheres, intitulado *Por mãos de mulher*⁸, no qual apresentamos nossa caminhada hermenêutica dentro do movimento da Teologia da Libertação, profundamente enraizada nos grupos de comunidades, que foram sempre fonte viva de inspiração, circulação e realização de nossas hermenêuticas.

⁵ Menciono, aqui, teólogas feministas não-biblistas, companheiras na Teologia Sistemática, como Ana Maria Tepedino, Maria Clara Bingemer e Wanda Deifelt, em nível acadêmico, ao lado do qual se encontram inúmeras teólogas em nível popular, as quais não será possível mencionar todas aqui e às quais expresse profundo respeito e gratidão por serem ‘doutoras’ para o povo crente e, assim, também para mim.

⁶ Resultado deste Encontro publicado em livro AAVV (1986), *El rostro femenino de la Teología*. San José/Costa Rica: Ed. DEI.

⁷ Os artigos de RIBLA podem ser acessados *online* no sítio: www.clai.web.org.

⁸ Ver RIBLA 15 (1993).

Em 1996 e em reação a algumas manifestações críticas de alguns colegas biblistas, escrevemos e publicamos a *RIBLA 25: ... mas nós mulheres dizemos!*, na qual elaboramos pautas para uma hermenêutica feminista de libertação, em construção. Assumimos a complexidade de uma leitura feminista da Bíblia por nos confrontarmos com um texto muito antigo que apresenta e reflete línguas, costumes e culturas muito distintas, dentro dele mesmo e em relação a nós, texto este perpassado por dinâmicas de poder androcêntrico-patriarcais. Ao lado dos instrumentais tradicionais de análise de textos, colocamos a relevância de utilizarmos a categoria analítica do gênero, que ajuda a desnaturalizar as relações socioculturais construídas a partir da distinção do sexo. (Reimer, 2005; *RIBLA 37*, 2000/3). Priorizamos o corpo como categoria hermenêutica, porque constatamos, a partir de nossas experiências cotidianas, que, na história, o corpo foi e é o espaço maior de opressão, subordinação e coisificação da mulher, e que isso se reflete também na teologia, que deve ser relida e criticamente revisitada. Pautamos o corpo como sendo um texto escrito nas malhas da história, e entendemos o texto como sendo um corpo tecido a partir das experiências históricas cravadas por conflitos, sofrimentos, resistências, utopias e processos de construção de relações qualitativamente diferentes. Nesta perspectiva, o cotidiano e sua análise tornaram-se referencial para uma hermenêutica feminista de libertação, porque permitem descobrirmos pessoas em suas realidades, subjetividades e práticas socioculturais específicas.

Reconhecemos que também textos bíblicos foram escritos dentro de contextos perpassados por conflitos pessoais, comunitários e político-sociais. Por isto, também eles apresentam e refletem relações cotidianas marcadas por mecanismos de dominação de gênero, classe, etnia e gerações. Por isto, nos propomos a desconstruí-lo para melhor entendê-lo. No processo de desconstrução, o desafio para as reflexões teológicas foi perceber e analisar a circulação de poderes numa estrutura social ou literária. Este poder não precisa ser entendido como absoluto, nem estático. E nós começamos a percebê-lo como um conjunto de forças que se movem e que movimentam diversos sujeitos sócio-políticos, culturais e religiosos. Sendo assim, o poder também pode ser – e é – exercido por mulheres que sofrem, resistem, sobrevivem e se articulam diante de outras circulações e expressões de poder.

É importante fazer esta análise de poder também com a contribuição da categoria de gênero, porque com ela se pergunta por esta circulação de poderes na confluência de gênero, de classe, de etnia e de gerações. E é nesta complexidade relacional que se torna possível e necessário desnaturalizar processos e mecanismos de opressão para engendrar dinâmicas de libertação. E junto com isto, podemos evitar uma leitura que torne mulheres, crianças, pessoas negras, índias, escravas, idosas... apenas vítimas de um sistema. Na lógica da circulação de poderes, podemos nos tornar participantes de movimentos de resistência ou também nos tornar co-participantes e coniventes com determinados processos de opressão e subordinação (Reimer, 2011).

Aprendemos também, neste processo de buscas e trabalhos, que não basta desconstruir o texto e apreender as suas camadas mais profundas nas relações e circulação de poder na configuração de sua teologia. Torna-se necessário igualmente vivenciar um processo de reconstrução da história, da identidade e da participação de mulheres, crianças, pessoas empobrecidas e marginalizadas que já não aceitam passivamente o lugar a elas determinado, atribuído ou imposto. Elas/nós tornaram-se sujeito histórico e hermenêutico na medida em que leem e interpretam os textos a partir de sua vida, suas experiências, histórias e memórias. Elas/nós se apropriam da herança legada pelas ancestrais para a construção e organização de novas relações que visam justiça e paz para todas as criaturas, começando por elas, por nós mesmas!

Por isso é que também questionamos o conceito da ‘autoridade bíblica’ como corpo doutrinal, e não relacional (RIBLA 25). Observamos que textos escritos numa dinâmica de opressão e subordinação desencadeiam uma corrente interpretativa, cujos efeitos sempre se revelam catastróficos na história de mulheres, crianças, pessoas escravas, empobrecidas e de outras etnias e culturas. Isto vale para os mais remotos conchaves de perseguição a pessoas ‘heréticas’ desde o século I até o fechamento do cânone bíblico, passando pelas inquisições e matança de ‘hereges e bruxas’ na Idade Média, perpassando as práticas de conquista e colonização das ameríndias... Os efeitos desta história interpretativa estão presentes ainda hoje, quando, em nome de Deus, poderes instituídos chamam e realizam guerras em nome da paz e quando reproduzimos valores e mentalidades que oprimem e diminuem a dignidade de todos os seres por meio de preconceitos e todas as formas de *bulling*... Nós sentimos em nossos corpos os efeitos de textos e suas interpretações hierárquico-patriarcais, e é por isto que ousamos dizer que Deus não está presente em todos os textos, mas que sem dúvida ultrapassa este texto canonizado, e está presente também em outros textos, outras expressões religiosas, outras vidas... Deus é mais; e nós, também!

Neste conjunto de relações, afirmamos que a interpretação feminista da Bíblia é politicamente necessária, porque o tema sempre de novo é relevante e vital, também neste momento histórico, quando se volta a debater o ‘papel’ da mulher na igreja e na sociedade... Historicamente, portanto, não há mais volta: nossos trabalhos a partir das décadas de 1980 afirmam que o *silêncio acabou*, e que, principalmente a partir da década de 1990, mulheres e crianças, e também povos indígenas e negros tomam consciência de sua história de submissão e opressão, articulando-se como sujeitos de seu próprio processo de libertação (Hüfner e Simei Monteiro, 1992). Aguça-se cada vez mais o olhar, a percepção e a análise das experiências, nomeando-se causas e efeitos sistêmico-estruturais e culturais de opressão e dominação. Também nos inícios da elaboração desta hermenêutica de libertação em sua perspectiva negra e indígena encontram-se mulheres em nível popular e acadêmico, nomeando-se aqui Maricel Mena-Lopez (Colômbia) e Sílvia Regina de Lima Silva (Brasil), com o apoio de suas companheiras em diversos níveis. Também para elas a Bíblia ainda aguça a memória de ‘uma ferida que dói muito’, porque serviu para legitimar violência e morte contra esses povos e culturas. Conhecer e reconhecer as diversas cosmovisões, antropologia, cultura e religiosidade negras e indígenas em diálogo e respeito continua sendo um dos grandes desafios para uma teologia bíblica latino-americana libertadora, também feminista.

*Em deus tudo é deus
uma simples folha de erva
não é menor do que o infinito* (Mendonça, 2013: 97)

E por aí vamos... É assim que nossas hermenêuticas feministas vão se fazendo caminho no caminhar. É assim que nós, mulheres e alguns homens de diferentes etnias, culturas, classes, idades e condição sexual vamos costurando textos, desvendando contextos e curando experiências dolorosas que para tod@s nós mostram os horrores da violência praticada contra nossos corpos em sua integridade, violência tantas vezes respaldada, justificada e sustentada religiosamente. Denunciamos a violência sexista praticada em nossos corpos e em corpos de mulheres que resgatamos nas narrativas bíblicas. Lamentamos e choramos, mas não resignamos!

E, revisitando nossas fontes bíblicas a respeito desta questão, deparamo-nos diante de duas dificuldades: por um lado, pode-se até ‘desculpar’ o texto por ele fazer parte de um mundo sociocultural da Antiguidade, cuja prática violenta estaria ultrapassada e, por outro lado, pode-se insistir na semelhança desta violência com práticas atuais, alojando aí um ‘continuismo histórico’ que permite (a continuidade de) uma ‘naturalização’ da violência e de seus mecanismos (fundamentalismo). O resultado destas duas abordagens é a imobilização diante da violência. Ambas as dificuldades, portanto, apontam para a necessidade de entendermos a violência presente em textos bíblicos numa perspectiva sistêmico-estrutural e ideológico-mental de seu contexto, como sendo uma prática socioculturalmente construída, legitimada ou questionada por estes textos e por suas interpretações. Assim entendido, é possível desnaturalizar a violência e seus mecanismos e superar também a vitimização e a idealização de mulheres na história e nas narrativas. Desnaturalizando a violência, esta hermenêutica desmascara esta experiência, por um lado, e a sua interpretação como violência sexista sociocultural e teologicamente construída, por outro lado. Neste processo, torna-se possível elaborar proações rumo à transformação do que nos machuca, em todos os níveis!

Alinhando alguns eixos indispensáveis

Neste momento, gostaria de resumir alguns aspectos importantes de nossa hermenêutica feminista de libertação, cujo tecer e caminhar aqui eu resumi de maneira parcial, abordando principalmente os trabalhos das biblistas. Faço-o em forma de alguns destaques:

a) A nossa hermenêutica feminista é *partícipe da Teologia da Libertação*. Desde o início faz parte da nossa agenda o compromisso com processos de organização, movimentos e lutas populares que objetivam a construção de relações justas, que superem todas as formas de violência, partindo de nossos específicos e históricos corpos, experiências e relações para a construção de ‘um outro mundo necessariamente possível e urgente’.

b) A hermenêutica feminista de libertação é profundamente *ecumênica*. Sua práxis pressupõe simultaneamente sua pertença à casa comum e a compreensão de que nesta casa existe uma infinidade de experiências outras, diferentes e parciais que podem juntas co-habitar este espaço, numa postura de respeito e acolhida da diversidade, em nível local e global. Aqui, importa destacar a interação e a autonomia do nosso processo hermenêutico na relação e intercâmbio com outros processos. Assim, quando p.ex. Elisabeth Schüssler Fiorenza fazia suas pesquisas que resultaram em seu livro *In Memory of Her* nos EUA, em 1988 (traduzido no Brasil em 1992), nós estávamos elaborando nossos passos/espacos dentro e a partir da Teologia da Libertação, abordando textos bíblicos não apenas a partir da perspectiva da mulher, mas da *mulher empobrecida*. Esta postura ecumênica e em nível internacional, permanece desafio para nós em relação ao diálogo com teólogas feministas asiáticas e africanas, porque aprendemos, a partir de nós mesmas - mulheres brancas, negras, indígenas -, que é necessário (re)ler os textos também pelo viés simbólico-cultural, igualmente presente em outras expressões religiosas autóctones.

c) Uma hermenêutica feminista de libertação é processual, dinâmica e crítica, porque parte das múltiplas experiências de nossos corpos, que trazem registrados em si também as marcas da história de quem nos precedeu nos caminhos de fé incrustada na história. Isto faz parte da nossa memória histórica, memória esta que é nossa herança e da qual fazem parte experiências de libertação e de opressão, memória discernível que se traduz também como nosso poder, muitas vezes adormecido.

Neste processo dinâmico, de ir construindo referenciais a partir de nossas experiências, mostra-se também uma característica crítica em relação ao presente e ao passado.

Questionando epistemologias e paradigmas hierárquico-patriarcais e dualistas de dominação, toda e qualquer hermenêutica que se queira *de libertação*, necessariamente é crítica em relação a qualquer estrutura de poder que domina, subordina, oprime ou marginaliza pessoas com base em classe, gênero, etnia, sexo, idade... Sendo assim, não é difícil entender o motivo de tantas vezes esta nossa teologia ter sido e ser desprezada, interdita e ridicularizada por instituições que continuam mantendo uma dinâmica de poder estruturado de forma hierárquico-patriarcal.

Por ser processual, dinâmica e crítica, é que esta hermenêutica também é auto-crítica. Continuamente é preciso avaliar a nossa caminhada e formular algumas certezas e outros desafios:

* Assumimos a parcialidade e explicitamos a pluralidade de paradigmas, buscando o diálogo com outras disciplinas e reafirmando a importância da dimensão política e teológica do cotidiano e da experiência.

* Esteve e permanece em nossa agenda, como uma pauta de fundamental importância e o compromisso - que para nós é ministério e vocação - com processos de organização, movimentos e lutas populares de mulheres, crianças e empobrecidos, que atualmente, junto às conquistas socioeconômicas, voltam à luz do dia e clamam contra a corrupção e impropriedade na administração pública de nossos bens, direitos e deveres. Objetivamos, em conjunto, a construção de relações justas e de superação de todas as formas de violência, partindo de nossos específicos e históricos corpos na relação com outros.

* Nas nossas abordagens específicas (... , étnico-racial, ecofeminista, homoafetiva) realizamos saltos qualitativos numa ruptura epistemológica a partir de categorias como ‘parcialidade’, ‘provisoriamente’, ‘ambigüidade’, ‘diversidade’, ‘experiência’, ‘simultaneidade’, ‘permanências e rupturas’ na crítica de poderes hegemônicos/totalitaristas/patriarcais/dualistas/hierárquicos.

* Reconhecemos que somos corpos de fronteiras, transitamos em diversos lugares, buscamos diferentes raízes, construindo e assumindo nossas próprias identidades aos ritmos e sons de tambores, violinos, atabaques, guitarras, flautas, sanfonas, bombos e pandeiros, que nos acompanham nas mais diferentes e interconectadas danças, celebrações e meditações.

* Nossa postura e compromisso manifestam-se também no interesse de desvendar histórias nossas e de nossas ancestrais, compreendendo processos num horizonte ético tanto em relação às experiências de violência atual sobre muitos corpos pessoais e sociais, étnicos e ecológicos, quanto em relação ao corpo documental (textos bíblicos) com o qual lidamos e do qual selecionamos informações. Trata-se da ética na pesquisa! A solidariedade com todas as formas de vida faz parte deste horizonte ético, com o qual ensaiamos, em uma imensa malha cósmica, o limiar de um mundo em que amar é possível, e onde processualmente justiça e paz se beijam...

* ... “sem perder a ternura jamais” para com as vítimas de qualquer forma de violência nas casas, ruas, instituições, nas guerras, nos desastres ambientais e nos processos de exploração e exclusão, gerados pela economia do mercado.

Assim, nossa hermenêutica feminista de libertação fez e continua fazendo sua caminhada, solidificando sua práxis de abordagem de textos/corpos e de celebrações, publicando seus trabalhos e conquistando visibilidade também acadêmica. Ela pode até ser ignorada, mas não mais invisibilizada e silenciada, porque este processo de libertação e de construção de uma nova história é irreversível, porque está fincado em nossos corpos na sua totalidade. Trata-se de corpos nos quais Deus se revela e corpos que revelam Deus. São os nossos corpos que são tudo o que a gente é, e o que a gente será, até para além da morte, porque cremos na ressurreição *do corpo*.

Sem dúvida:

Muito trabalho foi prestado por estas gerações de teólogas no Brasil e na América Latina que fizeram e fazem repercutir sua Palavra nos movimentos e organizações na igreja e na sociedade. Em relevantes trabalhos interdisciplinares e em interações com teólogas de outros lugares no mundo, resultaram avanços significativos não só na cultura teológica, mas também na constituição de corpos jurídico-legais no Brasil: vários elementos de seguridade social, como licença maternidade e aposentadoria com base no trabalho registrado em carteira profissional, o direito e o dever à educação gratuita até pelo menos 14 anos de idade, os direitos reprodutivos assegurados pela laicidade do Estado... Além da garantia e da proteção desses direitos humanos, também a elaboração de dois códigos legais tiveram a contribuição, a pressão e o vigilante controle das mulheres em movimentos: trata-se do Estatuto da Criança e do Adolescente (1990), o primeiro a vigorar no mundo, que prevê direitos humanos para os menores, como educação inclusiva em vários níveis, proibição de trabalhos abusivos/escravos, a dignidade e a proteção para uma vida digna... A partir desta conquista, constata-se a participação de meninas-mulheres em todos os níveis da sociedade, em termos de formação, trabalho, representação política... No trem desta história, mais recentemente, foi aprovada a Lei Maria da Penha (Lei 11. 340/06)⁹ que garante às mulheres o direito da denúncia da violência doméstica, a punição dos agressores, o trabalho de reconstrução psicossomática etc., no intuito não apenas de remediar o mal, mas de promover mecanismos e meios para a prevenção da violência em seus vários níveis, sendo importante a conscientização e a construção de lugares e espaços como garante desses direitos (Delegacia de Mulheres, Casas de Abrigo etc.). Estas são apenas algumas das conquistas diferenciais alavancadas por mulheres lutadoras em diversos níveis de repercussão e de alguns homens de boa vontade... Mesmo que estas conquistas tenham suas fragilidades que, no transcorrer da história, devem ser adaptadas às novas necessidades, é importante defender e proteger o conteúdo destes instrumentos legais por meio de ações e de posturas vigilantes, a fim de não perdermos o que arduamente construímos e conquistamos no transcorrer desses 40 anos... E esta realidade vocês conhecem também.

Retornando para a partilha e a diaconia em Atos ...

Tudo o que até aqui foi exposto está substancialmente ligado com o tema da partilha e da diaconia que constroem e (retro)alimentam a comunhão de fé e de vida. Grande parte desta caminhada processual e dos frutos parciais destas experiências apresentadas tem a ver com estudos de narrativas dos Atos dos Apóstolos e das comunidades de fé e vida nelas testemunhadas, tudo revitalizado por meio da força dinâmica da *ruah* divina. É esta *ruah* que inspira novas *práxis* de diaconia – misericordioso amor - e de comunhão no dia a dia, de forma a participarmos da re-criação continuada, co-responsáveis por cada elo da maravilhosa e tão maltratada criação de Deus...

⁹ Esta Lei recebeu o nome de Maria da Penha em homenagem à militante dos direitos das mulheres que, durante 20 anos, lutou para ver o ex-marido condenado por causa das violências cometidas contra ela. Em consequência desta luta, em 1983, ela sofreu dois atentados de homicídio, sendo que o primeiro deixou-a paraplégica, com um tiro na medula. A Comissão Interamericana de Direitos Humanos, informada dessa violação de direitos humanos na expressão da violência doméstica, responsabilizou o Brasil por negligência e omissão. Recém em 2003, o ex-marido de Maria da Penha foi preso, mas ficou apenas durante dois anos na cadeia.

Em cada uma das narrativas de Atos, onde mulheres estão implicadas, nada mais há senão isto: vivem a sua fé e por sua fé, em gratuidade, e apostam na proposta de que a comunidade das pessoas crentes é já antecipação e concretização do Reino de Deus entre nós e de que, nela, na comunidade, a diaconia com a partilha de tudo pode (re)significar a presença de Deus também na simbólica-ritual dos sacramentos (ceia e oração) e na práxis do amor que se faz realidade no dia-a-dia.

É disto que testemunham os primeiros capítulos de Atos dos Apóstolos e que se contextualizam nos demais lugares por aonde o Evangelho vai sendo anunciado, aceito e vivido: desejo e realidade da vivência da fé se interconectam na partilha de bens materiais, espirituais e intelectuais para testemunho da concretização do evento pós-Pentecoste. Isto significa que, preenchidas pela *dynamis* (poder transformador dinâmico) da *ruah* divina, as pessoas vivem comunhão e partilha, diaconia e quérigma para que se demonstre que, em Cristo e na unidade da *ruah* divina, não mais haverá pessoas necessitadas entre nós. Isto é tudo! De mais não se precisa... aliás, do que precisamos para viver bem? Este é um dos questionamentos jesuânico-sapienciais básicos do “olhai os lírios do campo... não vos preocupeis...” (Lc 12).

Neste sentido, diaconia é a dinâmica práxis da *imitatio Iessu*, porque foi ele o maior diácono de todos os tempos, dando-se a si mesmo em todos os momentos, até a cruz. Esta diaconia se resume nas obras de misericórdia embasadas no amor-caridade-doação presentes nas tradições libertárias do Antigo Testamento, vividas por Jesus. Esta práxis da misericórdia que constrói relações de restauração e justiça foi assumida pelas pessoas que creram em Jesus como Messias.

Por isto, quero destacar uma discípula exemplar de Jesus, testemunhada em Atos, a única mencionada com seu título-função *mathetria* “discípula” e cujo nome indica para sua origem judia: *Tabitha*, traduzido para o grego *Dorcas* = gazela, a que anda com rapidez, precisão, mansidão e cuidado (At 9, 36-42). A diaconia que Jesus viveu também foi vivida por Tabita junto com as viúvas em Jope, uma cidade portuária ocupada pelas tropas romanas: violências inarráveis, ruínas mil e vidas que se vão sem ter vivido, como relata o historiador romano Tácito, em sua obra *Agrícola* 30, 3-31, 2. Neste contexto, os atos de misericórdia / diaconia de Tabita não significavam dar as sobras de sua casa; pelo contrário, significavam dar a si mesma em favor da ressignificação da vida das viúvas que nada mais tinham na vida e a esperar da vida, pois tudo perderam no que podiam apostar e confiar... Construir comunidade de fé e partilha de vida nestas circunstâncias e condições era corporificar a presença de Deus Emanuel, era concretizar as promessas proféticas e anunciar ao mundo, até hoje, que a fé remove montanhas ... e isto tudo com poucos custos!

Faço um parêntese para refletir: em termos monetários, qualquer ato de corrupção público-institucional no Brasil, hoje, após todas as mudanças lutadas e conquistadas nesse longo processo político-democrático, em revertendo novamente para os cofres públicos e, bem utilizado para os fins que lhe foram atribuídos no pagamento dos impostos etc., será o suficiente para “que não haja mais necessitados entre vós”... Imaginem vocês o que fariam as famílias sem teto e sem terra no Brasil ou o que poderíamos realizar nos setores públicos de saúde só (eu disse: só!) com os mais de 500 milhões de reais (= aproximadamente 160 milhões de euros) desviados por alguns poucos funcionários da Secretaria Municipal de São Paulo por ocasião da construção de condomínios e prédios de moradia (via propina no pagamento de impostos para licença de habitação)... Este fato circula publicamente pela mídia no momento, no Brasil, e o que acontece com estes corruptos e com os que entraram em jogo de conivência com eles? Há investigação e haverá processo, mas a justiça tarda... e isso, no caso, deve significar: devolução do dinheiro aos cofres públicos e prisão para quem cometeu

crime, de acordo como regem as leis no Brasil. Esta, enfim, também deve ser parte de experiências que vocês também tem ou terão dentro das dinâmicas e desmandos do mercado capitalista neoliberal globalizado nesses tempos de crise generalizada... Lembro, porém, que, de forma um pouco diferenciada, também já a sofremos em tempos coloniais...!

Fechando este parêntese, é necessário se perguntar: Como é possível fazer teologia em sã consciência em tais contextos sem se indignar, denunciar e lutar contra tais fraudes e estes crimes=pecados contra a dignidade e os direitos humanos de quem mais precisa, ou seja, das pessoas indigentes ou que estão prestes a entrar nestes ‘porões da humanidade’, direitos estes que não precisam de muito para ser viabilizados e realizados? E novamente: do que precisamos realmente para viver bem, em paz e dignidade e alegria? Será que a ‘austeridade’ é algo que deva ser imposta, ou ela pode e deve ser vivida a partir da própria consciência cristã?

Voltemos, então, para Tabita e suas obras de misericórdia / diaconia. Afirma o texto que ela morreu, após ter adoecido. Isto mostra uma situação normal na vida de todas as pessoas da Antiguidade, e muitas vezes também ainda hoje. Não há tratamento, há falta de recursos... De Tabita, contudo, se diz mais: quando adoeceu e morreu, ela não estava só, mesmo não estando com sua família, que aqui não aparece... Sozinha ela não estava – que é um dos grandes males da nossa época -, porque as viúvas passaram a ser sua família: estavam com ela! A casa de Tabita certamente era uma das tantas ‘igrejas domésticas’, comunidades cristãs (*ekklesias*) que se reuniam na casa de alguém, mulher ou homem (Rm 16, 5; 1Cor 16, 19). E elas, as viúvas, choravam e lamentavam a sua morte... E apontavam para as suas vestes, que eram testemunho do significado de Tabita na vida dessas mulheres, que as fazia, junto com elas, quando era viva. O significado não está tanto nas vestimentas em si, se bem que são necessárias no inverno e no verão na costa do Mediterrâneo... Simbolicamente, elas remetem ao que Tabita significava quando estava viva entre elas, e isto tem repercussão em termos diaconais: Estar junto com. Não se trata apenas de vestir, dar vestimenta; estar junto é mais que isso, é comunhão! Neste ‘estar junto com’ aconteciam muitas coisas, desde o ensino – Tabita era *mathetria*, lembremos! – até a manufatura conjunta de agasalho para suprir as necessidades. Não se trata de ‘fazer por’, mas de ‘fazer com’!

As misericordiosas obras de amor, a diaconia feita na casa de Tabita, expressam uma diaconia existencial profunda, de uma espiritualidade ímpar; não só de fazer, de dar, mas de estar junto com; é um romper com os princípios individualistas e assistencialistas... É o reflexo da espiritualidade do cuidado integral, do amor-doação-dedicação, misericórdia que transforma a existência – também a de quem é misericordiosa(o) - como Jesus tantas vezes o fazia com pessoas doentes, marginalizadas, pecadoras, discriminadas. Tabita é o testemunho vivo, ainda que morta, de que fazer a diferença não só é possível, mas imprescindível é! A diaconia de fazer as vestes e da presença integral no momento em que se está ‘junto com’ é testemunho vivo e suficiente para justificar a ressurreição de Tabita: ela voltou a estar “viva entre elas”, num indício, quiçá, de que a comunidade em Jope continuou as obras diaconais / obras de misericórdia feitas por Tabita e as viúvas, quando junto na comunidade estavam...

Assim, Tabita pode ser referencial para pessoas na pátria, na terra natal que abrigam e ressignificam a vida de outras pessoas, peregrinas, que tudo perderam; as Tabitas podem tornar-se como porto seguro num mar bravio que, cheio de *tsunamis*, tudo parece levar e desfazer. Quantas embarcações buscam vida nova, e sofrem naufrágios... A discípula Tabita ressurgiu na vida de comunidade por causa de suas obras de misericórdia que testemunham acerca do amor de Deus entre nós.

Com certeza: com nossos estudos e esforços a partir de Atos dos Apóstolos, constituíram-se muitas ‘casas de Tabita’ no Brasil. Casas simples e de classe média tornaram-se lugares de

acolhida, de cura d'alma e de manufaturas que ressignificam a vida de pessoas que estavam perdidas e que foram encontradas pelo amor e pela diaconia que nada pede e tudo oferece, simplesmente por amor, assim como Jesus o fazia.

A partilha, como Jesus bem o vivenciou, não significa apenas aquilo que temos materialmente, mas todos os nossos bens, materiais, culturais, intelectuais, espirituais, enfim, tudo o que somos. Em Cristo, partilharmos o que somos - e isto também significa aquilo que temos e o que é importante para nós; não se trata de restos ou de sobras...

Em Atos, há muitas outras mulheres que partilham seus bens materiais, espirituais e intelectuais: Lídia (At 16, 13-15.40) acolhe uma comunidade de pessoas peregrinas em sua casa, em Filipos, onde também ela é estrangeira, tintureira e comerciante... Priscila, junto com seu marido Áquila (At 18, 1-4.18-21.24-28), não apenas tece tendas para o comércio em vários contextos, mas tece também significados e testemunhos de fé, ensino e amor, diaconia que se faz no cotidiano junto a quem necessita, a fim de suprir necessidades de todas as espécies, para “que não haja indigentes”! Gosto de perceber, com base nos textos bíblicos e em alguns teólogos antigos, que ela, Priscila, é uma das primeiras ‘doutoras’ da igreja: Entendia bem da lide com o artesanato e o comércio para a sobrevivência e conhecia ‘acuradamente’ as profundezas da práxis curadora, profético-sapiencial de Jesus, a ponto de poder ensiná-las a outros mestres como Apolo e participando da escrita de cartas (At 18, 26-27). A diaconia de Priscila estava contida em seu trabalho manual e intelectual, conjugados, porque ambos estavam a serviço do discipulado de Jesus Cristo e da organização da Igreja no entorno do mar Mediterrâneo, em Roma, Corinto, Éfeso etc., em benefício de pessoas que careciam de cuidados materiais e espirituais de todas as espécies. Ela fazia parte da história da teologia antiga como “a grande missionária da Ásia” (Richter Reimer, 1995: 208-209).

Diaconia e poder

Mostram-nos ainda os Atos dos Apóstolos que a diaconia não estava – e percebemos que hoje também não está - isenta das relações de poder e das implicações do mesmo. Ela contém em si mesma o poder que, a exemplo da diaconia de Jesus, está a serviço do bem, da justiça e da comunhão. Neste caso, trata-se de um poder que não age em benefício próprio, mas atua para o bem-estar e a restauração das pessoas que necessitam de gestos de espiritualidade solidária e do misericordioso amor que transforma as situações. Esta diaconia restaura vida digna para que ela possa se refazer e viver bem, transformada e liberta do mal que a afligia.

Contudo, como em todas as áreas de atuação humana, também aqui o poder que alguém exerce por meio da diaconia pode ter – e tem – várias variantes desviantes que abrangem níveis eclesiais e político-partidários: assistencialismo meritório, paternalismo subordinativo, demonstração *showística* etc. Estas variantes não colocam o sentido e o objetivo da diaconia na pessoa que dela necessita, mas naquilo que poderá ter em troca. Neste caso, quem necessita não é o centro da diaconia, mas apenas uma desculpa, um motivo ou algo que alguém utiliza ‘para aparecer’ e se auto-justificar de alguma forma. É neste sentido que também tradicionalmente se mal-interpreta as obras de misericórdia de Tabita como ‘esmolas’, como o demonstram as traduções equivocadas de At 9,36^{final}, no sentido de dar o ‘resto’, do que sobra ou ‘de alguma coisa’ que se pode fazer... Tal diaconia desviante da práxis de Jesus se utiliza de pessoas indigentes para fazer de conta que ajuda, mas em nada contribui para a transformação e mudança da condição daquela vida que deve ser socorrida e restaurada em dignidade.

Atos 6,1 relata uma situação de conflito em torno da diaconia e das relações de poder nela embutidas: as mulheres helenistas/gregas estavam sendo desprezadas na diaconia diária. Por

causa disto, os Doze convocaram uma assembleia comunitária para resolver o conflito. O problema não é tão óbvio. O texto pode ser entendido no sentido de que estas mulheres estavam sendo marginalizadas e não recebiam os cuidados necessários para a vida digna no dia a dia, como geralmente é interpretado. Porém, o texto também pode significar que estas mulheres estavam sendo impedidas ou desautorizadas de realizar os próprios trabalhos diaconais na comunidade! Trata-se não apenas de um conflito inter-étnico (pessoas cristãs de origem helena e judia), mas também de um conflito em torno do poder de exercer diaconia (função eclesial e gênero). Seja como for, a solução do conflito tem perspectiva androcêntrico-patriarcal que está na exclusão de mulheres do exercício da função diaconal, visto que apenas sete homens (At 6,5) foram nomeados para o trabalho que integrava o anúncio da Palavra na diaconia...

Exatamente esta exclusão de mulheres desta diaconia indica para a melhor percepção e análise exegética de que o conflito que originou esta narrativa tenha tido a ver com o fato de que mulheres de tradição helenística estavam exercendo a função diaconal e dela foram marginalizadas por pessoas de tradição judaica. Sobrepõe-se, aqui, uma tendência eclesial patriarcal num escrito canônico, a qual sempre de novo foi motivo para desavenças na Igreja. Contudo, como também mostram narrativas dos próprios Atos, mulheres não deixaram de ser diáconas e exercer várias funções eclesiais, como foi o caso das próprias filhas do diácono Filipe (At 21, 8-9)! Este dado também é demonstrado por funcionários do Império Romano, como o procurador da Bitínia, Plínio o Jovem, que, em 110, escreve Cartas ao imperador, em cujo capítulo 10, se reporta a “escravas cristãs diáconas-*ministras*” que estavam sendo interrogadas no intuito de fazê-las apostasiar da fé cristã...

Horizontes sem fim na construção de comunhão

Muito mais teria a dizer e a referenciar acerca do assunto, tendo por base a diaconia de Maria de Jerusalém e da escrava Rode (At 12, 12 ss), de Safira junto com Ananias (At 5, 1-11), da filósofa Damaris (At 17,34) e de muitas outras, em diferentes momentos... Deixo-as ficar para outras circunstâncias e reflexões.

Aqui importa destacar, neste momento, o potencial transformador destas narrativas para dentro do *habitat* vital destes tempos histórico-eclesiais no Brasil. A força que nos vem de textos de Atos dos Apóstolos e suas interpretações libertárias para as diversas causas de movimentos eclesiais e sociais são significativas para o conjunto das ações em prol da vida digna, a fim de que não haja nenhuma pessoa indigente/necessitada e muito menos que, se as houver, tenham que se humilhar mais ainda, suplicando pela misericórdia em seu favor...

Aqui importa refletir ainda que a diaconia é expressão de profunda comunhão com Deus, que já realizou a maior diaconia em nosso socorro e favor. A nossa resposta ao socorro e amor de Deus que nos salva e liberta pode se expressar igualmente em diaconia como serviço gratuito ao próximo e comprometido com o amor e a vontade de Deus. Este é o poder que deve e pode se vivenciar e compartilhar na diaconia. Esta é a diaconia que transforma e salva vidas. Desta diaconia resulta comunhão de fé e vida, mesmo que as pessoas se separem... A diaconia, assim, nunca é um poder exercido ‘sobre’ alguém ou em causa própria (nem indiretamente), mas um poder com-partilhado, a serviço do Reino de Deus e que empodera pessoas para transformar sua condição de vida.

Portanto, o amor misericordioso que opera na diaconia e por meio dela para que pessoas necessitadas se tornem libertas de sua condição de necessidade e livres para viver em dignidade não admite nem permite ‘jogos de poder e força’ na práxis diaconal, porque ela é e só pode ser a expressão gratuita do amor de Deus que se fez diácono de tod@s nós! Quem

quiser ser ‘primeiro’ se torne diácono de tod@s, porque o amor de Deus inverte valores e qualquer tipo de *status*. No centro devem estar sempre a) a vida machucada que deve ser liberta de qualquer jugo e b) Deus que nela se manifesta por meio do amor-diaconia vivido por pessoas vocacionadas e comprometidas com o maior diácono a ser seguido e imitado: Cristo Jesus, que tudo já resumiu em acolhida, perdão e amor misericordioso e transformador.

Referências bibliográficas

Comblin, José (1989), “Os pobres como sujeito da história”, *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, 3, 36-48.

Gebara, Ivone; Bingemer, Maria Clara (1987), *Maria, mãe de Deus e mãe dos pobres*. Petrópolis: Vozes.

Gebara, Ivone (1989), *As incômodas filhas de Eva na Igreja da América Latina*. São Paulo: Paulinas.

Hüfner, Bárbara; Monteiro, Simei (Org.) (1992), *O que esta mulher está fazendo aqui?* São Bernardo do Campo; São Paulo: Editeo; Imprensa Metodista.

Mendonça, Anyonio Gouvêa (2005), “O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas”. *Revista USP*, 67, 48-67, disponível em www.usp.br/revistausp/67/05-mendonça.pdf

Mendonça, José Tolentino (2013), *A papoila e o monge*. Porto: Assírio & Alwin.

Revista de Interpretação Bíblica Latinoamericana. Quito/Equador, 1986ss. Disponível em: www.claiweb.org (todos os volumes em língua espanhola).

Richter Reimer, Ivoni (1995), *Women in the Acts of the Apostles: a feminist liberation perspective*. Minneapolis: Fortress Press.

Richter Reimer, Ivoni (2005), *Grava-me como selo sobre teu coração: Teologia Bíblica Feminista*. São Paulo: Paulinas.

Richter Reimer, Ivoni (2011), *Ananias e Safira nas origens do Cristianismo e suas interpretações: reler e reconstruir Atos 5, 1-11*. São Leopoldo: Oikos.

Schwantes, Milton (1986). *A família de Sara e Abraão: texto e contexto de Gênesis 12-25*. São Paulo: Paulinas; São Leopoldo: Sinodal.

Ströher, Marga J.; Deifeilt, Wanda; Musskopf, André S. (Orgs.) (2004), *À flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade*. São Leopoldo: Sinodal/CEBI/EST.

Tamez, Elsa (1985), “A mulher que complicou a história da salvação”, *Estudos Bíblicos*, 7.

Tepedino, Ana Maria (1990), *As Discípulas de Jesus*. Petrópolis: Vozes.

Toldy, Teresa Martinho (2013), “‘O efeito borboleta’: ecologia e teologias feministas da libertação”, *Caminhos*, 11, 2, 93-108.

Vilela, Márcio A. Ferreira (2012), “Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro”: a Conferência do Nordeste e a responsabilidade social da Igreja Presbiteriana no Brasil, acessado a 15/11/2013, disponível em: www.encontro2012.historiaoral.org.br/resources/anais/3... pdf.

Que se haga la justicia en la tierra, en el mundo empresarial y desde un enfoque feminista

Antonina Wozna,¹ Escuela de Teología Feminista EFETA e Asociación de Teólogas Españolas
tosiawozna@gmail.com

Resumo: En esta exposición más que buscar unas respuestas hipotéticas nos proyectamos para soñar, desear, plantearnos las propuestas y las posibilidades de entonar “un canto nuevo”, diseñar un mundo con los sentidos y el corazón compartidos, visto, sentido y saboreado desde nuestra perspectiva feminista. ¿Cómo orientar el liderazgo de las mujeres en la empresa? ¿Qué criterio seguir? ¿Desde dónde enfocar la venta y planearla para que sea más humana desde el punto de vista feminista y no siga siendo un “rat race”?

Palavras-chave: liderazgo, justicia, feminismo.

El valor de la virtud, como es la justicia (una de las 4 virtudes cardinales) desde el punto de vista clásico está en el medio; todo exceso o defecto deja de ser virtud. Desde el punto de vista feminista no habrá justicia hasta que la tierra no hable con la voz femenina y masculina, no se redefina desde una relación nueva entre los varones y las mujeres. Se trataría de la “justicia de las rosas” al lado de la “justicia del pan”, como bellamente dice Lucía Ramón en su libro “Queremos el pan y las rosas” (2010).

Esta justicia la están reivindicando varias generaciones de mujeres de todas las razas, países, pueblos y naciones y este grito feminista está teniendo cada vez más repercusión al menos a nivel político, legal, social, se vuelve cada vez más mediático.

Lo que nos falta es que tenga más repercusión a nivel social, a nivel práctico del día a día.

Sobre todo quisiera referirme al ámbito empresarial. Las mujeres (¿sexo débil?) soportamos la carga económica en muchos países sobre todo en el continente africano, sin ser reconocidos nuestros derechos. En otras sociedades llevamos la presión de un doble o triple turno (trabajo profesional, maternidad y vida de pareja). En definitiva, somos la mano de obra barata para el mundo empresarial dominado y dirigido por los varones. Queda mucho para alcanzar un reconocimiento real y efectivo de la labor y las cualidades de las mujeres en el mercado.

La paridad cada vez mayor, no obstante, en asignación de los puestos directivos en las empresas, es un dato que se destaca como un factor positivo de la reivindicación por la justicia y nuevas relaciones laborales. Ahora bien, las mujeres nos encontramos con un nuevo desafío en este camino: marcar la diferencia, evitar perpetuar los esquemas patriarcales

¹ Teóloga. Sócia da Associação de Teólogas Espanholas (ATE) e da European Society of Women in Theological Research (ESWTR).

simplemente por haber sido admitidas a los puestos de “poder”, influencia o decisión en las empresas.

Nuestra labor como mujeres, y lo digo de mi propia experiencia diaria, como jefe de ventas en una empresa valenciana, sería proponernos aportar “al cielo nuevo y la tierra nueva” (cf. Is, 65, 17; Ap 21, 1). Esta urgencia de cambio de relaciones la intuyó muy bien la socióloga Riane Eisler que plantea en su libro “El cáliz y la espada” la pregunta: ¿Cómo sería el mundo hoy en día si las mujeres desde el principio hubiésemos tenido acceso a las decisiones económicas, políticas, del mercado? ¿Padeceríamos la misma crisis? ¿Hubiese habido la II Guerra mundial?

En esta comunicación más que buscar unas respuestas hipotéticas nos proyectamos para soñar, desear, plantearnos las propuestas y las posibilidades de entonar “un canto nuevo”, diseñar un mundo con los sentidos y el corazón compartidos, visto, sentido y saboreado desde nuestra perspectiva feminista.

¿Cómo orientar el liderazgo de las mujeres en la empresa? ¿Qué criterio seguir? ¿Desde dónde enfocar la venta y planearla para que sea más humana desde el punto de vista feminista y no siga siendo un “rat race”?

Repasaremos unas breves pinceladas a partir de 3 autoras: la mencionada Riane Eisler para plantearnos las cuestiones vigentes a nivel económico en torno a la desigualdad. Estas cuestiones nos llevarán por un lado a descubrir el fondo del problema que define Mary Daly como “falocracia” y por otro lado plantear un nuevo nombre: “Nemesis” dando la vuelta al sistema escolástico y redefiniendo la virtud de la justicia. Seguidamente, de la mano de Teresa Forcades, apuntaremos tres puntos débiles del sistema económico actual cuyos callejones sin salida debemos evitar como feministas.

Eisler (2010) (para quien no la conozca: master en sociología y derecho en UCLA con la especialidad en derecho y género, miembro de la World Business Academy, Consejera de World Future Council y Comisión Mundial sobre Conciencia Global y Espiritualidad) en su libro “Cáliz y Espada” deja patente la fuerza destructora del dualismo patriarcal que identifica a la mujer con la naturaleza y al varón con la cultura contraponiendo la naturaleza y a la cultura atribuyendo el valor superior a la cultura proyectándola en relación de dominación con respecto a la naturaleza (léase: la dominación del varón sobre la mujer).

Eisler (2010) plantea una alternativa al mito cuasi-eterno del occidente: el modelo Dominador que salva de forma violenta a la humanidad de los enemigos internos o externos ofreciendo la posibilidad del modelo Partnership (compañerismo).

El planteamiento novedoso de Eisler cuestiona la meta del “Dominador” que lleva a la destrucción evolutiva del planeta, en forma de la guerra nuclear o un capitalismo consumista feroz que concluye en la crisis, muerte, desesperación de tantas vidas, mayoritariamente femeninas.

La autora diagnostica el modelo Dominador o devastador en estos síntomas:

- La explosión demográfica focalizada no en buscar soluciones sostenibles (la Tierra puede alimentar un tercio de población más de la actual) e igualdad sino en las violaciones de derechos humanos, guerras, estudios nucleares y espaciales, políticas de reproducción controlada por los varones, la destrucción ecológica y desgaste energético por parte del 20% de la población con 80% de los recursos.

- La interpretación de la hambruna y la desertificación como “un mal temporal” que en la historia se solucionaba con las enfermedades y la guerra que reducía la población mundial esperando que el mercado libre solucionara el problema en lugar de buscar una sociedad solidaria en vez de dominadora y propagadora de una competencia irrefrenable y agresiva.

- El silenciamiento y la invisibilización de las mujeres, su situación que en todos los casos representa al más pobre del más pobre. Los recursos no se destinan a crear puestos de trabajo para mujeres, ni para alimentarlas ni siquiera durante la gestación (sin pensar en las consecuencias de la debilidad y mortalidad de los hijos: niñas y varones).

- La perpetuación de la imagen del varón “jefe de la familia”, velador, controlador de su esposa y sus hijas, derrochador del dinero, borracho pero con poder físico.

Eisler enumera también los obstáculos para formular e implementar los tipos de políticas que manejen mejor los problemas sociales actuales en las sociedades del dominio masculino:

- el deseo de mantener el dominio masculino a través de la depreciación de la mitad de la humanidad;
- la prioridad política es la de preservar este dominio masculino por ser muy cómodo para los hombres.

Ante tales síntomas nos damos cuenta, como lo demuestra Mary Daly (Estadounidense, Doctora en teología católica y filosofía por la Universidad de Lovaina, Suiza, feminista radical) en sus libros “Gyn/ Ecology” (1978) y “Pure Lust” (1984), que el problema del planeta y de la economía no radica (en su sentido “raíz”, “núcleo”, “fondo”) en el hecho de la guerra, de la pobreza, de la injusticia social o de la economía insostenible sino en el hecho del patriarcado o “falocracia”, (Daly, 1984: 320), como lo llama esta filósofa. Los fenómenos descritos como la guerra, la pobreza, la injusticia social, la economía insostenible son síntomas. Si vamos solamente a solucionar estos síntomas maquillaremos la realidad, suavizaremos el dolor pero no solucionaremos el problema. Todos los esfuerzos de las organizaciones internacionales contra la violencia, el racismo, la guerra, la polución son loables pero sin la conciencia del problema radical de la falocracia y una actuación para erradicarla el efecto será como de un calmante al dolor, un engaño que de hecho perpetúa el círculo vicioso del sistema patriarcal.

De ahí Daly en su libro “Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy” (el primer libro sistemático de filosofía feminista si asumimos que “El segundo sexo” de Simone de Beauvoir no es un libro de filosofía sistemática) replantea el concepto escolástico de la justicia y proyecta un paso de “la justicia” a Némesis.

La “justicia” consiste en la “constante y firme voluntad de dar (a Dios) y al prójimo lo que le es debido”. El planteamiento no es desencaminado, según la autora, pero resulta más problemático definir qué derechos se juzgan que se deben a cada uno. Sobre todo en caso de las mujeres que llevamos siglos luchando por nuestros derechos tenemos muy claro lo que un “justo” rey, presidente, papa, médico, jefe, marido o padre considera que es debido a las mujeres. La situación de las mujeres, denuncia Daly, tanto nuestra opresión como nuestras aspiraciones están fuera de la órbita de las diputadas paternalistas ancladas en la dicotomía entre justicia e injusticia.

Así el término “justicia” deja de ser inspirador para una “ardiente carrera de las mujeres” que no tiene nada que ver con la “carrera de las ratas” presente entre los tiburones de los negocios y empresas. Daly propone un término nuevo, Némesis, cuyo nombre evoca la divinidad de la justicia retributiva, la solidaridad, la venganza y la fortuna. La “justicia” se ilustra como una mujer que lleva en la mano la balanza y con los ojos vendados sopesa el valor de las acciones pero tantas veces las mujeres hemos experimentado que la práctica de la justicia (legal) patriarcal justifica sus actuaciones ginocidas (genocidas) y proclama “no culpable” a los opresores de las mujeres.

A diferencia de este símbolo ambiguo Némesis tiene los ojos bien abiertos no solo para juzgar sino para inspirar la ira en las mujeres. El término “ira” se refiere a las acciones violentas de la naturaleza (del mar o viento), significa “tormenta” y también “sentimiento

intenso: pasión”, fuerza elemental (de los elementos). Las actuaciones de Némesis siempre van acompañadas de los fenómenos atmosféricos, de las fuerzas de naturaleza. La mujer que a través de la ira se encuentra con Némesis se conecta con las fuerzas de los elementos ya que la ira surge de la armonía de los elementos. Al darse cuenta de esta conexión las mujeres sienten fuerzas para, lejos de anclarse en los dualismos de la justicia-injusticia patriarcal, poder transformar las situaciones de opresión a través de la “gyn-energy” (Daly utiliza en esta expresión el mismo patrón de juego de palabras como cuando habla de gyn-ecology). A veces esta transformación implicará el tener que cambiar de ámbito de forma física pero siempre implicará la transformación de las condiciones donde/cuando una viva.

Detectados los síntomas de la sociedad dominadora y opresora de la tierra y de las mujeres (a la imagen de la opresión de la tierra) que enfocó Eisner, hemos llegado a la raíz del problema y le pusimos el nombre: falocracia. Una vez habiendo reflexionado sobre Némesis como la alternativa a la falacia patriarcal de “justicia”-“injusticia” me gustaría destacar tres problemas económicos actuales que menciona Teresa Forcades en el programa “Singulars”-TV3,² a raíz de la plataforma social que organiza Teresa con Arcadi Olivares.

Brevemente:

1) Destaca los puntos débiles del capitalismo al ratificar la preponderancia de la propiedad privada ante el bienestar de todos. Esto ha degenerado en una competitividad feroz, en la pobreza del 95% población de la tierra, enriquecimiento desenfrenado de unos pocos, los intentos de la tecnocracia, las guerras por el petróleo, el oro, la devastación ecológica.

2) Pone en evidencia la falacia de la presunción del “mercado libre”. El mercado lo dominan los poderosos capitalistas pero cuando sus especulaciones salen mal (como ahora que estamos en una crisis) la responsabilidad se diluye en las reglas de autorregulación propias del mercado libre. Estos mecanismos de autorregulación pasan por el armamento, las pestes, la muerte de los niños, la analfabetización de la población, la violencia y la miseria de los que no disponían del capital ni seguros de riesgo.

3) Cuestiona el mismo marco económico y la interesada incapacidad de salir de este marco y los intentos de perpetuar las estructuras que diluyen las responsabilidades. La pregunta es: ¿quién tiene el interés en perpetuar este sistema económico? Evidentemente los que tienen capital por perder.

Ante este círculo vicioso la propuesta feminista no es la de responder a la pregunta “¿Cómo será el año 2020?” en categorías patriarcales (mejora del rendimiento de la economía sostenible, mayores derechos de las mujeres, el cumplimiento de los objetivos del milenio, aunque tampoco estaría demás que ocurriese). El desafío sería descubrir las actitudes que como mujeres nos permitan aportar nuestra alteridad ante el status quo actual.

No sabemos cómo serán “el cielo y la tierra nueva” pero sí intuimos que en la sociedad que nos tiene por “nada” nuestro “ser” consiste en el deseo de actuar. (La primera y gran pregunta filosófica es: “¿porqué el ser y no la nada?”) Actuar: trabajar con placer, educar a los

² Publicada en youtube el 10 de abril de 2013: <https://www.youtube.com/watch?v=k-mOKMdXgSk>.

hijos, estudiar, hacer deporte, crear el arte y cultura no por imposición ni como consumidoras sino como protagonistas de la Her- storia (en lugar de la his- story).

Nuestro sentido de pertenencia no se definirá por la parroquia, por la familia del marido, por la dirección de la escuela (universidad) o de la empresa donde trabajo sino, como propone Mary Daly al hablar de la pertenencia: “be-longing”. Se trata del sentido de la palabra “pertenecer” como “be-longing”: “ser deseando”. Ser deseando... compartir el placer, la felicidad con las demás creando ámbitos y ambientes donde pueda realizarse la autotransformación de las mujeres y la participación en el “ser”.

Mary Daly recupera la raíz semántica de la palabra “ser” que viene del sánscrito “syn” y comparte esta raíz con la palabra “sin” que en inglés significa “pecar”. Para las mujeres “pecar” con respecto a los esquemas morales, culturales, económicos establecidos será existir. Por eso los relatos patriarcales tachan de pecado lo que es la búsqueda de la sabiduría emprendida por las mujeres (ver Gn 1-3) y por eso mismo Mary Daly no duda en titular su libro: “Pure Lust”, “pura lujuria” desafiando los valores patriarcales, su contenido y aplicación opresiva hacia las mujeres.

Si a nivel simbólico debemos hacer la labor de nombrar la falacia de los valores patriarcales, ser valientes para afirmar la necesidad de trasgredir los límites de estos valores y lanzarnos a la búsqueda de nuevas palabras para impulsar una realidad nueva, esto tendrá también repercusión en la vida laboral, en los puestos de responsabilidad política, social, económica etc... y sería algo que intentaré esbozar en tres puntos:

Primero: no caer en la trampa de creer que con la paridad todo se soluciona ni acomodarnos en estos puestos como pseudo triunfadoras en el mundo de los “papás” que nos han dejado “llegar a los puestos que se deberían a los varones” (según su justicia). Ver el ejemplo de Hanna Arendt y su acceso a la cátedra de Princeton que ha rechazado.

Segundo: abandonar el miedo al “separatismo” o sea volver radicalmente a la comunicación y la participación en el “ser” (ya he dicho en qué sentido entendía el “ser” Mary Daly) a diferencia del círculo vicioso de la sociedad patriarcal cuyo cáncer se desarrolla precisamente a través del silenciamiento de los oprimidos y su invisibilización. Curioso, apunta Daly, que la característica principal de las células cancerígenas en el cuerpo es “ la inhabilitación para la comunicación”. El separatismo no es la meta sino el prerrequisito de la acción en el entorno patriarcal.

Tercero: guardar la memoria de nuestra conexión con la tierra y la naturaleza precisamente.

“La primera ley de la ecología es que todos estamos interconectados” (Daly, 1984: 362). Ser concientes de nuestra opresión es crucial pero también atrevámonos a recordar y dejarnos interpelar por la memoria interior de nuestro ser que vibra en las olas del mar y en el núcleo de la tierra y nos conecta con su fuerza. Ser es verbo, remite a la acción, requiere la acción lejos de la pasividad o resignación que se pretende imponernos.

Estos serían los presupuestos básicos de un enfoque feminista hacia el liderazgo, tanto a nivel empresarial, como a nivel económico, ecológico y social. No cabemos en las categorías y expectativas vigentes ni las categorías tradicionales pueden contener la novedad que llevamos al descubrir nuestra identidad, nuestro ser, nuestra especie nueva que intentan forzosamente inscribir en la especie “humana” genérica descrita con el patrón masculino y teniendo por norma al varón.

A partir de ahí dejemos que la transformación nos sorprenda, dejemos de construirla como lo pretendían los filósofos y los economistas. La realidad, el ser es, actúa. Las construcciones patriarcales la tapan, la ahogan. La realidad desde el feminismo no será simplemente una construcción al revés. Serán cielos y tierra nueva.

Referências bibliográficas

Daly, Mary (1984), *Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy*. Londres: Women's Press.

Daly, Mary (1978), *Gyn/ecology. The metaethics of radical feminism*. Boston: Beacon Press.

Eisler, Riane (2010), *El cáliz y la espada, Nuestra Historia, Nuestro futuro*. Madrid: Cuatro Vientos.

Forcades i Vila, Teresa (2013), *Teresa Forcades i Arcadi Oliveres entren en política*. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=k-mOKMdXgSk>.

Ramón, Lucía (2010), *Queremos el pan y las rosas*. Madrid: Hoac.

“As invisíveis”: contributos para uma teologia feminista pós-colonial em contexto português

Teresa Martinho Toldy,¹ Universidade Fernando Pessoa e Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra
toldy@ufp.edu.pt; toldy@ces.uc.pt

Resumo: A questão do pensamento colonial e pós-colonial cruza-se com a questão do racismo, mas também com o sexismo, o que apela a uma análise interseccional destas realidades. Várias são as vozes dos feminismos pós-coloniais que chamam a atenção para o cruzamento destes fenómenos. A reflexão teológica em Portugal numa perspectiva pós-colonial e pós-colonial feminista está no grau zero (ou quase). Refiro-me à existência de estudos críticos (de dentro das Igrejas, teológicos) sobre as implicações do cristianismo no processo colonial português. E refiro-me a estudos sobre as implicações das formas como as mulheres nativas foram vistas e como as mulheres migrantes ou as mulheres filhas de migrantes são vistas para um reflexão teológica feminista, isto é, crítica dos atropelos aos direitos das mulheres e expressiva das vozes de mulheres, numa perspectiva plural. Por isso, penso que estamos perante uma invisibilização total, que é necessário (d)enunciar.

Palavras-chave: pós-colonialismo, sexismo, racismo, teologia feminista pós-colonial.

No dia 8 de Julho de 2013, o Papa Francisco, na sua homilia da missa celebrada em Lampedusa, dizia o seguinte:

Emigrantes mortos no mar; barcos que em vez de ser uma rota de esperança, foram uma rota de morte. Assim recitava o título dos jornais. Desde há algumas semanas, quando tive conhecimento desta notícia (que infelizmente se vai repetindo tantas vezes), o caso volta-me continuamente ao pensamento como um espinho no coração que faz doer. E então senti o dever de vir aqui hoje para rezar, para cumprir um gesto de solidariedade, mas também para despertar as nossas consciências a fim de que não se repita o que aconteceu. Que não se repita, por favor. [...] Nesta manhã quero, à luz da Palavra de Deus que escutamos, propor algumas palavras que sejam sobretudo uma provocação à consciência de todos, que a todos incitem a reflectir e mudar concretamente certas atitudes. (...) “Adão, onde estás?": é a primeira pergunta que Deus faz ao homem depois do pecado. “Onde estás, Adão?”. E Adão é um homem desorientado, que perdeu o seu lugar na criação, porque presume que vai tornar-se poderoso, poder dominar tudo, ser Deus. E quebra-se a harmonia, o homem erra; e o mesmo se passa na relação com o outro, que já não é o irmão a amar, mas simplesmente o outro que perturba a minha vida, o meu bem-estar. E Deus coloca a segunda pergunta:

¹ Doutorada em Teologia pela Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen (Frankfurt/Alemanha), Pós-doutorada pelo Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. Professora Associada com Agregação em Estudos Sociais na Universidade Fernando Pessoa (Porto). Docente desta universidade nas áreas da Ética, dos Estudos de Género e da Cidadania. Investigadora do CES, onde coordena o POLICREDOS. Presidente da Associação Portuguesa de Teologias Feministas.

“Caim, onde está o teu irmão?” O sonho de ser poderoso, ser grande como Deus ou, melhor, ser Deus, leva a uma cadeia de erros que é cadeia de morte: leva a derramar o sangue do irmão! (...) Estas duas perguntas de Deus ressoam, também hoje, com toda a sua força! Muitos de nós – e neste número me incluo também eu – estamos desorientados, já não estamos atentos ao mundo em que vivemos, não cuidamos nem guardamos aquilo que Deus criou para todos, e já não somos capazes sequer de nos guardar uns com os outros. E, quando esta desorientação atinge as dimensões do mundo, chega-se a tragédias como aquela a que assistimos. (...) “Adão, onde estás?” e “onde está o teu irmão?” são as duas perguntas que Deus coloca no início da história da humanidade e dirige também a todos os homens do nosso tempo, incluindo nós próprios. Mas eu queria que nos puséssemos uma terceira pergunta: “Quem de nós chorou por este facto e por factos como este?” Quem chorou pela morte destes irmãos e irmãs? Quem chorou por estas pessoas que vinham no barco? Pelas mães jovens que traziam os seus filhos? Por estes homens cujo desejo era conseguir qualquer coisa para sustentar as próprias famílias? Somos uma sociedade que esqueceu a experiência de chorar, de “padecer com”: a globalização da indiferença tirou-nos a capacidade de chorar! No Evangelho, ouvimos o brado, o choro, o grande lamento: “Raquel chora os seus filhos [...], porque já não existem”. Herodes semeou morte para defender o seu bem-estar, a sua própria bola de sabão. E isto continua a repetir-se... Peçamos ao Senhor que apague também o que resta de Herodes no nosso coração; peçamos ao Senhor a graça de chorar pela nossa indiferença, de chorar pela crueldade que há no mundo, em nós, incluindo aqueles que, no anonimato, tomam decisões socioeconómicas que abrem a estrada aos dramas como este. “Quem chorou? Quem chorou hoje no mundo?”

Estas perguntas do Papa Francisco – as duas primeiras, bíblicas, e a última, da sua própria iniciativa – colocam-nos perante questões muito relevantes: a primeira pergunta relaciona-se com os dramas de uma condição mortal que não se aceita como tal, que pretende colocar-se a si própria no lugar de Deus (“Adão, onde estás?”). Talvez o “pecado original” seja esta vontade constante de poder, de subjugação dos outros. A segunda pergunta (“Caim, onde está o teu irmão?”) apela a uma reflexão ética, melhor, apela à radicalidade ética do cuidar do outro, isto é, de reconhecer no outro um irmão, uma irmã. Caim reage mal: “o que tenho eu a ver com o meu irmão? Por acaso sou guarda do meu irmão?” A terceira pergunta do Papa Francisco – “quem chorou? Quem chorou hoje no mundo?” – constitui simultaneamente um lamento e uma denúncia: “de dentro de que bola de sabão” é que olhamos para o mundo?

De que forma se relacionam estas perguntas com o tema do nosso colóquio e com o título desta minha comunicação (“As invisíveis” – contributos para uma teologia feminista pós-colonial em contexto português)?

Gostaria de tomar os acontecimentos (aliás constantes) de Lampedusa (tão constantes que já existe um monumento no local aos migrantes que tentam entrar por ali na “fortaleza-Europa”) como paradigma de uma forma de ver a Europa e o mundo dito “desenvolvido” como um mundo cego, surdo e mudo à pergunta “o que fizeste do teu irmão?” e nada disposto a “chorar pelos mortos (considerados) alheios”. Mas gostaria que esta triste parábola de Lampedusa não constituísse só uma referência geral à Europa e ao mundo dito “desenvolvido”, em geral. Gostaria que equacionássemos a questão também no que diz respeito a Portugal. E chego, assim, ao tema que gostaria de partilhar convosco: quem é invisível na nossa sociedade? Por onde passam as linhas de fronteira entre “os nossos” e os “outros” e, mais além, entre “os outros” e “aqueles que nem vemos”?

Poderão continuar a pensar que ainda não é clara a ligação com o título que propus: o que tem isto a ver com uma teologia feminista pós-colonial em contexto português? Façamos um pequeno exercício mental sobre acontecimentos recentes: fechemos os olhos e tentemos rever imagens televisivas ou situações experimentadas diretamente por nós nas quais membros de comunidades imigrantes ou aqueles que são portugueses, mas a quem continuamos, eventualmente, a olhar como “não de cá” (porque, eventualmente, “não são brancos”!), aparecem em manifestações contra a crise, em entrevistas televisivas sobre o assunto, em reportagens de rua sobre o tema. Lembramo-nos de alguma? Poderemos facilmente acrescentar: “mas é possível que muitos sejam ajudados por instituições de solidariedade ou

de caridade”. Será verdade, eventualmente. Podemos ainda pensar: não significa necessariamente que sejam afetados pela crise. Mas chegarão estes pensamentos para legitimar o “mito do não-racismo” português? Aquele “não-racismo” que diz que um português não é racista: “tanto aperta a mão a um branco como o pescoço a um preto”. Ou aquela forma supostamente mais “condoída” ou mais hipócrita, que diz: “eu não sou racista, mas o meu maior desgosto era se a minha filha casasse com um preto!”... Sentimo-los como iguais entre iguais – isto é, como “iguais a nós”?

A minha proposta é que reflitamos sobre os abismos que tecemos, perpetuamos e (por vezes) justificamos e que colocam de um lado “os nossos” e, do outro, “os outros”. Melhor, falemos de paredes, de muros de indiferença – a tal de que falava o Papa Francisco. Falemos de um mundo por trás do “mundo português”, do mundo que não vemos... Falemos do estado de negação em que vivemos: somos uma sociedade multicultural? Que mudanças introduziu na cultura portuguesa a presença de gerações de migrantes e de gerações de nascidos em Portugal, com uma cor de pele diferente ou com heranças culturais diferentes? Falemos dos abismos e dos muros... Falemos da desigualdade. Falemos do lugar que eles têm, ou não têm, nas nossas comunidades. Lembro-me, há anos, de migrantes negros de uma zona perto de Lisboa dizerem que tinham vergonha de ir à missa na paróquia da área onde residiam, porque não se sentiam bem no meio dos casacos de peles, porque não tinham que vestir para ficar no meio das senhoras da paróquia. Então, ficavam sentados nos bancos do fundo da igreja, ou de pé, ao pé da porta.... Enfim: falemos de um “pensamento colonial-sem-colónias” e das consequências para todos deste tipo de pensamento. Falemos dos desafios que a fé e a prática cristã constituem (deveriam constituir) à perpetuação deste pensamento de “império perdido”... Começemos, então, pelo tal “pensamento colonial-sem-colónias”.

Pensamento “colonial sem colónias” como pensamento pós-colonial

Por pensamento “colonial-sem-colónias” entendo aquilo que é definido, habitualmente, como um pensamento pós-colonial, isto é, posterior à independência das colónias dos impérios coloniais, mas que revela a permanência de traços coloniais. Portanto, um pensamento que se pode definir resumidamente como aquele de acordo com o qual cultura que provém de fora da Europa ou dos países do Norte global não é cultura, é “folclore”; filosofia que não fala alemão, francês ou mesmo inglês, não é filosofia – é pensamento pré-filosófico, primitivo, mítico, simbólico, mas não racional (na acepção cartesiana do termo, entendida como a “medida de um pensamento objectivo”; medicina que vem de outras paragens, não é medicina, é charlatanice; experiência política fora dos cânones definidos pelos conceitos políticos dos estados-nação modernos é forma comunitária primitiva ou tribalismo – ou, pior: é sinal de que os outros, não-europeus, não-Norte global, “não são capazes de se governar” (expressão, infelizmente, ainda não desaparecida de conversas de café na sociedade portuguesa!); organização familiar diferente da organização familiar típica do Ocidente é, automaticamente, experiência opressiva ou desviada; formas de mística, espiritualidade ou religiosidade fora dos cânones de um projeto de expansão do Cristianismo ocidental é forma inferior de expressão religiosa; e pensamento sobre a religião que não passe pelos cânones da teologia ocidental, não é teologia; Igreja que emergja fora da Europa tem de continuar a ser entendida como Igreja “filha menor” das Igrejas europeias, portanto, espaço continuado de missão, e não lugar de radicação da experiência cristã como em qualquer outras das Igrejas ditas “mais antigas”.

Homi Bhabha (1992), Enrique Dussel (2013) resume este fenómeno através de duas afirmações: 1. o pós-colonialismo é uma espécie de “patologia” da modernidade; 2. o

cristianismo não só colaborou como legitimou esta “patologia”.

Pós-colonialismo, neste sentido de pensamento colonial-sem-colónias, é uma espécie de provincianismo dos países do Norte global, isto é, de convicção de que a sua forma de entender o saber e a sua forma de conceber e gerir o tempo (como uma recta) é a correta e a única – acima de tudo, a ideia de que o particular da sua própria experiência, não é particular, mas sim universal (cf. Santos 2009). De certa forma, penso que se poderá dizer que pensamento colonial-sem-colónias é provincianismo convencido de que não o é: é olhar para o mundo e vê-lo, como diria Huntington (1996) (na sua análise grosseira e bastante imprecisa), como “the West and the rest”! Hille Haker, Luiz Carlos Susin e Éloi Messi Metogo (2013: 131) definem o colonialismo (e, portanto, neste sentido em que estamos a falar, o pensamento colonial-sem-colónias) como “a reivindicação de supremacia e/ou de superioridade de uma cultura sobre uma ou mais culturas” (2013: 131). E, segundo Dussel (2013), o cristianismo (tanto na sua vertente de “catequização”, como na sua vertente teológica) colaborou na expansão deste modelo de uma universalidade baseada no impulso e na pulsão de universalização das categorias modernas de racionalidade como base para a destrinça entre progresso e “atraso”, entre “mundo civilizado” e “mundo primitivo”, “não-civilizado” (leia-se “não-cristão”), a necessitar de domesticação, isto é de “ocidentalização”, de “cristianização colonial” (cf. Dussel, 2013). Como nos diz Dussel (2013: 146):

O pior não foi a cristandade europeia ter-se colocado a si própria no lugar de protótipo da cultura humana [...] e ter-se convencido de que representava a civilização universal, com direito a dominar outros povos e outras culturas [...]. O pior foi a cristandade europeia ter construído um mundo dominado, que deveria ser, contraditoriamente, uma cristandade latina *colonial*. Ela baptizou ‘bárbaros’ que eram livres e soberanos, para fazer deles [...] cristãos subjugados, dominados, colonizados, por um império cristão.

A teologia (associada à filosofia) constituiu-se também em aparelho de legitimação deste processo colonizador. Dussel (2013) dá o exemplo de Hegel, de acordo com o qual a história evoluiu para o Ocidente – o ponto alto da evolução do espírito. Segundo Hegel, a religião constitui um elemento central neste processo de evolução cultural e histórica rumo ao Ocidente, isto é, o cristianismo (a “*germanische Christenheit*” dos românticos) constitui o ponto mais alto de evolução civilizacional. Mas é preciso que se note que, mesmo quando se fala do Ocidente, o ponto alto da civilização não está, de forma alguma, nos países do Sul da Europa. Richard Croker (*apud* Santos 2001: 50), escreveu o seguinte sobre os portugueses (num relato de uma viagem a Portugal e Espanha datada do século XVIII):

Os homens portugueses são, sem dúvida, a raça mais feia da Europa. Bem podem eles considerar a denominação de ‘homem branco’ uma distinção. Os portugueses descendem de uma mistura de judeus, mouros, negros e franceses, e pela sua aparência e qualidade podem ter reservado para si as piores partes de cada um desses povos. Tal como os judeus, são mesquinhos, enganadores e avarentos. Tal como os mouros, são ciumentos, cruéis e vingativos. Tal como os povos de cor, são servis, pouco dóceis e falsos, e parecem-se com os franceses na vaidade, artifício e gabarolice. ”

E isto deveria levar-nos a pensar “de que lado estamos”, questão à qual voltarei!

O colonizado sob a forma de migrante e de filho de migrante e o colonizador sob a forma do “autóctone” do Norte global

Podemos dizer que a história da colonização nos ultrapassa completamente, isto é, que é centenária e que as gerações atuais não têm responsabilidade direta na mesma, o que é verdade. Simplesmente, o pensamento colonial pode permanecer (permanece) mesmo após o fim dos impérios, como vimos nos exemplos que dei anteriormente. Mais, os abismos (cf. Santos 2009) entre o Norte global e o Sul global e entre potências coloniais e populações colonizadas (abismo esse que se traduz na convicção da impossibilidade de relacionamento entre esses diversos mundos em pé de igualdade) não só se tornam realidade nua e crua em acontecimentos como os de Lampedusa, referidos ao início, como se transferem para dentro das sociedades ditas “desenvolvidas” do Norte global. Como bem diz Nausner (2013: 205), “uma grande parte da migração atual proveniente da periferia do Sul para as sociedades metropolitanas ocidentais é sobretudo consequência das constelações pós-coloniais”, portanto resulta do fim dos impérios e das consequências dos impérios. E como afirma Boaventura de Sousa Santos (2009: 33): “O regresso do colonial é a resposta abissal ao que é percebido como uma intromissão ameaçadora do colonial nas sociedades metropolitanas”. Na sua perspectiva, este regresso assume várias formas. Duas delas são a do “imigrante indocumentado” e a do refugiado. E “cada um deles traz consigo a linha abissal global que define a exclusão radical e inexistência jurídica” (idem).

Cada imigrante proveniente do antigo império colonial sinaliza a existência e a falência desse império. Cada filho de um imigrante proveniente do antigo império colonial constitui uma pergunta à capacidade que as metrópoles possuem ou não de avançar para um diálogo intercultural, para uma nova realidade cultural constituída pelos contributos de todos aqueles que habitam um mesmo espaço humano (não num processo de assimilação que elimina diferenças, nem numa multiculturalidade de “feira gastronómica”, mas sim num verdadeiro encontro dialogante, resultante, simultaneamente, do reconhecimento de que “todos somos estrangeiros quase em toda a parte” e de que todos “somos de algum lugar” – portanto, um encontro gerador daquilo que Appiah (2006) considera o ideal de um “cosmopolitanismo parcial” ou a possibilidade de uma cidadania do mundo a partir de e num lugar concreto). Cada imigrante e cada filho de imigrante constitui um “teste” à existência ou não de resquícios de colonização na mentalidade das sociedades de acolhimento, à existência ou não de vontade de ficar (ou não ficar) na margem, a ver afogar-se quem procura entrar na fortaleza...

Note-se que, por outro lado, desgraças como as de Lampedusa não nos devem isentar de pensar nas formas mais subtis (não de vida ou de morte imediata) de exclusão e de eliminação do “outro” do nosso olhar, de invisibilização (sob a formas dos tais muros de indiferença, de criação e aceitação da existência de realidades sempre em linhas paralelas e nunca cruzadas, de não-encontro). Tenho a sociedade portuguesa em mente, quando falo destas “realidades paralelas”...

Intersecções entre pensamento colonial-sem-colónias, racismo e sexismo

A questão do pensamento colonial e pós-colonial cruza-se com a questão do racismo (por motivos óbvios já mencionados), mas também com o sexismo, o que apela a uma análise interseccional destas realidades. Várias são as vozes dos feminismos pós-coloniais que chamam a atenção para o cruzamento destes fenómenos. Este cruzamento passa tanto pela

imagética, como pela violência da apropriação do corpo e da terra.

Kwok Pui-lan, numa obra pioneira na área da teologia feminista pós-colonial intitulada “Postcolonial Imagination and Feminist Theology” (2005), apresenta múltiplos exemplos da interseção entre colonialismo e sexismo. Um exemplo-chave é o do recurso continuado à imagem do corpo da mulher ou da conquista da mulher como símbolo da conquista da América. Colombo, por exemplo, descreveu as Caraíbas dizendo que a terra era redonda, mas com o formato do seio de uma mulher, com uma protuberância no cimo com a forma inconfundível de um mamilo. Aliás, a descoberta da América é representada muito frequentemente na pintura como o encontro entre um homem (representando o conquistador europeu) e uma mulher nua, com formas e atitudes voluptuosas, representando o território a conquistar. A brutalidade da conquista revela-se também (até hoje, aliás!) na apropriação violenta do corpo das mulheres nativas, na violação. A mestiçagem não é só um fenómeno positivo. Kwok Pui-lan (2005: 15) diz, a este propósito:

Como os corpos nativos são considerados ‘sujos’ e ‘impuros’, a violação dos mesmos não conta. No discurso colonial racializado, as mulheres brancas simbolizam a pureza e a virtude, enquanto ‘as mulheres nativas, portadoras de uma ordem contra-imperial, constituem uma ameaça suprema à ordem imperial. O controlo simbólico e literal dos seus corpos é importante na guerra contra as populações nativas’. A colonização dos corpos das mulheres nativas assume muitas formas brutais, incluindo a violação, a mutilação sexual e o assassinato, formas que se mantêm hoje.

A compreensão iluminista do mundo, que coloca o homem (por oposição à mulher) como sujeito racional, é como que “exportada” sob a forma da violência colonial e sexual sobre as populações conquistadas e sobre as mulheres abusadas. O corpo das mulheres nativas torna-se, assim, um lugar de reprodução simbólica e real do modelo colonial e do colonizador, na forma dos seus filhos.

Podemos dizer, mais uma vez, que estamos a falar de situações do passado. Contudo, a questão é que, como bem recorda Kwok Pui-lan, se é verdade que o colonialismo significou o controlo dos corpos das mulheres (do próprio “Novo Mundo” como um corpo a conquistar, na fantasia dos colonizadores), da sua sexualidade e capacidade reprodutora como chave para o empreendimento colonial, gerando uma mestiçagem que assegurou população em circunstâncias de doença e de genocídio, estamos, hoje, perante novas formas de colonialismo (agora, sob a forma da globalização) com outros tantos impactos sobre as mulheres. Pensemos, nomeadamente, em formas iniciadas após a Segunda Guerra Mundial, que visam auxiliar os países pobres numa perspetiva de progresso económico de tipo capitalista. Muitos dos programas de auxílio passaram por campanhas de controlo da natalidade (muitas vezes, através de esterilizações forçadas). À ideia de que a pobreza era devida aos elevados níveis de fertilidade contrapôs-se a ideia de que o progresso surgiria através do controlo da mesma, portanto, mais uma vez, através dos corpos das mulheres, desta vez, controlados sob o signo da esterilização. Além disso, os programas de envolvimento das mulheres como agentes económicas e trabalhadoras em grandes unidades de produção alimentar significou, muitas vezes, contraditoriamente (ou não) o empobrecimento maior ainda dos seus agregados familiares, visto que o que era (e é) produzido, muito frequentemente, não é consumido pelos que produzem diretamente. Estamos, neste momento, ainda segundo Pui-lan (2005: 215) numa nova fase, que a autora designa como “imperialismo verde”, isto é, o controlo e privatização das necessidades básicas, o que afeta as mulheres de forma brutal (basta pensar-se no exemplo da água e do acesso a alimentos).

De que lado estamos? O mundo a partir das periferias

Segundo me parece, a reflexão teológica em Portugal numa perspectiva pós-colonial e pós-colonial feminista está no grau zero (ou quase). Refiro-me à existência de estudos críticos (de dentro das Igrejas, teológicos) sobre as implicações do cristianismo no processo colonial português. E refiro-me a estudos sobre as implicações das formas como as mulheres nativas foram vistas e como as mulheres migrantes ou as mulheres filhas de migrantes são vistas para um reflexão teológica feminista, isto é, crítica dos atropelos aos direitos das mulheres e expressiva das vozes de mulheres, numa perspectiva plural. Por isso, como dizia logo no início, penso que estamos perante uma invisibilização total. Provavelmente, nem sequer poderemos falar de uma “alterização” (*othering*) de “outras” mulheres, porque elas nem sequer são mencionadas. Neste sentido, parece-me importante começar a abrir caminho para que esta reflexão seja feita, uma vez que, segundo me parece, exceto a literatura teológica do Brasil (que constitui um património extraordinariamente relevante para este processo crítico), não existe qualquer reflexão teológica sobre “o caso português”, muito menos numa perspectiva feminista.

Penso que, neste processo, teremos de evitar cair numa tentação que é começar a falar pelas outras, isto é, em lugar de lhes dar voz e vez, sermos nós a falar delas. Seria uma nova forma de colonialismo, no fundo, como bem dizem Chandra Mohanty (1991) e Gayatri Spivak (1994), entre outras. Nem se trata de fazer um discurso em que todas as mulheres migrantes ou filhas de migrantes são vítimas e em que todos os portugueses e portuguesas são colonizadores. É necessário resistir à “história única”, como diz Chimamanda Adichie (2009), isto é, à pretensão de superioridade cultural que reside em pensarmos ser capazes de interpretar a realidade dos outros, das outras mulheres, a partir das nossas categorias ditas “universais”, isto é, caindo na tentação de novas formas de colonialismo.

Mas o facto de termos de resistir à tentação de falar pelas outras mulheres e de sermos obrigadas, também por uma questão de discernimento intelectual, a superar a ignorância de “uma história única”, não significa que não tenhamos de nos colocar a questão fundamental que o Papa Francisco formulou na sua homilia em Lampedusa: “quem chora por quem?” Esta pergunta pode ser associada a outras perguntas: de que lado estamos? De que lado estão as nossas teologias feministas? Teremos de tomar partido? A teologia deverá tomar partido? Uma primeira resposta a esta pergunta está no próprio facto de falarmos de uma teologia feminista pós-colonial: isso significa que é uma teologia que já tomou partido pelas mulheres e pelos que ficam à porta do “clubes dos ricos”. Se quisermos, para tomar uma expressão polémica, mas muito inspiradora: falo de uma teologia dos 99%, e não de 1%... Falo daquilo que Joerg Rieger e Kwok Pui-lan (2012) designam por uma “solidariedade profunda”. Refiro-me àquilo que Gutierrez (1988), por exemplo, desde sempre considerou o “locus theologicus” por excelência – os pobres, os pobres, os frágeis, as frágeis – e que o Papa menciona constantemente como “as periferias”. Refiro-me, pois, à solidariedade com os que vêm no barco, e não à convivência com os que ficam na praia, a ver o naufrágio.

Referências bibliográficas

Adichie, Chimamanda (2009), “The Danger of a Single Story”, consultado em 10/10/2013, disponível em:

http://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story/transcript.

Appiah, Kwame Anthony (2006), *Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers*. Nova Iorque: W.W. Norton & Company.

Bhabha, Homi K. (1992), “Freedom's Basis in the Indeterminate”, *JSTOR*, 61, 46-57. Consultado a 06/11/2013, disponível em <http://www.jstor.org/discover/10.2307/778784?uid=3737592&uid=2&uid=4&sid=21102885560297>.

Dussel, Enrique (2012), “Erkenntnistheoretische Entkolonialisierung der Theologie”, *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie*, 49(2), 142-152.

Gutierrez, Gustavo (1988), *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Haker, Hille; Susin, Luiz Carlos; Metogo, Éloi Messi (2013), “Postkoloniale Theologie”, *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie*, 49(2), 131-134.

Huntington, Samuel (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Touchstone.

Mohanty, Chandra Tapade (1991), “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses”, in Chandra Tapade Mohanty, Ann Russo e Lourdes Torres (orgs.), *Third World and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 255-277.

Nausner, Michael (2013), “Die langen Schatten der Nofretete. Postkoloniale Theorie und Theologie in Deutschland”, *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie*, 49(2), 200-209.

Papa Francisco, Viagem a Lampedusa (Itália). Santa Missa pelas vítimas dos naufrágios. Homilia. Campo Desportivo "Arena" na Localidade Salina (Segunda-feira, 8 de Julho de 2013). Libreria Editrice Vaticana. Consultado a 6/11/2013, disponível em http://www.vatican.va/holy_father/francesco/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130708_omelia-lampedusa_po.html

Pui-Lan, Kwok (2005), *Postcolonial Imagination & Feminist Theology*. Louisville: Westminster John Knox Press.

Rieger, Joerg; Pui-Lan, Kwok (2012), *Occupy Religion. Theology of the Multitude*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.

Santos, Boaventura de Sousa (2001), “Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade”, in Maria Irene Ramalho e António Sousa Ribeiro (orgs.), *Entre ser e estar. Raízes, percursos e discursos da identidade*. Porto: Edições Afrontamento, 23-85.

Santos, Boaventura de Sousa (2009), “Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes”, in Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (orgs.), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 23-71.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1994), “Can the Subaltern Speak?”, in Patrick Williams e Laura Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*. Harlow: Longman, 90-105.

Transparentes: tópicos para uma teologia secular

João Emanuel Diogo,¹ Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra
joaoediogo@gmail.com

Resumo: O presente texto procura contribuir para uma teologia secular, isto é, para uma análise crítica das crenças religiosas procurando as consequências das crenças e das interpretações. Não é uma pura sociologia ou história das religiões, porque se pretende ajudar a alterar o padrão de significado das crenças e das práticas religiosas. Este aspeto constitui, para o autor, um ponto de contacto com a grande maioria das teologias feministas.

Palavras-chave: teologia secular, interpretação, poder.

Posicionamento

Existe no pensamento contemporâneo um debate, muitas vezes quente², entre religião e ateísmo. Se por um lado, o movimento secularista da modernidade nos parece ter indicado o lugar da *descrença* como *topos* do homem contemporâneo, parece haver, em sectores da sociedade um regresso do religioso (e que religioso regressa? - essa será a grande questão).

Para se compreender o secularismo, diz-nos Fernando Catroga (2006: 454), é necessária a compreensão de 4 teses fundamentais: (1) em primeiro lugar a tese da diferenciação, em que a religião passa a subsistema da sociedade e não é mais o factor estruturante; (2) a segunda tese, é a tese do declínio, que reflecte a erosão das práticas religiosas; (3) a tese da privatização, revela o movimento de passagem da fé do espaço público para o espaço privado; (4) por fim, a quarta tese é a da marginalização (ou numa versão mais positiva a autonomia), que acaba por ser consequência natural da primeira, demonstra-se na cada vez menor utilização de argumentos religiosos nas decisões políticas e sociais.

Estaremos, provavelmente, já numa outra fase, a que se pode chamar *secularização da secularização*³. Assim, parece ter havido uma primeira fase – sobretudo a partir de Feuerbach – que tornaria conceitos *teológicos* em conceitos seculares, assumindo que aqueles atributos, outrora divinos, se tornariam agora propriamente humanos.

¹ Licenciado em Filosofia. Membro do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

² Estes debates são muito mais intensos e interessantes quer no Reino Unido, quer nos Estados Unidos da América, fruto de uma tradição liberal. Também em França, por exemplo com os posicionamentos filosóficos de André Comte-Sponville, Michel Onfray, e o debate entre Luc Ferry e Marcel Gauchet, entre outros, o ateísmo e as religiões travam um diálogo intenso, ainda que mais cordial do que nos países anglo-saxónicos. Em Portugal esse debate é bastante incipiente e, a maior parte das vezes, desinformado de parte a parte.

³ Devemos esta caracterização ao teólogo e filósofo Anselmo Borges.

A segunda fase, esta que provavelmente estamos a viver, ultrapassaria a pura “humanização” de conceitos transcendentais e procuraria agora novos conceitos, quer do lado da secularização, quer do lado da religião.

Pela nossa parte, sentimo-nos bem no meio da batalha: entre o secular ateísmo - que vai da morte de deus a sem-deus, nem vivo nem morto - e a religião, queremos tentar perceber se pode haver uma *teologia* que não seja *religiosamente direccionada*: teologia aconfessional, se assim podemos dizer. A nosso ver secular (apesar do “mau” nome que ultimamente os *secularismos* parecem ganhar entre as ciências sociais). Portanto, se por um lado temos as diversas teologias religiosamente direccionadas [falamos agora das teologias cristãs], que têm na bíblia a estrutura da revelação e uma práxis religiosa, onde a fé orienta a leitura do texto, e onde teologia e religião se equivalem, do outro lado temos uma teologia sobre o religioso, crítica de todas as formas de revelação mas também com uma práxis, agora não religiosa, mas ética, onde nem a sistematicidade nem a certeza têm lugar. Antes radicam na incerteza, na dúvida, no fragmentário: a cada momento procuramos uma resposta, que nem sempre lá está.

Se ponderarmos definições de teologia, verificamos que os próprios teólogos assumem que o que fazem é religiosamente direccionado. Vejamos três exemplos: “Teologia é o discurso sobre Deus que se revela” (Anselmo Borges); “A teologia [...] dedica-se integralmente e de modo directo ao estudo do religioso. A partir da aceitação [...] de uma determinada religião, o pensamento teológico está [...] marcado pela particularidade histórica do seu credo” (Andrés Torres Queiruga); “[Teologia é] uma reflexão sobre as próprias crenças religiosas” (Teresa Forcades i Vila).

Ainda que sejam autoexplicativas, sublinhamos que todas as definições implicam uma revelação determinada: quer dizer que aquilo em que acreditamos tem um estatuto diferente e é o que influencia qualquer análise teológica que se faça. Isto acontece, com maior acuidade, nas religiões “do livro”, isto é, em que a revelação se dá pela palavra, se fixa como *palavra divina*. Tora, Bíblia e Corão têm estatuto de revelação, e isso deriva de um processo a que podemos chamar de *divinização do texto*. Não é de admirar que, a maior parte das vezes, em teologia, não se discuta o texto mas “o que diz o texto ao leitor”.

Para clarificarmos o ponto da *divinização do texto*, recorramos a Umberto Eco, e à sua definição de *leitor e autor*. Eco divide leitor e autor em dois: por um lado temos o leitor e o autor empíricos, com as suas circunstâncias particulares, e o leitor e autor modelos, que esses sim serão as referências da leitura (são estes que se devem relacionar no acto de leitura). Ao confundir-se de que lado *se lê*, isto é, quando o leitor confunde o texto com uma resposta pessoal à sua vida (quando se assume como leitor empírico) usamos o texto não para interpretá-lo como texto que é, mas para outra função que não está nas funções do texto. Diz ele: “como um bosque é criado para toda a gente, não devo procurar nele factos e sentimentos que só a mim dizem respeito. Caso contrário [...] não estou a interpretar um texto, mas antes a *usá-lo*” (Eco, 1997: 16).

Na teologia acontece algo ainda mais perigoso que um uso *interpretativo* do leitor empírico. Na verdade há uma equivalência entre, por um lado, leitor empírico e leitor modelo, e por outro entre autor empírico e autor modelo. O leitor é sempre o crente, o autor é sempre deus. Veja-se como na Bíblia, fruto das centenas de anos de interpretação a partir da divinização do texto, nem há autores por detrás do “deus autor”. Não sabemos quem são os homens e as mulheres que reescreveram cada palavra, e isto porque para as teologias religiosamente direccionadas isso não é importante: o texto alcança sempre um significado transcendente.

O olhar de uma teologia secular será sempre diferente deste. Equivalerá o texto bíblico ao texto homérico, por exemplo. As características são as mesmas: Homero não é um autor (são

vários e várias as reescritas); o texto não é completamente em grego; o texto está cheio de anotações e reinterpretações posteriores; tem deuses e deusas e revelações e no entanto, à parte picardias académicas e filológicas, os textos homéricos nunca motivaram guerras.

Esta visão traduz-se em muitos exemplos: uma teologia secular sabe que se se estiver a falar de uma criança lançada ao rio numa cesta, que cresceu e se tornou chefe do seu povo, se estará a falar de Sargão I. Que se falarmos do homem que constrói uma arca para salvar humanidade do dilúvio será Atrahasis. Durante séculos, infelizmente ainda hoje, a nossa história cultural está mal contada. Para lá da Bíblia existem homens e mulheres que não vêm à superfície da história. E, em grande medida, são deles as histórias que nos fizeram chegar aqui. A teologia é em questões de interpretação um *poteroso* meio de invisibilidade.

Um exemplo prático, onde podemos verificar onde as nossas crenças colidem, paradoxalmente, com as nossas crenças, é o exemplo de Abraão. Escolhemos Abraão por dois motivos principais: de uma parte, trata-se de uma mitologia, e, portanto, entra no escopo do que podemos chamar de uma hermenêutica do mito. Por outro lado, ainda hoje Abraão é considerado o pai da fé para as três grandes religiões do livro (e a esse facto não é alheia a questão da divinização do texto que vimos acima).

Todos conhecemos a história de Abraão, de como ele saiu da sua terra – a mando do seu deus –; de como, tendo deus prometido uma grande descendência, não conseguia ter filhos – até idade avançada; de como, a pedido da sua mulher, tem Ismael, filho da “escrava”; de como deus, posteriormente “permite” que nasça de Sara o seu “único”, Isaac. Fixar-nos-emos na questão do “sacrifício de Isaac”, recorrendo ao texto⁴:

E disse [Elohim]:
Toma *agora* teu filho,⁵ teu único,⁶
a quem amas,
Isaac...

A quem conhece a história de Abraão salta logo à vista a paradoxal fixação de deus em sublinhar Isaac como filho único. Ismael é assim proscrito. Invisível. Mas mais importante é a imperatividade de toda a situação. Imaginemos um Abraão estremunhado, acordado com a “voz” de deus, que lhe ordena e a necessidade de tal ordem ser cumprida *agora*: um deus urgente e sem explicação. O texto continua:

⁴ O texto de Génesis 22 é bastante conhecido, mas tem alguns problemas de tradução particulares, que as traduções religiosas costumam parafrasear. Como todo o texto bíblico nenhuma tradução, fixação, interpretação está finalizada. A tradução que apresentamos é nossa.

⁵ Normalmente os tradutores da Bíblia optam por não traduzir uma partícula enclítica que, em hebraico, sugere urgência, o que dá ao texto um matiz um pouco diferente, talvez com melhor leitura: “Toma **agora** teu filho...” Esta noção de urgência é também um imperativo, como facilmente se percebe. Chouraqui utiliza um advérbio (então) em vez do pronome enclítico, precisamente por causa desse imperativo. Diz ele: “a exigência divina não deixa espaço algum para qualquer escapatória” (Chouraqui, 1995: 217).

⁶ De lembrar que Isaac não era o único filho de Abraão, no entanto, Isaac é considerado como o “filho autêntico”, ao contrário de Ismael (cf. Bottéro, Jean – “De Abraão a Moisés: o nascimento de Deus”. In: Briquel-Chatonnet, Françoise 2006: 94). Em Gen. 21, 8-21 conta-se como Sara, por ciúme, manda Abraão expulsar Agar e Ismael. Relembro que foi a própria Sara que disse a Abraão para tentar ter filhos com a escrava Agar! Veja-se Gn. 16. A tradição configurará a divisão de Ismael e Isaac em dois povos distintos: os árabes e os judeus (cf. Briquel-Chatonnet, 2006: 57 e ss).

e tu vai⁷
à terra de Moriah
e oferece-o ali em holocausto
sobre uma das montanhas que te direi.

Sublinhemos que a imperatividade da ordem se mantem: *tu vai*, não outro. Abraão. Por outro lado, deus desde o início lhe diz o que vai fazer (sem qualquer argumento): oferecer, isto é, e imaginemos, pegar no corpo do seu filho e levantá-lo sobre o altar, degolando-o, e queimando-o. O texto seguirá o seu rumo e encontraremos Abraão *submisso* que toma a faca para *degolar* Isaac.

Uma teologia religiosamente direccionada acolhe este texto e ainda que com alguma crítica, é capaz de dizer: Abraão pai da fé. Dirá que deus demonstra no texto que não quer mais o sacrifício humano. Uma teologia secular *acusará* todas as religiões que tomam o exemplo de Abraão como exemplo de fé. Abordo aqui apenas a questão da *obediência cega* a uma *autoridade* (seja que autoridade for). Será este exemplo de Abraão que permite visões profundamente fundamentalistas das religiões: se é deus quem *manda*, eu *tenho* de *obedecer*. Na verdade este argumento ainda está muitíssimo presente e evitar enfrentar a questão é dar *espaço* a que esses argumentos se mantenham. Relembremos: Abraão pai da fé.

Deixo as perguntas: É este o nosso modelo de pai? É este o nosso modelo de fé? Se a resposta for negativa isto tem implicações práticas nas crenças, no culto, na litúrgia. E esta “hermenêutica secular” aplicada aos textos religiosos como deixa a nossa fé? Não esqueçamos: a nossa leitura do texto é uma forma de *poder*. E os modelos de poder de tipo patriarcal *bebem* a sua força nas *interpretações*. Já se perguntaram porque é que a bíblia *deve* dizer o que diz?

Assim, uma teologia secular procura uma análise crítica das crenças religiosas procurando as *consequências* das crenças e das interpretações. Não é uma pura sociologia ou história das religiões, porque pretenderá ajudar a alterar o padrão de significado das crenças e das práticas religiosas.

Aqui temos, pensamos nós, um ponto de contacto com a grande maioria das teologias feministas. Por exemplo, Schüssler Fiorenza, em 1988, propunha a mudança do paradigma de interpretação bíblica.

Repescando brevemente e a partir de Frank Porter, existiriam três mudanças de paradigma na hermenêutica bíblica: (1) o primeiro paradigma é aquele em que o livro se impõe no presente desde fora; (2) o segundo é aquele em que a bíblia é lida como outro livro qualquer, isto é, o trabalho histórico-crítico; (3) no terceiro paradigma assume-se o trabalho histórico-crítico mas volta a dar-se ao texto um poder simbólico transformador.

É a partir daqui que Schüssler Fiorenza promove um novo paradigma, o paradigma retórico que envolve práticas comunicativo-políticas. Diz ela: “uma ética de uma leitura histórica muda a tarefa da interpretação de encontrar “o que o texto significa” para a questão de que leituras podem fazer justiça ao texto nos seus contextos históricos” (Fiorenza, 1988:

⁷ Aqui trata-se da mesma fórmula utilizada em Gn. 12, 1, aquando da Vocação de Abraão, que se costuma traduzir por “*Sai da tua terra...*” Chouraqui traduz estas duas passagens por “*Vai por ti...*”. Não se trata de uma fórmula muito literária, no entanto transmite o que, de facto, se quer dizer. As traduções normalmente utilizam o sentido de posse (tua terra) ou ignoram a fórmula como neste versículo. Ligado ao imperativo de que falávamos acima, parece-nos claro que é a sua continuação: **és tu Abraão quem tem de ir.**

14). Mas, e queremos sublinhar com Fiorenza, é necessária sempre uma ética das consequências a que ela chama “ethics of *accountability*”. “Torna-se responsável não apenas pela [1] escolha dos modelos teóricos interpretativos; mas também [2] pelas consequências éticas do texto bíblico e dos seus sentidos”.

Sublinhemos a palavra *accountability*, que poderíamos definir como uma situação na qual sabemos quem é a pessoa responsável e podemos pedir-lhe *explicações* sobre essa situação. Por isso somos responsáveis pela interpretação que fazemos e pelas suas consequências. Neste sentido, e é o que queremos sublinhar, é que toda a interpretação é *política*, transmite uma *mundividência* e, na maior parte dos casos, para não dizer sempre, *exclui*.

Voltemos ainda ao caso de Abraão para sublinharmos outro aspecto ligado ao que referimos acima: a questão da autonomia e da heteronomia.

Não é, de todo, uma questão fácil e escaparemos por agora à argumentação com recurso à etimologia, ao grego. Nomos, quer dizer lei, e esta lei pode ser própria (auto) ou de outro(s) (hetero). Em Abraão vemos como a lei de outro se *impõe* e como o torna submisso. Podemos ver isso ao longo de toda a história. Nomeadamente na história da igreja: a *necessidade* de controlar a vida das pessoas permitiu desde fora impor-se leis, crenças, dogmas, etc. Como não sublinhar que ainda hoje se sente com demasiada força este *poder heteronómico*? Por isso a modernidade proclamou a *autonomia* do sujeito: sobretudo face à teologia, sublinhe-se. Isto é, cada um é o seu próprio “legislador moral”.

É com o aparecimento do nazismo e com o holocausto, que pensadores como Levinas, promovem o regresso à heteronomia, já não como transcendência religiosa, mas apresentando o outro como transcendente e sempre primeiro.

Assim ficamos em constante tensão entre a autonomia, a visibilidade que queremos que seja para nós, e o apelo que o Outro é (deveria ser) para nós. Podemos falar de uma autonomia heteronómica? Parece ser uma contradição dos termos. Talvez possamos dizer como Charles Taylor que “a minha identidade depende essencialmente das relações dialógicas que estabelecem com os outros” (Taylor, 2009: 59). Assim, numa identidade dialógica, “negociamos” com os outros a tensão autonomia-heteronomia. O outro aparece-me como constitutivo de mim e isso, parece-nos, faz toda a diferença: o outro, seja ele diferente ou igual, sou, em grande medida *eu*. Por isso quando falamos de deus em termos de género (como numa sociedade patriarcal) como homem, branco, estamos a excluir o próprio deus.

A mudança de teo-logia para tea-logia, poderia ser benéfica em termos de modificar o papel e o lugar da mulher na religião. Mas, quanto a nós, não resolveria o problema.⁸ Deus enquanto o totalmente outro, isto é, todos os outros e que são constitutivos de mim, ultrapassa esta barreira do género, e, paradoxalmente *invisibiliza-se*. Será pois o *outro concreto* e uma prática concreta que iluminará, preferencialmente, uma nova assunção da realidade.

⁸ Aliás, esta crítica à antropomorfização de deus é uma das primeiras críticas às religiões. Um dos argumentos talvez mais interessantes é de Xenófanes, um dos pré-socráticos que dizia, por absurdo, se um cavalo perdessem *criar* um deus esse deus teria a forma de um cavalo. Por outro lado, diferentes raças parecem atribuir aos seus deuses diferentes características, i. é, as suas próprias características. Assim, não é a antropomorfização específica que é o problema, mas sim a antropomorfização *tout court*.

Referências bibliográficas

Bottéro, Jean (2006), “De Abraão a Moisés: o nascimento de Deus”, in Briquel-Chatonnet, Françoise (org.), *A Bíblia*. Lisboa: Edições 70, 89-103.

Briquel-Chatonnet, Françoise (org.) (2006), *A Bíblia*. Lisboa: Edições 70.

Chouraqui, André (1995), *No princípio (Gênesis)*. Rio de Janeiro: Imago.

Catoga, Fernando (2006), *Entre deuses e césores: secularização, laicidade e religião civil*. Coimbra: Almedina.

Eco, Umberto (1997), *Seis passeios nos bosques da ficção*. Lisboa: Difel.

Schüssler Fiorenza, Elizabeth (1988), "The Ethics of Biblical Interpretation: Decentering Biblical Scholarship", *Journal of Biblical Literature*, 107.

Taylor, Charles (2009), *A Ética da autenticidade*. Lisboa: Edições 70.

Entre *Local* e *Global*: Quem tem *mercy on us*?

Marijke de Koning,¹ GRAAL
mhdekoning@sapo.pt

Resumo: Movendo-se entre dois momentos no tempo, a partir do mesmo local a autora procura abordar as seguintes questões: Quais são as “condições de aterragem” e as potencialidades de novas viagens de aprendizagem com jovens e gente adulta 25 anos depois, quando o mundo de hoje se caracteriza por um poder de interligação global determinante na construção das identidades? Será que neste mundo tão menos local – ou tão mais global – vamos conseguir criar novas formas de solidariedade e construir uma cidadania mundial? Que “fé” pode unir em projetos que valorizam os laços do Local, mulheres, homens, jovens e crianças que vivem num espaço tão global? Há lugar para o *mercy*? Como reaprender e reorganizar sem nos perdermos na complexidade?

Palavras-chave: local, global, fé, misericórdia, vulnerabilidade.

Introdução

Neste texto “levanto voo” do Centro do Graal da Golegã, a partir de quatro programas residenciais de formação realizados entre Março de 1987 e Outubro de 1988 com jovens mulheres, oriundas do mundo rural do norte e centro de Portugal, no âmbito do projeto **MODELO (Mulheres Organizam-se para o DEenvolvimento Local)** que decorreu entre 1985 e 1990 no norte do país e do qual fui coordenadora.

Desde outubro de 2012 estou de novo envolvida em iniciativas de educação não-formal no Centro do Graal da Golegã, nomeadamente no programa **Raízes, Chão e Horizontes – Círculos e Percursos de Literacia Criativa e Recíproca**, que conta com a participação de pessoas e entidades dos concelhos da Golegã e limítrofes. E no âmbito deste programa surgiu em 2013 um novo projeto, selecionado em Dezembro de 2013 pela presidência da Fundação Calouste Gulbenkian para financiamento: **Encontro com o outro – Afeto Inclusivo e Cidadania Ativa**.

Movendo-me entre estes dois tempos a partir do mesmo local vou tentar abordar as seguintes questões: Quais são as “condições de aterragem” e as potencialidades de novas viagens de aprendizagem com jovens e gente adulta 25 anos depois, quando o mundo de hoje se caracteriza por um poder de interligação global determinante na construção das identidades? Será que neste mundo tão menos local – ou tão mais global – vamos conseguir criar novas formas de solidariedade e construir uma cidadania mundial? Que “fé” pode unir em projetos que valorizam os laços do *Local*, mulheres, homens, jovens e crianças que vivem

¹ Pedagoga social, natural da Holanda e membro do Graal Internacional.

No Graal em Portugal tem tido responsabilidades em vários projetos de animação comunitária, na educação não-formal com jovens e adultos/as. Realizou alguns trabalhos de investigação sobre as metodologias utilizadas nestes contextos. Atualmente trabalha como voluntária na coordenação pedagógica do projeto ECO, que se realiza a partir do Centro do Graal na Golegã.

num espaço tão *global*? Há lugar para o *mercy*? Como reaprender e reorganizar sem nos perdermos na complexidade?

Nos Realces 1 “exponho” o projeto MODELO, algo do desejo de futuro e da vulnerabilidade que o atravessavam, sem querer abarcar o que se fez. Depois “levanto voo” e abordarei as questões que me movem nesta escrita, viajando “entre textos” e tentando explorar algo dos seus espaços em branco, espaços que se abrem à busca, produzindo sussurros do tácito que se quer articular em palavras. Na parte final tentarei situar as iniciativas em curso no âmbito dos acima referidos Programa e Projeto na Golegã, com o objetivo de preparar um chão para uma ética partilhável, estruturante de práticas e sempre em construção. Uma ética capaz de sustentar e inspirar novas formas de aprender e organizar, num movimento circular constante de improvisação e sintonização e numa dinâmica de co-criação.

Nestas páginas haverá apenas uma tentativa de *déclosion*, no “sentido de retirar as vedações: «descercamentos», «descerramentos»”.² O presente texto, que é a reescrita da comunicação apresentada no colóquio no dia 16 de novembro de 2013, é atravessado por uma experiência posterior de uma vulnerabilidade extrema, que necessitou de toda a compaixão possível e que decidi aqui partilhar. O que podem ser possíveis “respostas” à luz da tradição cristã?

Realces 1: **Projeto MODELO (Mulheres Organizam-se para o DEsenvolvimento LOcal)**

Eram objetivos deste projeto: (1). Valorizar o artesanato e artigos de vestuário produzidos por mulheres em zonas rurais do norte do país; (2). Apoiar estas mulheres na organização da produção e na comercialização dos artigos; (3). Proporcionar programas de formação a jovens mulheres que desejam participar em iniciativas que visem o desenvolvimento local, através da criação de pequenas empresas de artesanato; (4). Estimular a colaboração de organismos oficiais e outros como a Comissão da Condição Feminina, a Secretaria de Estado da Cultura, o Centro de Artes tradicionais no Porto, Câmaras, o IEFP e a APME.

Foram 17 os locais abrangidos pelo projeto, nos distritos do Porto, Viana de Castelo, Chaves e Braga. Participaram 35 mulheres com mais de 25 anos de idade das quais 11 funcionaram localmente como monitoras de tecelagem, bordados, malhas e costura em ações de formação profissional. Os programas de formação com cerca de 150 jovens (entre 16 e 25 anos) realizados nas aldeias pretendiam, além de contribuir para a criação de postos de trabalho na área do artesanato, proporcionar um espaço de aprendizagens múltiplas num contexto de conscientização de mulheres.

Além dos programas locais houve quatro programas residenciais de 3 semanas na Golegã em que participaram 75 raparigas. Para quase todas foi a primeira vez que saíram sozinhas de casa. Com alguns excertos de textos enviados pelas participantes em 1991, num dos inquéritos realizados no pós-projeto, abro apenas uma janela sobre as suas vidas e os seus sonhos:

- *Gostaria de viver do meu trabalho no meu país, mantendo a tradição de lã e linho, mas não há meios. Estou a trabalhar para a Câmara Municipal de Montalegre.*

² Referência no “Preâmbulo” de Paulo Pires do Vale ao Catálogo da exposição *Tarefas Infinitas* (p. 11), que se realizou em 2012 na Fundação Calouste Gulbenkian.

- Nesta altura encontro-me fora do país. Estou a dar um curso de formação profissional em França na área das rendas e dos bordados. (...) Quando regressar a Portugal volto a trabalhar no Centro de Artesanato.

- Eu trabalho numa fábrica de confecções que abriu em Novembro. Esteve difícil mas agora já vai subindo. É bom para eles e para nós que precisamos de emprego. Eu agora estou como costureira. Depois de nos esforçarmos é bom que avaliem o nosso trabalho. (...) A Amizade é a coisa mais bela que existe em todo o mundo. **A Amizade não se compra nem se vende, mas se DÁ.**

- Quando acabei o programa, fui para o Porto estudar contabilidade e gestão (...) junto com mais 17 mulheres, formei uma cooperativa de artesanato. Conheci o homem que é hoje o meu marido. Trabalhava na Suíça como padeiro e quis levar-me com ele. (...) Cá estou, muito feliz. Ainda não tenho filhos, mas espero tê-los. (...) Não estou arrependida mas tenho pena da cooperativa. Ela continua com as mulheres a trabalhar todos os dias.

- Estou como sempre a lutar pelo meu sonho, mas nesta aldeia é muito difícil conseguir alguma coisa. Mas eu **não vou desistir porque eu queria ter esse sonho realizado.** Com respeito a notícias, eu acho que não tenho porque a minha vida é sempre a mesma coisa, não tem notícias.

Levantando voo. *Oh my God have mercy*

*Corra ao nosso encontro a vossa misericórdia,
porque somos tão miseráveis (Salmo 79)*

Quando no dia 7 de julho de 2013 comecei a escrever o resumo da comunicação a apresentar no III Colóquio de Teologias Feministas no dia 16 de novembro, um Boeing 777 da Coreia do Sul fez uma “crash landing” no aeroporto internacional de São Francisco. Morrem duas raparigas chinesas de 16 anos, numa idade igual à das participantes do projeto MODELO. Sonhos interrompidos violentamente. No dia seguinte ao desastre apareceu um vídeo na Internet com as imagens desta aterragem na pista do aeroporto, acompanhadas por uma voz: “Oh my God, Oh my God, Oh my God, have mercy”.³

Em que se terão transformado os sonhos das raparigas com quem “levantámos voo” há 25 anos no projeto MODELO? As suas vidas “terão notícias”? Como andarão pelas estradas das suas vidas que duram em média já quarenta e cinco anos? Com um olhar de ver? Vemos o “outro”? No meio de oportunidades e da vulnerabilidade de todos/as nós, temos piedade, misericórdia, compaixão? Ou, se “alguém chama por nós, não respondemos, e se alguém nos pede amor não estremecemos, como frutos de sombra sem sabor vamos caindo ao chão, apodrecidos”⁴? *Kýrie eléison*, pedido dirigido a Deus nas liturgias das Igrejas cristãs e nas orações de crentes. *Erbarme dich, mein Gott*, de Bach ou com a voz da contralto libanesa Fadia el-Hage *Erbarme dich, allah*.⁵

³ <http://twitchy.com/2013/07/07/oh-my-god-video-of-moment-boeing-777-crashed-at-san-francisco-international-airport/>.

⁴ *In As Mãos e os Frutos* de Eugénio de Andrade. Excertos do poema utilizado por Isabel Allegro numa “meditação orante” no Espaço de Meditação Semanal (H)Alto, no Terraço, centro do Graal em Lisboa. <http://www.graal.org.pt/encontro.php?id=37>

⁵ www.youtube.com/watch?v=TErG0e-xh8A.

Oh my God, have mercy. Prece espontânea perante catástrofes coletivas e pessoais. Quem tem *mercy*? *God has mercy*? E se não encontrarmos sentido em pedir proteção a Deus, a quem recorrer? E se não houver compaixão de/ou para as pessoas com quem nos cruzamos? A falta de misericórdia é uma questão de injustiça ou é “apenas” falta de caridade, de *charity*? *Where there is charity and loving friendship, there is God*, cantamos no Graal. *Justiça e direito são as bases da cidade que Deus espera dos homens*, frase única numa folha solta no arquivo Maria de Lourdes Pintasilgo.

Como organizar a aprendizagem do *afeto inclusivo* para que possa ser estruturante na ordenação de uma *polis* justa, eticamente sustentada, não apenas por leis, mas por uma *Weisung* (Buber), uma “indicação” benéfica, uma ajuda frutífera na orientação e construção do caminho de vida de cada um/a nas comunidades locais globalizadas a que pertencemos, uma vida ao encontro do “outro”?

Entre Local e Global - 25 anos depois

O que mudou durante o instante da eternidade que atravessámos desde 1988? O que foi importante (para mim/nós) naquela época? Visto a esta distância acho possível distinguir dois temas estruturantes na praxis educativa dos projetos naqueles tempos: *Relação e Libertação*.

Para ilustrar estes temas numa perspetiva “teológica”, recorro à revista holandesa “Bazuin” (Trombeta) um “semanário de opinião para a Igreja e a Sociedade”, que me inspirava na época e da qual guardo religiosamente uma pasta com recortes. (Desde os anos cinquenta este semanário ecuménico desenvolveu-se como um canal de informação de católicos progressistas. Nos anos oitenta deu voz ao Movimento *Oito de Maio*, movimento de protesto contra o poder da hierarquia na Igreja de Roma. Terminou a sua edição em 2002, quando formou com um seminário da Igreja Reformada a Revista *Volzin*, Magazine para uma vida com sentido, mais secularizado, mais vendável nos tempos de hoje).⁶

1. Relação (“A Amizade não se compra, nem se vende...”)

O primeiro artigo é do Bazuin de 28 de outubro de 1988, de Anneke Kok, uma estudante de teologia na altura. Escreve sobre a teóloga Americana Isabel Carter Heyward, que “não tem papas na língua”. Segundo Carter Heyward a teologia tem de ser funcional, tem de ter efeito na construção de justiça, aqui e agora. Nada de especulações sobre a “essência” de Deus, há mais que fazer. (...) ‘In the beginning is relation’.” (...) Carter Heyward lembra como no Novo Testamento Jesus usa a força no sentido de *Dynamis*, o poder que vem do interior, [em vez de *Exousia*, que é um poder delegado]. “Acreditar nesta força é acreditar em Deus. (...) Jesus mostrou como usar este poder para criar relações corretas e assim promover a justiça. (...) O que Jesus fez foi restabelecer relações. O amor é justiça atualizada, algo que está ao alcance de toda gente. (...) Deus deve funcionar. De tal maneira que se transforme num verbo: ‘ I god, you god, she gods, we god’” (Kok, 1988: 10-11), que, traduzido, seria ‘Eu deuso, tu deusas, ela deusa, nós deusamos’.

⁶ <http://www.volzin.nu/>

2. Libertação (“não vou desistir do meu sonho”)

O segundo é de um artigo da teóloga feminista Annelies van Heijst que comenta no Bazuin de 2 de novembro de 1990 a tese de doutoramento de Erik Borgman, intitulada: *Traços do Deus libertador: teologia universitária em relação à teologia latino-americana da libertação, à teologia negra e à teologia feminista*. Borgman é atualmente professor catedrático no Tilburg School of Humanities, Department of Culture Studies. Apenas refiro uma parte do artigo em que van Heijst refere o respeito de Borgman pelo trabalho de Schillebeeckx, mas em que ele considera a visão de Schillebeeckx sobre a mensagem de Jesus abstrata. Com Jesus, Deus diz radicalmente “não” à história do sofrimento humano. Para Borgman a visão de Schillebeeckx é abstrata porque não se conecta com a situação concreta dos que ‘têm fome e choram’. O Deus que deve ser procurado pelos teólogos académicos é aquele que se deixa conhecer no salmo 77, verso 20: “A tua estrada atravessou o mar/ o teu caminho passou pelas extensas águas/mas o rasto dos teus passos ficou invisível”. Segundo Borgman é tarefa dos/as teólogos/as trabalhar concretamente para a libertação.

Just Do It, 25 anos depois: o novo ingrediente “emancipatório”

Na época em que decorreram os programas de formação no projeto acima referido – e para quem estava no terreno, no *chão* dos projetos educativos emancipatórios como eu, *Relação e Libertação* foram palavras-chave em contextos de conscientização de adultos/as e jovens. Entretanto já nos anos oitenta do século XX estavam a ser cozinhados outros ingredientes que iriam modificar bastante esta visão do mundo mais “in” na altura, visão libertadora, mas solidária. O filósofo e psicanalista Carlo Strenger formula-o assim no seu livro *O medo da Insignificância* (2011: 67): “Ser tocado por Deus foi substituído pela qualidade mágica de ser conhecido e admirado pelas massas.” Os sistemas religiosos foram substituídos pelo sistema *infotainment*, sistema de informação-entretenimento global, e celebridades substituem os santos e os profetas. A *Dynamis*, força interior que animava o desejo de libertação, sofreu a corrosão da mensagem dominante do sistema do *infotainment Just Do It*, que não deixa espaço para limites (idem), que sugere que é possível tudo alcançar. Segundo Sterner, e nós o sabemos bem, as duas décadas do *Just Do It* criaram uma enorme riqueza material, cada vez menos distribuída. “Nunca tinham existido tantos multimilionários (em 2008, o número destes tinha ultrapassado o limiar dos cem mil em todo o mundo) e nunca o topo de 0,5 por cento da população tinha ganho tanto dinheiro como hoje” (idem: 71).

Quem tem mercy?

Daniel Goleman, autor da *Inteligência Emocional*, fez em 2007 uma conferência *online* na TED sobre a compaixão⁷, abordando a compaixão ao nível pessoal. Pergunta porque é que, tendo nós tantas oportunidades de ajudar outras pessoas, às vezes o fazemos e outras vezes não. Refere uma experiência de investigação feita no Princeton Theological Seminar com estudantes de teologia, que foram divididos em dois grupos para o efeito. Todos recebem a

⁷ http://www.ted.com/talks/lang/pt-br/daniel_goleman_on_compassion.html.

mesma tarefa: preparar um sermão. O primeiro grupo tem como tarefa falar sobre a parábola do Bom Samaritano, o segundo sobre um tema bíblico qualquer. Todos têm de ir dar o sermão e para isso é preciso sair do edifício onde estão, atravessar a rua e entrar num segundo edifício, onde irão falar. Na rua por onde eles passam está uma pessoa deitada no chão, gemendo e chorando. Algum estudante parou para saber se a pessoa precisava de algo? Não, também não os que tinham de ir falar do Bom Samaritano. “Como se explica isto?”, pergunta Goleman. Estamos muito apressados/as e muito absorvidos/as e focados/as em nós próprios/as. Muitas vezes não vemos o outro. Assim não podemos ter *mercy*.



Cartaz do filme *Lágrimas e Suspiros* de Ingmar Bergman (1973)

Limites, vulnerabilidades e teologia

Parece-me evidente que a ideologia do *Just Do It* reforçou esta “auto-centração”. Strenger constata que esta ideologia impediu que vivêssemos as nossas vidas com significado, e na esteira de Jaspers, lembra que é a capacidade de enfrentar situações-limite que nos permite lidar com as tragédias das nossas identidades individuais e coletivas. E que é isso que nos dá sentido. (Strenger 2011: 109).

A nossa situação existencial é de um artista que nunca pode adquirir os materiais para a sua criação de acordo com um plano concebido previamente; mas como aquele que faz *bricolage* devemos pegar nos materiais que encontramos à nossa volta e tentar transformá-los na criação da nossa vida. (idem: 115)

Mobiliza a expressão “aceitação ativa de si mesmo” que implica “aceitar o chamamento existencial para sermos o que podemos ser” (Strenger: 134). Passo a passo, abrandando para pensar e agir e não *Just Do It*.

A teóloga e membro do Graal na Holanda Christa Anbeek⁸ afirma, inspirada pelo Budismo e por Espinosa, que são as nossas preferências e as nossas aversões que nos fazem sofrer mais. Temos a tendência, devido à nossa ignorância, de querer aumentar os sentimentos agradáveis e de escapar aos desagradáveis. “Agarramo-nos àquilo que é passageiro: uma boa

⁸ Christa Anbeek é, desde 1 setembro de 2013, a primeira professora catedrática de teologia no Seminário Armeniano, sediado na Faculdade de Teologia da Vrije Universiteit de Amsterdão.

saúde, felicidade, dias bonitos. No dia em que estes passam, sofremos porque somos incapazes de aceitar, com o mesmo espírito, aquilo que se apresenta: dia e noite, calor e frio, saúde e doença, vida e morte”, escreve ela no ensaio *A montanha da alma* (2013a: 151), publicado em coautoria com Ada de Jong, uma mulher holandesa que viu cair e morrer o seu marido e três filhos quando desciam uma montanha e que participa no livro com a sua experiência de perda e com a questão: “como continuar, agora que é tudo diferente?”.

Christa Anbeek propõe persistir na alegria, apesar da inevitabilidade das leis da natureza. E em *Entregues aos Pagãos. Como a teologia pode sobreviver ao século XXI* (2013,b) afirma que “no país dos teólogos não estamos habituados a partir da própria experiência de uma forma aberta e compreensível, menos ainda a dar-lhe espaço nas reflexões teológicas” e que é necessário alargar a própria experiência com a de outras pessoas, não apenas para ajudar e cuidar, mas assumindo como ponto de partida a própria vulnerabilidade (2013b: 53). A teologia faz-se ouvir quando “sabe expressar experiências de preciosidade, de ameaça e de vulnerabilidade e quando for capaz de despoletar uma discussão sobre estas experiências” (idem: 57). Segundo Anbeek é importante fazer teologia em conversa com outras tradições filosóficas e religiosas, o que permite ligar-nos a orientações éticas de outros tempos e culturas e nos conectar com pessoas que viveram vulnerabilidades parecidas com, ou diferentes das nossas (idem: 74). Nesta conversa com outras tradições, a Christa parte da teologia cristã sistemática. O diálogo com outras tradições levará a uma abordagem “ecclética” que para ela tem uma grande vantagem.

A inteireza e a libertação do indivíduo e da comunidade não têm de ser encontradas num sistema teológico perfeito, mais ainda, isto é exatamente o perigo que espreita constantemente. A teologia tem de servir, como afirmava Maarten Luther (1483 -1546) e não tem de ser um fim em si. (idem: 58)

Perspetivar as experiências de vulnerabilidade com os *insights* da teologia sistemática cristã, abre para Anbeek novas perspetivas. “Ligando as nossas próprias experiências com a tradição permite tornar visível um leque de cores e brilhos intensos. Temos muito mais coisas para contar do que imaginamos. Nós próprias vivemos a teologia sistemática” (idem: 73).

Quando a traição do corpo se torna incontornável

“Eu própria sou o meu pastor/nada me falta”, assim inicia Christa Anbeek (2013a: 224) a sua reescrita do salmo 23, no contexto de um trabalho sobre um dos temas atuais do nosso mundo de hoje: a eutanásia. Tenho tentado estar “perto” de Anja Onderwater que mencionei o ano passado no meu texto “Entre corpos. Afeto Inclusivo” publicado em *Quem me tocou. O corpo na simbólica religiosa* (coordenação de Fernanda Henriques e Teresa Toldy). A Anja decidiu preparar a opção de eutanásia para o momento em que a doença lhe tirasse o que ainda lhe resta de qualidade de vida. Quando ficou doente em 2012, com 51 anos de idade, sem perspectiva de cura, tinha acabado de chegar ao topo da sua carreira profissional. Ia assumir um novo emprego como gestora num hospital. Em outubro de 2013 escreveu, a pedido da sua médica oncologista e enquanto paciente, um comentário sobre um estudo intitulado *Deve-se fazer tudo o que se pode? (Moet alles wat kan?) Questões à volta de decisões médicas relativas ao início e ao fim da vida*. Progressivamente, a sua qualidade de vida tem diminuído, mas persiste e resiste ainda à definição de falta dela. Foi organizando o mais possível a fase final da sua vida, inclusive a cerimónia fúnebre e o lugar onde ser enterrada. Escolheu um espaço debaixo de uma árvore, numa floresta. Nos últimos meses, estive várias vezes com ela e tive muito contacto via telefone, *skype* e *email*. Participei na construção da cerimónia a seu pedido. Sendo ela de origem católica, e apesar de não ser crente em Deus, quer que haja uma

celebração numa igreja. Falou com o padre André Goumans, da “sua” paróquia, que sugeriu que houvesse um texto bíblico na celebração. Deu-lhe a ler o livro do Eclesiastes para ela escolher excertos. Ajudei-a a preparar uma “liturgia da palavra” que fazia sentido, tanto para ela, como para os seus muitos amigos não crentes. A palavra “Deus” não podia constar. E assim será. Gostou do apoio e da compreensão (compaixão) de Goumans, que afirma: “Ao longo dos anos descobri que a vulnerabilidade é uma palavra-chave no meu ministério.”⁹

Dos textos que sugeri, a Anja escolheu o poema “Kentering” (“Viragem”) do livro *Ik ga maar en blijf* (*Apenas vou e fico*) de J. C. van Schagen:

Ouvi chamar, compreendi
estava a trabalhar nas minhas tarefas, tinha muita coisa em mãos
estava tudo bem calculado, organizado e programado
houve agendas para cada dia
e eu sabia sempre que horas eram e o que tinha que terminar hoje
trabalhava metodicamente, para um sistema sólido
o meu tempo estava dividido e uma campainha avisava perto do
fim da linha
eu enumerava os dias, ordenava as semanas e enchia-as
antecipadamente
governava o ano e enchia-o, como um chouriço
sim, eu estava ocupada e com dificuldades e muito calor, porque muitas vezes
algo falhou
devido ao comportamento imprevisível da realidade, sem regra ou
forma
e eu tive que arranjar-me como uma formiga com um pedacinho de madeira,
sete vezes subir o mesmo torrão de terra
mas ganhei muito e estava gordo o registo dos meus
haveres
apenas houve um sussurro e eu fui embora
agora sopra uma brisa fresca à volta das minhas fontes
estou deitada e decomposta num amplo descanso
sei agora, daqui para a frente pertença a um trabalho, que é silencioso
e secreto
que é das árvores, que oscilam com o vento , que é do
sol, que brilha sobre o rio
que é da chuva, que sussurra na erva, que é dos
olhos húmidos de animais
agora vou ser sempre livre e perder tudo
só vou andar e velar
sim, agora talvez nada mais vá terminar

⁹ <https://www.google.pt/#q=pastoor+goumans+parochie+sint+maarten>.



Bétulas no outono - Anja Onderwater

O que mais preocupa a Anja neste momento é saber como e quando vai ser capaz de tomar a decisão que termina a sua vida. Ela própria está a conseguir ser a sua pastora, sabendo que tudo lhe vai faltar? Admiro infinitamente a coragem que está a demonstrar. Ninguém sabe o que acontece no espaço em branco entre as duas partes do texto de vida de uma pessoa. Qual o sussurro que permite ir embora e aceitar que nada mais se vai poder terminar? De onde “corre a misericórdia ao seu encontro” (Salmo 79) quando não pode chamar por Deus?

Fé em GOD?

Segundo o teólogo alemão Wolfhart Pannenberg referido por Christa Anbeek (2013a:), nós não queremos não ser vistas, não notadas pelos outros, nem na nossa felicidade, nem na infelicidade. A partir de uma necessidade básica de confiança

projetamos uma garantia infinita da nossa confiança ilimitada: Deus. Para Pannenberg a teoria da projeção não significa um argumento contra a existência de Deus, mas, pelo contrário, a favor desta existência. A partir de dados das ciências humanas é racional supor a existência de Deus. Porém, Pannenberg não vê isto como uma prova a favor da existência de Deus. No fundo a fé continua a ser um salto em águas profundas. (idem: 74-75)

A Anja não “projeta” a sua confiança em Deus. É “vista” e apoiada numa rede de afetos de muitos amigos e amigas e familiares. A misericórdia corre daí.

Pergunto às “teologias” se em vez de “ter fé” em Deus não se trata antes de um “saber”? “Acreditar em Deus ou saber que existe” foi o título de uma comunicação que não cheguei a apresentar em 2012 por motivos de doença. Este saber seria uma forma de conhecimento. Não o saber da demonstração, mas um saber transformado por cada pessoa e grupos de pessoas numa sinfonia de imaginação, razão e intuição (os níveis de conhecimento de Espinosa). Um

“saber” muitas vezes não suficientemente ruminado. E não “traduzido” num “projeto de vida” feito de humanização e de encarnação de valores. Será que este saber pode ser tácito? Andar à deriva dentro de nós em *espaços em branco* não explorados? E se a teologia conseguisse ajudar a pescar este saber nas águas profundas das experiências de preciosidade, de ameaça e de vulnerabilidade como nos propõe Christa Anbeek? Será que pessoas como Anja, que nasceram numa tradição religiosa explícita e não “reescreveram” os registos desta tradição nos seus “ir-sendo”, poderiam chegar a esse saber e querer recorrer a ele na construção de sentido, no consolo nas aflições? Como?

Tjeu van den Berk refere, no seu livro *Mistagogia – Uma iniciação na consciência simbólica* (1999), uma passagem do fim de vida do psiquiatra Carl Gustav Jung (1875 – 1961):

No fim da sua vida um jornalista pergunta-lhe: ‘Acreditou em Deus?’ e ‘Acredita em Deus?’. À primeira pergunta Jung responde ‘Ah, sim.’ E à segunda: ‘Agora? Isto é difícil de responder. [Pausa] Eu *sei*. Eu não preciso de acreditar. Eu *sei*.’ Quando ‘acreditar’ é descrito como algo que recebemos sob autoridade de alguém ou de uma instituição, e ‘saber’ é representado como uma convicção que se baseia na própria experiência, trata-se de dois ângulos diferentes de aproximar a questão, mas para Jung nunca se tratava de abolir simplesmente os dogmas antigos por sua própria iniciativa. Provavelmente nestes dogmas são formuladas verdades que encontram um eco na alma humana” (14).

Poderemos escalar a montanha da alma, como propõe Christa Anbeek, com o suporte da teologia cristã sistemática? A começar pela “inventariação da experiência”, como se de um processo de aprendizagem pela conversa¹⁰ se tratasse? Que experiências podem abrir as brechas que permitam “transcender” o nosso código sociocultural em que não há lugar para *GOD*?

“Claro que sim: Just try it”

O dia 31 de março 2014 foi o dia em que Anja pôs fim, com a ajuda da sua médica, ao seu sofrimento insuportável. Soube da data dois dias antes e escrevi-lhe uma mensagem a perguntar se ela ainda queria que lhe telefonasse. “Claro que sim, *just try it*” foi a sua resposta. Restavam-lhe escassas 24 horas de vida e falámos durante 15 minutos. Disse-lhe que senti na sua resposta que me estava a tentar consolar. Ela ia morrer e uma parte de mim com ela, porque “tu fazes-me ser eu” (Oosterhuis). Ela disse: “Tenho muito medo, medo de amanhã não ter a coragem. Mas a médica sabe que tenho medo e entende. Não vai ser interpretado como eu não querer dar o passo”. Prometi-lhe acender uma vela e, com muitas outras pessoas, juntar-me a ela.

¹⁰ A metodologia de aprendizagem pela conversa foi elaborada por Ann Baker, Patricia Jenson e David Kolb em *Conversational Learning: an experiential approach to knowledge creation* (2002).



Anja num passeio num “barco de sussurro” (fluisterboot) no verão de 2013

Disse-lhe que ela ia continuar a viver em cada um e cada uma de nós. Ela “apenas vai e fica” (van Schagen). Perguntei-lhe ainda se podia colocar o seu nome completo neste artigo. Disse que sim. É uma forma de continuar a ser vista, também na sua vulnerabilidade, como referia Christa Anbeek. Na manhã do dia 31 de março uma última mensagem via correio electrónico: “Tive tantas, tantas dores, a minha decisão está certa”.

Quero aplicar a sua penúltima mensagem de *Just try it* como lema para as tarefas infinitas de sintonização com o “outro”, como contraponto ao *Just do it* autocentrado. A morte pela eutanásia é também um *I do it*, mas sem o *just*. O que senti foi um aumento da minha responsabilidade por ela.

No seu curso na Sorbonne “A morte e o Tempo” Levinas disse: “A morte (...) não é capaz de medir todo o alcance da morte, a não ser fazendo-se responsabilidade por outrem – responsabilidade pela qual, na realidade, nos fazemos nós próprios: fazemo-nos nós próprias através desta responsabilidade, incessável, não delegável” (2012, 19793: 69-70). Uma morte escolhida racionalmente, decisão atravessada com tanto desejo de vida e atenção aos outros, faz que se intensifique a compaixão que se concentre num tempo que vai ser já interrompido.

O padre André Goumans autorizou, a meu pedido, que publicasse algumas das palavras que proferiu na celebração de despedida da Anja, que teve lugar na igreja paroquial de Noordwijk, Holanda:

Para a Anja não havia palavras para o que está para além do horizonte da nossa existência. Apesar de procurarmos muito na Bíblia, não encontramos nenhum texto. Mesmo o antigo livro de Eclesiastes, sobre a alternância dos tempos na história e nas próprias vidas das pessoas, não ofereceu um apoio que condissesse com ela. Mesmo assim, eu poder estar aqui hoje, mostra como a Anja queria dar espaço ao início e ao fim e ao ininteligível da nossa existência. O que é um ser humano mais do que *dust in the wind*,¹¹ poeira no vento da história secular? O que deixo ficar ... quem serei depois de ter sido? A Anja deixa memórias, uma vida que nos tocou, que partilhámos e que teremos muitas vezes presente.

¹¹ Referência a Dust in the wind, canção de Kansas, uma das músicas escolhidas pela Anja para a celebração de despedida : <http://www.youtube.com/watch?v=tH2w6Oxx0kQ>.

“Para onde vou e o que vem depois? Eu não tenho ideia”, disse Anja num curto texto que também foi lido pelo padre na celebração: “Durante o período da minha doença experimentei o que realmente importa na vida. São as pessoas que se preocupam contigo, a sua compaixão para contigo, pessoas com quem se pode rir e brincar e que ficam ao teu lado quando as coisas se tornam difíceis.” “Quem tem *mercy on us*”? “*Friends have mercy*”. Numa das músicas¹² escolhidas por ela para a celebração encontramos esta “fê”:

*And someday in the mist of time
when they asked me if I knew you
I'd smile and say you were a friend of mine
and the sadness would be lifted from my eyes*¹³

Quero dedicar as linhas deste meu texto à Anja, que não acreditou em *GOD*. Que não recorreu ao Outro “metafisicamente desejado”, mas que na sua vida incluiu muitos “outros” no seu afeto, com uma humanidade luminosa, através da qual *GOD* se pôde manifestar, mesmo nunca sendo nomeado.

Can we be good without God?

Where there is charity and loving friendship, there is God

Não delegar a responsabilidade (Levinas) é também uma questão de justiça. Com a ideologia do *Just do it* “estamos a viver tempos difíceis (...) difíceis para a justiça e a racionalidade, para a solidariedade e para a compaixão, para a fraternidade e para a humanidade”, escreve Luciano Manicardi no seu livro *A Caridade dá que fazer* (2011: 18). O autor revisita as “obras da misericórdia” a partir de uma caridade da *razão* precisamente para não reduzir caridade a sentimento ou a uma vaga piedade: caridade é o sentido do outro e, portanto, dos seus direitos enquanto ser humano” (Manicardi, 2011: 20). Manicardi refere a encíclica *Deus caritas est* em que Bento XVI afirma que “o amor – caritas – será sempre necessário, até na sociedade mais justa” porque “haverá sempre sofrimento que precisa de consolação ou de ajuda” (idem; 36). A misericórdia dá que fazer, consiste em “boas ações a realizar”, mas antes disto em “atitudes boas nas quais “habitar”, nas quais caminhar” (idem: 66). Como cultivar estas atitudes?

Encontrei um artigo no arquivo de Maria de Lourdes Pintasilgo com esta pergunta: “Can we be good without God?” Ao lado ela escreve a sua resposta: “No”. Sem mais. Nem uma frase sublinhada, nem algures um ponto de exclamação. O texto está publicado em *The Atlantic Monthly* de dezembro de 1989 por Glenn Tinder (69-85), com o subtítulo “On the political meaning of Christianity”. O artigo está consultável *online* em seis páginas.¹⁴

¹² Alon Parsons Project. *When I am old and wise*: <https://www.youtube.com/watch?v=NLtFsiOFn-4>.

¹³ E um dia na névoa do tempo/quando eles me perguntaram se te conhecia/sorri e disse que era uma amiga tua/ e a tristeza seria tirada dos meus olhos.

¹⁴ <http://www.theatlantic.com/magazine/archive/1989/12/can-we-be-good-without-god/306721/>.

Traduzo alguns excertos¹⁵ para português com a pergunta subjacente se a não referência a *GOD* aumenta o perigo do *Just do it?*

Não podemos desistir do Deus cristão – e da transcendência que tem outros nomes noutras religiões – e continuar como dantes. Leva também ao abandono da moral cristã. (...) Muitos gostariam de pensar que não há consequências – que podemos continuar a valorizar a vida e o bem-estar, os direitos civis e a autoridade política, de cada pessoa, sem acreditar num Deus que torna tais atitudes e conduta convincentes. (...)

Todos nós conhecemos muitas pessoas que não acreditam em Deus e que mesmo assim são decentes e admiráveis. As sociedades ocidentais, sendo altamente secularizadas, mantêm muitas características humanas. Nem mesmo tacitamente a nossa máxima dominante e única se transformou no que Dostoiévski pensava que ia acontecer se negássemos o Deus-homem: “Tudo é permitido”. A razão disto pode ser, no entanto, que os costumes e hábitos formados durante séculos cristãos impedem as pessoas de professar e de agir a partir de tal máxima, mesmo que fosse lógico fazê-lo. Se for esse o caso, a nossa posição é precária, porque os bons costumes e hábitos precisam de bases espirituais, e se estas faltarem eles vão, aos poucos, ou talvez de repente durante alguma crise, desmoronar. Até que ponto estamos agora a viver à custa de economias morais acumuladas ao longo de muitos séculos, mas que não estão a ser realimentadas? Até que ponto essas economias já estão severamente dizimadas?

Cada vez mais somos informados pelos agentes de publicidade, conselheiros e outros fornecedores de sabedoria popular que temos o direito de comprar as coisas que queremos e viver como quisermos. Deveríamos ser prudentes e previdentes, talvez (embora mesmo essas virtudes modestas não sejam muito enfatizadas), mas em última instância não estamos sujeitos a nenhum padrão que não seja o autointeresse. Se o niilismo é mais evidente na vida dos destruidores devassos como Hitler, está no entanto, também presente na vida das pessoas que vivem apenas como os prazeres e as conveniências ditam.

Será que vivemos à custa das referidas “reservas morais” a ilusão de que é possível *to be good without God* e que estas reservas se irão esgotar inevitavelmente?

Falei com o meu amigo Hans Opschoor¹⁶ sobre esta questão. Tal como eu, **não** responderia “NO”. Tinha acabado de publicar em dezembro de 2013 um texto intitulado “Valores ou poder de compra. Não se pode servir a Deus e ao Dinheiro”¹⁷. Pergunta:

¹⁵ “We cannot give up the Christian God—and the transcendence given other names in other faiths- and go on as before. We must give up Christian morality too. (...) Many would like to think that there are no consequences—that we can continue treasuring the life and welfare, the civil rights and political authority, of every person without believing in a God who renders such attitudes and conduct compelling.

We all know many people who do not believe in God and yet are decent and admirable. Western societies, as highly secularized as they are, retain many humane features. Not even tacitly has our sole governing maxim become the one Dostoevsky thought was bound to follow the denial of the God-man: “Everything is permitted.” This may be, however, because customs and habits formed during Christian ages keep people from professing and acting on such a maxim even though it would be logical for them to do so. If that is the case, our position is precarious, for good customs and habits need spiritual grounds, and if those are lacking, they will, gradually or perhaps suddenly in some crisis, crumble. To what extent are we now living on moral savings accumulated over many centuries but no longer being replenished? To what extent are those savings already severely depleted?

Again and again we are told by advertisers, counselors, and other purveyors of popular wisdom that we have a right to buy the things we want and to live as we please. We should be prudent and farsighted, perhaps (although even those modest virtues are not greatly emphasized), but we are subject ultimately to no standard but self-interest. If nihilism is most obvious in the lives of wanton destroyers like Hitler, it is nevertheless present also in the lives of people who live purely as pleasure and convenience dictate.”

¹⁶ Hans Opschoor é professor emérito de economia e ambiente da Vrije Universiteit de Amsterdão e do Institute of Social Studies na Haia.

¹⁷ http://www.ekkesialeiden.nl/publicaties/HN/hn_dec_2013.pdf.

Porque é que, apesar dos esforços de muitas pessoas durante muito tempo, ainda não conseguimos construir uma sociedade robusta, sustentável e inclusiva em países como o nosso? E, não menos importante: onde podemos encontrar a espiritualidade para continuarmos a empenharmo-nos na mudança tão desejada das estruturas sociais?

Hans, educado na tradição protestante liberal, considera-se “a-crente” e indicou-me o livro *Namorar com Deus. Religiosidade sem fé*, da autoria de Koert van der Velde, professor de ciências religiosas na Vrije Universiteit de Amsterdam e jornalista. A tese de van der Velde é que a incapacidade de acreditar em Deus aumentou, mas que o desejo religioso continua a existir e até a aumentar. Ele próprio também não acredita em Deus, definindo-se com *a-crente*, mas sente um desejo religioso que o motivou a realizar a sua investigação com o objetivo de “encontrar um caminho passável” (Velde, 2011: 8). Define religiosidade como “todas as experiências, sentimentos, atitudes e ações que antigamente estavam relacionadas com representações religiosas. Inclui, além da experiência religiosa também comportamentos diretamente relacionados, como participar em rituais, como uma oração e outros atos simbólicos” (idem: 6). No fim do seu estudo pergunta: “Será que a religiosidade que parte de uma base *a-crente* constitui a fase seguinte do processo de evolução em que as religiões se transformam e se desenvolvem de maneiras novas? Ou não há nada de novo debaixo do sol?” (idem: 398). Partilhei algumas das suas ideias com Anja, dado o seu desejo de ter uma celebração na Igreja e não num outro lugar. Não se identificou com as ideias de van der Velde.

Onde encontrar uma espiritualidade ou uma “fé” que nos motive a sermos *GOOD*, mesmo sem referência a *GOD*?

Crentes e não-crentes-em-Deus - qual a “fé” que nos pode unir numa cidadania mundial?

O não crente-em-Deus Carlos Strenger (2011: 171) afirma: “Devemos ser capazes de nos maravilharmos perante a diversidade de ficções criadas coletivamente para dar sentido à vida humana (...)”. E desafia-nos com alguns “ingredientes” para “um sistema de sentido estável que organiza os nossos valores”: “Restringir a vida ao essencial” (idem: 170) e “Pensar nas Questões Essenciais” (idem: 200); “Pluralismo Não Relativista” (idem: 192); “Reestabelecer o valor da Procura Intelectual”. Propõe um modelo para todas as ideologias e crenças que intitula como “desdém civilizado” em que o sentimento de superioridade é substituído pelo riso (idem: 223).

Propõe uma coligação de visões de mundo abertas para podermos viajar em direção a uma cidadania mundial e ventila a sua hipótese que é a de existirem “dois tipos fundamentais de visões de mundo: a visão de mundo aberta que aceita que os seres humanos nunca podem ter certezas definitivas e absolutas, e a visão de mundo fechada, que reclama para si a verdade última e a solução definitiva para todos os problemas humanos” (idem: 241).

Numa perspetiva de visão do mundo cristã, aberta, fiquei inspirada por um artigo de Juan A. Estrada “Jesus e Deus” publicado em *Quem foi Quem é Jesus Cristo* (2012), coordenação de Anselmo Borges. Partindo da constatação da perda da referência a Deus na sociedade e cultura atuais, afirma: “O contexto da fé mudou e surgiu uma nova sensibilidade que torna obsoletas muitas das velhas respostas teológicas” (Estrada 2012: 129). E que “passamos de uma metafísica do ser a uma do devir e da mudança” e que “a nossa demanda da salvação mudou. (...) “A busca humana já não se centra numa salvação para lá da morte, ainda que a morte continue a ser uma interrogação e um problema, mas numa religião que possa potenciar o ser humano para a história e o presente” (idem: 130). Propõe fazer uma leitura da vida de

Jesus menos condicionada pela perspectiva da morte e ressurreição mas antes partir da vida de Jesus terreno. Propõe partir não da cristologia, mas da “jesulogia, isto é, a teologia sobre o que disse e fez Jesus” (idem: 131).

A vida de Jesus tem sentido em si mesma, e não só por ter ressuscitado. (...) Poderíamos afirmar que, mesmo que não houvesse outra dimensão da vida, para lá da morte, mesmo que a imortalidade e a ressurreição fossem uma ilusão utópica do ser humano, vale a pena a imitação e o seguimento de Jesus. (...) Dever-se-ia radicalizar o significado salvador da sua vida. (idem: 143)

A partir da revisão das cristologias “seria necessário sublinhar o significado de Jesus para o próprio ateísmo humanista” (idem: 147). E por fim: “Não sabemos como é Deus, se o separarmos da humanidade de Jesus, que é o que ilumina o que e como é Deus” (idem: 148).

Esta busca constante de humanidade tem alguns “ingredientes espirituais” incontornáveis, tanto para crentes, como para não crentes em Deus: focalizar no Amor ou Afeto Inclusivo; ser “canal” de Luz, fonte da vida. Passa por uma “decisão” de abertura, por um compromisso na ação e por uma expressão em palavras que nos vem das tradições em que nos inserimos ou das quais somos “fruto”, palavras que redizemos, linhas que reescrevemos, tarefas infinitas.

O que deveria poder unir crentes e não crentes em Deus é um empenho num trabalho para um mundo justo, através de uma humanidade que ilumina. Crentes em Deus recorrem ao “Outro metafisicamente desejado”, referido por Fernanda Bernardo na nota de apresentação “Deus escreve direito por linhas tortas ...” que introduz o livro *Deus, a Morte e o Tempo* de Emmanuel Levinas. Mas todos/as nós, crentes, não crentes, a-crentes, agnósticos, teístas ou ateístas (importa a classificação?) “nos alimentamos” do “outro”, do qual “a alteridade é reabsorvida na própria identidade”, (ou como sugere Huub Oosterhuis: *Tu que me fazes ser eu*¹⁸) como também do “pão que se come, do país no qual se habita, da paisagem que se contempla”, como do ‘eu-outro’ que habita em cada um/a de nós. (Bernardo, 2012: 8). Ou, como diz a Teresa Toldy: “a história e a vida são feitas de pequenas-grandes coisas (...) daquelas que se nos agarram à pele e ao corpo, desenhando o mapa de quem somos, em relação com aqueles que amamos” (2013: 155-156). O que importa é tentar sintonizarmo-nos na ação, reaprendendo e reorganizando práticas, alimentando-nos eticamente do *GOOD*, que pode também ser *GOD* para quem isto faz sentido. Alguém terá *mercy on us*? Deus? “Deus deve funcionar. De tal maneira que se transforme num *verbo*” dizia Carter Heyward: ‘ I god (...) we god?’. Será que vamos conseguir deusar, sintonizar inspirados/as pelo *GO[O]D*?

Das Tarefas Infinitas: SINTONIZAR

Em outubro de 2012, mais ou menos 25 anos depois do projeto MODELO, aterrei de novo “sã e salva” na Golegã, no acima referido **Programa Raízes, Chão e Horizontes - Círculos e Percursos de Literacia Criativa e Recíproca**. Durante o ano letivo de 2012-2013 um grupo de 10 professoras e outros profissionais da Golegã, Santarém e Abrantes participaram neste programa no Centro do Graal. Durante reuniões mensais e um workshop com um grupo

¹⁸ Oosterhuis, Huub (2008). *Jij die mij ik maakt. (Tu que me fazes ser eu)*. Kampen: Ten Have.

alargado foi feita uma investigação temática e inventariámos um conjunto de problemas que têm muito a ver com a ideologia *Just Do It* do sistema *Infotainment*. Nos realces 2 ficam alguns dos registos deste levantamento:

Realces 2: Registos da inventariação temática no Programa Raízes, Chão e Horizontes - Círculos e Percursos de Literacia Criativa e Recíproca.

Perspetiva do mundo global em cifrões. Libertinagem; adaptação à moda; falta de formação interior. Valorização do individual pelo individual; não há consciência; as coisas não são refletidas. Trata-se de forma igual o que é diferente. O vazio.

Pais não têm tempo para filhos. Abandono das crianças; tempo nulo com os pais. Perda de contato afetivo com os pais. Crianças não sabem viver com o “não”; pais dizem a tudo que sim. Cada um/a faz o que quer; falta de sentido de dever (faz parte da matriz). Ser mãe é um prazer imediato; não há alteridade; é muito permissiva com a criança.

Reprodução da família (aparência social; papéis estereotipados rapazes e raparigas)

A Escola: é preciso tirar rendimento da Escola; estamos a destruir o nosso país. Apatia; Má educação; Crianças não conhecem o mundo; fuga a tudo que é chato; nada as comove.

Em janeiro de 2013 constatámos que “estamos no fim de um ciclo, que vivemos numa panela de pressão, que é preciso preparar e viver um novo ciclo” e perguntámo-nos: Estamos preparados/as para uma nova política e para participar em redes de partilha. Para que novas soluções? É preciso reaprender a organizar.

Hans Boutelier, professor catedrático de Segurança e Cidadania na Vrije Universiteit de Amsterdão, propõe pistas de reorganização numa “Sociedade de Improvisação” (2011). A improvisação constitui o caminho de ordenamento social num mundo sem fronteiras. A arte da improvisação implica sintonização como num concerto de música jazz. É preciso definir bem os papéis, a cooperação não faz sentido se toda a gente faz a mesma coisa. O ordenamento social, que permita a continuidade da sociedade, desenvolve-se numa multiplicidade de práticas e terá de ser construído a partir da complexidade em que horizontalidades e verticalidades estruturam o espaço. Implica lideranças leves, mas também uma ética que vai balizando as diversas improvisações e sintonizações. São ainda características deste tipo de sociedade: a espontaneidade introduzida numa estrutura organizativa no momento certo; a identidade em relação a uma tradição; os conhecimentos e as competências com o objetivo de poder haver mais “excelência”; a capacidade de criar um sentimento de comunidade.

Em junho de 2013 os problemas inventariados e relacionados com a violência na linguagem, com a valorização do individual pelo individual, com a permissividade e a falta de sentido de dever, com a falta de diálogo e de tolerância intergeracional e intercultural, temas estruturantes da participação cívica ativa e consistente numa perspetiva de cidadania mundial, levaram-nos à formulação do também já acima referido projeto *Encontro com o Outro: Afeto Inclusivo e Cidadania Ativa*, com o objetivo de tirar mais rendimento da Escola através de dinâmicas de educação não-formal em contextos da Comunidade Educativa Local. Pretende-

se desenvolver o tecido social do concelho da Golegã nos seus componentes humanos e culturais, tendo como ponto de partida a comunidade escolar. Terá uma especial incidência nas questões do “afeto inclusivo” e “arte cidadã”¹⁹ – conceitos teóricos a explorar e reconceptualizar a partir de um trabalho experimental em oficinas de arte cidadã com jovens e workshops com adultos.

Como já referi noutros lugares e textos publicados, “o afeto inclusivo é constituído por um movimento de expansão de afeições em que nos deixamos aspirar por desejo e decisão nossa, para círculos cada vez maiores de afeto, por necessidade do nosso próprio ser-em-devir e o de outros seres humanos à nossa volta” (Koning: 2009). Prende-se com “o amor enquanto justiça atualizada” de Carter Heyward, “algo que está ao alcance de toda a gente” e que precisa de ação. Talvez possa constituir uma prevenção contra o modelo de “desdém civilizado” de Sterner. Incluir o/a outro/a tão outro, com tudo que é e pensa antes que seja preciso a gente rir-se dele/a.

Foi um outro amigo muito querido, Piet Terhal,²⁰ com quem falei sobre o novo projeto, que me sugeriu ler um livro de Wil Derkse, sobre a espiritualidade Beneditina, um livro com ideias preciosas que podem inspirar formas de viver e trabalhar “fora dos muros do convento”. Neste livro Derkse refere os “imperativos transcendentais” do filósofo canadiano Bernard Lonergan. Transcendentais no sentido de serem válidos em todos os lugares e tempos. Imperativos porque é preciso cumprir tarefas, trabalhar, agir, daí serem apresentados com pontos de exclamação. São eles: “Be attentive!; Be intelligent!; Be reasonable!; Be responsible!; Be in love!” (Derkse, 2003: 37-38). São imperativos importantes para nos proteger da ideologia do *Just do it*.

A visita à exposição *Tarefas infinitas* em 2012 na Gulbenkian foi para mim uma experiência “estruturante”. As razões prendem-se com a própria ideia de “tarefas infinitas” (uma expressão de Husserl). Este infinito simboliza-se, para mim, nesta imagem de uma das obras expostas:

“Cette ligne qui parcourt les mémoires de nos temps vivants est une œuvre d’art”, Alberto Carneiro.

A linha de uma vida estica-se até se estender do princípio ao fim da sua visibilidade. Começa na margem da primeira página, acaba na margem da segunda, sugerindo que vem do que era antes e que desaparece no “mist of time” que virá depois. Simboliza a participação de

¹⁹ **Arte cidadã.** A Arte cidadã é uma arte com raízes locais, construída numa perspetiva de mobilização da participação nas comunidades a partir de materiais de desperdício e materiais naturais e com respeito pelos recursos naturais e da arte produzida na zona, incluindo o artesanato. A arte cidadã procura contribuir para o aumento da qualidade de vida e da coesão social. Faz um apelo à imaginação, alarga horizontes e pretende tocar as pessoas, fazendo-as descobrir que conseguem fazer mais e melhor do que pensam, dando cor à vida e fazendo acontecer coisas inesperadas. A arte cidadã orienta-se numa perspetiva colectiva em que todos participam e se valoriza sobretudo o processo. O produto final é mais do que os diferentes “produtos” individuais porque é fruto da interação entre os indivíduos (numa perspetiva de *intervisão*) e destes com o meio imediato numa perspetiva transformadora. (In Formulário da Candidatura do Projeto Encontro com o outro: afeto inclusivo e cidadania ativa. Graal, 2014).

²⁰ Piet Terhal, economista do desenvolvimento na Universidade Erasmus de Roterdão. Fez uma extensa pesquisa sobre o desenvolvimento na Índia, focando perspetivas para o desenvolvimento global de longo prazo com base na obra de Teilhard de Chardin: *World inequality and evolutionary convergence: a confrontation of the convergence theory of Pierre Teilhard de Chardin with dualistic integration* (1988). Está a finalizar uma publicação sobre Teilhard de Chardin e Jan Tinbergen, prémio Nobel de economia em 1969.

cada ser humano nas tarefas infinitas. Somos parte muito finita, mas parte de uma história infinita.

No preâmbulo do catálogo, Paulo Pires do Vale (2012) explica como Husserl tem inspirado o título da exposição. Aqui apenas reproduzo a seguinte ideia: “(...) só em permanente reflexão se pode atingir o objetivo, sempre em ultrapassagem. (...) A tarefa abre-se ao que a antecede e a ultrapassa. Ao que foi e ao que virá. (...) O trabalho verdadeiramente humano e a história, são agora, um processo sem fim, como uma finalidade sempre inalcançada” (Pires do Vale, 2012: 16-17).

O infinito “adentra” qualquer finito, qualquer vida, qualquer pessoa, com ou sem referências explícitas de fé-em-Deus.

A ideia de nómada, que me tem “orientado” nas minhas “viagens”, segue linhas projetadas em círculos que não se sobrepõem completamente, mas quase. Ser nómada sugere que o modelo de aprendizagem só pode ser cíclico. Recorrer à imagem do círculo exprime a ideia de que temos de passar muitas vezes pelo mesmo lugar para aprender. O visitar o “mesmo”, cada vez com um olhar diferente, alimentado por novas experiências e aprendizagens, permite aprofundar o conhecimento e irmos construindo a nossa identidade.

Neste texto tentei “esticar” em linhas escritas alguns círculos de um percurso nómada através de experiências e textos. Linhas insignificantes, apenas um “ponto” na imensidão do processo sem fim que me antecede e ultrapassa. Agora tenho de as “soltar”, “largar”, voltar ao espaço em branco da página ainda aberta, traçando novos círculos nómadas, apanhar a “próxima caravana” que já se aproxima no horizonte (Koning, 2006: 208), para com outras e outros companheiros/as continuar a viagem de aprendizagem, andar pelas estradas com um olhar de ver, ir ao encontro do outro e ter *mercy*, sintonizar numa “fé” que nos une no trabalho para um mundo justo, sempre em construção. Tendo presente que de um momento para outro vá “perder tudo” e “nada mais vá terminar” (van Schagen, 2008: 51).

O direito de morrer, reflexões breves posteriores

A Eutanásia, a boa morte, morte sem dor, com o objetivo de pôr termo a um sofrimento insuportável, tem sido um tema de muita reflexão e a terminologia para descrever a morte decidida por vontade própria, com ou sem intervenção médica, varia, como vemos a seguir. Já Ivan Illich fazia a distinção entre “morte natural” e “morte técnica” e nos anos 90 do século passado apareceu o termo “*makeable death*” (Achterhuis, 2013: 199). Há quem fale de “auto-eutanásia” no quadro geral da “boa morte” (idem: 198).

Com Desmond Tutu – sobre a morte assistida

“Uma morte digna é um direito nosso. Eu sou a favor da morte assistida”, escreve o Bispo Desmond Tutu no jornal Britânico *The Observer* de 12 de julho 2014. A forma da morte prolongada do seu amigo Nelson Mandela foi uma afronta para ele e afirma: “Eu passei a minha vida trabalhando pela dignidade para os vivos. Agora eu gostaria de me empenhar na questão da dignidade para a morte”. Traduzi uns excertos das sábias palavras do bispo da Igreja Anglicana:

Eu próprio estou agora mais perto do meu fim. Morrer faz parte da vida. Nós temos que morrer. A terra não pode sustentar-nos e os milhões de pessoas que vieram antes de nós. Temos que abrir caminho para aqueles que ainda estão por nascer. E uma vez que morrer faz parte da vida, falar sobre isso não deve ser um tabu. As pessoas devem ter uma morte digna. Para mim, isso significa ter tido conversas com as pessoas que se cruzaram comigo na vida e estar em paz.

O que constitui a qualidade de vida e a dignidade ao morrer? Estas são grandes e importantes questões. Vim a perceber que não quero que a minha vida seja prolongada artificialmente. Acho que quando são

precisas máquinas para ajudar a respirar, então temos que fazer perguntas sobre a qualidade de vida a ser vivida e sobre a forma como o dinheiro está a ser gasto. Isso pode ser difícil para algumas pessoas aceitarem.

Há quem opine que com um bom cuidado paliativo, não há necessidade da morte assistida, não há necessidade de ser dada legalmente uma dose letal de medicação. Eu acho que muita gente ficaria decepcionada se eu dissesse que queria a morte assistida.

No continente africano é um privilégio morrer como uma pessoa idosa. (...) Precisamos de uma mudança de mentalidade nas nossas sociedades. Precisamos de pensar. Precisamos de questionar. O que é a vida? E não faz a morte parte de vida - uma parte natural da vida? " (Tutu: 2014)

Com Hans Küng – sobre o suicídio assistido

Hans Küng não fala em “morte assistida”, mas em “suicídio assistido”. Numa reportagem de Gregorio Romeo, publicada no HuffingtonPost.it no dia 8 de outubro de 2013, o professor emérito de teologia de **Tübingen, sofrendo da doença de Parkinson, afirma o seguinte:**

Ninguém deveria ser obrigado a tolerar sofrimentos insuportáveis como se fossem enviados por Deus. Cada um tem o direito de decidir por si mesmo, e nenhum padre, médico ou juiz pode impedi-lo.

E num texto publicado no jornal *La Republica* no dia 2 de outubro do mesmo ano podemos ler:

O que resta de um estudioso que não é capaz de ler e de escrever? Eu não quero continuar vivendo como uma sombra de mim mesmo. Uma pessoa tem o direito de morrer se não tem mais nenhuma esperança de continuar a viver de modo humano segundo a sua concepção pessoal (Küng: 2013).

Entre quatro parábolas

José Frazão Correia (2013: 30-36) fala da nossa liberdade que se vai construindo “entre quatro parábolas”: (1) “a graça da origem”, em que a vida se apresenta entre “dom extraordinário” e “tarefa muito exigente”; (2) a “realização efetiva da liberdade” que nos situa “no horizonte das possibilidades a realizar”. (“Não somos apenas herdeiros (...) Não somos só citação. Somos, também, escritores de um texto inédito.”); (3) a “grandeza de se ser interpelado” e (4) o “desconhecido de uma existência”, em que “os cumes mais elevados do humano” se refletem “nos abismos mais profundos”, o reino dos “arquetipos” e do “conhecimento das coisas que não se podem exprimir”. Assim, a “altura incondicionada que transcende e interpela” cruza-se com a “profundeza indecifrada” (...) “do possivelmente fecundo da existência, quando resgatado dos seus abismos de morte”. Ou com as palavras de James Hillman (1966: 60): “Death and existence (...) are not psychological contraries”, porque é *tarefa infinita* resgatar a vida da morte, mas também aceitar a morte quando a vida já não possui a capacidade de interpelar.

Com James Hillman – sobre o suicídio

Não traduzo, apenas transcrevo deste psicoterapeuta uns excertos do seu livro *Suicide and the Soul* (de 1965, 1997, reimpresso em 2011), para destacar alguns aspectos do impacto do suicídio nos “outros” que não conseguiram acompanhar uma pessoa que decidiu inesperadamente matar-se.

Universal and ageless, suicide is archetypal; yet how we regard it is framed by time. (...) Since we are each in a silent therapy with ourselves, the issue of suicide reaches in the heart of each of us (p. 192).

Em que consiste esta terapia silenciosa que fazemos com nós próprios/as? Algumas ideias *retrieved* do texto do autor:

Life and death come into the world together (...). *The moment I am born I am old enough to die.* As I go on living I am dying (p.59). Death and existence may exclude each other in rational philosophy, but they *are not psychological contraries* (p.60). And as the body's tissue is renewed, so is the soul regenerated through death experiences. Therefore, working at the death problem is both a dying from the world with its illusory sustaining hope that there is no death, not really, and a dying into life, as a fresh and vital concern with essentials (p.61).

Death cannot be put off to the future and reserved for old age. (...) *Organic death has absolute power over life when death has not been allowed in life's midst* (p.62).

As experiências de morte, morte-que-acontece (por causa de doenças e acidentes) e morte – “escolhida” pelo suicídio (assistido) de pessoas próximas, podem abrir, para quem fica, possíveis brechas-de-intensificação-da-vida, por ser um-morrer-doloroso-para-dentro-da-vida que pode conduzir a uma adesão a “coisas essenciais”. Segundo Hillman assim a nossa alma se regenera.

Hillman introduz umas perspetivas fundamentais para podermos acompanhar “com sentido” o suicídio (assistido) de alguém. O suicídio assistido distingue-se do suicídio por ser uma decisão tomada, em geral com (o apoio de) outras pessoas. Os outros “participam”, o ato tem lugar numa “comunidade”. Hillman defende que também o suicídio devia poder ser vivido assim:

The “world” of “others” must be brought into the decision, not deliberatively and literally, but ritually and symbolically. (...) The world must bear witness. (...) The task of these others is ritual, (...) so that death cannot be privatized (...) the aloneness has been overcome by the ritual (p.199).

A morte não pode ser experienciada, porque nunca é minha. O que pode ser vivenciado são experiências da morte do “outro”. “Tu que me fazes ser eu” deixou de ser, na morte do outro, o “tu” com quem falava. A morte só pode ser experienciada pelos vivos enquanto rutura irreversível de comunicação. Pode ser narrada e podemos recorrer às palavras que o “outro” nos deixou, tentando reconstruir assim a comunidade e ritualizar a perda. É o que tenta fazer Huub Oosterhuis, autor do livro “Jij die mij ik maakt” (“Tu que me fazes ser eu”) (2008: 28 -29):

Ela era jornalista. Às vezes, ao domingo, ia à igreja e cantava: “ainda não tinha nascido ...”. Procurava as suas raízes judaicas, a amizade e deus sabe o que mais. No dia 15 de maio de 1997, morreu, com trinta e seis anos de idade. Não vivia de forma fácil – “até onde vai a noite” escreveu no seu diário no início daquele ano. (...) Porque saltou para debaixo do comboio. Ela, que gostava tanto da língua, de poemas, de escutar os outros? (...) Sentia-se só? Não gostava mais de si-própria? O que é isso - gostar de si-própria? Neste dia 15 de maio ainda enviou um postal a uma amiga com algumas palavras de um poema de Jan Engelman:

Atrás do firmamento/ existe a luz que tudo conhece

Referências Bibliográficas

Achterhuis, Hans; Steenhuis, Peter Henk (2013), *Tegen-Denken*. Rotterdam: Lemniscaat.

Anbeek, Christa; Jong, Ada de (2013a), *De berg van de ziel. (A montanha da alma)*. Utrecht: Uitgeverij Ten Have.

Anbeek, Christa (2013b), *Aan de Heidenen overgeleverd. Hoe de theologie de 21ste eeuw kan overleven. (Entregues aos Pagãos, Como a teologia pode sobreviver ao século 21)*. Utrecht: Uitgeverij Ten Have.

Berk, Tjeu van den (1999), *Mystagogie. Inwijding in het symbolisch bewustzijn. (Mistagogia. Iniciação na consciência simbólica)*. Zoetermeer: Uitgeverij Meinema.

Bernardo, Fernanda (2012), “Deus escreve direito por linhas tortas...”, in Emmanuel Levinas, *Deus, a Morte e o Tempo*. Lisboa: Edições 70, 7-27.

Boutelier, Hans (2011), *De improvisatiemaatschappij. Over de sociale ordening van een onbegrensde wereld. (A sociedade de improvisação. Sobre o ordenamento social de um mundo sem fronteiras)*. Den Haag: Boom Lemma uitgevers.

Derksen, Wil (2003), *Een levensregel voor beginners. Benedictijnse spiritualiteit voor het dagelijks leven. (Uma regra para iniciantes. Espiritualidade Beneditina para o dia-a dia)*. Tiel: Lanoo.

Estrada, Juan A. (2012), “Jesus e Deus”, in Anselmo Borges (Coord.), *Quem foi Quem é Jesus Cristo*. Lisboa: Gradiva, 147-148.

Frazão Correia, José (2013), *A Fé vive de afeto. Variações sobre um tema vital*. Prior Velho: Paulinas Editora.

Heijst, Annelies van (1990), “De theoloog als spoorzoeker” (O teólogo a procura de pistas). *Bazuin*, 5-9.

Hillman (1997), *Suicide and the soul*. Canada: Spring Publications [primeira edição 965].

Kok, Anneke de (1988), “God als de kracht-in-relatie” (Deus como a força-na-relação), *Bazuin*, 10-12.

Koning, Marijke de (2006), *Lugares emergentes do Sujeito-Mulher. Viagem com Paulo Freire e Maria de Lourdes Pintasilgo*. Porto: Edições Afrontamento.

Koning, Marijke de (2009), *Afecto Inclusivo. Persistências do Cuidar no Século XXI. Comunicação apresentada no Ciclo Internacional de Conferências A Dimensão do Cuidar na Re-significação do Espaço Público*, no dia 26 de Junho na Universidade de Évora e posteriormente publicada pela Fundação Cuidar O Futuro.

Küng, Hans (2013), *De Bento a Francisco: assim renasceu a minha esperança na Igreja*, disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/524348-de-bento-a-francisco-assim-renasceu-a-minha-esperanca-na-igreja-artigo-de-hans-kueng>.

- Levinas, Emmanuel (2012), *Deus, a Morte e o Tempo*. Lisboa: Edições 70. [1ª edição 1993]
- Manicardi, Luciano (2011), *A Caridade dá que fazer*. Prior Velho: Paulinas Editora.
- Oosterhuis, Huub (2008), *Jij die mij ik maakt (Tu que me fazes ser eu)*. Kampen: Uitgeverij TenHave.
- Opschoor, Hans (2013), “Waarden of koopkracht. Je kunt niet God dienen en Mammon” (Valores ou poder de compra. Não se pode servir a Deus e ao Dinheiro), *Hooglandse Nieuwe*, 8-10.
- Pires do Vale, Paulo (2012), “Preâmbulo”, in *Tarefas Infinitas. Quando a arte e o livro se ilimitam*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Strenger, Carlo (2011), *O medo da Insignificância. Como dar sentido às nossas vidas no Século XXI*, Lisboa: Lua de Papel.
- Tinder, Glenn (1989), “Can we be good without God? On the political meaning of Christianity”, *The Atlantic Monthly*, 69-85.
- Toldy, Teresa (2013), “A religião tem corpo”, in Fernanda Henriques e Teresa Toldy (Org.). *Quem me tocou? O corpo na simbólica religiosa. Contributos das teologias feministas*, disponível em http://media.wix.com/ugd/a522c5_73d3c2c9f2f046398adf4f625fdb4d91.pdf.
- Gregorio, Romeo (2013), “Hans Küng e a eutanásia: teólogo suíço pode escolher o suicídio assistido”, disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/524555-hans-kueng-e-a-eutanasia-teologo-suico-pode-escolher-o-suicidio-assistido>.
- Schagen J. C. van (2008), *Ik ga maar en blijf (Apenas vou e fico)*. Amsterdam: Uitgeverij G.A. van Oorschot.
- Strenger, Carlo (2011), *O medo da insignificância. Como dar sentido às nossas vidas no Século XXI*. Alfragide: Lua de Papel.
- Tutu, Desmond (2014), “A dignified death is our right – I am in favour of assisted dying”, disponível em <http://www.theguardian.com/commentisfree/2014/jul/12/desmond-tutu-in-favour-of-assisted-dying>.
- Velde, Koert van der (2011), *Flirten met God. Religiositeit zonder geloof. (Namorar com Deus. Religiosidade sem fé)*. Utrecht: Uitgeverij Ten Have.

“... Que não haja indigentes entre vós”

Maria Carlos Ramos,¹ Graal
mc_ramos55@hotmail.com

Resumo: A autora faz uma aproximação à situação de crise e de injustiça social existente no presente, em Portugal, a partir de textos bíblicos, como instância crítica de análise da situação.

Poderá encontrar a gravação em:

http://www.ces.uc.pt/publicacoes/cescontexto/ficheiros/maria_carlos_ramos.mp3

¹ Licenciada em Teologia pela Universidade Católica Portuguesa. Membro do Graal Internacional.



Centro de Estudos Sociais
Laboratório Associado
Universidade de Coimbra

A Cescontexto é uma publicação online de resultados de investigação e de eventos científicos realizados pelo Centro de Estudos Sociais (CES) ou em que o CES foi parceiro. A Cescontexto tem duas linhas de edição com orientações distintas: a linha "**Estudos**", que se destina à publicação de relatórios de investigação e a linha "**Debates**", orientada para a memória escrita de eventos.

CES

Colégio de S. Jerónimo
Apartado 3087
3001-401 Coimbra, Portugal
T. +351 239 855 570
F. +351 239 855 589
www.ces.uc.pt
ces@ces.uc.pt

CES - Lisboa

Picoas Plaza
Rua do Viriato, 13
Lj 117/118
1050-227 Lisboa, Portugal
T. +351 216 012 848
F. +351 216 012 847
www.ces.uc.pt/ces-lisboa
ceslx@ces.uc.pt

• U



C •

