

O conceito de identidade como um problema para a antropologia teológica: uma discussão a partir de Tillich e análise interdisciplinar

The concept of identity as a problem for the theological anthropology: a discussion from Tillich and interdisciplinary analysis

Pablo Fernando Dumer¹

RESUMO

Este artigo discute o conceito de identidade como tema da antropologia teológica e para isso realiza uma discussão interdisciplinar entre o teólogo protestante teuto-estadunidense Paul Tillich e outros autores como Zygmunt Bauman, Homi Bhabha e outros. A identidade é um conceito importante para a antropologia teológica, pois levanta a questão da autocompreensão do ser humano a partir do seu contexto; essa autocompreensão diz respeito ao lugar e papel do ser humano no mundo. O problema da ideia de identidade para a antropologia é levantada pelas teorias pós-modernas e pós-coloniais e respondidas, ao método tillichiano, pela teologia. O artigo presente, a partir da problematização do conceito, busca caminhos para uma resposta teológica relevante ao nosso tempo e contexto. As principais categorias de análise, correlacionadas interdisciplinarmente, são os conceitos tillichianos de autonomia, heteronomia e teonomia, essa última entendida como abertura antropológica para a transcendência e para a alteridade.

PALAVRAS-CHAVE

Identidade. Antropologia Teológica. Paul Tillich. Interdisciplinariedade.

¹ Doutorando em teologia pela Faculdades EST, São Leopoldo, RS. Bolsista CNPq. Contato: dumerluterano@gmail.com

ABSTRACT

This article discusses the concept of identity as the theme of theological anthropology. For this it conducts an interdisciplinary discussion between the German American Protestant theologian Paul Tillich and authors like Zygmunt Bauman, Homi Bhabha and others. Identity is an important concept for theological anthropology because it addresses the issue of human self-understanding in the light of his local circumstances; this self-understanding concerns the place and role of human being in the world. The question of the idea of identity for anthropology is raised by postmodern and postcolonial theories and it is answered, according to the Tillichian method, by theology. The present article, based on the questioning of concepts, seeks ways for a theological response relevant to our time and context. The main categories of analysis, correlated in an interdisciplinary approach, are the Tillichian concepts of autonomy, heteronomy and theonomy, the latter understood as an anthropological opening for transcendence and for otherness.

KEYWORDS

Identity. Theological Anthropology. Paul Tillich. Interdisciplinarity.

Introdução

Os autores com os quais dialogamos nesta reflexão sobre a identidade do ser humano são muito diferentes, embora mantenham a semelhança da tensão entre elementos dicotômicos para a elaboração sintética de sua antropologia; e é isto que tornará possível a discussão. Nossa principal linha teórica discute o ser humano a partir da tensão entre autonomia e heteronomia em Paul Tillich.² Estes dois conceitos podem ser correlacionados com diversos outros: liberdade e segurança (por exemplo, em Bauman³), individualidade e coletividade, etc. Essa tensão reflete a relação, inevitável e inescapável, do indivíduo com o mundo que o cerca.

² TILLICH, Paul. *História do pensamento cristão*. São Paulo: ASTE, 1998, p. 284.

³ BAUMAN, Zygmunt. *A cultura no mundo líquido moderno*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013, p. 24.

É dentro dessa relação que se discute o conceito primário desse artigo, ou seja, a identidade, objeto de preocupação do ser humano contemporâneo. Como se define essa contemporaneidade já foi tentado ser respondido por diferentes conceitos. O sociólogo judeu-polonês radicando no Reino Unido Zygmunt Bauman, por exemplo, inicialmente falava em pós-modernidade, deixando posteriormente o termo para falar em “modernidade líquida”. Aqui inserimos outro elemento na crítica da modernidade mediante teóricos decoloniais. Nossa proposta é dialogar essas possibilidades tendo em vista uma perspectiva latino-americana.

A forma como conduziremos o diálogo entre os autores se dará pelo método de correlação,⁴ proposto por Tillich, que orienta o encontro dos pensadores, seus conceitos, os eixos dialéticos de identidade e pós-modernidade ou modernidade líquida, de forma que seus encontros possam ser fecundos na reflexão de uma antropologia teológica que responda à angústia própria de nosso tempo, isto é, que possa ir além das polarizações da tensão entre autonomia e heteronomia, entre liberdade e segurança, entre individualidade e coletividade. O artigo apresentará, inicialmente, a problemática do conceito de identidade a partir do contexto entendido como pós-modernidade e/ou pós-colonialidade. A seguir, discutiremos o problema da identidade como alienada em dicotomias, dualidades e elementos polarizados a partir da antropologia teológica tillichiana em debate. Por fim, apontaremos caminhos para a reflexão da antropologia teológica que emerge na contemporaneidade.

1. O problema da identidade

Desde os diversos eventos históricos que proporcionaram a ascensão daquilo que chamamos modernidade uma série de transformações

⁴ O método de correlação é muito próprio do pensamento de Tillich, filósofo e teólogo, que também dialoga com outras áreas do saber, como psicoterapia, sociologia e a literatura, na construção de seu sistema. Neste sistema dispõe os símbolos teológicos como respostas às perguntas existenciais do ser humano, ou seja, “explica os conteúdos da fé cristã através de perguntas existenciais e de respostas teológicas em interdependência mútua” (Cf. TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. 6. ed. rev. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011, p. 74).

ocorreu na sociedade e, conseqüentemente, na autocompreensão do ser humano, isto é, aquilo que chamamos de identidade. Aliás, foram essas transformações que, juntas, definem o estado social e cultural chamado modernidade. Uma das principais transformações foi a ruptura com o estado anterior de estruturas muito rígidas e estáticas. Do ponto de vista antropológico, isso significa que a identidade, antes vista como natural e dada, passa a ser tarefa, possibilidade a ser concretizada, e “o que era absoluto tornara-se histórico”.⁵ O ser humano passou a ver-se atirado à história, na tarefa de construir o seu mundo e construir a si mesmo, construir sua compreensão a respeito do mundo e de si. Conforme o filósofo francês existencialista Jean-Paul Sartre, o ser humano separa-se definitivamente de qualquer absoluto e coloca a identidade como um projeto, um algo a ser construído.⁶

A modernidade poderia ser definida como a superação do antigo regime das representações estratificadas desde a qual o ser humano torna-se histórico, ou seja, aberto à possibilidade e inacabado, tendo que se construir. Essa construção ainda possuía a ideia de continuidade, linearidade, progresso, na pós-modernidade, porém, é marcada pela descontinuidade.⁷ Bauman assim define: “O eixo da estratégia de vida pós-moderna não é fazer a identidade deter-se – mas evitar que se fixe”.⁸ Bauman ilustra isso a partir da imagem de um turista que nunca se fixa a lugar algum, sempre em trânsito.⁹ Também a concepção coletiva de identidade e pertencimento grupal com o tempo diluiu-se em favor de uma individualização da identidade humana, que “consiste em transformar a ‘identidade’ humana de um ‘dado’ em uma ‘tarefa’ e encarregar os atores da responsabilidade de realizar essa tarefa e das conseqüências (assim como os efeitos colaterais) de sua realização”.¹⁰ O ser humano passa a ser, então, o único responsável pelo seu sucesso enquanto tal, ou seja,

⁵ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, p. 49.

⁶ BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 31.

⁷ ESPERÂNDIO, Mary Rute Gomes. *Pós-modernidade*. São Leopoldo: Sinodal, 2007, p. 45.

⁸ BAUMAN, 1998, p. 114.

⁹ BAUMAN, 1998, p. 117-118.

¹⁰ BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p. 40.

o sucesso pela concretização de sua possibilidade, pela constituição de sua identidade, e se falha nessa tarefa, também é o único responsável e culpado por isso.

O sociólogo define essa problemática de uma maneira irresumível:

Se desde a época do ‘desencaixe’ e ao longo da era moderna, dos ‘projetos de vida’, o ‘problema de identidade’ era a questão de como *construir* a própria identidade, como construí-la coerentemente e como dotá-la de uma forma universalmente reconhecível – atualmente, o problema da identidade resulta principalmente da dificuldade de se manter fiel a qualquer identidade por muito tempo, da virtual impossibilidade de achar uma forma de expressão da identidade que tenha boa probabilidade de reconhecimento vitalício, e a resultante necessidade de não adotar nenhuma identidade com excessiva firmeza, a fim de poder abandoná-la de uma hora para outra, se for preciso.¹¹

A identidade dentro de um contexto pós-moderno tornou-se, na linguagem baumaniana, líquida, em constante mutação. Daí que: “A busca da identidade é a busca incessante de deter ou tornar mais lento o fluxo, de solidificar o fluido, de dar forma ao disforme. Lutamos para negar, ou pelo menos encobrir, a terrível fluidez logo abaixo do fino envoltório da forma”.¹² A liquidez da identidade gera, portanto, uma angústia típica da pós-modernidade, o que abordaremos mais abaixo.

Há na busca por identidade na pós-modernidade uma tensão entre individualidade e coletividade. Identidade, para Bauman, “significa aparecer: ser diferente e, por essa diferença, singular”.¹³ O autor ainda aponta uma contradição própria dessa tensão entre identidade e coletividade. Nessa tensão manifesta-se

o anseio de um sentido de pertencimento a um grupo ou aglomeração e o desejo de se distinguir das massas, de possuir um senso de individualidade e originalidade; o sonho de pertencimento e o sonho de independência; a necessidade de apoio social e a demanda

¹¹ BAUMAN, 1998, p. 155.

¹² BAUMAN, 2001, p. 97.

¹³ BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p. 21.

de autonomia; o desejo de ser como todos os outros e a busca de singularidade.¹⁴

Um segundo elemento dessa tensão, a “liquificação” da comunidade, trata-se de uma reação, a qual Bauman chama de “comunitarismo”.¹⁵ É a reação ao sentimento de angústia que a identidade líquida gera. A promessa do “comunitarismo” é a de ser “um porto seguro, o destino dos sonhos dos marinheiros perdidos no mar turbulento da mudança constante, confusa e imprevisível”.¹⁶ Obviamente, se busca por comunidade no mundo pós-moderno, com muito ímpeto. Essa comunidade configura-se, entretanto, como um “abrigo nuclear pessoal”, isto é, um ambiente de segurança, contra os intrusos sociais diversos. Em outras palavras, quando se trata da reação do comunitarismo: “‘Comunidade’ quer dizer isolamento, separação, muros protetores e portões vigiados”.¹⁷ Esses muros tanto podem ser concretos, reais, como podem ser simbólicos.

A distinção, radicalizada pelos muros reais e/ou simbólicos, entre uma comunidade e o que está fora dela, em outras palavras, entre nós e os outros, é fundante para a modernidade. O conceito de pós-modernidade, muito atrelada a cosmovisão europeia, corre o risco de deixar escapar uma compreensão mais abrangente da modernidade que é possível a partir do ponto de vista dos povos marginalizados da modernidade, os outros, de fora da comunidade eurocêntrica. Esclareceremos isso nas linhas abaixo.

Um dos eventos fundantes do que viria a ser chamado de “modernidade”, e presumivelmente um dos principais, foi a descoberta de novas rotas comerciais que deslocavam o centro mundial do Mediterrâneo e Ásia para o Atlântico: o triângulo Europa, África e América. Essa tese é defendida pelo filósofo argentino radicado no México Enrique Dussel.¹⁸ Modernidade e colonialismo nascem, por assim dizer, juntos, dependem-se mutuamente. A quantidade de riquezas provenientes da América com

¹⁴ BAUMAN, 2013, p. 24.

¹⁵ BAUMAN, 2001, p. 195.

¹⁶ BAUMAN, 2001, p. 196.

¹⁷ BAUMAN, 2003, p. 103.

¹⁸ DUSSEL, Enrique. *1492. O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Conferências de Frankfurt. Vozes: 1993, p. 8.

mão-de-obra africana escravizada que adentrou a Europa é inestimável. Podemos considerar que o próprio avanço tecnológico e mesmo artístico e filosófico advém das riquezas concentradas no continente europeu em ascensão por consequência do colonialismo. Para controlar territórios tão distantes e diferentes, decorrentes do empreendimento colonial, era preciso conhecê-los; é o que o historiador israelense Yuval N. Harari chama de “casamento entre ciência e império”.¹⁹ Era preciso conhecer não só o espaço colonizado como também os povos que já habitavam aquele espaço. A colonização transatlântica não só gerou um acúmulo de riquezas nunca antes vista na Europa como propiciou um acúmulo de conhecimento que fundou o que chamamos de modernidade. Mas mais que extração de riquezas e avanço científico e artístico patrocinado com estas, a experiência da colonização das Américas e escravização dos povos africanos, constituíram a identidade, o “ego” europeu e moderno,²⁰ bem como o “em-cobrimento” do “outro” ameríndio, o objeto descoberto.²¹ A identidade do colonizador e do colonizado foram definidas sob o ponto de vista do projeto colonial.

O empreendimento colonial tem dois objetos. Primeiro, a terra e, junto com ela, suas riquezas. Segundo, e importante aqui, os sujeitos que precisam ser desprovidos de sua subjetividade, ou seja, objetivados. A existência de um sujeito depende de possuir um espaço; nas palavras de Tillich: “Ser significa ter espaço”.²² A experiência do projeto colonial, e da modernidade, é que o sujeito colonizador avança para dentro de espaços já constituídos e habitados. O sujeito moderno não está mais preso a “um espaço” concreto ou simbólico, mas seu espaço é uma possibilidade a ser concretizada: o sujeito histórico é um fenômeno moderno e colonial. Conforme elucida Edward Said:

Tudo na história humana tem suas raízes na terra, o que significa que devemos pensar sobre a habitação, mas significa também que as pessoas pensaram em *ter* mais territórios, e portanto precisaram

¹⁹ HARARI, Yuval Noah. *Sapiens: uma breve história da humanidade*. 7. ed. Porto Alegre: L&PM, 2015, 285.

²⁰ DUSSEL, 1993, p. 23.

²¹ DUSSEL, 1993, p. 36.

²² TILLICH, 2011, p. 203.

fazer algo em relação aos habitantes nativos. Num nível muito básico, o imperialismo significa pensar, colonizar, controlar terras que não são nossas, que estão distantes, que são possuídas e habitadas por outros.²³

É importante ter em mente que “o eu colonizo, o eu conquisto precedem o ego cogito” cartesiano,²⁴ não só cronologicamente como também qualitativamente. A identidade moderna é colonialista. O sujeito moderno é o *ego conquiro*, o que faz a si mesmo, portanto livre.²⁵ Aqui há uma tensão entre a individualidade e a coletividade.

A constituição da identidade, na tensão entre o indivíduo e a comunidade, assim como entre os membros de uma comunidade e aqueles que são os outros, é uma invocação do direito de poder narrar a si, a seu grupo, bem como narrar-se em diferenciação ao outro. Trata-se do direito, e poder (!), de narrar história. Conforme Said: “A invocação do passado constitui uma das estratégias mais comuns nas interpretações do presente”, e não se trata só do passado pelo passado, “mas também a incerteza se o passado é de fato passado, morto e enterrado, ou se persiste, mesmo que talvez sob outras formas”.²⁶ A identidade não é mera repetição do passado, mas a tensão entre o passado e a possibilidade do futuro a ser concretizada no presente.

Temos até aqui apresentados, brevemente, alguns problemas referentes a pensar a identidade: a não-possibilidade de sua pressuposição, por encontrar-se como uma descontinuidade; a diluição entre individualidade e coletividade e o problema do espaço. A partir desses problemas, passaremos a refletir a perguntar sobre a identidade fragmentada nas dualidades típicas da linguagem moderna. Fazemos isso para mais adiante poder encontrar caminhos para uma antropologia teológica que emerge dessa tensão que a modernidade foi caracterizada.

²³ SAID, Edward W. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 37.

²⁴ PINHEIRO, Jorge. *Teologia Socialista: Os caminhos humanos no pensamento de Tillich e Dussel*. São Paulo: Fonte Editorial, 2017, p. 128-129.

²⁵ DUSSEL, 1993, p. 44, 46.

²⁶ SAID, 1995, p. 33.

2. Alienação da identidade

A independência das nações do colonialismo como fenômeno histórico nos últimos dois séculos não apagou as suas marcas profundas. Por exemplo, o pensamento colonial e moderno é calcado nas dicotomias: sujeito-objeto, colonizador-colonizado, etc. O racionalismo técnico e dominador da natureza também provêm do modo de ser colonial. Bauman, por sua vez, fala do binômio segurança-liberdade, a inescapável “tensão entre a segurança e a liberdade e, portanto, entre a comunidade e a individualidade”.²⁷ Para Bauman: “Segurança sem liberdade é igual cativeiro, liberdade sem segurança insinua uma incerteza crônica e carrega em si a ameaça de um colapso nervoso”.²⁸ Esses elementos apontam para a grande crise do conceito “identidade” na pós-modernidade, tensionada entre o desejo por liberdade e por segurança, levantando-se, assim, como uma problemática para a teologia: uma antropologia teológica na pós-modernidade. Quando se fala em “busca de identidade”, há um reconhecimento implícito desta como uma realidade ausente, ou seja, uma identidade como objeto de busca, procura. A pessoa que busca identidade está alienada dela. Definiremos como entendemos essa alienação.

O primeiro efeito de ser desprovido do poder de narrar a si mesmo, é sentir-se espoliado de seu destino, do reconhecimento de sua história e de projeto de ser, em outras palavras, sentir-se espoliado de identidade. Tillich não realiza essa análise a partir da condição de vida dos povos latino-americanos, mas da classe proletária. Nas palavras do teólogo:

Quando os seres humanos percebem que o destino lhes foi retirado das mãos, e que são jogados na rua por processos objetivos em que não participam, inseridos numa grande máquina como partes e instrumentos do amanhã, capaz de lhes conduzir à destruição, depois de amanhã, não se pode esperar outra coisa a não ser desespero.²⁹

²⁷ BAUMAN, 2003, p. 10.

²⁸ BAUMAN, 2013, p. 24.

²⁹ TILLICH, Paul. *A Era Protestante*: com um ensaio final de James Luther Adams. São Paulo: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião 1992, p. 277.

Nós chamamos esse aspecto da alienação de coisificação. Coisificação significa que o ser humano é tornado um meio, um objeto, que não conduz mais sua própria história, mas é lançado por todos os lados por forças estranhas a ele que permanece instrumentalizado. Tillich analisa esse processo a partir da situação do proletariado instrumentalizado, coisificado na sociedade capitalista que se manifesta “na dissolução vitalista e pragmática do eu, redundando numa psicologia sem psique e numa doutrina do ser humano sem o eu humano”.³⁰ A alienação como coisificação não é só um fenômeno econômico, mas social e cultural. Ela é a fabricação em série de seres humanos, a qual ocorre desde um sistema educacional até um entretenimento alienante, gerados para serem máquinas de produção e de consumo despersonalizadas.³¹ Ou seja, a alienação não é acidental, mas faz parte do empreendimento moderno e colonial.

Para o teólogo teuto-estadunidense, a coisificação se expressa na perda da personalidade está ligada à perda da comunidade,³² esta reduzida à cooperação de indivíduos, por sua vez reduzidos a trabalho e consumo, com objetivos contratuais definidos.³³ Se Bauman define comunidade como o compartilhamento de biografias, vidas que se encontram e desenvolvem-se conjuntamente,³⁴ a comunidade burguesa declinou ao compartilhamento de interesses de oferta e procura. Identidade coisificada, desde a expressão individual até a comunitária, é identidade reduzida a número, meio, manipulável e descartável.

Uma segunda expressão da alienação da identidade na sociedade contemporânea já foi visualizada pelo pensador francês Guy Debord no escrito *A sociedade do espetáculo*, e trata do que chamaremos aqui de virtualização³⁵ da identidade. Define o autor: “Tudo o que era vivido diretamente tornou-se uma representação”,³⁶ isto é, a experiência, antes

³⁰ TILLICH, 1992, p. 277.

³¹ TILLICH, 1992, p. 277.

³² TILLICH, 1992, p. 277.

³³ TILLICH, 1992, p. 279.

³⁴ BAUMAN, 2003, p. 48.

³⁵ Em momento anterior, na dissertação de mestrado, chamamos esse aspecto da alienação de dessignificação. DUMER, Pablo Fernando. *O ser humano entre a angústia e a coragem: uma antropologia teológica para a pós-modernidade*. Faculdades EST, Programa de Pós-Graduação, São Leopoldo, 2017.

³⁶ DEBORD, 1997, p. 13.

imediatamente, mediatiza-se, e esta mediatização confere legitimidade à experiência. O espetáculo, veículo da experiência, para Debord, não é apenas “um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediada por imagens”,³⁷ tornando-se, dessa forma, como expressão da comunidade na pós-modernidade e do indivíduo, separado de si. Nesse aspecto de alienação, onde o ser humano contempla um objeto, uma imagem, e se reconhece nessas imagens, e em detrimento de um auto-reconhecimento imediato, distancia-se de sua própria vida e da compreensão de sua própria existência.³⁸ A autocompreensão que tem de si, ou seja, sua identidade, é alienada.

Para Tillich, o ser humano realiza-se pelo ato cultural, ou seja, pela significação de si e do mundo, e na medida em que dá significado, isto é, que é significante, participa desse significado; é o que o teólogo chama de autoafirmação espiritual,³⁹ a afirmação de si mesmo através das representações que ele próprio propõe.⁴⁰ O que Tillich reconhece, contudo, é que o período que vivia era de desintegração, ou seja, uma angústia frente à insignificância, ou dessignificação.⁴¹ A experiência antropológica de sua época era de que

somos cortados da participação criadora numa esfera de cultura, nos sentimos frustrados a respeito de algo que se tinha afirmado com paixão, somos conduzidos da devoção a um objeto à devoção

³⁷ DEBORD, 1997, p. 14.

³⁸ DEBORD, 1997, p. 24.

³⁹ O conceito “espiritual”, presente na tradução em língua portuguesa, apesar de fiel ao termo original em inglês, *spiritual*, não afirma o real significado da ideia. A versão alemã do escrito usa o adjetivo *geistig* ao invés de *geistlich*. Este segundo possui conotação religiosa, podendo ser traduzido por espiritual, é o *Geist* (espírito em alemão) em consonância com *pneuma* (espírito em grego): o sopro da vida. O primeiro, adotado pela tradução alemã e que melhor expressa o sentido que Tillich quer demonstrar, está mais associado às funções criativas e cognitivas do espírito humano, em consonância, portanto, com *nuos* (mente em grego, mas também espírito [Cf. 1 Co 2.16]). Nós preferimos traduzir o conceito como “noético”, embora não tenhamos efetivado nesta apresentação a opção, por razão da menção única, mantendo dessa forma a versão do tradutor.

⁴⁰ TILLICH, Paul. *A coragem de ser*: baseado nas conferências Terry pronunciadas na Yale University. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972, p. 36.

⁴¹ TILLICH, 1972, p. 46-47.

por outro e de novo por outro, porque o sentido de cada um deles se desvanece e o eros criador se transformou em indiferença ou aversão. Tudo é tentado e nada satisfaz.⁴²

Tanto Tillich, em 1952 nos Estados Unidos, como Debord em 1967 na França,⁴³ percebem uma situação extremamente similar, a virtualização da cultura e, conseqüentemente, a virtualização da identidade humana, situação essa ainda muito contemporânea, ou melhor, aprofundada na atualidade. Há pela coisificação e pela virtualização da identidade humana a expressão da irrealização do ser humano na pós-modernidade e que vive, portanto, sob a angústia gerada por essa condição.

É importante aqui revermos alguns pontos já apresentados até o momento. Vimos que é característico do período que vivemos a não fixação da identidade, mas sua manutenção em estado de movimento, fluidez, liquidez. A identidade passou de um dado, algo intrínseco ao ser humano, sob o qual nascia e mantinha-se, para uma tarefa, um algo a ser realizado, um projeto, um sonho, uma potência a concretizar-se. A esse estado de irrealização da potência chamamos alienação que se apresenta sob duas formas, a saber, a coisificação, que poderíamos chamar de despersonalização do ser humano, e a virtualização, que poderia ser chamada de descomunitarização do ser humano.⁴⁴ A alienação não é um acidente de percurso, mas faz parte do projeto de colonização que pauta o pensamento moderno.

Mais uma vez é preciso fazer um excursão pela crítica da modernidade por parte do pensamento decolonial latino-americano. A colonização do continente traz consigo um processo complexo de alienação. Por um lado, há a “conquista” como “processo militar, prático, violento” de personificação do “outro” transformado em um “si-mesmo” do colonizador, um objeto de extensão do sujeito que exerce o domínio, coloniza,

⁴² TILLICH, 1972, p. 37.

⁴³ Datas das publicações originais.

⁴⁴ Deve-se atentar, contudo, que dentro da alienação, os polos de individualidade-personalidade e comunidade estão mesclados em tendências que exercem força para ambos os polos. Sendo assim, a definição como despersonalização e descomunitarização são para fins de discernimento, mas não são conceitos que abarcam a totalidade do fenômeno.

escraviza.⁴⁵ Por outro, a complementação desse processo alienante é a “conquista espiritual”, que consiste em arrancar do colonizado seus símbolos, seu pertencimento ao seu “mundo”.⁴⁶ É preciso ter em mente que a cristianização do continente tem participação central na alienação dos colonizados e no embasamento ao sujeito colonizador. Trata-se de um processo completo de alienação, do corpo e do espírito. Aqui urge uma antropologia teológica.

3. Em busca da identidade

A antropologia de Tillich baseia-se nos polos de autoafirmação da identidade frente à sua irrealização, ao sentimento de impotência, ou melhor, negação da potência, que ele chama de angústia. Os polos autonomia e heteronomia estão presentes em toda a obra de Tillich, analisaremos aqui, porém, os conceitos a partir do livro *A Coragem de Ser*. Nesse livro, após apresentar conceitualmente a angústia e a autoafirmação, o autor expõe duas tentativas de afirmação de identidade que correspondem aos polos. A primeira chama de “participação”, de certa forma similar ao comunitarismo de Bauman, uma reação diante da desintegração da vida coletivista através de um novo coletivismo,⁴⁷ bem como no “ajustamento aos meios de produção social”.⁴⁸ A segunda forma de afirmação da identidade chama-se “individualização”, igualmente presente na contemporaneidade, expresso, sobretudo, na cultura, que Tillich bem analisa na literatura de sua época.⁴⁹

Ao término da exposição dessas duas maneiras de realização, autônomas e heterônomas da identidade, o teólogo conclui que ambas demonstram-se insuficientes para resolver o problema da identidade sob a tensão eu-mundo.⁵⁰ Os elementos de polaridade, como liberdade e segurança, individualidade e coletividade, autonomia e heteronomia não

⁴⁵ DUSSEL, 1993, p. 44.

⁴⁶ DUSSEL, 1993, p. 60.

⁴⁷ TILLICH, 1972, p. 76-77.

⁴⁸ TILLICH, 1972, p. 86.

⁴⁹ TILLICH, 1972, p. 112-113.

⁵⁰ TILLICH, 1972, p. 119-120.

são suficientes para resolver o problema da identidade na antropologia teológica, ao contrário, a fragmentam. A busca da identidade a partir do polo da individualização, acaba desconsiderando o aspecto comunitário da identidade, e a busca da identidade a partir do polo da participação, acaba desconsiderando o aspecto individual da individualidade. É preciso superar a dicotomia insistente do pensamento moderno.

Tillich procura não uma terceira via, mas a via que emerge da tensão entre os dois polos, aquela que está no fundamento de ambos e que supera a ambos. Em seu último capítulo do livro *A Coragem de Ser* que apresenta a solução, abandona os polos e parte para o fundamento de ambos, de personalidade e comunidade, de liberdade e segurança, do eu e do outro, a teonomia. Trata-se aqui de aceitação de si a despeito de sua inaceitabilidade⁵¹, da aceitação da dúvida,⁵² ou seja, da insegurança.

A busca por identidade tende a ser uma busca por segurança no mar revolto da liquidez da pós-modernidade, manifesta-se, sobretudo no ambiente religioso, precisamente protestante, em um discurso moralista. Contudo:

A verdadeira moralidade é a de risco. Baseia-se na ‘coragem de ser’, na afirmação do ser humano como tal. Enfrenta a ameaça do não-ser, da morte, da culpa e da falta de sentido. Arrisca-se e por meio dessa coragem, vence. Os moralistas dão segurança, enquanto a moralidade vive na insegurança do risco e da coragem.⁵³

A antropologia teológica para a pós-modernidade não pode estar enraizada nem na autonomia, menos ainda na heteronomia, não é comunitarista nem individualista, e transcende a tensão entre liberdade e segurança, não pode significar isolamento – individual ou coletivo –, mas abertura. Explicaremos. A relação com Deus vem a significar essa abertura ao transcendente e ao outro e a aceitação da novidade inerente a esse encontro.⁵⁴ Encontro precisa significar encontro de dois, de um “eu”

⁵¹ TILLICH, 1972, p. 128.

⁵² TILLICH, 1972, p. 136-137.

⁵³ TILLICH, Paul. *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009, p. 191.

⁵⁴ ROCHA, Alessandro Rodrigues. *Filosofia, religião e pós-modernidade: uma abordagem a partir de Gianni Vattimo*. São Paulo: Idéias&Letras, 2014, p. 52.

e um “outro” que não seja negado, como na história latino-americana, mas incluído como sujeito de diálogo. Trata-se de pensar a identidade em termos de abertura.

Um esfacelamento do racionalismo moderno e da lógica colonial abre caminhos uma subjetividade aberta, manifesta no conceito baumano de amor. Diz Bauman,

não é ansiando por coisas prontas, completas e concluídas que o amor encontra seu significado, mas no estímulo a participar da gênese dessas coisas. O amor é afim à transcendência; não é senão outro nome para o impulso criativo e como tal carregado de riscos, pois o fim de uma criação nunca é certo.⁵⁵

Ainda, segundo o sociólogo da liquidez: “Amar significa abrir-se ao destino, a mais sublime de todas as condições humanas”;⁵⁶ e: “Abrir-se ao destino significa, em última instância, admitir a liberdade no ser: aquela liberdade que se incorpora no Outro, o companheiro no amor”.⁵⁷ É uma identidade que forma-se pelo encontro fecundo. “Descentrar-se é um convite a um encontro mais profundo com o outro, que em última análise acaba por cooperar para um maior reconhecimento do próprio eu”.⁵⁸ Assim, a busca por identidade não se trata de “algo a que se possa alcançar fora, num exercício de objetividade”, mas algo que “se revela no encontro”, em outras palavras, “não um ponto fixo, mas um evento”.⁵⁹

Essa busca por uma identidade que não está fundamentada apenas em um polo, mas daquela que emerge da tensão dos polos, da relação, do encontro (e mesmo confronto) dos polos, não é estranha à obra teológica de Tillich. Ele se entende como um teólogo da fronteira, dos espaços limítrofes bem como intermediários. Portanto, também sua antropologia teológica se desenvolve pela fronteira, categoria que também aparecerá no filósofo pós-colonial indiano Homi Bhabha. Assim como a antropologia

⁵⁵ BAUMAN, Zygmunt. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004, p. 21.

⁵⁶ BAUMAN, 2004, p. 21.

⁵⁷ BAUMAN, 2004, p. 21.

⁵⁸ ROCHA, 2014, p. 55.

⁵⁹ ROCHA, 2014, p. 153.

teológica a partir de Tillich supera a antropologia do racionalismo moderno, ela também pode ajudar a superar a antropologia da lógica colonial. É uma antropologia dos espaços abertos entre os espaços fechados. Mas refletamos primeiro sobre a categoria no filósofo indiano.

A despeito das declarações de independência das nações que ainda viviam sob o jugo do colonialismo, a plena emancipação dessas nações e povos, contudo, ainda é algo por se realizar. Ficamos diante do impasse entre um colonialismo que já se foi, mas que ainda se conserva em diversas dependências políticas, econômicas e culturais. Bhabha diz que:

Nossa existência hoje é marcada por uma tenebrosa sensação de sobrevivência, de viver nas fronteiras do “presente”, para as quais não parece haver nome próprio além do atual e controvertido deslizamento do prefixo “pós”: *pós-modernismo, pós-colonialismo, pós-feminismo...*⁶⁰

Assim, “encontramo-nos no momento de trânsito em que o espaço e tempo se cruzam para produzir figuras complexas de diferença e identidade, passado e presente, interior e exterior, inclusão e exclusão”.⁶¹ A antropologia moderna e colonial é calcada nas diferenças, na dicotomia e não no relacionamento entre elas. Para o autor indiano, é preciso “passar além das narrativas de subjetividade originárias e iniciais” para “aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais”.⁶² Esses momentos e processos de articulação de diferenças, de relacionamento tratam-se de um o espaço de trânsito, um espaço aberto para tal, o qual o autor chama de “entre-lugares”.

Esses “entre-lugares” são não só espaços de negociação entre as partes, mas o espaço além das partes onde novos sujeitos formam-se, excedentes das partes, como sujeitos dos “entre-lugares”. Trata-se do fenômeno das pessoas que, excluídas dos espaços tradicionais de identidade, individualista ou comunitarista, precisam buscar por identidade. Mas quem são esses sujeitos dos “entre-lugares”? Primeiramente devemos definir o que são os lugares. Lugares aqui significam mais que geografia.

⁶⁰ BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998, p. 19.

⁶¹ BHABHA, 1998, p. 19.

⁶² BHABHA, 1998, p. 20.

São lugares como espaços de tradição, onde há uma narrativa sobre o passado que constitui o presente e projeta para o futuro. Lugares são sinônimos de “identidade” e definem não quantitativamente, mas qualitativamente o que são majorias e o que são minorias, por exemplo, em um país.

Esses “entre-lugares” são, para o filósofo, lugares ambíguos. Afirma Bhabha: “Os embates de fronteira acerca da diferença cultural têm tanta possibilidade de serem consensuais quanto conflituosos.⁶³ Os “entre-lugares” ou espaços de fronteira são espaços de encontro, de negociação, mas também de disputa e embate, e nada define de antemão o trânsito que ocorrerá nesse espaço. São espaços, portanto, abertos à possibilidade.

É possível aplicar a categoria de “entre-lugares” tanto no espaço como no tempo. O sociólogo português Boaventura de Sousa Santos usa o conceito “interregno”. Isto é: “O mundo que o neoliberalismo criou em 1989 com a queda do Muro de Berlim terminou com a primeira fase da crise financeira (2008-2011), e ainda não se definiu o novo mundo que se lhe vai seguir”.⁶⁴ Como já citado, outros autores se referem a uma pós-modernidade ou pós-colonialidade. O prefixo “pós” carrega um problema. Para Bhabha, se o prefixo “pós” tem algum significado, este não é de sequencialidade ou polaridade. Diz ele:

Por exemplo, se o interesse no pós-modernismo limitar-se a uma celebração da fragmentação das “grandes narrativas” do racionalismo pós-iluminista, então, apesar de toda a sua efervescência intelectual, ele permencerá um empreendimento profundamente provinciano.⁶⁵

E segue:

A significação mais ampla da condição pós-moderna reside na consciência de que os “limites” epistemológicos daquelas ideias etnocêntricas são também as fronteira enunciativas de uma gama de outras vozes e histórias dissonantes, até dissidentes.⁶⁶

⁶³ BHABHA, 1998, p. 21.

⁶⁴ SANTOS, Boaventura de Sousa. *Esquerdas do mundo, uni-vos!* São Paulo: Boitempo, 2018, p. 25.

⁶⁵ BHABHA, 1998, p. 23.

⁶⁶ BHABHA, 1998, p. 23-24.

Assim, para Bhabha, se o prefixo “pós” faz sentido, ele não significa uma delimitação inequívoca de tempos e espaços, pois estaria aplicando a mesma organização de mundo que aquela que nega, isto é, moderna e colonial, mas significa apontar os limites das lógicas moderna e colonial. Dessa maneira faz sentido falar em pós-modernidade e pós-colonialismo, pois estamos falando de uma identidade que ainda não se consolidou, e quiçá nem possa ou deva fixar-se tal qual a modernidade ou colonialidade, podendo ser definida tão somente com o prefixo “pós”.

Esse limite, contudo, não desemboca num novo lugar, mas é exatamente espaço limítrofe, fronteiro. Segundo Bhabha, “a fronteira se torna o lugar a partir do qual *algo começa a se fazer presente*”;⁶⁷ poderíamos acrescentar: ainda que as marcas do que já se tornou passado ainda se fazem presente. O novo já se faz presente, embora ainda não como presença dada, e o velho ainda marca a realidade, embora já não conserve mais o que já era.

Bhabha diferencia ainda entre “estar além” e “residir no além”. O primeiro significa “habitar um espaço intermediário”, o segundo, “ser parte de um tempo revisionário, um retorno ao presente para redescrever nossa contemporaneidade cultural; reinscrever nossa comunidade humana, histórica; *tocar o futuro em seu lado de cá*”.⁶⁸ Daí então, “o espaço intermediário ‘além’ torna-se um espaço de intervenção no aqui e no agora”.⁶⁹ O novo desse além se trata de um “ato insurgente” e não apenas um *continuum* de passado e presente.⁷⁰

De que se trata então uma antropologia teológica pensada a partir desse contexto que apenas pode ser conceituado pelo prefixo “pós”? É preciso repensar identidade em um contexto pós-moderno e/ou pós-colonial superando as dicotomias que a linguagem colonialista criou. Dessa forma, é preciso pensar uma antropologia teológica que leva em conta a articulação das diferenças, o encontro com o outro e abertura de si. Dussel referindo-se a Bartolomeu de las Casas fala de uma “modernização a partir da *Alteridade*”,⁷¹ isto é, a alteridade do outro antes negado.

⁶⁷ BHABHA, 1998, p. 24.

⁶⁸ BHABHA, 1998, p. 27.

⁶⁹ BHABHA, 1998, p. 27.

⁷⁰ BHABHA, 1998, p. 27.

⁷¹ DUSSEL, 1993, p. 83.

A superação da lógica dicotomizantes e violenta se dá em termos de abertura, encontro, alteridade.

O problema que a identidade num contexto de ruptura com antigas identidades que não servem mais ou a procura por uma identidade que antes era negada pode ser respondida pelos conceitos de uma identidade que não se restringe a um espaço fixo, mas que permite-se ao trânsito, ao diálogo, e disposta à insegurança. É preciso coragem de ser, para ser.

É possível, portanto, uma antropologia teológica na pós-modernidade e pós-colonialidade? Postulamos que sim. Mas ela não pode ser discurso e narrativa dominante. Pelo contrário. Essa antropologia precisa estar baseada numa postura de diálogo e tolerância intrínseco à aceitação da finitude, alienação e ambiguidade da vida. O desafio e a oportunidade da antropologia teológica é fomentar o aspecto relacional da identidade humana, que supere as posturas de isolamento e polarização da atualidade.

Considerações finais

Este artigo se propôs a analisar o conceito de identidade como um problema para a antropologia teológica em uma discussão interdisciplinar a partir de Tillich e outros autores, como Bauman, Bhabha, Dussel e outros. O problema é levantado pelos desafios da pós-modernidade e pós-colonialidade. Para nossa compreensão sobre o que é e como é desafiadora tanto a pós-modernidade como a pós-colonialidade era preciso inicialmente definir o que é modernidade. Uma tese central do artigo é que modernidade e colonialidade nascem juntas. A modernidade é a racionalidade inerente e consequente do projeto colonial. A racionalidade moderna rompe com os paradigmas fixos, de estruturas rígidas e imutáveis, porque nasce de um mundo em mutação a partir do deslocamento do eixo do Oriente para o Atlântico. No processo colonial foram definidas as narrativas e a identidade do colonizador e do colonizado. O sujeito colonizador rompe com o mundo menor medieval e parte para colonizar nossos espaços, o sujeito colonizado é reduzido à coisa, instrumento, máquina, e é desprovido de identidade própria, de narrativa própria, discurso próprio, sendo obrigado a assumir uma identidade alheia, sob uma nova religião, língua, cultura, etc. A linguagem colonial e moderna é

pautada por distinções, diferenciações, pela objetização do outro. A modernidade, por consequência do colonialismo, reforça as dicotomias e isso marca profundamente a reflexão antropológica.

É claro que há uma reação a esse processo de alienação do ser humano. Este vive na tensão entre autonomia e heteronomia, liberdade e segurança, entre seu impulso criativo, subjetivo, e o lugar em que ocupa na sociedade, por classe, gênero, cor, etc. Essa reação atinge a ruptura com a racionalidade moderna e o colonialismo, mas as marcas persistem. Ao romper – e é preciso romper – com a identidade colonizador/colonizado, o ser humano se vê numa identidade líquida, sem forma, e como projeto, busca, possibilidade. É aí que o ser humano pergunta quem é. As formas de lidar com essa procura por identidade, com a angústia decorrente de não ter clareza de quem se é e do sentimento de responsabilidade e culpa pela concretização de sua própria identidade, são diversas. Seguindo Tillich em *A Coragem de Ser*, o ser humano pode buscar uma nova coletividade para substituir a coletividade que não funciona mais. O risco é através dessa nova coletividade destruir toda possibilidade de individualidade; Bauman chama isso de comunitarismo. Essa reação à angústia da crise de identidade pode explicar muito dos processos de conservadorismo que se vê em muitos países pelo mundo todo, inclusive no Brasil. Outra reação seria o cinismo completo com a coletividade e o reforço de uma individualidade sem qualquer relação com o mundo. Esse individualismo não se apresenta apenas no micronível pessoal, mas nações ou grupos que apenas pensam em si em detrimento de qualquer outro.

Fica claro que a antropologia teológica não pode nem responder à crise de identidade pela via comunitarista nem de uma individualidade cínica. O problema que o conceito de identidade levanta à antropologia teológica é como articular uma identidade que realize a subjetividade, a criatividade, a individualidade do sujeito ao mesmo tempo em que une-o aos outros, em que edifica comunidade e sentimento de responsabilidade pelo mundo. A partir de Tillich em *A Coragem de Ser* há um novo que emerge como fundamento tanto da individualidade como da coletividade, assim como sua superação. Trata-se de uma identidade que se abre, verticalmente e horizontalmente, se abre ao novo e ao outro, se abre à transcendência e à alteridade. Trata-se de uma identidade que aceita à insegurança decorrente da crise que vivemos, dos tempos não definidos

a não ser pelo prefixo “pós” (isto é, já não o é mais, mas também não o é plenamente outra coisa). Tillich também chama essa identidade como teonomia, ou seja, fundamentada na transcendência e alteridade.

O desafio da teologia é refletir os temas da alienação histórica e contemporânea do ser humano nos termos de uma antropologia que possa superar o tipo de racionalidade objetizante, que supere a negação do outro mediante uma antropologia teológica da abertura, do encontro, da aceitação da insegurança de sair dos espaços de distanciamento e diferenciação. A identidade como abertura significa encontro, mas também confronto. É onde não só as diferenças, mas as diferenciações nefastas da colonialidade podem ser revistas, reveladas e, assim, superadas. Essa superação é possível pelo encontro e abertura à alteridade do que foi negado. A teologia latino-americana já conhece esse problema e clamor. É preciso reconhecer os sujeitos a procura de identidade, mas não se pode, na antropologia teológica, reduzir-se nem a identitarismo nem a comunitarismo conservador e fundamentalista. A saída é encontro, é abertura. O lugar é na fronteira, ou, como seria mais significativo no contexto latino-americano: na periferia.

Referências

- BAUMAN, Zygmunt. *A cultura no mundo líquido moderno*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- _____. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- _____. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- _____. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- _____. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- DUMER, Pablo Fernando. *O ser humano entre a angústia e a coragem: uma antropologia teológica para a pós-modernidade*. Faculdades EST, Programa de Pós-Graduação, São Leopoldo, 2017.

- DUSSEL, Enrique. *1492. O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Conferências de Frankfurt. Vozes: 1993
- ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. *Pós-modernidade*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.
- HARARI, Yuval Noah. *Sapiens: uma breve história da humanidade*. 7. ed. Porto Alegre: L&PM, 2015.
- PINHEIRO, Jorge. *Teologia Socialista: Os caminhos humanos no pensamento de Tillich e Dussel*. São Paulo: Fonte Editorial, 2017.
- ROCHA, Alessandro Rodrigues. *Filosofia, religião e pós-modernidade: uma abordagem a partir de Gianni Vattimo*. São Paulo: Idéias&Letras, 2014.
- SAID, Edward W. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Esquerdas do mundo, uni-vos!* São Paulo: Boitempo, 2018.
- TILLICH, Paul. *A coragem de ser: baseado nas conferências Terry pronunciadas na Yale University*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- _____. *A Era Protestante: com um ensaio final de James Luther Adams*. São Paulo: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1992.
- _____. *História do pensamento cristão*. São Paulo: ASTE, 1998.
- _____. *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.
- _____. *Teologia Sistemática*. 6. ed. rev. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011.

Submetido em: 30/03/2019

Aceito em: 01/06/2020