

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

“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 emerja 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 perspectiva 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 “clube 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.