

FORO DE TEOLOGÍA Y DE LIBERACIÓN (III) CUERPO DE MUJER, IMAGEN DE DIOS

DOC-1603. PORTO ALEGRE-ADISTA.

El rostro más combativo del Foro de teología y liberación, desarrollado en Porto Alegre del 21 al 25 de enero de 2005 ha sido, indudablemente, el de las mujeres.

Las teólogas feministas, al cierre de los trabajos, (a través de un manifiesto que, sin embargo, ha dejado descontentas a muchas de ellas, por los tonos empleados más que por los contenidos), se han quejado un poco, es verdad: su presencia, han denunciado, ha sido limitada a la cuestión de género y, sobre tal cuestión, ha faltado el punto de vista masculino; el Foro no ha reflejado el modo de las mujeres de hacer teología lo suficiente; la estructura de los trabajos parece poco participativa y aún menos creativa. En Porto Alegre, en cambio, la teología feminista de la liberación ha demostrado estar en buena salud, reivindicando la necesidad de un modo nuevo de hablar de Dios, a partir de la crítica a la absolutización de la metáfora patriarcal del Dios padre, y denunciando no sólo la ceguera de las Iglesias con respecto a la cuestión de género, sino también la persistencia de categorías patriarcales en la TdL, a pesar de los pasos adelante que esta ha dado con el fin de presentar una imagen de Dios como misericordia, compasión, ternura.

Frente a la feminización de la pobreza, al "feminicidio" provocado por la sociedad patriarcal, la teología - ha denunciado la teóloga metodista Elsa Tamez - se ha revelado ineficaz, si no cómplice: sus raíces son patriarcales, "el lenguaje usado, la estructura discursiva, el universo simbólico son masculinas". Así, "la imagen de Dios como macho, jefe, juez, omnipotente" reclama y respalda "el poder del hombre en la sociedad patriarcal". En este cuadro, la TdL ha llevado un importante paso adelante, poniendo el acento en la imagen misericordiosa y compasiva de Dios, pero- se pregunta Elsa Tamez- "¿es suficiente feminizar esta imagen?". ¿No será necesario, más bien, "deconstruir para reconstruir" sobre nuevas bases? Individualizando en la "práctica de la corporalidad" el lenguaje que Dios, que ha creado al hombre y la mujer a su imagen, "utiliza- según la teóloga luterana brasileña Wanda Deifelt - para comunicarse con nosotros", la teología feminista, asumiendo plenamente en la misma reflexión el nuevo paradigma ecológico, subraya la exigencia de cuidar del cuerpo del otro, y de la creación como cuerpo-Dios, y del cuerpo de la tierra como única casa común de la humanidad: organismo viviente frágil y materno - como ha subrayado la teóloga coreana ecofeminista, Chung Hyun Kyung - que hay que proteger y del cual enamorarse. A continuación, la conferencia pronunciada por Wanda Deifelt sobre el tema "Contexto social, lengua e imágenes de Dios", la intervención de la teóloga india Evangeline Anderson-Rajkumar durante la sesión de trabajo sobre "Dios y género", y la entrevista concedida a Adista por la teóloga afro-brasileña Irene Dias de Oliveira.

Contexto social, linguagem e imagens de Deus
Wanda Deifelt

O falar de Deus, ou teologia, acontece a partir da experiência. A teologia feminista há muito acentuou que só podemos falar da divindade a partir da experiência, como esta se relaciona à condição humana e sua finitude, seus anseios e esperanças, dando sentido à existência humana. A teologia cristã,

em particular, tradicionalmente tem tido uma agenda múltipla: ela se refere ao evangelho de Jesus Cristo e à fé que responde a este evangelho. Ela está preocupada com o estudo e interpretação das escrituras, operando na e para a igreja, mas em sintonia com os acontecimentos do mundo. A teologia relê a história e a tradição da igreja e mantém doutrinas e formulações baseadas na verdade do evangelho, que ela tem o imperativo de proclamar.

O século XX, no entanto, apresentou novos desafios e possibilidades a este falar de Deus que, em grande medida, difere da descrição tradicional, apresentada acima, do que é o fazer teológico. O desafio— vindo especialmente das teologias de libertação, feminista, womanist, mujerista, negra, dalit, minjung e indígena— pode ser resumido como um questionamento ao padrão universal de revelação implícito no falar de Deus a partir do Cristianismo. Em outras palavras, estas teologias afirmam que conhecemos o Cristianismo a partir de uma perspectiva, um ponto de vista bastante restrito: como o movimento cristão se desenvolveu na Europa nos primeiros séculos, calcado em um modelo cultural hegemônico. Esta perspectiva se tornou norma não só para entender e avaliar a experiência da revelação divina dentro do Cristianismo, mas para avaliar a totalidade da manifestação de Deus. As teologias de libertação reivindicam que a revelação divina extrapola os limites de nosso conhecimento, desafiando-nos a encontrar novas linguagens para nos referirmos ao divino e a vivenciarmos sua mensagem de amor e justiça com coerência.

O falar de Deus

Como nosso falar de Deus só pode acontecer através dos limites de nossa linguagem e impregnada pela nossa cultura, nenhuma teologia consegue abranger a totalidade da revelação divina. Teólogas e teólogos têm, inclusive, proposto que não falássemos de teologia, mas de uma teo-antropologia, uma vez que o falar de Deus só pode acontecer no falar humano. O discurso teológico precisa refletir acerca do mundo e da existência concreta de seus fiéis, relacionando o divino à realidade concreta e palpável das pessoas. Portanto, a teologia não é somente a doutrina acerca de Deus, mas os relatos da relação de Deus com a humanidade e desta com a divindade. Deus é um dos muitos nomes empregados para se falar da divindade. Como em todos relatos, há diversidade neste falar de Deus. Não é possível haver um discurso abstrato sobre o divino sem que este seja permeado pela existência humana. A teologia, influenciada pelo ideal platônico, tradicionalmente viu nisto uma falha. As teologias contextuais de libertação, em contrapartida, vêem o contexto social e a experiência como lugar da revelação, dando-lhe boas-vindas e acolhida.

O reconhecimento de que o contexto e a realidade influenciam no desenvolvimento do falar de Deus não é novidade. Da antiga tradição profética sabemos que sempre de novo Deus era invocado para justificar e santificar o status-quo. Profetas e profetisas tinham a tarefa especial de denunciar injustiças e anunciar Shalom. Shalom é entendido como uma nova realidade de paz muito maior do que a ausência de guerras. É o estabelecimento de uma realidade de vida abundante, plena. Shalom é a restauração dos relacionamentos entre humanidade e Deus, entre os seres humanos e entre a humanidade e a totalidade da criação. Esta restauração aparece na tradição hebraica sob a terminologia Tikkun Olam, onde todas injustiças deste mundo são superadas: há casa, comida e dignidade para todas as pessoas. Esta realidade é entendida como a vontade de Deus para a humanidade.

A tradição judaica não só aponta os limites, mas enfatiza os perigos de uma linguagem teológica que concorda com e dá respaldo aos sistemas opressivos e corruptos. Invocar o nome de Deus em vão é, por isto, desobedecer ao mandamento. A tradição profética denuncia o uso do nome de Deus para manipular, oprimir e reduzir o divino aos interesses humanos. Tanto é que o nome de Deus não pode ser pronunciado. Ao acentuar a presença de Deus em nosso meio, mediado por nossas experiências, é necessário também reconhecer a alteridade de Deus.

A teóloga Sallie McFague, em seu trabalho pioneiro, mostrou que Deus só pode ser descrito através de uma linguagem metafórica. A linguagem humana jamais conseguirá descrever a divindade na sua totalidade porque nenhuma experiência humana consegue encapsulá-la. Nossa percepção é sempre parcial e assim também é nossa linguagem: parcial. “Uma teologia metafórica, portanto, enfatiza categorias pessoais e relacionais na sua linguagem de Deus, mas ela não o faz como tradicionalmente se tem interpretado estas categorias.” Fazer uso de uma linguagem metafórica é reconhecer que nosso jeito de descrever Deus é simultaneamente verdadeiro e não-verdadeiro.

Os limites do falar humano

Para falar da divindade, o falar humano precisa reconhecer que há limites e possibilidades. É impossível ignorar nossas limitações e fingir que conseguimos compreender e proclamar a mensagem acerca do divino na sua totalidade. Esta arrogância humana, quando associada a poder e autoridade, pode ser traduzida como pecado. Ela reduz o falar de Deus a uma única cosmovisão, excluindo todas as demais em nome de um absoluto. É o pecado de universalizar uma experiência tornando-a normativa. É reduzir o infinito ao finito. Teólogas womanist, mujeristas e feministas, assim como teólogos da libertação, há muito denunciaram os perigos da universalização porque ela reforça um discurso normativo e limitado, perpetuando relações de poder assimétricas. A redução do divino a uma metáfora, a um único nome, é idolatria. Uma linguagem racista, classista, sexista e homofóbica repete uma ordem mundial onde ideologias racistas, sexistas, classistas e homofóbicas são divinamente sancionadas. A divindade não só é reduzida a uma visão de mundo particular. Porém, ainda mais perigoso, este particular é visto como a única manifestação divina. Ela acentua uma e nega as demais.

É evidente o papel que contexto e cultura desempenham na criação e manutenção de metáforas. Vamos analisar a trajetória de uma metáfora em particular: Deus como pai. Esta é uma metáfora bíblica, legítima, empregada por Jesus. O problema não é a metáfora em si, mas sua absolutização. Mary Daly já denunciou o abuso desta metáfora patriarcal que chegou ao ponto de idolatria. Se Deus é pai, então pai é Deus, diz Mary Daly. A linguagem mantém o poder do pater, não questiona a interconexão entre os construtos de poder que o beneficiam e, ainda pior, estabelece as relações hierárquicas como ordenamento divino. A perversão é tamanha que a divindade parece compactuar com valores sexistas, racistas, classistas e homofóbicos. Por isto, suspeitar da linguagem é também um modo de suspeitar da realidade que dá origem a esta linguagem. A linguagem revela ideologias e práticas.

O uso da metáfora pai para falar de Deus é um exemplo concreto. Jesus chama Deus de Pai 170 vezes no Novo Testamento. Na escritura hebraica, Deus é descrito como pai somente 15 vezes. O número de vezes que esta metáfora aparece em cada evangelho mostra a influência do contexto social e

como esta metáfora foi se absolutizando. Deus é chamado de pai somente 4 vezes no evangelho mais antigo, Marcos. Em Lucas parece 15 vezes e 42 vezes em Mateus. No evangelho mais recente, João, já aparece 109 vezes. O que está em jogo não é a legitimidade desta metáfora como uma das múltiplas maneiras de falar de Deus. O questionável é, em primeiro lugar, sua absolutização. Em segundo lugar, suspeita-se o uso da metáfora para perpetuar o patriarcalismo. Chegamos a tal ponto que, hoje, cause furor o emprego de qualquer metáfora feminina para nos referirmos a Deus. Pode-se chamar Deus de rocha, mas é considerado ofensivo chamar Deus de mãe. Qualquer metáfora que se torna absoluta é idólatra.

A transição de um modelo eclesialístico onde grupos pequenos se reuniam em casas (incluindo casas de mulheres) a um de aproximação à cultura greco-romana, revela como uma metáfora se adaptou mais facilmente do que outras. O Abba (pai) de Jesus é sinônimo de uma divindade próxima, carinhosa, amorosa. Já o Pater (pai) da cultura greco-romana é o senhor absoluto, com poder de vida e morte sobre esposa(s), filhos e filhas, escravas e escravos. Quando, nos primeiros séculos, o movimento de Jesus adotou um jeito grego de pensar e um modo romano de administrar, a linguagem do pai todo-poderoso se tornou normativa. Por isto, suspeitar da linguagem é também suspeitar da realidade que a engendra. Transformar a linguagem é um passo constitutivo na transformação desta realidade.

A ênfase na linguagem unidimensional, a linguagem da verdade absoluta, e a arrogância pecaminosa de que uma experiência ou prática religiosa particular possa encapsular e transmitir a totalidade do divino levaram muitas religiões—e particularmente o Cristianismo— a envolverem-se em práticas que negam o fundamento de sua mensagem original e seu próprio ethos. Na religião cristã, a pluralidade de manifestações religiosas e espiritualidades presentes no movimento cristão primitivo (descrito por Paulo em 1 Coríntios 12 quando usa a imagem do corpo humano) paulatinamente dá lugar a um sistema religioso centralizador e padronizado. Quando um movimento se torna uma instituição pode perder seu poder profético, adotando modelos de organização e linguagem que servem aos interesses dos poderes deste mundo. Ela esquece e nega a voz profética e a práxis transformadora que lhe dão origem.

A linguagem não só reflete a prática, mas também a define. Utilizou-se a linguagem da demonização, de definir como diabólico indivíduos e grupos que não se conformam ao modelo hierárquico proposto. Acusar o outro e a outra de serem o mal, ou de introduzir o mal no mundo (sem reconhecer sua própria participação na perpetuação de práticas e sistemas diabólicos), são em si o mal. A teóloga brasileira Ivone Gebara já nos apontou este problema. A linguagem religiosa que se alimenta de tais absolutos não consegue entender a complexidade da existência humana nem a beleza e a graça de viver. Esta linguagem não reconhece a vida como uma dádiva. A linguagem acerca da divindade só pode ser falada metafórica ou poeticamente. Ela só pode ser falada em humildade e provisoriedade.

As possibilidades do falar humano

A partir da constatação dos limites da linguagem, é possível enveredar por uma segunda abordagem: as possibilidades do falar humano. Baseada em uma teologia da criação, esta abordagem nos afiança que, como criaturas feitas à imagem de Deus, participamos de sua criatividade divina. Os muitos nomes de Deus, encontrados nas escrituras judaicas e cristãs, nos contam que a

divindade tem diversas características: sabedoria, justiça, paz, palavra, mulher em dor de parto, parteira, rocha, fogo, caminho, espírito, amor (entre outras). O divino também tem muitos nomes porque seres humanos experimentam a divindade de diferentes maneiras. É parte da criatividade e liberdade humana nomear Deus a partir da experiência com o divino. É o que fez a escrava egípcia Hagar ao chamar Deus de El Roi (o Deus que vê), em Gênesis 16:13. A divindade sempre de novo escapa de esterótipos e se recusa a ser reduzida a uma única metáfora (Oséias 11:9–“porque eu sou Deus e não um homem”–ish: macho). A divindade afirma a dinamicidade de seu nome: “Eu sou quem eu sou” (Êxodo 3:14).

Falar da revelação divina é um paradoxo. Os limites do falar de Deus contém sua possibilidade. Afirmar as possibilidades do falar de Deus é também reconhecer seus limites. Experimentamos o divino em e através das experiências diárias em nossas vidas, no cotidiano. No entanto, o divino perturba a familiaridade, deslocando e surpreendendo-nos com possibilidade que nem sequer conseguimos vislumbrar porque nos encontramos em uma situação de pecado. Encurvado em si mesmo, o ser humano sequer consegue enxergar além do seu umbigo. É pela graça que nos damos conta de nossa condição. Reconhecemos nossa dependência, que precisamos uns dos outros, umas das outras, e ousamos sonhar além dos horizontes de nossas possibilidades. Isto permite Deus ser Deus e a nós sermos humanos. A resposta humana à afirmação divina “Eu sou quem eu sou” é reconhecer “você é o que é”. Deus é totalmente familiar e totalmente outro, estranho, estrangeiro.

Reconhecer a interdependência entre seres humanos, dos seres humanos com o todo da criação, e do divino com a humanidade, também é reconhecer que o divino não existe como um absoluto fora da criação. Nós existimos porque o divino existe. Mas o divino existe porque nós existimos. Só podemos falar deste divino porque estamos em relacionamentos de mutualidade e interdependência. Continuando a metáfora apresentada no Êxodo – e incluindo aqui a nossa necessidade de viver em comunidade – poderíamos dizer “eu sou quem você é / eu sou porque você é”. A linguagem sobre o divino precisa de mediação. Esta mediação acontece através da existência, experiência, contexto e cultura. O criador se deixa conhecer através da criação e suas criaturas. A divindade só pode vir a nós e habitar no meio de nós utilizando formas que entendemos e com as quais podemos nos relacionar. A linguagem que nós entendemos é a linguagem do cuidado, da justiça, do bem-estar, da promoção da paz, da afirmação da dignidade e do amor. Ao dizer “eu sou quem você é” há um compromisso, um reconhecimento de que estamos interconectados, uma afirmação da alteridade que não está fora de mim, mas que habita dentro de mim mesma.

A linguagem de Deus é falada em muitos dialetos. O Cristianismo, em particular, nem sempre festejou a riqueza existente nestes dialetos. Pelo contrário, percebeu-os como ameaças e tentativas de deslegitimar a pureza da doutrina. Infelizmente, uma prática comum no modelo de Cristandade foi de adaptar a revelação divina do “Eu sou o que sou” ao protótipo do “você é quem eu sou”. Nesta prática colonialista há uma completa inversão do modelo que celebra diversidade e abraça dialetos. Este modelo acentuou homogeneidade. A mesmice levou ao conformismo e à passividade. O modelo da uniformidade afirma que é necessário instituir hierarquias para supervisionar a pureza da doutrina. Em nome da verdade, a hierarquia deixa de ver as múltiplas

manifestações do divino, as maneiras surpreendentes como Deus intervém na história e revela seu amor pela humanidade. Ironicamente, ela mesma se torna idólatra.

O entrelaçamento entre contexto social, linguagem e imagem de Deus acontece em tensão criativa. Faz uso de uma linguagem metafórica que luta com sua necessidade de falar acerca do divino e sua incapacidade de fazê-lo. Vive-se uma experiência de já e ainda não. Eu só posso falar de Deus em uma linguagem que é familiar, relacional e culturalmente localizada. Mas eu tento superar os limites da minha própria experiência e linguagem precisamente através do encontro com outros e outras. Esta alteridade é a alteridade divina, mas também é a alteridade celebrada no encontro cotidiano com outros seres humanos e com nosso entorno. A teologia da libertação defendeu que só poderíamos falar de Deus a partir da experiência da solidariedade divina com a humanidade, do Deus que se revela na linguagem da gente simples. A teologia feminista agrega que só podemos falar de Deus assim como Jesus o fez, através de parábolas: “As parábolas como metáforas e a vida de Jesus como uma metáfora de Deus dão característica à teologia: esta é uma teologia aberta, tentativa, indireta, em tensão, iconoclasta e transformadora.”

A linguagem dos corpos

Na América Latina, na teologia feminista, o corpo humano se tornou um modo parabólico para falar de Deus. A parábola não só dá significado sobre Deus, mas também dá significado sobre nós, quem nós somos. A parábola é e não é o que ela diz. Ela traz o profético e contextual, ela revela possibilidades e limitações, ela é e não é. A corporeidade é uma destas maneiras de falar da divindade. Não se trata, aqui, de ecoar a obsessão narcísica e hedonista que os meios de comunicação divulgam, onde corpos humanos são utilizados como objetos para vender mercadorias. Tampouco se trata de repetir padrões e valores estéticos, onde corpos são cultuados porque se enquadram em determinadas formas físicas.

Três narrativas, apresentadas a seguir, nos ajudam a entender a concretude cotidiana dos corpos e exemplificam a noção de corporeidade defendida pela teologia feminista. As histórias dão mostra de como o corpo humano determina a percepção, como mediatiza o conhecimento e a linguagem, e como é contexto (locus) de revelação. O corpo como parábola para o falar de Deus é, naturalmente, limitado pela leitura de seu próprio contexto. Não é uma linguagem absoluta, mas é uma linguagem convicta da presença da divindade que permeia o cotidiano, a existência humana. Ela afirma a presença divina mesmo naquelas situações onde a própria vida está sendo negada.

Leonildo, um agricultor do assentamento do MST (Movimento dos Sem Terra) em Viamão, RS, se coloca ao lado de sua plantação de arroz orgânico e diz: “Tudo que tem aqui fomos nós que plantamos”. Sua voz denuncia a emoção de produzir o alimento com as próprias mãos, usando os recursos que a comunidade dispõe, na terra que conquistou. No caminho à lavoura ele conta com alegria os pequenos sucessos que a comunidade foi alcançando. Os dias passados em acampamentos ao longo da estrada, nos barracos cobertos por plástico preto, fazem parte do passado. Mas há solidariedade com os milhares de homens, mulheres e crianças que ainda não têm terra para plantar e que sofrem a violência da fome, da exclusão social e dos confrontos armados. Uma

parte do arroz produzido vai ajudar a alimentar outras famílias que ainda estão acampadas.

A luta pela terra, no Brasil, é um exemplo histórico da vulnerabilidade das pessoas simples. Os conflitos fundiários levaram a milhares de mortes. São os corpos da agricultora, do agricultor e da criança que vive no campo -- sujeitos à violência constante, sob perigo de assassinato por pistoleiros contratados e à mercê do trabalho infantil -- que se tornam parábola para a teologia feminista. Não é o corpo idealizado, mas o corpo concreto: maltratado pela fome, pelo excesso de trabalho, pela luta por dignidade. É também o corpo celebrante das pequenas conquistas. Este corpo é parábola para falar da revelação divina: Deus no meio de nós. O corpo é dádiva, assim como a terra e a colheita são dádivas. O corpo é frágil, carece de atenção e cuidado. Afirmar que Deus está no meio de nós é celebrar a encarnação. A divindade se torna humana, corporifica-se, para anunciar esperança e ressurreição. A divindade opta pela vulnerabilidade. Deus mesmo se fez criança vulnerável para viver entre nós. Os corpos vulneráveis se tornam o verbo da manifestação divina.

Quando Daniela fala do seu trabalho de educação popular junto com a comunidade quilombola os seus olhos brilham. Ela é afro-descendente e encontrou um vínculo nesta comunidade, no interior de São Lourenço do Sul, RS. Quilombolas são escravos e escravas que fugiram de seus senhores (no período da escravidão) e formaram uma comunidade livre. A comunidade vive quase isolada e o resgate de histórias, músicas, danças e espiritualidade se tornou uma paixão para Daniela. Ensinar jovens e crianças a dançar capoeira é resgatar a sua própria cultura, sua dignidade e seu valor. Assumir-se como mulher negra e ter orgulho da cor de sua pele é deslegitimar séculos de ideologia racista. Para Daniela, esta é uma alegria que não pode ficar contida nela mesma, mas deve ser celebrada na comunidade.

O corpo como parábola não se restringe ao corpo individual. Há o coletivo, a comunidade, o sentido de pertença que permeia as relações humanas. A comunidade quilombola é uma parábola para este corpo social. Sua história, rica em desafios, resistências e conquistas, foi socialmente discriminada e marginalizada. Mas o relato de Daniela também mostra o limite da parábola: o corpo social também precisa de crítica, de desconstrução. Assim como a comunidade se encontra geograficamente isolada, assim ela é isolada do imaginário sócio-cultural e religioso de seu entorno. Sua experiência de luta não é valorizada pela comunidade mais ampla até que ela mesma se valorize. A experiência de Daniela, em encontrar na comunidade uma referência cultural, dá testemunho desta interconexão e dinamicidade. O corpo social da comunidade quilombola é, neste sentido, uma parábola para falar da experiência divina.

Na Usina de Reciclagem de Lixo, em Gravataí, RS, Nilda conta que antes de haver um pavilhão para separar resíduos, ela catava material no aterro sanitário (conhecido como Lixão). O caminhão derrubava o lixo e ela, junto com outras pessoas, ia revirando o que ali era jogado. A busca pela sobrevivência -- de achar papel, plástico, vidro e metal para vender -- a forçavam a disputar o lixo com ratos e moscas. O Movimento Nacional de Catadores e Catadoras a ajudou a assegurar a sobrevivência, mas com dignidade. "Antes eu vivia no meio do lixo e eu me sentia como o lixo da sociedade. Agora eu trabalho aqui, junto com as outras mulheres. Isto deu um novo ânimo para todas nós".

A degradação de corpos, reduzidos a objetos, nega a sacralidade da vida e da criação. Que um ser humano possa se sentir como o lixo da sociedade mostra a urgência que temos em afirmar a dignidade dos corpos vulneráveis. Também leva a questionamentos profundos acerca do modo como o Cristianismo tratou o corpo humano. A idealização de certos corpos levou a diminuição de outros. Mas não levou à resignação. Há sinais de esperança juntamente entre aquelas e aqueles que foram jogados à margem da sociedade consumista, globalizada. O corpo como uma parábola tem também uma dimensão ética, de compromisso com a proclamação da vida abundante.

O corpo como parábola para a divindade

As histórias de Nilda, Daniela e Leonildo fazem parte da realidade latino-americana. A sua experiência revela uma compreensão de Deus que mistura o sagrado e o profano: Deus está no meio de nós. A sua linguagem é profundamente teológica mesmo não fazendo uso do jargão. Sua corporeidade nos revela uma sociedade que não protege quem é vulnerável; antes, discrimina, estigmatiza e até mata. No entanto, a capacidade de resistir, organizar e solidarizar-se também reflete a presença da divindade. A resiliência, ou seja, a teimosia de viver, supera os obstáculos e dá esperança de vida plena. Por isto a concretude cotidiana destes corpos ilumina a reflexão teológica.

O trabalho de teólogas ecofeministas como Rosemary Ruether nos ajuda a entender que a criação é uma manifestação da divindade. O ecofeminismo enfatiza a interconexão da parte com o todo e a interdependência que isto engendra. O divino nos é conhecido como criador, um Deus cujo poder e dinamicidade se manifestam em contínua criação e recriação. A reflexão teológica e a preocupação pelo bem-estar da criação – o que também inclui o ser humano como uma parte intrínseca – não são exclusivas à religião judaica ou cristã. Na verdade, este é um tema muito mais presente em outras religiões e espiritualidades do que no Cristianismo. Nelas, percebe-se a dinâmica concreta da própria criação: há um equilíbrio cuidadoso entre a vida e a morte, nascer e sepultar, dos ciclos da própria vida.

Neste sentido, o Cristianismo precisa reconhecer o papel catastrófico que desempenha em nossa cultura e sociedade, alimentando um dualismo entre natureza e cultura, o mundo material e espiritual, o indivíduo e a comunidade, o corpo e a alma. A linguagem divina levou a uma compreensão errônea acerca da criação. Estas dicotomias não só reforçam hierarquias mas impedem uma abordagem integral. A sabedoria das agricultoras e dos agricultores – que sabem que, se nós não cuidarmos da terra, a próxima geração não sobreviverá – não tem lugar em uma economia globalizada e neoliberal que só tem olhos para o indivíduo, seus interesses imediatos e o lucro de um quinhão de pessoas abastadas.

A consciência ecológica da interdependência também se estende a outros seres humanos. Se a criação é o corpo de Deus, o corpo social é onde vivemos este amor em atos concretos de justiça e reconciliação. Deus criou homem e mulher e os fez à sua imagem. Isto estabeleceu um modelo de relacionalidade que nem sempre é considerado. Afirmar que seres humanos são criados à imagem de Deus é tratar um outro ser humano com a mesma reverência como é o encontro com a própria divindade. Nossos encontros com outros seres humanos estão longe disto. Não só não tratamos o outro, a outra com o mesmo respeito e dignidade como ao divino, mas usamos indiferença, desrespeito e

muitas vezes humilhação. Tratamos outros corpos como lixo. Há implicações concretas para esta teo-antropologia. Uma delas é certamente o modo como lidamos com outros seres humanos. O corpo vulnerável do outro e da outra é imagem de Deus.

A dádiva divina da vida se estende à totalidade da criação e não só a um segmento, a saber, seres humanos. O divino se revela na criação e a criação precisa de cuidados. Como seres humanos, somos cuidadoras e cuidadores responsáveis pela nossa morada, nosso oikos. Toda criação dá testemunho da justiça e do amor de Deus. Como criaturas, vivemos de acordo com nosso criador, em ação de graças e apreço pelo dom da vida. Também reconhecemos que vivemos em pecado, e tentamos mudar nossas atitudes. Pela graça, recebemos o convite de viver nossa fé plenamente no tempo presente. O cristianismo se preocupou excessivamente com a salvação e o além-morte. Primou pela salvação da alma. Uma linguagem da corporeidade nos traz para o aqui e agora e exige que cuidemos melhor do presente. Usar o corpo como metáfora, como parábola para falar da divindade, requer que a teologia se preocupe não só com a salvação da alma, mas com o bem-estar de corpos.

Esta implicação ética é a exigência que a vida em abundância seja assegurada não só aos que se privilegiam do modo como nossa cultura e sociedade são organizadas (ou desorganizadas), ou seja, quem tem posição de poder e autoridade neste estrutura patriarcal (ou kyriarcal, usando uma expressão de Elisabeth Schussler Fiorenza). Isto exige reivindicar direitos e assumir responsabilidades, que cada ser humano é agente, para que toda humanidade possa viver com dignidade. O critério da reivindicação é o cuidado pela integridade e bem-estar da outra e do outro. Nosso relacionamento com outros seres humanos é, em última instância, um encontro com a imagem da divindade. A existência concreta, material e corpórea da outra, do outro é a linguagem utilizada por Deus para se comunicar conosco.

Nossa cultura ocidental não é uma cultura da hospitalidade. Ela enaltece o indivíduo que sobrevive por si, tem sucesso às custas dos demais, e cria um sistema legal que privilegia um à revelia dos outros. Quando a linguagem de Deus fala da misericórdia, compaixão, graça e do abraço divino, lembramos da solidariedade divina do criador com a criação. Deveríamos pressupor que esta linguagem tenha um impacto no modo como nos vemos no mundo, como agimos. Somos caminhantes numa jornada e não conseguimos sobreviver a não ser contando com outras pessoas, confiando, e nos celebrando como corpos concretos de Deus. Sermos feitos feitos à imagem de Deus significa que partilhamos desta criatividade divina, que podemos, com a ajuda de Deus, fazer florescer pequenos sinais de esperança e vida.

O corpo humano como parábola para a divindade nos leva a afirmar uma teologia da criação, onde Deus nos cria em sua imagem e nos dá dignidade. Dentro da tradição cristã, também nos leva a resgatar a teologia da encarnação, onde a boa notícia de Deus que opta pela vulnerabilidade de corpos é celebrada. A dimensão social e comunitária, a interdependência de corpos, é dádiva e desafio. Este corpo coletivo que nos forma também precisa ser colocado sob o escrutínio e questionamento quando cerceia potencialidades e inibe criatividade. O corpo é a linguagem utilizada por Deus para se comunicar. É veículo e lugar da revelação. O corpo é uma parábola para o falar de Deus.

UNA TEOLOGÍA QUE ENTRELAZA LOS DISCURSOS SOBRE DIOS Y EL GÉNERO

Relación de Evangeline Anderson-Rajkumar

Agradezco a Dios por este privilegio, de relatar en el Foro mundial de teología y liberación y considero un gran honor empezar la discusión sobre Dios y género. Mi intento, en esta relación, es el de focalizar los aspectos del tema tal como son vividos hoy y, usando "el cuerpo de la mujer" como lente, mostrar cómo los temas del poder, de la identidad, de la discriminación de género se intersectan con la lucha, la esperanza y la liberación de todo el género humano y la tierra. En los últimos quince años he realizado cursos sobre la mujer, la teología, el género y la hermenéutica feminista y en mi experiencia he encontrado sobre el tema "Dios y género" las respuestas que siguen. Ante todo, hay una negación de la cuestión de género, que abre la calle a una banalización del tema. Eso a menudo es acompañado por rabia, irritación y frustración, enmascaradas muy a menudo con la sonrisa, la tolerancia y a veces el olvido. Aquellos a quienes les fastidia el tema, expresan públicamente su propia irritación, yendo a hacer compañía a cuantos reducen la importancia de la cuestión a un par de vulgares golpes sexistas. Los que han alcanzado una nueva perspectiva de género viven, en cambio, la emoción de descubrir nuevas formas de ser. Entre los teólogos que se sienten obscenos por ocuparse de una perspectiva de justicia de género, a menudo el tema es reducido a una cuestión de lenguaje, de filosofía y de pensamiento abstracto. En muchas instituciones, ya sea seculares o religiosas, la sensibilidad de género se traduce a menudo en crear cátedras y departamentos para las mujeres o en ofrecerles un número por concordato de puestos en las comisiones. Con gran dificultad, la sensibilidad de género es expresada por el empleo del lenguaje inclusivo y no sexista en la liturgia. Gracias a todas las luchas de las feministas en la historia, individualmente y por los movimientos, los temas de género han conseguido hoy más espacio y voz. Un intento de analizar las respuestas y las actitudes respecto de las mujeres en la Iglesia y en la sociedad nos muestra que la dificultad concierne al "cuerpo" de la mujer. Si bien no hay ningún problema en reconocer el valor utilitarista e instrumental del cuerpo femenino, mayores problemas y resistencias emergen cuando se reivindica el mismo valor y la misma dignidad humana para la mujer como persona. Su cuerpo es observado para identificar la razón de su menor valor, de su insignificancia, de su silencio y de su condición. ¿Cómo puede reivindicar la igualdad un cuerpo que contamina, que tiene pérdidas, que sangra, un cuerpo sexual y sensual? La filosofía dualística ha contribuido a cimentar el patriarcado como norma y ha sometido también a Dios al mismo orden de pensamiento, de acción y de vida. Dios ha sido creado a imagen del macho y ha legitimado la perpetuación del patriarcado en la historia, en la Iglesia y en la sociedad. El nombre de Dios es invocado, adorado y alabado como al que bendice y mantiene el status quo de una Iglesia patriarcal. Dios es representado como el que justifica el racismo, el sexismo, el clasismo, la división en castas y el etnocentrismo.

Ceguera de la Iglesia

Recuerdo a una mujer que ha hablado de su historia en un encuentro público sobre los crímenes contra las mujeres le organizado en Bangalore en

septiembre de 1995. Contó cómo mató a sus tres hijas recién nacidas, porque quería un varón. Padece abusos y violencias de parte del marido y de su familia por su incapacidad de "producir" a un hijo varón. Muthupandiamma ejecutó algunos rituales religiosos como el de dormir en una cama de clavos. Pero cada vez dio a la luz a una hembra. Para esta mujer, la culpa no fue de la sociedad y de sus valores patriarcales, sino de Dios: un Dios ciego, mudo y sordo que no escuchó su ruego. ¿Por qué no pudo darle a un hijo varón? La imagen divina, para la mujer, fue aquel de un Dios masculino y patriarcal que habría tenido que darle a un hijo, liberándola. En mi disertación de doctorado, he trabajado sobre este tema para mostrar cuánto están conectadas las imágenes de Dios y la autoestima de las mujeres; que el discurso sobre Dios y el discurso de género están ligados inseparablemente entre ellos, y que, si debe existir una transformación en la teología, en la Iglesia o en la sociedad, se convierte en un imperativo poner en tela de juicio los temas de género. Haciendo de estos temas el punto de partida para re-imaginar una teología para otro mundo posible, quisiera recordar algunas graves situaciones de ceguera y discriminación de género que hoy hallamos en nuestra Iglesia y en nuestra sociedad. 1. La difusa invisibilidad y el silencio de las mujeres en la Iglesia mundial son considerados normas teológicas y bíblicas que deben ser perpetuadas para ser fieles a la Biblia y a Dios. 2. Los cuentos de la creación en la tradición bíblica son usados, interpretados, legitimados y desplegados deliberadamente de modo impropio como presupuesto de la condición negativa de las mujeres. Esta lectura errónea es aplicada a todos los demás textos de la Biblia. El resultado es la tentativa superficial de detener los daños hacia el status de las mujeres a través de las tradiciones proféticas dentro de la Biblia y la referencia a la primera comunidad de Jesús como comunidad de pares. Ya que existe la idea antigua del cuerpo de la mujer como manantial de pecado, tentación y mal, también la idea de Jesús es interpretada según el criterio de la salvación del alma de las mujeres pero no de su cuerpo. Los cuerpos de las mujeres son considerados irredimiblemente impuros, inadecuados para reflejar la imagen de Dios: es una decisión que el macho ha tomado y que se espera que también Dios acepte. 3. No iré a los detalles de cómo las mujeres y algunos estudiosos varones se han cargado con el peso de sacar a la luz las conexiones profundas entre visiones del mundo, interpretaciones, distorsiones en el sentido y en las traducciones de las escrituras. Letty Russell ha sabido explicar muy bien cómo la Palabra de Dios debe ser recuperada desde la Biblia de modo tal para convertirse en la palabra de Dios que libera. Si bien estamos agradecidos por esta tarea de liberación por la reescritura de las teologías y la re-lectura de la Biblia en la Iglesia, este proceso, sin embargo, no es visto como prioridad en el proceso de liberación, porque a menudo es considerado por la Iglesia un tema "de las mujeres, para las mujeres y hecho por las mujeres". A menudo me han dicho: "Ay, Evangeline, sabíamos que habrías hecho oír tu voz sobre este tema: la próxima vez tomaremos nota" , (en realidad nunca cambia nada, sólo que yo he decidido no repetir siempre las mismas cosas porque mi energía se está agotando). La Iglesia, si realmente quiere una transformación, tiene que asumir esta tarea de justicia de género como fundamental tarea de fe y tratarlo como prioridad absoluta. En este punto tengo que poner una pregunta seria a la Iglesia universal. ¿Por qué la Iglesia no hace de la justicia de género y una sociedad igual en todos sus niveles entre mujeres y hombres una condición de pertenencia? Mientras hay profesiones de fe como el credo niceno

y el credo apostólico, (o hasta el credo de Atanasio que pronuncio como fiel luterana el domingo de la Trinidad) para confirmar su pertenencia a la familia cristiana, no veo ninguna referencia en la profesión de fe a la absoluta igualdad de los seres humanos en cuantos hombres y mujeres creados a imagen de Dios, prescindiendo de su casta, clase, sexo, raza. Los credos confesionales describen de modo certero la fe en la naturaleza y en la función de Dios en el universo, y nos dicen cómo se puede ser incluido en la comunidad cristiana y cómo dar forma a nuestra fe de cristianos. Sin embargo, yo creo que ha llegado el momento para nosotros de re-escribir para el hoy estas profesiones comunes de fe cristiana, insertando elementos que subrayen la relación de Dios con todo el cosmos, la tierra, el mar, el cielo, los océanos y obviamente los seres humanos y cómo son todos interdependientes. Necesitamos un credo que subraye la común igualdad de los seres humanos creada a imagen de Dios. ¿Por qué debemos esperar desastres naturales como el tsunami para aprender que en la muerte no hay diferencia en el valor y en la dignidad de los seres humanos? Me pregunto cuántas Iglesias quedarían unidas si este requisito previo de la justicia de género fuera estipulado como fundamental mandato de fe. Quizás encontremos Iglesias que apelan a la Biblia, a la tradición, a la historia y hasta a Dios, para rechazar este mandato. Esto exhibe la verdad desnuda y cruda que la Iglesia preferiría quedara sobre el papel, que los temas de género quedaran sobre el papel, probablemente tratados en los términos de la creación de una cátedra o la declaración de una década dedicada al tema, antes que afrontarlos como tema teológico fundamental. Porque de éste depende la naturaleza de la Iglesia que es construida más sobre el poder que sobre la palabra de Dios, más sobre los valores patriarcales que sobre los valores evangélicos, más sobre la asistencia y sobre la beneficencia que sobre la justicia. ¿Qué hacemos como hombres y mujeres que encuentran difícil caminar junto a esta Iglesia patriarcal, pero también encuentran difícil caminar sin ella? 4. ¿Soy quizás irracional o demasiado crítica cuando hablo del nivel de sensibilidad y justicia de género enseñadas por la Iglesia? Cuando soñamos con una teología para otro mundo posible, la igualdad de los géneros en la teología, están en juego nuestra misión, nuestra administración, nuestro liderato y toda nuestra forma de vivir. El proceso de equiparación de los géneros no puede quedarse como un concepto. Tiene que arraigarse concretamente, implicando un compromiso crítico en la lucha por la liberación y la justicia. A través de un ejemplo de proceso de equiparación de los géneros al interior del contexto indio, quisiera indicar algunos pasos decisivos para llevar vida y sentido a una teología y a una comunidad no sexista.

Redefinir los principios base

Escuchemos la experiencia de mujeres que han alcanzado un nuevo sentido del "sí" después de haber sido consideradas dignas como mujeres y como líderes. Deviramma es una mujer de 50 años de una comunidad de ganaderos en el Karnataka, Estado de la India meridional. Durante la mayor parte de su vida, ha criado ganado y vendido cuajo para sobrevivir. Ha sido elegida miembro del consejo de la aldea en 1993, hasta convertirse en presidenta del consejo mismo. Esta ascensión se ha convertido en una realidad gracias al *Panchayat Raj Act*, que ha sido aprobado por la primera vez en el Karnataka. Según este Acto, el 33% de los escaños en los consejos de gobierno de las aldeas tiene que ser reservado a las mujeres. Inicialmente las mujeres dudaron

en involucrarse en el proceso político, porque no tenían experiencia, instrucción, poder, y tenían una baja autoestima. Muchos pensaron que éste habría sido un desastre político. La experiencia de Deviramma y las 14.000 mujeres que han sido elegidas con ella ha representado realmente una experiencia de transformación. El hecho de salir públicamente para participar en las decisiones, para expresar la misma sabiduría, para hacerse cargo de la vida de los parientes ha hecho milagros en el refuerzo de la autoestima de las mujeres. Todas las mujeres que han sido elegidas han recibido una formación en el desarrollo del liderazgo y la conciencia de género para asumir en serio su papel y las responsabilidades como líderes mujeres. Al principio muchas de ellas han estado objeto de críticas de todas las partes. Muchos las llamaron sustitutas de los varones, muñecas accidentalmente empujadas al ojo público. Sin embargo, cuando las mujeres completaron su mandato quinquenal, el número de mujeres electas aumentó en la elección siguiente. Cerca del 43% de las mujeres han sido elegidas democráticamente en los puestos del consejo de gobierno de la aldea. Muchos estudios y análisis han focalizado la atención sobre este interesante fenómeno de las mujeres en sitios de liderazgo y han descubierto muchos cambios vitales ocurridos en la sociedad. Las mujeres han cambiado la naturaleza y las prioridades del gobierno. Han afrontado temas como la abolición del alcohol, el acceso al agua potable y a las medidas higiénicas, el trabajo infantil, los abusos sexuales, la violencia doméstica y muchos otros temas que han cambiado la calidad de la vida de las familias en cada aldea. La institución del *Panchayati Raj* ha recibido el status de organismo constitucional. Una de estas mujeres líderes ha dicho: "Los hombres siempre nos han ridiculizado, y nos han considerado incapaces de administrar las cosas públicas. Ahora representamos un tercio del consejo. Esto nos hace sentir más fuertes. Tenemos que convertirnos en el 50%, o más."

Después del inicio del *Panchayati Raj* en Karnataka, el gobierno ha aprobado la 73ª enmienda constitucional que hizo obligatoria, para todos los Estados de la India, la aplicación del sistema del *Panchayati Raj*. Hoy es una realidad donde mujeres comunes, mujeres dalit, mujeres de diferentes castas y clases tienen su puesto en el consejo de gobierno de la aldea. Es una tentativa concreta hacia la justicia de género que parte dándoles, ante todo, consistencia numérica y visibilidad. Cuando estudio el cambio fenomenal ocurrido en la condición femenina con la introducción del *Panchayati Act*, me pregunto: ¿por qué no puede pararse la Iglesia un minuto, confesar el crimen de ceguera ante a la cuestión de género realizado en la historia, y devolverles a las mujeres la presencia y participación que les corresponde en la Iglesia? Durante demasiado tiempo hemos dicho:

- reformulemos y reconstruyamos nuestras teologías con perspectivas de género,
- preparemos a la Iglesia para esta transformación,
- ofrezcamos la conciencia de género en pequeñas dosis, de modo blando,
- introduzcamos programas de sensibilización de género en la Iglesia y en las escuelas,
- leamos la Biblia con ojos nuevos y llevemos lentamente la conciencia de género entre la gente.

Todo esto es necesario e importante, no digo que no. Sin embargo, lo que hoy necesitamos es que haya una iniciativa teológica seria para redefinir los principios de base de la fe cristiana. ¿Es quizás demasiado difícil definir como mandato fundamental de fe no negociable la afirmación que las mujeres y los hombres son creados a imagen de Dios, y por lo tanto son llamados a ser pareja a la par en cada aspecto de la vida? Si la identidad, el papel y la naturaleza de la Iglesia fueran redefinidas y reformuladas dentro de un marco de género, habría una división de recursos, poder, confirmación recíproca del cuerpo, del sexo y de la sexualidad. Eso conduciría a una relación realmente basada sobre la igualdad que es dada por Dios como regalo a la humanidad. Éste es mi sueño de una teología alternativa en que el discurso sobre Dios y aquel sobre el género se intersecten para dar vida a otro mundo posible.

EL NEGRO ES LO FEMENINO DE DIOS

Entrevista a Irene Dias de Oliveira

¿Cómo valoras la presencia en el Foro de la teología negra?

Se ha hablado poco de la teología negra: se sabe que existe, pero prácticamente no ha salido nada de su formulación, de su práctica, de lo que se está haciendo en África o en Brasil. Sin embargo en Brasil se está desarrollando un buen trabajo en relación a la teología negra: tenemos varias teólogas feministas negras, muchos grupos que reflexionan sobre la cuestión racial en Brasil. El aspecto positivo es que ya se han dado cuenta de esto y se quiere proveer al tema de otra manera en el próximo Foro. He quedado un poco frustrada, porque tampoco los africanos presentes han hablado mucho de esta cuestión.

Las teólogas se lamentan de ser confinadas a la cuestión de género. Pero ¿no será que son un poco ellas las que se limitan a afrontar este aspecto?

Sí, es verdad. Hay una reivindicación muy fuerte de la cuestión de género de parte de las mujeres. Cada movimiento, cuando surge, presenta rasgos de radicalidad, porque es la única forma de hacerse visibles, de no acabar en el olvido. Porque todos nosotros estamos inmersos en una cultura patriarcal. Por tanto, por una parte es verdad que las teólogas se limitan a hablar de género, más bien, sobre todo de lo femenino, porque el de género es un asunto de hombres y mujeres, una cuestión también masculina. Pero, por otro lado, creo que, para romper este paradigma machista, patriarcal, es necesario hablar continuamente de esta presencia: estamos aquí, estamos presentes, somos capaces. Y esto también vale, aquí en Brasil, por la cuestión negra, racial.

El próximo Foro será en África. Una gran oportunidad para la teología negra.. África es un gran continente y los africanos no tienen muchas oportunidades de viajar: mi temor es que al final no participe un número interesante de teólogos africanos. El hecho es que en África no tenemos muchos teólogos y los que hay pudieron ser formados en Europa y en los Estados Unidos. Tienen que romper con el paradigma occidental para poder crear una nueva teología, una teología africana. Hay, sí, teólogos que piensan a partir de África, pero son pocos.

¿Qué significa, en cambio, hacer teología negra en Brasil?

Para mí, como teóloga, es en primer lugar un proceso de aprendizaje. Porque, a pesar de que mis raíces presentan fuertes elementos negros, junto a elementos indígenas y portugueses, en mi educación siempre me ha sido negado lo negro que está en mí: mis padres me hablaron mucho más de los elementos indígenas presentes en nuestra familia que de los negros. Yo he descubierto sola el también ser negra. Mi descubrimiento de la negritud es dictado en parte por un interés personal: he vivido 11 años en Mozambique y allí he podido desarrollar un intenso trabajo de conocimiento de la cultura africana. He tenido que abandonar mis categorías occidentales, aprender que las categorías con las que he sido educada no son universales, sino que son sólo una parte de la realidad: interesante y rica, pero siempre una parte. Hacer teología negra para mí es pues, en primer lugar, un proceso de aprendizaje: abrirme a nuevas categorías, romper con los paradigmas occidentales, tomarlos en su importancia para el mundo occidental, pero sabiendo que no son los únicos, todo para dar nueva vida a lo que fue reprimido, acallado, hecho invisible en mí. Es un proceso importante para mí en cuanto me lleva a reconocermelo como negra, como india, como mujer - y para un País en que la mayor parte de los habitantes es negra, si no totalmente de color, al menos de sangre. Y también quien no tiene sangre negra vive, en todo caso, en una cultura negra. La teología negra en Brasil quiere enseñar precisamente a la población que los negros existen, que han contribuido enormemente a la construcción de este País y al nacimiento de una nueva visión de Dios: un Dios que es amor, que es energía, que es el Padre que camina con nosotros. Y en esto la cultura negra tiene, de veras, mucho que enseñarnos.

¿Cuál es la importancia de las religiones afro-brasileñas?

Estoy estudiando la influencia del catolicismo en el Candomblé brasileño y la influencia de la cultura bantú en la cultura afro-brasileña, el modo en el cual esta cultura ha sobrevivido y ha adquirido nuevo sentido. Trabajo con los estudiantes en la universidad intentando concientizarlos sobre la importancia de las religiones afro-brasileñas, para que conozcan su riqueza. Por siglos, estas religiones han sido vistas, y todavía siguen viéndolas así, como religiones satánicas: perseguidas por la Iglesia católica y la policía, las comunidades afro no pudieron cultivar sus propias religiones, a pesar de que en Brasil se habla de libertad de culto. Siempre han tenido que hacerlo a hurtadillas. Hablar hoy de religiones afro-brasileñas significa promover el rescate cultural de este pueblo que en mayoría es afro-descendiente. Usted puede imaginarse qué significa cuando desde niños, además de padecer el racismo ligado al color de la piel, se oye decir que su propia religión es cosa del demonio. Pero cuando esta persona, este grupo, esta comunidad ve que su propia religión es reconocida y cotizada, esto contribuye a elevar el nivel de autoestima del pueblo negro. Y, al mismo tiempo, ayuda a reconocer la pluralidad de valores presentes en esta cultura como forma de resistencia. No es sólo cuestión de sincretismo: las religiones afro están ahí para decir también que están resistiendo, que, después de siglos de colonización y represión, todavía están vivas, han logrado mantener su propia riqueza.