

Entre Américas

Convergências e Divergências Teológicas

Vítor Westhelle

Introdução

Os contrastes e semelhanças no fazer teológico entre as Américas são correlatos às culturas distintas que se desenvolveram ao sul e ao norte do continente. A produção destas culturas encontra suas raízes em processos diferenciados tomados pela colonização. Enquanto a América Latina¹ e grande parte das Antilhas foram colonizadas por espanhóis e portugueses no justo momento em que reconquistavam a península do domínio árabe, a América do Norte teve imprimida a marca da colonização britânica. Ainda que as culturas nativas formassem um padrão étnico-cultural relativamente homogêneo e os navios negreiros aportassem em toda a costa continental do sul ao norte, foi a cultura hegemônica dos poderes coloniais que impuseram modelos variados. O presente ensaio visa mostrar que a teologia, ainda que em vasta medida unida pela tradição milenar do cristianismo que precede a colonização das Américas, mostra perfis distintos que correspondem às matrizes culturais gestadas no período colonial. No entanto estas identidades não são fixas e o processo de globalização revela também convergências que se gestam em berços culturais ainda desiguais. Começo por traçar atitudes alternativas no encontro com o outro que se dá na formação cultural das Américas. Então passo a discutir as divergências e a seguir traços de convergências que se fazem notar. Termino com uma reflexão sobre caminhos teológicos que, tanto no norte como no sul do continente, desenvolvem opções algumas marcadamente regionais e insulares e outras de caráter cosmopolita. As primeiras oferecem definições de identidade mais nítidas de caráter essencialista, enquanto que a opção cosmopolita é mais fluida e trata não de essências, mas de posicionamentos circunstanciais.² Esta última revela mais nitidamente os traços de convergência entre o mundo anglo-saxão e o latino.

O Outro como Diferente e como Distinto

¹ Quando me refiro à América Latina falo em geral das reações demográficas da América do Sul, Central, México e as Antilhas. A referência a América do Norte refere-se aos Estados Unidos e Canadá, mas não ao México.

² Uma distinção similar, mas aplicada como distinção de identidades em populações subalternas é oferecido por Stuart Hall, "Cultural Identity and Diáspora," in *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader* Patrick Williams e Laura Chrisman, eds. (New York: Columbia University, 1994), 392-403.

Há duas maneiras de entender o outro ou o diferente ou como o distinto. Uma maneira é de identificar o estranho que pode ser conquistado, mas originalmente não compartilha pertença; trata-se do “alienígena.” Neste caso o outro pertence a outro mundo. Há uma diferença cosmológica que permanece irreconciliável.³ Aqui o outro é o *diferente*, denunciando uma enfermidade dentro de uma perspectiva “organicista.” O resultado é criação de diferenças que sempre devem ser negociadas, ou a alteridade desviante é criminalizada e também tratada como patologia, ainda que o anelo terapêutico por re-unificação quer a construção de uma identidade orgânica integral. Mas o que rege esta construção é o *interesse* investido na relação com o diferente; visa o ganho, o lucro. O outro como diferente domina o contexto norte-americano. O diferente está nos guetos, nos hospitais psiquiátricos, nos asilos, em reservas e mais de dois milhões em prisões.

Uma segunda maneira de compreender o outro é como o “alienado,” alguém que de certa forma pertence ao grupo, mas dele se exclui, é excluído. Esta exclusão, no entanto, já leva consigo o anelo erótico pela reintegração e unidade que se crê rompido. O outro é simplesmente o que se deseja. Neste caso há uma identidade ontológica que está sendo afirmada apesar da alienação. Embora a alteridade pareça, a princípio, irreduzível, o resultado é uma acomodação do distinto, do que leva outra “tintura”. Neste caso é o *desejo* que rege a relação ao outro, que o quer sob domínio, isto é, incorporá-lo ao *domus*, à “casa” onde terá um lugar designado. Esta maneira de tratar a alteridade toma o outro como o *distinto*. Nisto se revela um elenco de coisas dispostas em certa maneira que Richard Morse, chamou de “princípio arquitetônico”.⁴ A percepção do outro como distinto prevalece no contexto latino-americano como haveremos de ver.

Tipologias como esta, não oferecem uma lógica a realidades complexas e mutantes, mas detectam características e oferecem caricaturas que na complexidade dos fenômenos históricos e sociais que observamos aparecem com contornos vagos e esquivos. Então arrisco generalizações taxonômicas com descrédito a particularidades no anseio de dizer algo a respeito de divergências e convergências teológicas entre as Américas. Em outras palavras, ofereço perfis que esboçam contornos não me atendo às peculiaridades das variadas teologias. Estes perfis se configuraram precisamente nestas atitudes em relação à alteridade, onde o outro aparece ou como o diferente, ou como o distinto.

Divergências

Quando em 1975 houve em Detroit, Michigan, nos Estados Unidos, uma conferência teológica entre representantes da América Latina e simpatizante do mundo do norte-Atlântico, Hugo Assmann denunciou o que chamou então de “incomunicação”

³ Tillich utiliza uma distinção similar para descrever dois tipos de filosofias da religião. Paul Tillich, *Theology of Culture* (New York: Oxford UP, 1964), 10-29.

⁴ Richard Morse, *New World Soundings: Culture and Ideology in the Americas* (Baltimore: John Hopkins, 1989), 104.

entre estes dois contextos.⁵ O que Assmann então apontava era a paradigmas distintos que entre si não se comunicavam, ainda que houvesse uma atitude de tolerância e até mesmo simpatia que os anfitriões norte-americanos mostravam aos representantes do sul. Estes paradigmas sustentam-se em matrizes de uma formação cultural, social e religiosa bastante distinta. Enquanto que o norte desfralda em sua formação cultural a perspectiva organicista, as culturas latino-americanas desdobram uma fachada arquetípica.

É claro que os tempos mudam as configurações destas matrizes. A globalização segue seu processo de “democratização das simpatias” (para usar a apta expressão de Julian Barnes⁶) que torna difícil distinguir com clareza a matriz que dá contornos diversos aos diferentes paradigmas. No entanto, estes existem e se encontram arraigados em uma longa história de formação cultural, política, econômica e religiosa que, embora não tenha um caráter etático, possuem uma genealogia que ainda reproduzem etiologias diversas, quer dizer, características e maleficiências diversas são detectáveis.

José Carlos Mariátegui, nos seus *7 Ensayos* (1928), descreve esta diferença: “La colonización anglosajona... no empleó misioneros, predicadores, teólogos, ni conventos. Para la posesión simple y ruda de la tierra, no le hacían falta. [El colonizador] no tenía que conquistar una cultura y un pueblo sino um territorio.”⁷ Na América Latina a posse do território se deu em função da conquista e da conversão e incorporação de povos e impérios baixo o domínio das coroas de Espanha e Portugal. Enquanto na América do Norte o outro era e é visto sob uma perspectiva patológica que para o bem do organismo deveria ser “curado” ou eliminado, na América Latina o outro era e ainda o é em larga medida não o diferente a ser negociado, mas o distinto a ser incluído em um sistema patrimonial em que este outro tem o seu lugar e deve saber que lugar é esse.

Richard Morse⁸ cujos estudos comparativos das Américas seguem como uma referência inelutável resume esta diferença como originária de princípios ou paradigmas incomensuráveis. O argumento de Morse é que há duas modernidades, e não só a que é celebrada no mundo ocidental e norte-Atlântico. Esta última encontra sua origem em Abelardo no século XII e está embasada em uma lógica argumentativa de caráter binário (*sic et non*)⁹. Esta é afirmada pelo nominalismo e parcialmente pela Reforma protestante

⁵ *Theology in the Americas* (Proceedings of the Detroit Conference, 1975), Sergio Torres e John Ealgleson, eds. (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1976), 299-303. Assmann abre sua contribuição com esta elegia da “incomunicação”: “Não pedirei desculpas por não falar ingles melhor. Estou sempre lendo ingles e acho isso perigoso; se soubesse melhor ingles o perigo seria ainda maior.” (299)

⁶ Julian Barnes, *A History of the World in 10½ Chapters*. (New York: Vintage, 1989), 133.

⁷ José Carlos Mariátegui, *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Lima: Amauta, 1973), 182s.

⁸ Morse, *New World Soundings*; *A Volta de McLuhanaíma: Estudos Solenes e uma Brincadeira Séria* (São Paulo: Companhia das Letras, 1990); *O Espelho de Próspero: Cultura e Idéias nas Américas* (São Paulo: Companhia das Letras, 1988).

⁹ Morse, *New World Soundings*, 158s. *Sic et non* (“Sim e Não”) é o título da famosa obra de Pedro Abelardo datada da segunda década do século XII. Trata-se de um exercício lógico que reúne afirmações aparentemente contraditórias dos pais da igreja exigindo que se façam opções. A eliminação de contradições é o que funda a lógica que dominou a conquista anglo-saxã e que estabelece os marcos da ciência moderna forjada principalmente na Grã-Bretanha a partir do século XVIII. Veja J. D. Bernal, *Science in History* (New York: Hawthorn, 1965), particularly Part V; Herbert Butterfield, *The Origins of*

e atinge sua maturidade no século XVIII com o Iluminismo. É esta que dará os contornos à modernidade ocidental que é herdada pelo mundo anglo-saxão. A outra surge com o desenvolvimento da alta escolástica, particularmente na filosofia política de Tomás de Aquino, firma-se no realismo medieval e encontra sua expressão mais elaborada na península ibérica, particularmente em Francisco Suárez.¹⁰ As duas versões de “modernidade” partem de diferentes princípios. Por exemplo, na questão da lei natural em relação à consciência, nos países anglo-saxões a consciência em geral goza de autonomia, enquanto os decedentes das colonizações ibéricas sujeitam a consciência à lei natural, daí porque o conceito de democracia não tem valor comparável a que assume no mundo anglo-saxão, mas direitos inalienáveis são garantidos não pela vontade geral, mas pela lei natural.¹¹ Também o poder soberano não é feito por delegação dos participantes da sociedade, mas por alienação da coletividade ao soberano. Morse resume a distinção usando o lema da federação dos Estados Unidos, *e pluribus unum*, da pluralidade constrói-se a unidade, enquanto nos países latinos vale o contrário: *ex uno plures*, a partir da unidade temos a pluralidade.¹²

Disto resultam duas maneiras diferenciadas de construir uma identidade. Construir uma identidade é propor uma comunidade, algo que é comum ao todo de uma sociedade ou de um universo. Mas esta construção do “próprio” é feita de duas maneiras que correspondem às duas formas com que se encontra o outro. A etimologia do termo latino *communio*, comunhão já revela a ambivalência. *Communio* pode derivar tanto de *co-unio* como de *co-munus*. No primeiro sentido, *co-unio* denota a formação de uma identidade comum a partir da pluralidade; a comunhão é formada pela interação de agentes. O princípio operacional desta forma de contruir identidade é designado pelo conceito grego de *praxis*, o que significa ação intersubjetiva ou comunicativa. No segundo caso, de *co-munus*, o sentido esta relacionado, mas é diverso. *Munus* significa uma tarefa a ser feita, um trabalho a ser prestado, ou uma dádiva, um presente a ser oferecido. Seguindo esta etimologia comunhão significa estar com algo que se apresenta, algo produzido. O princípio operacional neste caso não é *praxis*, mas *poiesis*, que significa produzir um resultado objetivo, apresentar um produto do labor. A diferença dos dois sentidos é análoga à distinção que se faz entre comunicação e comunicado, o primeiro conota uma ação e o segundo uma dispensação, um representa um ato, o outro um feito.

Foi Gayatri Chakravorty Spivak quem desdobrou esta duplicidade em vários de seus estudos pós-coloniais.¹³ Spivak, cujos trabalhos são demarcados pela relação de império e colônia, corretamente aponta a uma confusão que se criou no mundo ocidental entre este dois sentidos em que se formam identidades. Estes sentidos imbricam-se, são contíguos, mas definitivamente diversos. O que ela propõe serve de guia para um estudo sobre convergências e divergências na relação entre as Américas. Identidades são

Modern Science: 1300-1800 New York: Free Press, 1957); Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World* (New York: Mentor, 1962).

¹⁰ Morse, *New World Soundings*, 102s.

¹¹ Idem.

¹² Ibid., 110.

¹³ Gayatri Chakravorty Spivak, “Can the Subaltern Speak?” in *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, Patrick Williams and Laura Christman, eds (New York: Columbia, 1994), 66-111; *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present* (Cambridge: Harvard, 1999).

formadas não de uma essência, de uma presença, mas de uma forma de representação, mas esta se desdobra de duas maneiras. Spivak delinea estas duas formas como representação no sentido político ou jurídico, em um primeiro caso quando se fala por alguém como por procuração ou como quem representa em teatro. Neste sentido a representação é um ato político como em “representação” política ou jurídica ou, mais elementarmente, como um se apresenta frente a outrem na *polis*, como se age e como se quer que o outro me veja e me reconheça. No segundo sentido o termo significa exposição como no sentido artístico ou pictorial, ou uma postulação no sentido filosófico ou literário, ou ainda de produzir algo como resultado de um trabalho executado, apresentar um resultado,¹⁴ como dizer apontando a um quadro: “Este é um “Portinari”. O primeiro sentido é expresso pelo verbo alemão *vertreten*, enquanto que o outro sentido é rendido pelo verbo *darstellen*. É por isso que ela faz a seguinte iluminadora afirmação: “*Vertretung* [é] representação no contexto político. Representação no contexto econômico é *Darstellung*.”¹⁵

Spivak encontra esta distinção elaborada no texto que marca a transição entre o jovem e o velho Marx, *18 de Brumário*.¹⁶ Mas a diferenciação destes dois sentidos de representação, em minha opinião, encontra sua origem em tempos modernos no famoso capítulo da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel em que descreve a relação entre o senhor e o escravo.¹⁷ Nele, o berlinense recupera a distinção das duas faculdades humanas que Aristóteles distingue na sua *Metafísica*, a da produção (*poiesis*) e da atividade intersubjetiva (*praxis*). O senhor tem sua identidade definida pela relação “política” com o escravo. O escravo é o outro do senhor, necessário para definir o seu próprio ser. Daí o sentido ontológico de alteridade a que me referi acima. Por outro lado, o escravo representa-se, mormente pelo trabalho na sua relação com a natureza e sua produção, por suposto, lhe é alienada. Os dois sentidos certamente convergem quando o escravo toma conscientização que é o seu produto econômico que alienado dá poder político ao senhor; então se sabe senhor do senhor. Mas os dois sentidos permanecem divergentes e engendram dois tipos de poder. Em um o poder emana de relação intersubjetiva e, no outro, da relação entre sujeito e objeto, que se define por labor ou trabalho. Quando em 1852 Marx publica *18 de Brumário* esta distinção lhe fica clara e a prioridade que punha na *praxis* política nos seus primeiros escritos dá lugar ao conceito de trabalho que ele define como um “metabolismo” (*Stoffwechsel*) entre o ser humano e a natureza que resulta em um produto.¹⁸ Daí porque o poder para o Marx do *Capital* está ultimamente determinado pela economia sendo a política como tal caudatária, ou, para usar a linguagem tradicional, as forças de produção determinam, em última instância, as relações de produção.

¹⁴ Spivak, *A Critique*, 256.

¹⁵ *Ibid.*, 262s.

¹⁶ *Ibid.*, 258-60. Veja Karl Marx, *Der 18te Brumaire des Louis Napoleon* (New York: Expedition, 1952).

¹⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Frankfurt: Suhrkamp, 1977), 145-155.

¹⁸ Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie* (Berlin: Dietz, 1962), 1:192: “Die Arbeit ist zunächst ein Prozess zwischen Mensch und Natur, ein Prozess, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigene Tat vermittelt, regelt und kontrolliert.”

Quando Morse afirma a distinção de regimes de representação entre as Américas ele o faz ilustrando com duas personagens da peça que Shakespeare compôs ao final de sua vida inspirado por narrativas de navegações ao Novo Mundo, *A Tempestade* (1611).¹⁹ Próspero representa o conquistador e Calibán é o nativo (o nome é anagrama de “canibal”) que se torna escravo. Enquanto a América do Norte é representada por Próspero, a América Latina e o Caribe são simbolizados por Calibán.²⁰ Oswald de Andrade, em seu “Manifesto Antropófago”,²¹ usou o mesmo motivo, ainda que sem referência ao Calibán de Shakespeare. “A transfiguração do Tabu em totem” é sua definição mais sucinta de antropofagia.²² Um tabu estabelece relações de mores leis e moraliades; rege proibições. O tabu tem uma função política enquanto estabelece regras de organização social. O totem é o objeto sagrado e sacramental através do qual a identidade de um grupo é definida mesmo quando alienada. A “transfiguração” tem um sentido literal e etimológico interessante (embora ele também use a palavra “transformação”). A “figura” é a que muda, aquilo que um apresenta ou representa passa a ser outra coisa; o que muda é a forma como a identidade é definida, se pelo tabu ou pelo totem.

Tome-se, por exemplo, alguns conceitos formativos da teologia latino-americana e seus correlatos no hemisfério norte para observar esta “transfiguração”. Um dos textos que mais influenciaram os primórdios da teologia da libertação foi a *Pedagogia do Oprimido* de Paulo Freire onde o termo “conscientização” denota um dar-se conta de uma realidade objetiva e da relação do sujeito com este objeto visando manipulá-lo e transformá-lo.²³ Enquanto que as relações “políticas” estabeleciam o tabu que regia a ordem social (a consciência), “conscientização” foi de fato a transfiguração do tabu em totem. Consciência trafega no âmbito político; conscientização pertence ao domínio econômico. O mesmo acontece com libertação, que até hoje serve de rótulo à maior parte da teologia que se faz na América Latina e no Caribe. “Libertação” contrasta com a nórdica *liberty*. O primeiro termo designa uma condição assim como um processo na busca por um resultado objetivo na transformação da ordem social. O segundo denota uma atitude que na tradição filosófica anglo-saxã refere-se à relações inter-subjetivas nas quais os direitos individuais são maximizados até o ponto em que infringem os mesmos direitos de outra pessoa. Daí porque “liberalismo” nos EUA é um termo que descreve a esquerda do espectro político, enquanto que na América Latina é geralmente o contrário.²⁴ Libertação tem um conteúdo positivo, enquanto que *liberty* é um conceito filosoficamente negativo.

¹⁹ William Shakespeare, *The Tempest* (New York: Penguin, 1970)

²⁰ Morse, *New World Soundings*, 170-72; *O Espelho de Próspero*. Nisto ele segue uma tradição de escritores caribenhos como Aimé Césaire, Edward Brathwaite e Roberto Fernández Retamar.

²¹ O texto do “manifesto” em português encontra-se em R. L. Scott-Buccluch e Mario Teles de Oliveira, editores, *An Anthology of Brazilian Prose* (São Paulo: Ática, 1971), 387-390.

²² *Ibid.*, 389.

²³ Paulo Freire, *Pedagogia do Oprimido* (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975) Veja também Danilo R. Streck, *Pedagogia no Encontro de Tempos* (Petrópolis: Vozes, 2001).

²⁴ A melhor definição de “liberal” foi a que ouvi no Chile: “Liberal es un fascista en vacaciones.”

Hugo Assmann, já em 1979,²⁵ definiu o direito ao trabalho produtivo (no sentido de *poiesis*) como o mais fundamental dos direitos humanos enquanto que os direitos políticos lhe seriam caudatários. Por isso não é coincidência que, enquanto no mundo anglo-saxão a questão política exerce a maior força gravitacional na teologia, foi na América Latina que estudos econômicos foram priorizados por autores como Hugo Assmann, Franz Hinkelammert, Pablo Richard, Enrique Dussel, Jung Mo Sung, entre outros. Esta é a razão porque na América Latina sua enfermidade ou malefício toma a forma de idolatria, um produto humano que se torna um fetiche, uma distorção no âmbito econômico, um produto alienado que se volta contra quem o produziu. É o totem re-transfigurado mais uma vez. Na América do Norte a tematização dos achaques que afetam a humanidade é tratada mais como o demônico, que pertence ao âmbito do político das relações intersubjetivas da linguagem e da comunicação. Como lembra Roland Barthes, “os demônios, sobretudo ... são de linguagem”. Então acrescenta retoricamente: “e poderiam ser de outra coisa?”²⁶ Vale lembrar que em quase todas as histórias no Novo Testamento sobre possessão demoníaca a característica comum é que há distorção de linguagem: o possesso é mudo, é gago ou o demônio fala por ele. O demônico é a distorção de relações entre pessoas, relações inter-subjetivas, de *praxis*. Trata-se da falsa representação (no sentido de *Vertretung*), quando alguém toma o meu lugar e fala por mim negando minha voz, ainda que proteste de que está a me dar voz.²⁷

O resultado na produção teológica desta divergência originária é que no paradigma econômico, posto que a representação assuma um caráter objetivo e a alienação implica assim um distanciamento, o pensamento assume uma dimensão espacial. Os temas que aí encontramos abordam a questão da marginalização, da periferia, do outro *lado* da história, ou o seu “reverso,” na expressão de Gustavo Gutiérrez.²⁸ Trata-se de um pensamento latitudinal e não longitudinal ou temporal. A soteriologia é a libertação de um lugar social, de confins marginais para um novo lugar vital. Assim também a escatologia é concebida em categorias espaciais e geográficas.²⁹ Trata-se do lugar do pobre, ou o não-lugar do sem-teto ou sem-terra. O alvo não é uma utopia (um não-lugar), mas uma *eu*-topia (um bom lugar).

No paradigma político a representação assume um sentido proléptico, é longitudinal, aponta a um outro tempo, a um futuro em nome do qual o sujeito se posta e fala em nome deste futuro; o que rege é a história. Trata-se dos característicos estudos das gerações que determinam em larga medida a agenda teológica. A profusão literária destes estudos nos Estados Unidos é imensa. Cada geração que sucede à outra é imbuída de características peculiares, supostamente com uma agenda própria e peculiar. A tarefa é sempre descobrir quais serão os contornos da geração que há de vir deixando a última para trás. Nisto inscreve-se teologicamente a escatologia; a “última” geração será sempre

²⁵ Hugo Assmann, “Breves consideraciones al margen del informe final del encuentro de Oaxtepec,” *Estudios Ecueménicos* 38 (1979): 50-52.

²⁶ Roland Barthes, *Fragmentos de um Discurso Amoroso* (Rio: Francisco Alves, 1986), 71.

²⁷ Uma elaboração detalhada da distinção entre o demoníaco e a idolatria encontra-se em Vítor Westhelle, *The Church Event: Call and Challenge of a Church Protestant* (Minneapolis: Fortress, 2010), 94-105.

²⁸ Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres: Selección de trabajos* (Lima: CEP, 1980), 303ss.

²⁹ Veja Vítor Westhelle, “Liberation Theology: A Latitudinal Perspective” in *The Oxford Handbook of Eschatology*, Jerry L. Walls, ed. (Oxford: Oxford, 2008), 311-327.

a próxima. Nas palavras de Octavio Paz: “Os Estados Unidos ... são uma sociedade orientada para o futuro. ... O americano vive no limiar do agora, sempre pronto a saltar para o futuro.”³⁰ Trata-se sempre de um postergar, um adiamento para um tempo que ainda não está aí, mas é investido de expectativas no seu desdobre histórico; o outro é sempre adventício. O deus *kronos* rege; a própria modernidade já ficou para trás e adentramos o que se supõe sejam tempos “pós-modernos.”³¹ A vigência desta expressão na América do Norte indica esta mentalidade que sempre deixa para trás um passado que já é obsoleto e anela por um futuro diferente que é esperado como se fosse com viseiras para que a realidade espacial não provoque distrações. Exemplar para esta atitude é o final da primeira parte do *Paraíso Perdido* de John Milton que descreve a expulsão do paraíso. A princípio Adão e Eva estão com os olhos cheios d’água mas logo as secam e vão em frente sem olhar para trás: “o mundo estava diante deles ... e a Providência agora era seu guia.”³² Progresso é o nome que hoje se dá a esta “providência.”³³

Nesta tipologia estou estratificando as diferenças ao ponto de caricaturizá-las, mas é necessário acirrar as diferentes opções para poder elucidar o que amiúde se confunde. Ainda assim há convergências que necessito examinar. Essas são em grande medida as causas da confusão entre modos de representação.

Convergências

Certamente há convergências notáveis, mas estas são *assimétricas*. Enquanto que nos Estados Unidos ou no Canadá existe um confronto de culturas, não há internamente muita convergência. O acirrado confronto se dá prioritariamente através da migração relativamente recente, na maioria dos casos advinda do México, outros países latinos, assim como asiáticos, árabes e africanos. No entanto, existe uma resistência muito grande à convergência. Os modelos de representação permanecem distintos, prevalecendo o paradigma econômico entre os imigrantes latino-americanos e o político com a população anglo-saxã. A mesma resistência se dá entre esta última e a população de origem africana onde também o paradigma econômico predomina, o que na teologia se expressa na proximidade temática e metodológica entre a teologia negra nos Estados Unidos e a teologia da libertação latino-americana.³⁴ O isolamento e marginalização de grupos étnicos e linguísticos é a maneira como se mantém diversos os modos pelos quais identidades são formadas. Para os donos do poder na América do Norte, o outro—desde o

³⁰ Octavio Paz, *The Labyrinth of Solitude* (New York: Grove Weidenfeld, 1985), 370.

³¹ Embora na América latina tenha-se adotado, como que por mímica esta expressão, penso que ela dissimula uma referência a outra modernidade, uma hetero-modernidade, esta inspirada na teologia ibérica da contra-reforma que na península modernizou a igreja bem como o estado. Sobre esta outra modernidade veja Morse, *New World Soundings*, 102s.

³² John Milton, *Paradise Lost*, livro 12, linhas 646s.

³³ Veja o excelente estudo sobre a noção de progresso como a idéia dominante no ocidente, Robert Nisbet, *The History of the Idea of Progress* (New York: Basic Books, 1980).

³⁴ Um exemplo excelente é o livro *Lift Every Voice: Constructing Christian Theology from the Underside*, Susan Thistlethwaite e Mary Potter Engel, eds. que reúne desde as teologias negras, *womanist*, feminista, hispana, *mujerista* até representantes da teologia da libertação na América Latina. Na tentativa bem sucedida de apresentar um trabalho coeso e sistemático. Veja a introdução das editoras nas páginas 1-23.

encontro de pioneiros com nativos até os guetos hispânicos e negros de hoje—permanece irreconciliavelmente o diferente.

A *assimetria* então consiste no seguinte: enquanto grupos hegemônicos mantêm sua forma de representação de si próprios, sua identidade, grupos subalternos são maleáveis assumindo diferentes formas de se representar. Técnicas de dissimulação ou camuflagem são conhecidas e documentadas.³⁵ Estas são táticas pelas quais se adentra identidades originalmente alheias resultando em formações culturais híbridas. Néstor García Canclini descreve este processo em sua obra *Culturas híbridas*.³⁶ No universo conceitual do autor “modernidade” é o que acima defini como o paradigma político, enquanto que o que para Morse é outra modernidade, ele descreve como sociedade tradicional. Mas o importante no seu livro é a descrição do processo pelo qual uma cultura híbrida tem a capacidade de transitar outros domínios com destreza sem render ou apagar sua matriz originária, mas com a aptidão de adotar outras, desestabilizando qualquer tentativa de uma unívoca identificação. Não se trata de uma mescla, miscigenação, mestiçagem, ou mesmo sincretismo, embora todos estes termos tenham sido usados na busca de aproximação teórica a este fenômeno. O híbrido transita entre identidades sempre deslocando o eixo de gravidade. O resultado é uma profusão de dispositivos irônicos que permitem uma constante experimentação e inovação, mas não uma fusão para formar uma nova essência.

A convergência acontece neste território instável em que há um jogo de identidades que não se fixam. Na expressão de Canclini, é um entrar e sair. Mas a iniciativa desta convergência em larga medida migra do sul para o norte e não ao revés. O que migra do norte não produz convergência, pois se atém ao modo de representação unívoco da sociedade hegemônica. São os “enlatados,” as engenhocas, a mídia, enfim, utilidades definidas pelo pragmatismo que não conhece a ironia e o humor de quem brinca com identidades oscilantes. São estas que produzem um Jorge Luis Borges, um García Márquez, uma Adélia Prado, uma Frida Kahlo, um Oswald ou Mario de Andrade, um Caetano Veloso, um Piazzolla.

Este caráter híbrido não é uma conquista, mas um recurso de resistência. A convergência acontece não porque queiramos mudar de identidade ou recusar a que nos foi formativa, mas porque latino-americanos transitamos terrenos hegemônicos onde dissimulamos e aprendemos a nos comunicar e pretendemos ter pertença ou pelo menos trânsito. Nisto se forma o caráter híbrido que possibilita a convergência. Quando Assmann em 1974 denunciava a “incomunicação” entre a América Latina e a América do Norte ele apontava à diferença das matrizes de identidade teológica entre os subcontinentes, mas simultaneamente um processo de hibridização já estava em andamento, principalmente nas artes e na literatura. Borges atesta a isso:

³⁵ Veja Octavio Paz, *El laberinto de la soledad* (México: FCE, 1981) ; Homi Bhabha, *The Location of Culture* (London Routledge, 1994); José de Souza Martins, *Caminhada no Chão da Noite* (São Paulo: HUCITEC, 1989). Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life* (Berkeley: University of Califórnia, 1984); Vítor Westhelle, *Voces de protesta en América Latina* (Mexico: CETPJD/LSTC, 2000), 33-58.

³⁶ Néstor García Canclini, *Culturas híbridas: Estratégias para entrar y salir de la modernidad* (México: Grijalbo, 1990).

Uma das vantagens que nós latino-americanos temos sobre os norte-americanos é que podemos nos comunicar com mais facilidade, enquanto que tenho notado que norte-americanos tem dificuldade em comunicação que procuram esconder atrás de celebrações, como o Natal, e formando clubes e promovendo congressos onde as pessoas carregam uma ficha de identificação com seus nomes.³⁷

Ambas as afirmações são verdadeiras; enquanto uma aponta à divergência na construção de identidades, a outra revela a disposição híbrida da formação cultural latina. Mas essa comunicação de que fala Borges já vem injetada por uma dose de decepção que é resultado da tática de dissimulação. *A Tempestade* de Shakespeare registra isso nas palavras do nativo Calibán quando diz a Próspero, seu senhor: “Ensinaste-me tua língua, e minha vantagem nisso é que agora sei como praguejar. Que a cólera te pegue por ensinar-me tua língua.”³⁸

Embora haja uma clara distinção originária dos modos de representação de uma identidade entre a América Latina e a América do Norte, latino-americanos desenvolveram uma capacidade de migrar de uma forma de representar sua identidade a outra e então voltar, sendo ao mesmo tempo regional e cosmopolita, mantendo a divergência e convivendo com a convergência. O cosmopolita latino-americano é o que acessa com certa desenvoltura o modo político de se representar, que não lhe é de berço, mas mantém a matriz econômica como recesso. Daí o sentido híbrido da formação cultural do mundo latino-americano. Colocando isto de forma paradoxal, latino-americanos vivemos esta “liberdade” de transitar entre identidades porque não temos outra opção. Trata-se de uma liberdade de não poder optar contra a liberdade. Representamos-nos assim como somos representados no sentido político, enquanto retemos a representação também no sentido econômico. É claro que o perigo nesta forma de instabilidade de uma identidade está em migrar e não mais voltar. Isto é quando a dissimulação que permite este trânsito torna-se a própria identidade, espúria mas dominante. A expressão brasileira, quando se diz que alguém se vendeu, aponta exatamente para este fenômeno; é aceitar o que foi máscara como se fosse a própria face; é adotar a linguagem do outro como se fosse língua mãe. É abandonar o ídolo potencial pelo demônio real. A tentação no paradigma econômico é a idolatria onde a “casa,” que dizer o que faz parte do domínio patrimonial assume valores absolutos e incontestes onde cada um conhece o seu lugar, como na celebrada expressão: “Sabes com quem estás falando.” Já no político, a tentação assume características demoníacas, onde o discurso prevalente se impõe e os sujeitos passam a adotar a ideologia hegemônica, como no discurso político norte-americano que estabelece o que é “democracia” ou “terrorismo” por referenciais vigentes na própria sociedade e passam a ser lugar-comum na linguagem do povo.

Fechando (por enquanto)

Mas já me delongo nesta reflexão e devo voltar à teologia e a religião. Entre os regionalismos que marcam a divergência entre as Américas, um praxiológico-político e o

³⁷ Apud., Morse, *New World Soundings*, 167.

³⁸ Shakespeare, *Tempest*, 44.

outro poético-econômico, é o cosmopolitismo, particularmente latino-americano, que produz convergências híbridas na teologia e nas ciências da religião, ou como querem os norte-americanos, estudos da religião (*religious studies*, já que no contexto norte-americano “ciências da religião” seria um oxímoro). No meu parecer é nas ciências da religião que se faz na América Latina onde o aspecto cosmopolita predomina, enquanto na teologia há mais regionalismo e a distinção entre os paradigmas de representação se torna mais manifesta. Isso me parece ser o caso porque a teologia está regionalmente mais arraigada. Embora as ciências da religião e mesmo a filosofia da religião tratem também de temas regionais, sua linguagem transcende o dialeto regional, não está fixada na representação de sua identidade no paradigma poético-econômico. Mas com teologia é diferente.

Esta diferença tem sido tratada de várias maneiras. Parte da teologia que se produziu na América Latina desde os anos 70 tem um caráter cosmopolita. Mas mesmo esta tem sido inspirada e de certa maneira foi e é dependente de um regionalismo vigoroso que se produzia em nível de base, em boletins, panfletos e livretos populares, ligados a comunidades de base, organizações comunitárias, movimentos sociais, centros de estudo e mesmo grupos estudantis. Esta produção teológica que é efêmera e dinâmica forneceu a matéria prima para produções teológicas que hoje circularam internacionalmente e fizeram a fama de alguns teólogos latino-americanos que hoje desfrutam de reputação internacional. No entanto, o arraigamento, mesmo deste discurso cosmopolita, no solo regional mantém certa integração vertical na teologia entre o discurso regional e o cosmopolita.³⁹ Muito se discutiu este problema já nos anos 70 e 80 quando a pecha de “basista” ou de “elitista” eram maneiras derogatórias, e quiçá ainda o são, para descrever estas opções. Juan Luis Segundo descrevia estas duas correntes de maneira mais neutra como tendências da teologia latino-americana.⁴⁰ Para Segundo houve até mesmo uma migração de uma teologia de caráter cosmopolita, no período inicial para uma com ênfases mais regionalistas. Na primeira, o sujeito teológico pertence a uma elite com alta formação acadêmica em defesa do pobre e do oprimido, enquanto que na segunda fase o sujeito teológico e evangelizador é o próprio pobre e oprimido.

Enquanto que nas ciências da religião prevalece o caráter cosmopolita,⁴¹ há mesmo nas versões cosmopolitas da teologia latino-americana um proclive regionalista. Este proclive, ironicamente, é o que dota as teologias regionais com um viés “cosmopolita” interessante para o mundo norte-atlântico, mas só no sentido de revelar o exótico. São escritores com arraigo regionalista que se tornam sucesso internacional. Aí

³⁹ Veja a distinção similar entre o “vernacular” e o “cosmopolita” em R. S. Sugirtharajah, *Postcolonial Reconfigurations: Na Alternative Way of Reading the Bible and Doing Theology* (St. Louis: Chalice, 2003), 159.

⁴⁰ Juan Luis Segundo, *Signs of the Times: Theological Reflections* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1993), 67-80. Veja também “Elements for a Typology of Latin American Theologies,” in *Prejudice Issues in Third World Theologies*, Andreas Nehring, ed., (Madras: Gurukul, 1996): 84-101.

⁴¹ No lançamento de uma revista que trata de ciência da religião, o editor (Luis H. Dreher) escreve: “... na Ciência de Religião, uma área de estudos que imprime uma atitude científica de peculiar abertura e criticidade nas várias disciplinas que a compõe, trata-se sempre de um processo, que mostra resultados parciais e revisáveis. E, no entanto, tais resultados devem vir a público.” *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião* I/1 (1998), 7.

temos, Gutierrez (mas não o que escreveu *Theologia da Libertação* que é um livro de cunho mais cosmopolita), Sobrino, Comblin, Boff, Tamez, Gebara que desfrutaram de um mercado nórdico respeitável, o que outros de perfil mais cosmopolita, mas não menos importantes, como Segundo, Alves, Assmann, Dussel, Hinkelammert, Miguez Bonino, não chegam a compartilhar. A razão disso, me parece, é que dentro do paradigma político a estranheza do outro ou da outra, o seu ser diferente, é um objeto de desejo pelo exótico que representa, pelo erótico ao qual se anela, mas não a outra que de repente se comunica dentro de um paradigma ao qual supostamente não tem direito nato. Exemplo disso é a Carta Aberta a José Míguez Bonino que Jürgen Moltmann publicou em 1976⁴² em que critica as pretensões cosmopolitas de teólogos como o próprio Míguez, Segundo, Alves, Assman e Gutiérrez (o de *Teologia da Libertação* que é um texto de caráter cosmopolita). Moltmann desejava o regionalismo comunicável em um âmbito cosmopolita, o exótico e o erótico, mas não a intervenção no âmbito discursivo de seu próprio regionalismo. Sua crítica era que não queria ser instruído por latino-americanos sobre seus próprios conterrâneos, como Hegel e Marx, algo que em si revela a destreza cosmopolita dos teólogos latino-americanos criticados.

A teologia hegemônica na América anglo-saxã, por sua vez, é, mormente, de corte regionalista dentro de seu paradigma praxiológico-político. É seu caráter hegemônico que herdou e compartilha com a teologia européia que lhe dá um semblante cosmopolita. Faz menos de cinquenta anos que até mesmo traços de uma consciência regionalista começaram a emergir no contexto norte-americano. Paul Lehman em 1963 publicou uma inusitada defesa do caráter contextual da ética cristã, desafiando as bases de um sistema ético universal.⁴³ Johann Baptist Metz, em 1974 desafiou um truísmo da teologia européia ao apresentar um estudo do altamente teórico trabalho de seu mestre, Karl Rahner, demonstrando ser sua teologia de fato biográfica.⁴⁴ De aí veio uma profusão de teologias contextuais e estudos de teologias locais.⁴⁵ Esta emergente consciência do caráter regional indica o abandono de um falso cosmopolitismo para encontrar a partir de sua própria regionalidade o advento de uma possibilidade de fato cosmopolita. Mas a persistente continuação de um regionalismo com pretensões de cosmopolitismo segue e vive de um empréstimo de fundos coloniais. Em outras palavras, o cosmopolitismo do mundo norte-atlântico era o cosmopolitismo de seu projeto global e seu poder hegemônico. Enquanto a hegemonia continua em vigor é do subalterno a capacidade de adentrar o discurso do outro. Nisto consiste o caráter assimétrico da convergência de que falo. O subalterno torna-se cosmopolita enquanto revela o regionalismo mascarado dos poderes dominantes.

Sendo assim, se assim o é, em resumo, a tese é a seguinte e aqui termino abrindo e não fechando este discurso: Entre a América Latina e a América do Norte seguem a dominar paradigmas díspares na construção da identidade cultural e social que se

⁴² Jürgen Moltmann, "An Open Letter to José Míguez-Bonino," *Christianity and Crisis* (March 29, 1976), 57-63.

⁴³ Paul Lehman, *Ethics in a Christian Context: The Transfiguration of Politics* (New York: Harper and Row, 1975).

⁴⁴ Johann Baptist Metz, *Faith in History and Society* (New York: Crossroads, 1980), 219-228.

⁴⁵ Veja Robert J. Schreier, *Constructing Local Theologies* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1985).

refletem nas respectivas teologias, mas a emergência de uma consciência pós-colonial permite à América subalterna adentrar o regime discursivo da América hegemônica como por camuflagem e dissimulação e nisso consiste seu caráter híbrido. Esta é a convergência de momento possível, mas efetiva.