

Libertando o discurso sobre Deus: pós-colonialismo e o desafio das margens*

Joerg Rieger**

Resumo

No contexto de estudos pós-coloniais e estudos subalternos, múltiplos aspectos de pressão e repressão devem ser considerados. Pessoas do Primeiro Mundo devem atender às margens e participar destes estudos, especialmente na academia. Entre os aspectos de pressão e repressão, a religião precisa ser estudada, pois servia como instrumento de dominação colonial; por isso as Ciências da Religião se fazem necessárias. Mas existe ainda mais: a própria Verdade, não a verdade abstrata ou universal, mas a verdade de pessoas reprimidas e corpos premidos. *Aquela* verdade liberta. A opção preferencial de Deus pelos pobres está presente nos estudos pós-coloniais e precisa ser refletida teologicamente: não é uma simples inversão do “Deus-do-lado-dos-colonizadores” para o “Deus-do-lado-dos-colonizados”, mas algo muito mais profundo. Quando o discurso sobre Deus é devidamente usado, ele protege acadêmicos e militantes de cometer alguns erros bem conhecidos.

Palavras-chave: Pós-colonialismo. Estudos de subalternos. Verdade. Teologia da libertação; Ciências da Religião; Discurso de Deus.

Liberating God-talk: postcolonialism and the challenge of the margins

Abstract

In the context of post-colonial studies and subaltern studies, multiple aspects of pressure and repression must be considered. First-world persons should take a cue from the margins and participate in these studies, especially in the academy. Among the aspects of pressure and repression, religion must be studied, as it has been an instrument of colonial domination; this calls for Religious Studies. But there is more: the truth itself, not the abstract or universal truth but the truth of repressed persons and pressed bodies; *that* truth is liberating. God's preferential option for the poor is present in post-colonial studies, and must

* Tradução do original inédito “Liberating God-talk: postcolonialism and the challenge of the margins”, por Archibald Mulford Woodruff.

** Professor de Teologia Sistemática na Methodist University (Dallas/Texas, EUA). Endereço eletrônico: jrieger@mail.smu.edu.

be reflected on theologically: it is not a flip-flop from God on the colonists' side to God on the side of the colonized but something more profound. As God-talk is properly used, it protects scholars and activists from committing some familiar errors.

Keywords: Postcolonialism; Subaltern Studies; Truth; Liberation Theology; Religious Studies; God-talk.

Liberando el discurso sobre Dios: postcolonialismo y el desafío de las márgenes

Resumen

En el marco de los estudios postcoloniales y de los estudios subalternos, múltiples aspectos de presión y represión deben ser considerados. Las personas del Primer Mundo deben prestar atención a lo que ocurre en las márgenes, así como participar en los estudios alusivos a esta temática, especialmente en el ámbito académico. Entre los aspectos de presión y represión, la religión necesita ser estudiada, pues la misma ha servido como instrumento de dominación colonial. Por esa razón, los aportes de las Ciencias de la Religión son importantes. Pero aún hay algo más: la propia Verdad, no la verdad abstracta o universal, sino la verdad de las personas reprimidas y de los cuerpos oprimidos; *aquella* verdad que libera. La opción preferencial de Dios por los pobres está presente en los estudios postcoloniales y precisa ser reflexionada teológicamente: no es una simple sustitución del Dios-al-lado-de-los-colonizadores por el Dios-al-lado-de-los-colonizados, pero algo más profundo. Cuando el discurso sobre Dios es debidamente usado, él puede evitar la ocurrencia de errores tanto por parte de los militantes como por parte de los académicos.

Palabras claves: Postcolonialismo; Estudios subalternos; Verdad; Teología de la liberación; Ciencias de la Religión; Discurso de Dios.

O pós-colonialismo, na linha geral de outras noções, tais como pós-modernismo e pós-estruturalismo, é percebido às vezes como substituição dos anseios mais tradicionais para com as margens. Neste capítulo vou travar um diálogo entre os desafios da situação pós-colonial e um anseio que continua para com os desafios que emergem das margens. Para representar este último anseio, se usa tanto a chamada opção preferencial pelos pobres e outros nas margens – formulada inicialmente como conceituação teológica sugerida por várias teologias da libertação – como também o que já veio a ser conhecido como “estudos subalternos”.

Pós-colonialismo, como o termo está sendo usado aqui, se refere a novos modos de pensar que evoluíram em relação às pressões coloniais e às suas seqüelas. Tudo isso só faz sentido quando se olha mais de perto o pós-colonial contextualizado num arcabouço histórico. No seu nível mais básico, podemos falar sobre o pós-colonial em termos do fim histórico do domínio colonial europeu. Neste nível percebe-se facilmente que não existe tal coisa: “o” pós-colonial em geral. Assim como as diversas histórias coloniais, o pós-colonial tem as suas próprias histórias específicas. Os sistemas coloniais es-

tabelecidos pelos espanhóis e portugueses nas Américas, por exemplo, diferiam muito dos sistemas coloniais posteriores dos britânicos na Índia e na África. Do mesmo modo, a situação em cada um destes continentes depois do término formal do colonialismo – e muitas vezes até dentro dos diversos países em cada continente – mostra uma variação enorme.

Apesar destas diferenças, contudo, o pós-colonial, bem como as diversas teorias pós-coloniais, estão interligados pelas experiências de povos anteriormente colonizados, que já alcançaram uma certa dose de autodeterminação e liberdade. Neste sentido poderia ser defendida a idéia de que uma opção pelas margens já está embutida no pós-colonial e no pós-colonialismo por falta de outra determinação. Mas de que margens se trata? A liberdade alcançada no final do colonialismo muitas vezes se assemelhava à liberdade alcançada nas revoluções modernas da França ou dos Estados Unidos: Após o destronamento dos poderes então existentes, assumiu uma nova classe que, mesmo tendo uma base maior na população, ainda não incluía as classes mais baixas, que continuavam a sua existência nas margens. Enquanto as classes médias assumem, substituindo as aristocracias mais antigas, emerge um dos problemas mais fundamentais do pós-colonial e do pós-colonialismo.

O colonialismo e a história de seu passado

O colonialismo, de modo geral, já passou. Os poderes coloniais já soltaram a maioria de suas colônias, se não todas. O espaço de tempo durante o qual as várias colônias conseguiram a sua independência abarca mais de dois séculos. O *status* colonial de muitos países latino-americanos, por exemplo, terminou no início dos anos 1800. É um fato notório que os Estados Unidos conseguiram a sua independência da Inglaterra mais cedo ainda, em 1776¹. A maioria dos países africanos, por outro lado, alcançou o *status* pós-colonial somente durante as últimas décadas.

Mesmo assim, sendo o colonialismo formalmente uma coisa do passado, a situação na maioria das ex-colônias está carregada de conflitos e tensões. Na maioria dos casos, ao que parece, a realidade pós-colonial não conduziu às grandes transformações que se esperavam – muitas vezes nem às menores transformações que eram de se esperar. Isto faz com que muitas pessoas nas ex-colônias questionem o relativo otimismo, que elas vêem ligado à noção do pós-colonial – e leva alguns dos ex-colonialistas a transferir a culpa: Se as ex-colônias estão livres agora, por que as coisas andam

¹ A independência foi declarada em 1776, no início da Guerra da Independência. Só se efetivou em 1781, com a rendição do general Cornwallis, que pôs fim à guerra. A independência foi definitivamente consagrada em 1783, pelo Tratado de Paris. [Nota do tradutor].

tão mal? Até um estudioso tão envolvido em assuntos pós-coloniais como Gayatri Chakravorty Spivak (1999, p. 1) advertiu recentemente que estudos pós-coloniais podem conduzir à assunção errada que o colonialismo não passa de um fenômeno do passado. Resta uma certa ambigüidade no pós-colonialismo, que precisa ser reconhecida.

Um dos motivos maiores para tal ambigüidade é que o discurso sobre o fim do colonialismo se refere primariamente a uma mudança nas estruturas políticas. O que terminou foram relacionamentos políticos formais, pelos quais os colonizadores governavam diretamente as suas colônias. O que continua debaixo da superfície, contudo, são outras relações de poder. Estes poderes se baseiam, por exemplo, nas relações econômicas, quando operações econômicas de porte – sejam elas relacionadas à produção agrícola/industrial, a exportações ou a outras operações no interesse do capital externo – permanecem nas mãos dos poderes existentes e não são transferidas para um grupo mais amplo de pessoas dentro das próprias ex-colônias². Relações de poder também são preservadas nas estruturas culturais, religiosas e intelectuais, que são ainda menos visíveis.

As empreitadas missionárias das igrejas cristãs exemplificam a envergadura inteira do problema por combinarem estruturas econômicas, culturais, religiosas e intelectuais. Segundo o bispo metodista sul-africano Mvume Dandala (2002), a missão da Igreja no colonialismo estava atinada a “assistir os novos convertidos a ficarem economicamente viáveis no sistema colonial”. Acrescenta Dandala que, até depois do fim do colonialismo, pouco mudou a este respeito. Até depois do fim do colonialismo formal, empreitadas missionárias continuaram a cultivar as estruturas intelectuais dos impérios. Na América Latina do Século XIX, por exemplo, a missão da Igreja Metodista incluía a construção de escolas a fim de elevar as crianças para as classes médias, um processo que incluía a absorção de costumes europeus ou norte-americanos. Havia uma assunção de que “o evangelho libertaria as pessoas de uma religião passiva e quase supersticiosa e criaria ‘novos seres humanos’, cidadãos transformados, moralmente saudáveis, responsáveis e socialmente ativos” (Bonino, 2004). Ao mesmo tempo, providências foram tomadas para assegurar que as populações indígenas não avançariam além de um certo nível, para não interferir demasiadamente com o *status quo*. Na Índia, missionários britânicos que gerenciavam escolas até depois do fim oficial do colonialismo não percebiam muita diferença entre ensino cristão e racionalismo científico. “Despertar para a razão” e apren-

² Uma das diferenças maiores entre as formas pré-capitalistas e capitalistas de colonialismo é que a forma capitalista reestruturou fundamentalmente as economias das regiões colonizadas e as integrou na sua própria economia. Cf. Loomba (1998, p.3).

der inglês eram vistos como cumprimento da missão cristã por minar as superstições do hinduísmo (Chakrabarty, 2000, p. 259)³. Até nas situações onde o colonialismo acabou, permanecem vários níveis de dependência que precisam ser reconhecidos antes de poderem ser finalmente superados.

Embora o colonialismo já tenha acabado, o imperialismo – definido geralmente mais como o exercício do poder através de influências econômicas, políticas-indiretas e outras –, claramente não passou⁴. Esta percepção é uma *crux*, especialmente no contexto dos Estados Unidos. Com a sua influência internacional calcada em alicerces econômicos, culturais, religiosos e intelectuais, esse país nunca precisou de grande número de colônias no sentido técnico. Hoje, numa economia globalizante estreitamente ligada à globalização da tecnologia e das mídias, nós precisamos de colônias menos do que nunca. Redes econômicas, tais como as multinacionais e mercados de ações e de mão-de-obra apoiados em acordos de livre comércio, funcionam sem estruturas coloniais. Avanços tecnológicos, entre eles não somente o rádio, a televisão, e a indústria cinematográfica de Hollywood, mas cada vez mais a dimensão inteiramente nova chamada “cyberespaço”, asseguram a conexão intelectual e fazem das políticas coloniais diretas uma perda de esforço e de dinheiro. A dominação política direta é simplesmente desnecessária se o império pode realizar os seus interesses econômicos e hegemônicos de uma outra maneira. Já alguns pensadores dos inícios do capitalismo, como Adam Smith, criticaram, de modo semelhante, a necessidade de colônias e questionaram a eficiência do colonialismo (Young, 2001, p. 82ss)⁵. Configurações pós-coloniais, onde ex-colônias permanecem dependentes de seus ex-senhores de um modo novo, são mais apropriadamente chamadas de “neocolonialismo”⁶.

São cabíveis alguns exemplos de como imperialismo, colonialismo e neocolonialismo se manifestam em modos culturais, religiosos e intelectuais. Teólogos podem se lembrar da abordagem de outras religiões que Friedrich Schleiermacher fez no século XIX. Embora Schleiermacher engenhosamente

³ Até aprender inglês era visto como uma maneira de deixar para trás a mentalidade religiosa tradicional da Índia.

⁴ Robert J. C. Young (2001, p. 28) observa que o imperialismo emergiu simultaneamente com os primeiros movimentos libertadores nas colônias.

⁵ Smith também fez críticas à escravidão baseadas na sua ineficiência econômica.

⁶ Cf. Loomba (1998, p. 6). Young (2001, p. 42) aponta que o imperialismo dos Estados Unidos sempre funcionou sem um grande império colonial; sua base estava primariamente nos interesses econômicos. “Quando os próprios poderes coloniais” começaram a adotar esta forma norte-americana, dando independência às ex-colônias mas mantendo influência ou controle econômicos, o colonialismo foi rebatizado de neo-colonialismo (Young, 2001, p. 42 – tradução de AW). O termo neocolonialismo foi inventado pelo líder ganense Kwame Nkrumah em 1961.

abrisse a porta para o reconhecimento de outras religiões como expressões válidas da experiência de Deus, ele defendia vários níveis de perfeição, dos quais o cristianismo era, sim, o mais elevado⁷. Se existir espaço para aqueles que não pensam assim dentro do espaço entre o colonialismo e o neocolonialismo, é somente em termos de hierarquia. Mais tarde, Max Weber (1995, p. 9ss) sintetizou tudo em termos cultural-intelectuais, defendendo que, apesar de grandes conhecimentos terem existido na Índia, na China, na Babilônia e no Egito, somente os conhecimentos da civilização ocidental se baseiam na razão universal. Usando a música como um exemplo entre outros, Weber defende que, embora a sensibilidade musical fosse talvez mais evoluída em outros países, somente o Ocidente criou música que fosse “racional e harmoniosa”. O capitalismo ocidental – a peça central do livro de Weber – é visto da mesma maneira como o sistema mais racional de que se dispõe.

Atitudes semelhantes podem ser percebidas na análise feita por Spivak do imperialismo/colonialismo alemão em termos de algumas de suas outras aventuras, as intelectuais. Embora a Alemanha fosse menos envolvida em empreendimentos coloniais diretos que outros países, ela desenvolveu o seu auto-entendimento em estudos comparativos que mantinham (e produziam) um senso comum alemão de unidade e de superioridade, segundo Spivak (1999, p.7ss). O autor observa como a Alemanha se via a si mesma, estabelecendo relações comparativas com seu próprio passado. Passando além de Spivak, nós precisamos reconhecer que a Alemanha também se representava a si mesma, comparando-se ao outro colonizado. Embora ela não tivesse muitas colônias, havia um relacionamento forte com o exterior através de narrativas de viagens, exploração científica etc.⁸

Kwok Pui-lan realizou um estudo comparativo das religiões e encontrou a sua raiz nesta atitude colonial. Começando a partir do lingüista alemão-britânico Max Müller, ele procurou entender as origens das religiões não-ocidentais. Sem dúvida, Müller forneceu um horizonte mais amplo para a religião e uma valorização positiva da religião da Índia, mas o estudo que ele fez da religião da Índia pressupunha que ele podia entender o passado desse país melhor que os próprios indianos. O estudo de outras religiões, assim, se tornou parte do mito acadêmico da objetividade. O fato de que as religiões podiam ser interpretadas em termos de seus textos antigos – Müller nunca foi para a Índia – somente reforça esta observação. O financiamento das pesquisas de Müller – aqui a conexão econômica, muitas vezes oculta mas sempre presente, é muito esclarecedora – foi providenciado não somente pelos gover-

⁷ Para o pano de fundo deste argumento, ver Rieger (2001, p. 25).

⁸ Cf. Rieger (2001, p. 33) quanto à obra de Schleiermacher.

nos da França e da Prússia, mas também pela British East India Company (Pui-lan, 2002, p. 16ss).

Todas estas abordagens valorizam as características dos respectivos sistemas coloniais e são facilmente adotadas pelos neocolonialistas. A academia esclarecida do colonialismo moderno não precisava mais desprezar as tradições dos países colonizados para manter o seu controle: Agora sabia interpretá-las e recontá-las em termos das grandes narrativas de suas próprias disciplinas. E – e com isto estamos de volta à situação pós-colonial – esta atitude não precisa mudar fundamentalmente quando do fim do colonialismo formal. A academia, ainda mais esclarecida no fim do colonialismo oficial, pode apontar um crescimento da sua abertura a outras tradições. Mas, ao deixar a atitude de controle basicamente sem mudar, a academia funciona quase da mesma maneira que a economia global, fornecendo a base para a continuação da opressão e exploração mesmo depois do abandono do controle político sobre as colônias. Muitas vezes não se precisa de muito mais do que “ser razoável” para proceder na base de “bom senso” (*common sense* em inglês, que é *common* para os detentores de poder) e de “método acadêmico globalmente aceito” (aceito nos redutos do neocolonialismo), para desenfrear as assombrações da mentalidade colonial com força renovada.

Uma simples comemoração do fato de que vivemos depois do fim do colonialismo formal não é mais suficiente. Nossa história pós-colonial está carregada com ambigüidades que vêm, pelo menos em parte, de um passado não reconstruído. O teólogo cubano-americano Fernando Segovia, num ensaio sobre a Bíblia e o pós-colonialismo (1998), descreveu como para ele “a realidade do império, do imperialismo e do colonialismo constitui uma realidade onipresente, inevitável e avassaladora, e não é menos assim em relação ao colonialismo interno nos Estados Unidos.” [tradução nossa]. Americanos e europeu-americanos brancos da classe média e do sexo masculino, como eu, precisaremos prestar ainda mais atenção a esta mesmíssima questão. Embora as estruturas coloniais e neocoloniais não nos pressionem na mesma medida, precisamos examinar a sua realidade aterrorizadora em relação a nossas próprias histórias, em relação aos tipos de pressão que estas realidades impõem sobre nossas próprias vidas e – o que pode ser a coisa mais dura de todas – temos que reconhecer como nós dirigimos as nossas vidas de acordo com as pressuposições deles e como ainda nos beneficiamos deles. Varões brancos não estão se beneficiando das estruturas coloniais uniformemente – não estou pensando somente nas classes baixas, mas também nas pessoas das camadas mais baixas das profissões de “colarinho branco”, trabalhando sob os olhares de todos nos seus cubículos e em escritórios que ocupam espaços enormes.

Opções neocoloniais pelas margens

Um dos paradoxos da situação pós-colonial é agora se ele aceita o que os teólogos da libertação latino-americanos têm chamado de “opção preferencial pelos pobres”. A maioria dos bem-intencionados teólogos e das igrejas bem-intencionadas concordam que precisamos prestar atenção aos pobres. Até o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional (FMI), que podem ser vistos como alguns dos partidários mais fortes do neocolonialismo, retratariam a sua existência em termos de opção pelos pobres. Eles nos dizem que estão ouvindo os pobres; afinal, o que eles fazem senão ajudar “o resto do mundo”?⁹ Para muitas pessoas, a opção preferencial pelos pobres aparece como uma feição natural dos tempos pós-coloniais.

Neste clima, a academia ajustou seu próprio discurso. A abertura básica da academia depois do colonialismo se dispõe a incorporar os estudos do outro. A maioria de nós já aceita que precisamos incluir as preocupações das mulheres, as das minorias étnicas e uma perspectiva internacional (sendo muito menos estabelecida a inclusão das classes “mais baixas”). Não é de se maravilhar que o estudo da Antropologia [cultural], da Sociologia e de outras religiões e culturas têm tantos atrativos. Especialmente, as áreas profissionais de Direito, Administração e Teologia perceberam a importância de incorporar perspectivas multiculturais e internacionais.

Mas até estas preocupações com a abertura às margens muitas vezes acarretam um momento de controle. Nelly Richard (1995, p. 2221) formulou o problema com um enfoque particular sobre a academia conscientemente pós-moderna: “Mulheres e o Terceiro Mundo são categorias *em prol das quais se fala mais* na pós-modernidade, sem obrigar a instituição cultural a relaxar o seu monopólio discursivo sobre o direito de falar”¹⁰. Estudos de Ciências Sociais dedicados a outras pessoas freqüentemente falam em favor delas, sem grandes preocupações com o estabelecimento de relações mútuas, e assim reafirmam o controle. Do mesmo modo, esforços teológicos e outros para apoiar formas de ativismo social ou de caridade assistencialista também reafirmam o controle dos poderosos¹¹. Mais especificamente na academia nos Estados Unidos., temos instituído os chamados “area studies” (estudos por região), que exploram e estudam outras partes do mundo, na América Latina, na Ásia, na África. Estudos regionais – que podem ser vistos como mais uma maneira de expressar interesse pelas margens – também podem ser usados de maneira errada, para reafirmar o controle dos poderosos; afinal, eles nos

⁹ Para o relatório de um expressivo projeto de pesquisas do Banco Mundial, quanto a ouvir as experiências dos pobres, ver www.worldbank.org/poverty/voices/index.htm.

¹⁰ Trad. de AW.

¹¹ Cf. Rieger (1998c).

mantêm informados sobre outras partes do mundo em que nós temos interesses, econômicos e outros. Desta maneira, até os estudos regionais podem funcionar como uma extensão da lógica dominante, considerando também que regiões como a América Latina são vistas como objetos de estudo e não como lugares em que se produzem idéias e teorias¹².

Certas formas de abertura e “opção preferencial pelos pobres” tendem a se estancar numa atitude controladora. O problema pode ser identificado em vários níveis. Bem simplesmente, os esforços para estudar ou ajudar a outros requerem pouca mudança naquele que estuda ou ajuda. Até uma ampliação do horizonte acadêmico, especialmente quando entendida em termos de um pluralismo que faz a vida no centro mais interessante, não desafia o *status quo*; apenas acrescentamos mais uma perspectiva, mais um “special interest group” (grupo com interesses especiais). E, até se a idéia é de integrar os marginalizados no centro, a questão é: tal integração se realiza nos termos de quem?

O problema maior, contudo, é que muitas das atuais formas de abertura inibem sem querer qualquer encontro real com os outros, devido à nossa tendência de generalizá-los: Falamos em *os* pobres, *os* oprimidos, *as* mulheres, *os* chineses, *os* índios tarahumaros etc. O problema com estas generalizações não tem nada a ver com o conhecido argumento liberal de que não devemos “rotular” as pessoas e que, em vez disso, devemos pensar nelas como “indivíduos”. O problema tem a ver com o fato que estas generalizações são produzidas por posições de controle – estas generalizações não são efeitos colaterais mas manifestações diretas das estruturas de poder que reprimem estes grupos – e assim não chegam à realidade das pessoas, inibem opções reais pelas margens e reprimem ainda mais as pessoas¹³. O que se perdeu até para aqueles entre nós que querem se opor ao neocolonialismo, contudo, não é somente o entendimento de que as pessoas nas margens são autores das suas ações (*agents*) e não meros objetos; o que também se perdeu é a possibilidade de criar alianças mais amplas com pessoas nas margens e a possibilidade de ter uma parte da energia liberada nestes encontros (ver mais adiante).

As margens do império

Considerando que a nossa situação pós-colonial, assim, apresenta alguma continuidade com a colonial, quais as lições que podem ser aprendidas? Como podem certos aspectos da situação pós-colonial – especialmente a existência pós-colonial nas margens e a *teoria* que dali emerge – contribuir para romper

¹² Cf. também a crítica de Mignolo (2000, p. 192ss).

¹³ Ver meu argumento em Rieger, 1998c:4 e 80-81.

estas continuidades com a mentalidade colonial, as poderosas reencarnações que estamos vendo na economia e na vida intelectual?¹⁴

Os “subaltern study groups”, que começaram a trabalhar na Índia há mais de duas décadas e que durante a última década encontraram ressonância na América Latina e em outros lugares, introduziram novas questões nos estudos pós-coloniais.¹⁵ A contribuição mais importante desses grupos é que eles ampliaram significativamente a nossa visão das margens. Enquanto perspectivas marxistas por muito tempo têm aberto os nossos olhos para tanto sofrimento como potencial revolucionário da classe trabalhadora, os grupos de estudos subalternos remetem a outros grupos marginalizados também. Na Índia, por exemplo, os estudos subalternos começaram com uma investigação de perto do papel e da atuação dos camponeses – que se tornou um enfoque importante também na América Latina e na África (Chaturvedi, 2000). Subseqüentemente, este enfoque foi ampliado ainda mais para incluir outros aspectos de subordinação e marginalização, incluindo classe, idade, gênero, casta e *status* social¹⁶. Estreitamente relacionada a este horizonte mais amplo tem sido uma ampliação de método e uma amplificação do instrumental usado no encontro com o subalterno. Em adição aos estudos econômicos, políticos e históricos, entraram no debate novos interesses por análise de discurso e estudos culturais e até “religious studies” (Ciências da Religião). Mais importante ainda, há uma preocupação crescente pelos modos como estas diferentes posições de subjugação se cruzam e pelos entre-espacos que emergem quando as várias pressões se encontram¹⁷.

Neste contexto, a questão para nós é: o que significaria se praticássemos estudos subalternos nos Estados Unidos, no coração do império?¹⁸ Quando as abordagens de estudos subalternos foram introduzidas na academia nos

¹⁴ Young (2001, p. 64) percebe um efeito histórico da resistência pós-colonial na inspiração que as pessoas radicais européias e norte-americanas de maio de 1968 receberam dos sucessos dos movimentos de independência pós-coloniais.

¹⁵ O termo *subalterno* vem das “Notas sobre a história italiana” de Antonio Gramsci (1971, p. 52ss) e capta a preocupação geral dos estudos subalternos contemporâneos com a situação das classes mais baixas – especialmente os grupos nas margens que não possuem uma consciência de classe unificada.

¹⁶ Subalterno, de acordo com Ranajit Guha (apud Beverly, 1999, p. 26), co-fundador do South Asian Subaltern Studies Group, é “um nome para o atributo geral de subordinação (...) expressa em termos de classe, casta, idade, gênero e posição ou de qualquer outra maneira”.

¹⁷ Bhabha (1994, p. 1). A preocupação com o entre-espaco está também expressada em Mignolo (2000).

¹⁸ Michael Hardt e Antonio Negri (2000) deram ao termo império uma definição mais ampla que trata das novas qualidades do império e das novas formas de imperialismo que emergiram num mundo globalizante.

Estados Unidos por volta do final dos anos 1980, elas encontraram os interesses já estabelecidos por multiculturalismo, crítica literária e estudos culturais¹⁹. O problema com abordagens que nascem em momentos de resistência em outros lugares, contudo, é que elas não se traduzem em desafios suficientes ao *status quo* em casa. Embora a maioria dos pesquisadores de subalteridade latino-americanos e indianos, por exemplo, tenham passado por uma consciência básica marxiana de pressões econômicas e estruturas de classe (e agora voltam a enfatizar mais estas questões)²⁰, nos Estados Unidos existe o perigo de que passemos por cima destas enormes questões.

Uma das coisas que tornam tão valiosos os estudos subalternos para a nossa própria procura das margens é que eles têm tratado aquelas áreas que eram as menos visíveis. Nos Estados Unidos, eu sugiro, esta busca nos conduzirá a prestar mais atenção à questão de classe e economia²¹. O enfoque inicial de Gramsci nas classes subalternas – aquelas classes que não eram unificadas e não possuíam muita consciência de classe – poderia ser proveitoso ainda neste respeito²². Tal enfoque nos levaria a olhar mais de perto aqueles membros dos grupos subalternos que – devido à sua posição de subserviência e opressão – têm no seu interesse uma crítica do sistema, mas, de tão fragmentados, são continuamente trazidos de volta ao *status quo*²³. Nos Estados Unidos, isto nos faria olhar mais de perto as pessoas que estão economicamente na camada mais baixa da sociedade, não negligenciando tudo que temos aprendido sobre raça e gênero, mas agora incluindo os pobres e os brancos de classe baixa que muitas vezes sentem que não têm nada a esperar das agendas progressistas que enfoquem gênero e raça²⁴.

¹⁹ Para uma memória deste passo inicial, cf. Chaturvedi (2000, p. xii).

²⁰ Chaturvedi (2000, nota 52) relata que a Sixth Subaltern Studies Conference na Índia, por volta do final dos anos 1990, voltou de novo a tratar questões econômicas.

²¹ Nos estudos teológicos existe um crescente número de publicações sobre questões de economia. A questão de classe, embora não esteja na vanguarda de debates teológicos no momento, volta a ser tratada em debates teóricos. Cf., por exemplo, Gibson-Graham (2001).

²² A investigação de Gramsci (1971, p. 22) enfocou “a formação objetiva dos grupos subalternos”, “as formações que os grupos subalternos, eles próprios, produzem”, as “novas formações que afirmam a autonomia dos grupos subalternos, mas dentro da velha estrutura”, e “aquelas formações que afirmam a autonomia integral [dos grupos]”.

²³ Pessoas marginalizadas são trazidas de volta para o *status quo* mediante vários instrumentos. Entre os mais poderosos estão os desejos criados pela indústria de publicidade para produtos específicos. Mas promessas de sucesso feitas pelos poderes econômicos conseguirão o mesmo truque.

²⁴ A este respeito, algumas das análises daquilo que agora se chama White Trash Studies podem ser de interesse. Ver, por exemplo, Wray e Newitz (1997). *White trash* (ou seja “lixo branco”) é um termo depreciativo aplicado a alguns brancos, inclusive pelos negros de nível cultural mais elevado. O termo existe de longa data [Nota do tradutor].

Nos Estados Unidos., os estudos de classe no contexto das crescentes pressões econômicas nos introduzem a algumas das áreas menos visíveis – uma invisibilidade que é paradoxal à primeira vista, porque somos agora definidos tão fortemente pela economia. Enquanto no contexto indiano, por exemplo, um enfoque excessivo no capitalismo como tema fundacional pode resultar em “homogeneizar as histórias que se não ficariam heterogêneas” (Prakash, 2000, p. 228)²⁵, nos Estados Unidos já há muito tempo que o mesmo enfoque incluiu todas as nossas histórias na sua órbita – muitas vezes sem que as pessoas tomassem ciência²⁶. Embora possam existir alguns espaços que não foram totalmente assimilados pelo capitalismo, é sempre mister lembrar que o neocolonialismo funciona por dominação econômica e não direta. Esta forma de colonialismo – são e salvo em tempos pós-coloniais e encarnado em alto grau pelos Estados Unidos como única superpotência remanescente, com apoio da Europa e de alhures – funciona de preferência debaixo da superfície. Ela vem à tona somente de vez em quando e, no mais das vezes, insensatamente, como, por exemplo, em campanhas militares.

No meio desta falta de visibilidade, é mister também nos lembrarmos de que os colonialismos externos muitas vezes correspondem aos internos. Uma análise da economia global demonstra os extraordinários poderes externos no imperialismo neocolonial, como se pode ler, por exemplo em Rieger (1998a e 1998b). Contudo, tampouco podemos negligenciar os poderes internos. Nem todas as pessoas que moram no coração do império se beneficiam imediatamente da colonização, como também não se beneficiaram no passado (Rieger, 1998a). Um aspecto importante da economia neocolonial diz respeito ao fato de que os trabalhadores do Primeiro Mundo não se beneficiam mais automaticamente dos avanços econômicos do Primeiro Mundo²⁷. Esta percepção pode conduzir a novas formas de solidariedade entre os que estão nas margens em várias partes do mundo.

Nisto tudo, progresso nenhum será feito sem as perspectivas das próprias vítimas do neocolonialismo. Não se pode entender o capitalismo global (ou o próprio pós-colonialismo, diga-se de passagem) na perspectiva exclusiva dos

²⁵ Não me ficou claro, contudo, quanto espaço fica para histórias tão heterogêneas até na Índia. E parece que Prakesh admite o tremendo alcance do capitalismo até o lugar onde ele insiste que precisamos levar em consideração a diferença entre “o proletariado metropolitano e o trabalhador colonizado”.

²⁶ Nos Estados Unidos até tradições nativas são, desde os anos 1970, comercializadas no mercado de auto-ajuda, e seria ilusório assumir – como fazem alguns teólogos cristãos – que as tradições da Igreja de alguma maneira sairiam intocadas.

²⁷ Chakrabarty (2000, p. 27) aponta a modernização da França rural no século XIX como exemplo de “colonialismo interno” no passado.

chamados *experts*, sem saber o que está acontecendo nas suas margens. Qualquer estudo de neocolonialismo e da economia, por mais crítico que seja, somente servirá aos interesses do *status quo* se não for estudado desde a perspectiva do subalterno, a partir de onde as pressões são as máximas. Sem uma conexão com as margens e com os subalternos, o abismo intelectual entre liberais e conservadores, por exemplo, é, em geral, irrelevante. Ao mesmo tempo, quando conectadas às margens, até perspectivas conservadoras podem de vez em quando contrariar os interesses neocoloniais: Uma medida para aliviar as dívidas dos “países em desenvolvimento” foi adotada no Congresso dos Estados Unidos em parte por causa das vozes dos missionários fundamentalistas/pentecostais, que falaram porque sabiam que aquelas dívidas estavam matando o povo deles. As igrejas históricas (*mainline churches*), por outro lado, nunca se envolveram sem reservas na questão.

“A verdade vos libertará” (Jo 8,2)

Modos de pensar pós-modernos e pós-estruturalistas ressaltaram as conexões entre críticas tradicionais a uma verdade única e a sistemas de dominação. Falar em “a verdade” não é um sinal da mentalidade colonial e neocolonial dominante? Mas uma opção pelas margens e pelos subalternos não nos deixa escapar tão facilmente da questão e contribuirá para desenvolver ainda mais as preocupações mais profundas da teoria pós-colonial.

A primeira pista para uma outra maneira de pensar sobre a verdade vem de – quem diria? – Karl Marx, que defende que o colonialismo reflete algo como a verdade do capitalismo: “A hipocrisia profunda e o barbarismo inerente à civilização burguesa deitam-se desvelados ante nossos olhos, passando do seu berço, onde eles assumem formas respeitáveis, para as colônias, onde eles andam nus” (Marx, apud Young, 2001, p. 101)²⁸. Nos *Versos satânicos* de Salman Rushdie um bêbado nos lembra de como a verdade fica escondida de acordo com a perspectiva dos detentores de poder: “o pobrema com os in-ingleses é que a sua hi-hi-história aconteceu além dos mares, e que eles na-não não sabem o que significa”²⁹. No meu livro *Remember the poor* (1998c), eu sugiro uma maneira diferente de pensar sobre a verdade em relação a um trecho de Franz Fanon, um dos pioneiros da teoria pós-colonial, que empurra uma opção para as margens aos seus extremos limites: “Agora o *fellah*, o homem desempregado, o nativo que morre de fome não

²⁸ Trad. de AW.

²⁹ “The trouble with the Engenglish is that their hiss hiss history happened overseas, so they *dodo* don’t know what it means” (apud Young, 2001, p. 101). A fala guaguejante do bêbado inclui um trocadilho joyceano, impossível de traduzir: O dodo é um pássaro extinto; e chamar uma pessoa de dodo equivale a chamá-la de idiota. [Nota do tradutor – que também fez uma tradução no linguajar de um ébrio].

afirma ter a verdade; não *dizem* que eles representam a verdade, pois eles *são* a verdade” (Fanon, 1968, p. 49). Acredito que o argumento que eu fiz permanece válido: este tipo de verdade não é a verdade *a priori* nem a verdade fundamentalista dos conhecimentos coloniais. Também não tem nada a ver com a concepção cartesiana de verdade fundamentada num *self* que está numa posição de controle. A verdade, aqui, não é uma categoria universal mas um acontecimento relacional. Localizada nas margens, ela simplesmente aponta para aquilo que foi reprimido e encoberto. A verdade é o que foi empurrado para debaixo da superfície em situações específicas – não com a significação fraca de que não se repara naquilo, mas com a significação forte de que é isso mesmo que importa –, é isso que realmente determina quem somos nós e o que queremos, pois os nossos desejos estão implicados nessas repressões³⁰. Este tipo de verdade não pode ser determinado uma vez para sempre – como a propriedade privada dos colonialistas –, mas precisa ser redescoberta muitíssimas vezes ao longo do caminho (Rieger, 1998c, p. 228; p. 83-88).

A verdade assim concebida somente pode ser percebida desde as margens. Ela tem a ver com o lado de baixo das coisas, não somente com o lado-de-baixo produzido por formas coloniais de dominação, mas também com o que é produzido pelo multiculturalismo do mercado livre. A verdade precisa ser procurada – e pode ser encontrada – nas tensões e nos conflitos da vida. É mister aprender a pensar onde dói pensar, de verdade. A noção de Walter Mignolo de *border thinking* (o pensar fronteiroço), desenvolvido nas tensões dentro das Américas e entre as Américas, é um exemplo de uma outra percepção da verdade. O *border thinking* não afirma ter alicerces firmes, acesso universal à verdade, ou a objetividade fria das Ciências Sociais e Naturais, mas nasce da perspectiva dos que vivem as pressões do colonialismo e do imperialismo nos seus próprios corpos. Aqui, a verdade não se baseia mais na dicotomia de sujeito e objeto: o *border thinking* rechaça esta dicotomia, onde o sujeito é isento das tensões da vida e o objeto pode ser conhecido como tal (Mignolo, 2000, p. 18). O *border thinking* – e a sua verdade – emergem, afinal, “das feridas das histórias, memórias e experiências coloniais” (Mignolo, 2000, p. 37). Somente a partir da perspectiva destas feridas – e aqui se encontram fortes paralelos com a obra do teólogo da libertação Gustavo Gutierrez – o ponto de vista dominante pode ser criticado³¹.

³⁰ Uma das mais importantes percepções de Sigmund Freud tem a ver com o fato que nossos desejos são produzidos e localizados nas repressões do inconsciente. Cf. também Rieger (2001, cap.5).

³¹ Sobre Gutierrez, cf. meu argumento (Rieger, 1998c, cap. 6). Veja-se também a seguinte citação de Gutierrez (1993, p. 457): “O [tempo] presente adquire densidade e substância (...) quando a coragem é encontrada para identificar problemas não resolvidos e feridas não curadas” [trad. do inglês de AW].

No contexto indiano, Dipesh Chakrabarty (2000, p. 275) já defendeu que o subalterno pode nos ensinar a abrir mão do controle – que chega a ser nada menos que uma nova maneira de saber a verdade:

Ir para o subalterno a fim de aprender a ser radicalmente ‘fragmentário’ e ‘episódico’ é afastar-se da monomania da imaginação, que opera dentro do gesto do sujeito que tem conhecimento, juízo e vontade, pelo qual afirma que sempre sabe o que é bom para todos, antes de qualquer investigação³².

Em outras palavras, a verdade somente pode ser conhecida se abrirmos mão de muitos de nossos pressupostos convencionais sobre ela, tais como, por exemplo, que podemos saber a verdade *a priori* e que podemos saber a verdade de uma vez por todas. É somente nas tensões que a verdade pode ser vislumbrada.

Este tipo de verdade transcende o reino do epistemológico. Em contacto com os nossos mais profundos desejos e sonhos, ela instiga nova energia e ação. Por este motivo é a verdade que liberta, que faz livre³³, que é o que importa na afirmação do Jesus joanino³⁴. Isto é também uma das principais preocupações dos estudos subalternos, que afinal não tratam de estudar o subalterno nem de representar o subalterno, mas de tentar discernir a sua iniciativa na ação (*agency*) e a sua energia³⁵. Talvez o nível mais básico desta iniciativa e energia seja a raiva. Como Aldo Etchegoyen, bispo metodista aposentado da Argentina, se expressou numa conversa recente: “Haverá um tempo em que [os marginalizados deste mundo] ficarão mais raivosos ainda”. A consciência da verdade sobre o que está acontecendo – que o sofrimento não é simples azar mas é produzido por estruturas sociais e econômicas – conduz ao tipo de raiva que produz resistência.

A verdade que nasce das tensões no meio da vida não precisa ser “traduzida em ação”, porque em momento nenhum é separada de ação. Pode

³² Na p.273 este autor argumenta que precisamos aprender do subalterno para sermos “open-ended”; um diálogo precisa ser não-teológico.

³³ Estes dois elementos são combinados em Rieger (1998). Cf. também Hardt e Negri (2000, p. 157): “O pobre é uma figura subjugada, explorada, mas mesmo assim uma figura de produção. É aí que se encontra a novidade” [Trad. do inglês de AW].

³⁴ Neste sentido, a condição imposta por Jesus para esta verdade libertadora – “permanecer na minha palavra” (Jo 8,31) – precisa ser vista num horizonte maior e que inclui muito mais que “ler a Bíblia” ou uma conexão existencialista. Por que não pensar nisto em termos de solidariedade com Jesus e com os tipos de pessoa que estão nas margens, com as quais ele seria solidário?

³⁵ Chaturvedi (2000, p. xiii) resume estas três preocupações em termos das questões de agir, posição do sujeito, hegemonia e resistência ao determinismo (*agency, subject position, hegemony, resistance to determinism*).

se dizer que a verdade – criada numa repressão e por isso cheia de pressão – abriga suas próprias fontes de energia que dão novas formas ao desejo e instigam a transformação. Homi Bhabha (1994, p. 45), pegando pistas tanto de Frantz Fanon como de Jacques Lacan, mostra como a identidade é produzida na situação colonial do “entre” – nas pressões entre “o *self* colonialista e o *outro* colonizado – por exemplo como o artifício do branco inscrito no corpo do preto”. A noção de “verdade” que emerge é amarrada ao “objeto impossível” que não pode ser controlado. “É em relação a este objeto impossível que emerge o problema liminar da identidade colonial e todas as mudanças pelos quais ela passa”³⁶. Em outras palavras: não se pode controlar facilmente o que é produzido pelas pressões entre o *self* e o *outro* – mais especificamente: a repressão do outro por parte do *self* mal chega a ser visível. Mas é isso mesmo que pode afinal iniciar a transformação. Nas palavras de Homi Bhabha (1994, p. 47),

o sujeito não pode ser captado sem a ausência ou invisibilidade que o constitui (...) e a mulher migrante pode subverter a satisfação perversa do olhar racista e machista que desconheceu a sua presença, apresentando-lhe uma ausência ansiosa, um contra-olhar que reverte para o seu autor o olhar discriminatório que negou a sua diferença cultural e sexual.

Esta inversão na relação de sujeito e objeto, em que o objeto reprimido espelha a verdade da sua opressão de volta para o sujeito repressor (que fica assombrado pela verdade de suas próprias ações e pela sua incapacidade de tratar com o objeto que ele achava sob o seu completo controle), é o que está na base da resistência. Enquanto os relacionamentos de repressão persistem, a resistência não vai embora.

Nestes exemplos, a noção de autoria de ação é reformulada. Não é mais a ação de-cima-para-baixo dos poderosos – aparentemente autônoma mas sempre tirando seu combustível dos cadáveres das vítimas. A autoria de ação também não precisa ser concebida como a ação organizada e modernizada das grandes forças políticas, tais como o proletariado de Marx – um agente que, por mais potencial revolucionário que tenha, permanece europeu e nunca toca nos abismos das classes mais baixas, incluindo os desempregados. Autoria de ação pode ser discernida agora nas tensões, nas margens, e com o subalterno, de novas maneiras. É produzida não por agentes autônomos que aparentemente se elevam a si mesmos mas nas contrapressões que são formadas onde entramos

³⁶ [Trad. de AW]. Para uma outra abordagem a esta idéia das margens como “objeto impossível” que também mexe com o legado de Lacan, cf. Rieger (1998c, cap. 3).

em contacto com as repressões da vida. Aí estão novas fontes de energia que muitas vezes são negligenciadas, não somente pelos poderes existentes mas também por ativistas tradicionais que trabalham muito. Os estudos subalternos podem nos ajudar a ajustar o nosso enfoque para podermos ver de perto o que foi chamado de “formas cotidianas de resistência”, formas que incluem coisas tão diversas como práticas culturais, insubordinação, afastamento, migração, revoltas camponesas, até coisas normalmente consideradas crimes, além de outras ainda (Young, 2001, p. 358). Nisso, emergem novas formas de autoria de ação e resistência que nos podem levar para além da dicotomia de determinismo (onde a autoria da ação é irrelevante) e revolução (onde a autoria da ação é vista muitas vezes como auto gerada e autônoma).

Conclusão: pós-colonialismo e o estudo da teologia e da religião

Tenho anotado, ao longo deste capítulo, que o impulso inicial para a opção preferencial pelos pobres tem sido teológico³⁷. Mas que diferença fazem Teologia e Religião a este respeito? Não seria qualquer referência sincera às margens ou ao subalterno suficiente para resistir ao colonialismo/neocolonialismo e levar os estudos pós-coloniais ao próximo passo? Existem pelo menos duas respostas a estas perguntas; uma da perspectiva do estudo da religião, mais amplamente concebida, e a outra mais especificamente desde a perspectiva da teologia.

A primeira resposta é relacionada à própria história colonial. Todos os impérios coloniais modernos foram justificados religiosamente. Por este motivo o estudo crítico da religião é crucial para investigações pós-coloniais. Mais: nesta história o cristianismo precisa ser especialmente escrutinado. Walter Mignolo (2000, p. 21) é muito feliz quando aponta que o cristianismo se tornou o “primeiro desenho global do sistema mundial moderno/colonial”, depois da bem-sucedida expulsão dos judeus e árabes da Espanha e da conquista das Américas. Como tal, ele tornou-se uma base ideológica importante sobre a qual as estruturas coloniais de poder podiam ser construídas. Uma religião que identificou Deus que está ao lado dos poderes coloniais, sejam eles os monarcas da Espanha e de Portugal, sejam os corpos governantes mais amplamente constituídos, sejam as tentativas dos Estados Unidos de “civilizar” a América Latina pós-colonial, deixou marcas para valer. Neste contexto, deixar de considerar o elemento religioso seria fechar os olhos para um dos motores do colonialismo.

³⁷ É interessante observar que Beverly (1999, p. 38) considera os estudos subalternos como a manifestação secular da opção pelos pobres da teologia da libertação.

Mais ainda: deixar de considerar o religioso leva a perder não somente a oportunidade de retrabalhar uma parte importante da história colonial e pós-colonial como também um elemento importante da *resistência* que continua em tempos pós-coloniais. Em muitos casos, assuntos religiosos fornecem sementes de tal resistência. Muitas pessoas nas margens de nosso atual império perguntam sobre questões religiosas e são motivadas por elas – um fato que em algum grau é reconhecido também nos Subaltern Studies Groups³⁸. Em muitos lugares – por exemplo na África do Sul, na América Latina, em certas regiões na Ásia e até mesmo nos Estados Unidos³⁹ –, comunidades de fé nas bases têm se envolvido em resistir a estruturas coloniais, conduzindo as suas vidas de modo alternativo. E, enquanto a história do colonialismo olha o cristianismo mais de perto, a história da resistência exige um horizonte religioso muito mais amplo, que inclui interesse por outras religiões e diálogo inter-religioso,

Desde a perspectiva da Teologia, as seguintes questões precisam ser consideradas. O colonialismo proclamou Deus do lado do sistema colonial e do colonizador. Uma simples inversão, contudo, no sentido de que Deus agora estaria do lado do colonizado, da mesma forma como antes estava antes do lado do colonizador, não resolve, necessariamente, nada. Uma inversão que afirma a presença de Deus inequivocamente de um lado permitiria a idealização do *status quo* pós-colonial, no presente ou no futuro. Propor uma inversão assim significaria também uma recaída numa outra armadilha colonial, que Frantz Fanon (1968, p. 41) identificou como a mentalidade “maniqueísta” do colonialismo, em que o “assentado pinta o nativo como uma espécie de quintessência do mal”. Infelizmente, a opção preferencial pelos pobres foi às vezes entendida assim mesmo, mas o conceito nunca foi entendido de forma a sugerir um dualismo tão rígido. Um dualismo maniqueísta não é o objetivo. A resistência é mais construtiva, lembra Fanon, quando visões dualistas desmoronam e inversões simples são evitadas⁴⁰.

O discurso sobre Deus (*God-talk*) pode trazer uma contribuição aqui. O sentido original, expressado por Gustavo Gutierrez, de que a opção preferencial pelos pobres não se baseia na bondade das pessoas nas margens mas na bondade de Deus, é uma marca. Isto significa que não há necessidade de idealizar pessoas marginalizadas para apreciá-las. Isto deve ser suficiente para tratar de um problema que até nós, que valorizamos estudos pós-coloniais e subalternos, nem sempre conseguiríamos evitar. Ao mesmo tempo, contudo,

³⁸ Chakrabarty (2000, p. 268) enfatiza a diferença na noção de religião na Índia e na Europa.

³⁹ Para algumas vozes destes variados contextos, ver os ensaios em Rieger e Vincent (2003).

⁴⁰ Fanon (1968, p. 146) rejeita o pressuposto de que “matizes de sentido constituem perigos e inserem cunhas no bloco sólido da opinião popular”.

uma reflexão teológica que seja de verdade crítica e autocrítica exige que demos mais uma olhada nesta afirmação da bondade de Deus e da sua preferência pelas margens. A idéia de que Deus favorece os pobres, decretada “de cima para baixo”, não se assemelha demais à mentalidade colonial? Duvido que as margens se beneficiariam muito das imagens do poder de Deus que se assemelham ao poder do senhor colonial ou ao poder do corretor-de-poderes (*powerbroker*) pós-colonial (seja na academia, seja na economia).

É mister buscar as raízes do discurso de Deus verdadeiramente revolucionário. Os críticos da religião do século XIX sondavam numa pista certa: o discurso de Deus muitas vezes não passa de uma projeção. Mas Ludwig Feuerbach e outros não criticaram todo o discurso de Deus em geral, um fato que muitas vezes passa despercebido. O discurso de Deus que eles viram como projeção era, não surpreendentemente, o discurso de Deus do *status quo*, gerado a partir de uma posição de poder e controle. Que acontece, por outro lado, quando o discurso de Deus não é gerado a partir de posições de poder e controle? Que acontece quando o discurso de Deus fica solto dos poderes existentes, quando provém dos que carregam no próprio carne as marcas do colonialismo e do neocolonialismo?

Aí pode ser gerado algo de novo, algo que pode deixar de dar garantias finais a respeito de Deus – mas que pode fornecer uma poderosa ferramenta para resistir e transcender a mentalidade colonialista/neocolonialista. Não ficamos mais perto do discurso bíblico de Deus? Lembre-se a observação do apóstolo Paulo: “Deus escolheu o que é loucura no mundo para envergonhar os sábios; Deus escolheu o que é fraco no mundo para envergonhar os fortes; Deus escolheu o que é abaixado e desprezado no mundo, coisas que não são, para reduzir a nada coisas que são” (1 Cor 1,27-28). Aqui, o discurso sobre Deus começa a afrouxar os seus laços com o *status quo*, anunciando a curiosa inversão discutida antes, em que os que são reprimidos e premidos nas margens (o “objeto impossível” de Bhabha e Lacan) desenvolvem nova autoria de ação. Na imagem de Paulo, os que “não são”, que aparentemente não têm lugar na ordem das coisas, de maneiras misteriosas contribuem para “reduzir a nada” os poderes existentes. Se a Teologia continuar a ser transformada e re-formada no meio destas dinâmicas, a Teologia da libertação já nos guiou no rumo certo.

No meio de um novo império, uma nova consciência teológica pode nos ajudar assim para encontrar fontes de energia provinda de verdades que não se fundamentam no *status quo* – ou em alguma avaliação nítida e mecânica de ação e reação. Se existir empolgamento pelos estudos pós-coloniais e nas novas ferramentas de estudo oferecidas por tais estudos, isto em última instância tem a ver com a identificação de momentos de resistência e com a

participação neles. Estes momentos podem ser completamente inesperados. Ou eles podem chegar mais perto de nosso lar do que poderíamos imaginar.

Referências

- BEVERLY, J. *Subalternity and representation: arguments in cultural theory*. North Carolina: Duke University Press, 1999.
- BHABHA, H. K. *The location of culture*. London e Nova York: Routledge, 1994.
- CHAKRABARTY, D. Radical histories and question of enlightenment radicalism. In: CHATURVERDI, V. (ed.). *Mapping subaltern studies and the postcolonial writers*. London: Verso, 2000.
- CHATURVEDI, V. *Mapping Subaltern studies and the postcolonial writers*. Londres: Verso, 2000.
- DANDALA, M. (Bispo). *Methodism's mission to ecological challenges in Africa*. Conferência proferida no Oxford Institute of Methodist Theological Studies. Oxford, Inglaterra, 21 ago. 2002.
- FANON, F. *The wretched of the earth*. New York: Grove Press, 1968.
- GIBSON-GRAHAM, J. K. (ed.). *Re/presenting class: essays in postmodern marxism*. North Carolina and Londres: Duke University Press, 2001.
- GRAMSCI, A. *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*. Trad. de Geoffrey Nowell Smith. New York: Internatioanl Publishers, 1971.
- GUTIERREZ, G. *Las Casas*. In: Search of the poor of Jesus Christ. Maryknoll: Orbis, 1993.
- HARDT, M.; NEGRI, A. *Empire*. Massachusetts: Harvard University Press, 2000.
- LOOMBA, A. *Colonialism/Postcolonialism: the new critical idiom*. Londres e Nova York: Routledge, 1998.
- MIGNOLO, W. D. *Local histories/Global designs: coloniality, subaltern knowledge and border thinking*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- MÍGUEZ BONINO, J. Methodism and Latin American liberation movements. In: RIEGER, J.; VINCENT, J. (eds.). *Methodist and radical: rejuvenating a tradition*. Nashville: Abingdon, 2004.
- PUI-LAN, K. Gender, colonialism, and the study of religion. In: PIU-LAN, K. (ed.). *Postcolonialism, feminism, and religious discourse*. Nova York: Routledge, 2002.
- PRAKASH, G. Can the 'subaltern' ride? A reply to O'Hanlon and Wasjbrook. In: CHATURVEDI, V. (ed.). *Mapping subaltern studies and the post-colonial writers*. London: Verso, 2000.
- RICHARD, N.. Cultural peripheries: Latin America and postmodernist decentering. In: OVIEDO, J. (ed.). *The postmodern deate in Latin America*. North Carolina: Duke University Press, 1995.
- RIEGER, J. *God and the excluded: vision and blindspots in contemporary theology*. Minneapolis: Fortress, 2001.
- _____. Introduction: opting for the margins in a postmodern world. In: *Liberating the future: God, Mammon, and Theology*. Minneapolis: Fortress, 1998a.
- _____. Introduction: watch the money. In: *Liberating the future: God, Mammon, and Theology*. Minneapolis: Fortress, 1998b.
- _____. *Remember the poor: the challenge to theology in the twenty-first century*. Pennsylvania: Trinity Press International, 1998c.
- RIEGER, J.; VINCENT, J. (eds.). *Methodist and radical: rejuvenating a tradition*. Nashville: Abingdon, 2003.

- SEGOVIA, F. F. Biblical criticism and postcolonial studies: toward a postcolonial optic. In: SUGIRTHARAJAH, R. S. (ed.). *The postcolonial Bible*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- SPIVAK, G. C. *A critique of postcolonial reason: toward a history of the vanishing present*. Massachusetts: Harvard University Press, 1999.
- WEBER, M. *Die protestantische Ethik*. Munique: Siebenstern, 1965.
- WOLMAN, W.; COLAMOSCA, A. *The Judas economy: the triumph of capital and the betrayal of work*. Massachusetts: Addison Wesley, 1997.
- WRAY, M.; NEWITZ, A. (eds.). *White Trash: race and class in America*. New York: Routledge, 1997.
- YOUNG, R. J. C. *Postcolonialism: an historical introduction*. Oxford: Blackwell, 2001.