V

DESAFIOS ATUAIS PARA A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO LATINO-AMERICANA

Exposição apresentada no IV ENCONTRO da Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo, São Paulo, 25 de Fevereiro de 1980.

0. Sentir com o povo e com a Igreja

A teologia da libertação latino-americana surge como fruto de uma dupla fidelidade e uma dupla articulação orgânica, indissolúveis. Primeiramente — e contra todos os seus detratores — sua primeira fidelidade é para com o pobre, o oprimido, o explorado, o povo. É evidente que, como cristão, vê no pobre o Cristo pobre, critério absoluto do Julgamento e da história: "Porque tive fome e destes-me de comer" (Mateus, 25).

Mas, ao mesmo tempo, contra todos que desejavam o contrário, dentro e fora da Igreja, os teólogos da libertação são membros da Igreja e como tais, manobram o risco do carisma próprio da teologia. A dialética carisma-ministério ou, de outro modo, profecia-pastorado, é essencial para a instituição da Igreja. *O sentir "com" a Igreja "na Igreja"* é a posição unânime entre os teólogos deste movimento histórico. O trabalho teológico, ainda que freqüentemente deva ser crítico, é um ofício intra-eclesial em espírito de fidelidade ao Espírito da Igreja. Isso pressupõe que, com a *Lumen Gentium* 12, se admite a capacidade eclesial de julgar os carismas, também o teológico; mas supõe também saber suportar a responsabilidade de não emudecer a crítica que o teólogo tem que cumprir como dever *na Igreja.*

No seio do povo e *no seio da Igreja* são aspectos que marcam o ponto de partida, o lugar da vida, o destino da teologia da libertação. Esta dupla fidelidade, responsabilidade, obrigação, deve ser cumprida sob qualquer incompreensão, luta ou pretensão de exclusões.

Estar *no povo,* com o pobre, articulado organicamente com a sua práxis de libertação, é ter o ouvido junto da história, auscultando suas batidas. É garantia de realismo, é o critério objetivo da verdade do discurso teórico.

Estar *na Igreja,* com as comunidades cristãs de base e em consonância com toda a instituição, cumprindo com as funções próprias do carisma dos

ministérios eclesiais, é estar na luta, mas sem se separar da retaguarda. Na luta contra o "Príncipe deste Mundo", é preciso saber ser paciente, humilde e corajosamente permanecer na Igreja como condição de fecundidade histórica.

Dupla fidelidade ao Povo da história e ao Povo de Deus, que nenhum teólogo da libertação põe em questão na América Latina.

Os desafios, que descrevemos a seguir, são os mais "atuais" e não os já adquiridos a partir dos anos 60.

1. Primeiro desafio: Igreja popular

A Igreja popular, "modelo" de Igreja surgido recentemente na América Latina, mas cuja primeira concretização se realizou já na Igreja primitiva, toma consciência clara de si mesma desde 1973, aproximadamente.

A opção pela pobreza em seu sentido subjetivo e como não-posse de riquezas se transformou lentamente em opção pelo pobre como classe. Só lentamente e pela influência populista (historicamente) é que a categoria "povo" foi sendo aceita por toda a teologia da libertação. Foi na Argentina que se falou pela primeira vez do "catolicismo popular", termo que despertava, lá por 1969, desconfiança e receios. Ainda no Encontro de Escorial se debateu o tema de "classe" e "povo" acusando-se este último de populista. Lentamente se foi purificando a categoria de "povo", diante do apreço renovado pelas obras das classes oprimidas; classes históricas, nacionais, reais. Assim se gera um conceito mais histórico — e não tão teórico. Da "Igreja dos pobres" dos tempos do Concílio, se passa para a "Igreja popular", noção que compreende a anterior mas a ultrapassa no sentido concreto, na extensão e na profundidade.

De fato, vem-se gerando uma autêntica Eclesiogênese, um novo "modelo" de Igreja. Uma Igreja que não nega a sua instituição nem a sua hierarquia, mas que se organiza a partir das Comunidades de Base, da proximidade com as classes oprimidas; que se ergue contra o Estado opressor e já não é uma aliada natural de dominadores.

Com a expressão "a Igreja nasce do povo", não se quer indicar que a Igreja seja um fruto *inteiramente* procedente dos pobres. Somente se mostra que é *no meio* do povo dos pobres e oprimidos que o Espírito faz nascer comunidades cristãs, pastores, missionários, agentes generosos que renovam toda a Igreja desde a base, desde baixo. Evidentemente isto assusta a muitos, mas é uma realidade histórica.

A teologia da libertação medita sobre essa práxis eclesial da base, e nasce, por isso, de um novo discurso eclesiológico, com categorias apropriadas à própria novidade de uma "Igreja popular", que foi consagrada em Puebla.

Assim como a Igreja popular não se opõe à Igreja Institucional, como pretendem alguns, já que a Igreja popular é um modelo de Igreja, de um

lado, e, por outro, uma parte de toda a Igreja (bispos, sacerdotes, consagrados, povo) que é pobre, que está com os pobres, que luta por eles.

Do mesmo modo, a Igreja popular não pode ser uma ridícula "Igreja paralela", como se fosse outra Igreja ou uma Igreja nova. Não. É a Igreja de sempre; é a Igreja mais antiga; é a Igreja que nasceu e cresceu entre os pobres do Império Romano; que foi perseguida; é a Igreja dos mártires e dos santos, daqueles que se identificam com Cristo: "Tudo o que fizerdes a um destes pobres, a mim o farão".

2. *Segundo desafio: a etnoteologia ou o culturalismo*

Muitos teólogos, vergados sob o peso de uma repressão desumana que cai sobre a Igreja, sobre os grupos populares e individuais, sobre o próprio teólogo, por exigências de viabilidade, definiram seu campo em um nível minimamente crítico, mas possível. Esta tática de sobrevivência é explicável, louvável, digna de qualquer defesa.

Entretanto, quando a tática de subsistência se transforma em uma estratégia, isto é, quando um problema conjuntural se eleva à categoria de problema teórico universal, então contemplamos o desvio, senão o retrocesso, de um discurso teológico que, tendo sido de libertação em momentos de liberdade relativa, se torna reformista, discordante, propondo graves erros estratégicos.

Tal seria o caso dos que pensam que a teologia da libertação foi uma etapa superada por uma nova teologia da hermenêutica do símbolo, da cultura popular, sem relação e até contra uma revolução que pudesse ir mais além do sistema capitalista. Fechar a porta à práxis popular de uma revolução que supere o capitalismo em nome do valor supremo dos valores da cultura popular ou desacreditar a importância do *pão* do sacrifício (nível em que se encontra a Eucaristia, isto é, no nível da produção e da economia) em sua realidade de produto do trabalho, para só considerá-lo como símbolo, é um erro teórico derivado de uma tática — acertada, se significa a única maneira de subsistir na repressão; errada, se se transforma em teoria estratégica.

A etnoteologia ou o culturalismo teológico, ambos aparentados ao populismo (modelo político e econômico de libertação nacional, é verdade, mas afinal hegemonizado pela burguesia nacional), poderia ser um certo escapismo à responsabilidade profética, que deve mostrar o sentido escatológico e estratégico do povo e não tomar o tático por estratégico.

A teologia da libertação deve analisar profundamente a cultura popular, a religiosidade e o catolicismo popular — mas daí a fetichizar tal cultura ou religiosidade há uma grande distância. A cultura e a religiosidade do povo são sagradas, mas também, por que são produtos de um povo oprimido, alienado, que introjetou a cultura de dominação, têm âmbitos a serem negados, superados. Qual será o critério do discernimento do trigo e do joio na cultura

popular? Não será talvez, como é evidente, o Reino escatológico, mas também — e não sem importância — um claro projeto histórico estratégico que impeça reformismos, terceirismos, populismos?

Essa é uma questão séria, para ser discutida com profundidade.

3. Terceiro desafio: ambigüidades da "abertura" política

Muitas Igrejas, pastores, comunidades de base e até teólogos permanecem atualmente um tanto perplexos diante da "abertura" que se iniciou na América Latina a partir de 1978. Trata-se de um grande avanço da social-democracia européia como ponta de lança do projeto de "democracia restringida" que foi aconselhada pela Comissão Trilateral da equipe de Carter. Trata-se da crise, às vezes relativa, outras estrutural, das ditaduras de Segurança Nacional.

No caso das Igrejas mais comprometidas com o povo, como no Brasil, das que seguiram movimentos populares sumamente concretos, como a da Nicarágua, a Igreja se sente agora, quando se processa a "abertura", indecisa, sem saber como enfrentar a novidade que se lhe depara. Nos tempos da dura ditadura, a situação estava clara: defesa dos direitos humanos, luta em prol do povo oprimido contra o Estado opressor. A situação era branco-ou-preto e o inimigo era facilmente detectável. Para uma Igreja como a do Chile, a conjuntura é hoje do mesmo tipo. Não igualmente na Argentina, onde a Igreja nunca assumiu uma atitude crítica diante dos militares e em conseqüência se viu arrastada na espiral da violência.

A "ambigüidade" da abertura consiste em que agora a Igreja deve poder e saber discernir o sentido de cada uma das alternativas que se vêm abrindo, desde junho de 1978, em que Balaguer deixou o lugar em São Domingos para Antonio Guzmán — social democrata que sucedia à ditadura disfarçada do sucessor de Trujillo. Depois virão a Bolívia, o Peru, o Equador, e a crise das ditaduras em uma necessária e progressiva abertura (Brasil, Uruguai, Chile e talvez Argentina), para tomar um novo panorama na Nicarágua, onde a alternativa não se apresenta dentro dos diversos tipos de capitalismo dependentes.

As Comunidades de base, por exemplo, devem tratar agora de novos problemas, a partir do que significa a democracia ou o compromisso cristão no tempo da pós-ditadura ou, na Nicarágua, como deve se comportar em uma revolução socialista.

A crise dos cristãos se processa em torno de um núcleo essencial: em tempos de ditadura, era fácil criticá-la a partir de princípios que podem ser perfeitamente reformistas (são válidos para *a luta contra,* mas insuficientes para lutar *a favor de,* como, por exemplo, os direitos humanos, a democracia

abstrata, etc.). A questão fundamental da crítica ao capitalismo tinha sido posta de lado e agora, diante da abertura social-democrata, os antigos *slogans* já não são suficientes.

A própria teologia da libertação, que, em tempos de populismo ou de represália, podia levantar a bandeira das comunidades de base, da dignidade dos pobres, etc., agora deve saber discernir as alternativas. E muitas vezes cai em "ambigüidades" (populistas, reformistas, terceiristas) e até em francos erros ao fechar explicitamente a porta a alternativas pós-capitalistas, por temor de ser julgada como excessivamente "radical" — para guardar um "espaço" intra-eclesial, que de qualquer maneira se perde se não souber continuar indicando o caminho estratégico, embora haja dificuldades táticas.

4. Quarto desafio: por uma nova teoria da religião

No caso das Igrejas latino-americanas que vivem ou se internam em situações socialistas (como Cuba e Nicarágua), abre-se um novo desafio à teologia da libertação, em seu capítulo sobre a teoria da religião.

Já é demasiado conhecido que com Lênin se acentua uma corrente teórica sumamente unilateral na questão da religião. Julga-se que, necessária e estrategicamente, a religião deve desaparecer, porque é uma alienação que tira do homem sua dignidade e autonomia. Essa teoria da religião como ideologia supra-estrutural e como alienação se baseia nas considerações leninistas que partem da situação da Igreja bizantina-ortodoxa e seu comportamento na Rússia dos czares e diante da revolução de outubro de 1917. No entanto, extrair uma teoria de uma conjuntura, por mais importante que seja, pode levar a erros antidialéticos e anti-históricos.

Se é explicável o comportamento da Igreja cubana perante a primeira revolução socialista latino-americana, em 1959, dada a ausência de cristãos em revoluções socialistas e dada a falta de preparação para enfrentar tais fatos, em 1979 o problema transformou-se basicamente.

Milhares de cristãos intervieram em processos revolucionários em toda a América Latina. A teologia da libertação acompanhou os cristãos em tais processos — como em muitos outros, mostrando o sentido da práxis de libertação (que no Brasil, no Chile ou na Argentina é luta contra a repressão; na Venezuela, oposição ao desenvolvimentismo; em El Salvador, alento de uma práxis popular crescentemente consciente de seus objetivos, etc.). Na Nicarágua, os cristãos participaram, desde os primeiros instantes, da luta contra Somoza, e ao mesmo tempo, deram muitos de seus jovens para a Frente Sandinista. As comunidades de base lutaram corpo a corpo contra os opressores. Tudo isto exige que mudemos as premissas de que partiu o revolucionário da Revolução de Outubro.

Os fatos nos mostram que a religião na América Latina é cada vez mais freqüentemente um "espaço" de libertação. A religião não é somente alienação, mas estratégia e essencialmente esperança de um futuro melhor (também histórico); práxis de mudança, essencialmente no nível econômico (onde se amassa o "pão" eucarístico que se oferece como "fruto do trabalho e da terra").

A teologia da libertação na América Latina abre, assim, um caminho central; uma teoria da religião expressa dentro de um discurso compreensível para aquele que deve entendê-la. Se os Padres da Igreja se fizeram platônicos para evangelizar os platônicos e são Tomás se fez aristotélico para converter os aristotélicos, a teologia da libertação deverá empunhar decididamente as categorias exigidas pelo nosso tempo para explicitar uma teoria da religião positiva, infra-estrutural, dialética, positiva, histórica, que permita que os cristãos dos países já não capitalistas sejam cidadãos completos e construtores da nova sociedade.

5. *Quinto desafio: a questão do indígena*

Nos países latino-americanos, cujos primeiros habitantes atingiram elevadas culturas neolíticas, como no México, na Guatemala e outras nações da América Central, parte da Colômbia, Equador, Peru e Bolívia, ou permaneceram em graus primários de cultura (como no Brasil), o problema do indígena se torna cada dia mais crucial.

A teologia da libertação acaba de se encarregar da questão de maneira decidida. O indígena não é propriamente uma classe social na sociedade capitalista, mas tem "práticas de sua classe" (como quando vende seu trabalho esporadicamente para ganhar algum dinheiro e poder comprar com ele certos artigos necessários para a sua vida). Essa integração "parcial" ao sistema é que o impede de ter uma clareza teórica sobre seu estatuto próprio.

Realmente o indígena é, desde a chegada dos espanhóis e portugueses, um "pobre". Pobre porque oprimido, espoliado, explorado. Um "pobre" no sentido real e histórico. Como situar corretamente este problema?

O povo indígena possui, em sua vida atual, uma autonomia própria. Tem sua língua, sua raça, seus costumes — desde a roupa ou alimentação até vestígios de sua religião própria. Em sua relação essencial com a "terra" — que tem significação religiosa —, o "espaço" indígena é muito diferente do espaço do camponês e muito mais ainda do espaço do trabalhador ou do marginal. O "mundo" indígena é o de uma *etnia,* conceito muito diverso do conceito de "classe" social, porque opera como uma totalidade diante da ou na totalidade do sistema (capitalista, no caso latino-americano).

No entanto, embora sendo uma *etnia,* não tem por isso uma autonomia *absoluta,* guardando, ao contrário, relações profundas com o sistema capita-

lista no qual vive. Sua autonomia é *relativa;* é "relativa-ao" modo de produção capitalista dominante e se encontra entrelaçado com ele, porque os membros da etnia, como dizíamos acima, devem efetuar "práticas de classe" camponesa ou operária freqüentemente — ainda que depois voltem pressurosos para a exterioridade de sua etnia (escape da realidade capitalista, que nem os camponeses nem os operários podem realizar porque se acham *dentro* do sistema, sem nenhuma "exterioridade").

A teologia da libertação deve dar toda a importância aos mais pobres dentre os pobres, pobres desde o século XV, desde Colombo. Externos ao sistema, em parte, serão cada vez mais absorvidos pelo "monstro" — como dizíamos no seminário de "Movimentos indígenas e teologias da libertação". Absorvidos pela espoliação de suas terras e pela compra injusta de seu trabalho livre.

Contra alguns pensamentos dogmáticos, o indígena não é simplesmente uma classe. Contra o que pensam alguns românticos, não se encontra "fora" do sistema capitalista. *Etnia* com autonomia relativa, porém com determinações também relativas enquanto realizam práticas de classe e, por isso, incluídos progressivamente no sistema capitalista, como simples assalariados do campo, sem terra, nem direito, nem cultura; marginais desprezados e explorados.

6. Sexto Desafio: impostergabilidade do tratamento do racismo

A "teologia negra da libertação" sul-africana e norte-americana nos ensinou que o racismo não é uma questão secundária e que seu tratamento necessita ser posicionado peremptoriamente. Teologicamente, trata-se de descobrir um aspecto marcante do pecado durante tantos séculos: o domínio do homem sobre o homem, justificado pelas diferenças raciais.

De qualquer modo, a teologia da libertação aborda o problema segundo seu método. E, por esse motivo, se pergunta imediatamente: que vinculação tem a questão do racismo com a totalidade histórica dentro da qual surge? Nasce, assim, uma rica problemática que poderia se dividir da seguinte maneira:

Uns pensam que o racismo tem seu estatuto principal no nível subjetivo ou psicológico (até psicanalítico), já que se trata da agressividade de uma raça sobre outra, vivida pela raça dominada como humilhação, repressão interiorizada, discriminação sentida vivencialmente. Outros pensam que sua essência está no nível dos símbolos, dos cantos, da cultura, já que é graças ao veículo das tradições que a dominação passa de mão em mão e, portanto, nela se deverá beber como em suas raízes para poder se libertar. Outros afirmam um economicismo simplista, outorgando às causas econômicas (falta de mão-de-obra nas plantações) a totalidade da explicação do racismo.

Achamos que o racismo é essencialmente uma ideologia, isto é, um discurso constituído estruturalmente por idéias que justificam a dominação de uma raça sobre outra — por falsas razões, é evidente, mas que, contudo, passam por verdadeiras. Realmente, a causa histórica da ideologia é econômica e política. E, socialmente, se origina em duas classes diversas (a dos senhores brancos dos engenhos açucareiros de Cuba, do Brasil ou do Sul dos Estados Unidos e a dos negros escravos procedentes da África). Essas duas classes antagônicas subjetivam psicologicamente a estrutura de dominação (sado-masoquista) e a objetivam depois em símbolos culturais, que finalmente tomam a forma de uma ideologia.

A teologia da libertação na América Latina não pode deixar de tratar esta forma do pecado, mas ainda quando em nosso continente o racismo é um aspecto real universalmente presente: racismo dos brancos ante as outras raças, dos mestiços ante os indígenas, e de todos diante do negro. A *cor* da pele vem a dar como que um certificado *de classe*. É um tipo de dominação sutil, mas sempre presente. É exercido sobre o indígena na antiga "América Central" (do México até a Bolívia, em todos os Andes, passando pela América Central e a Colômbia), sobre os negros em toda a América de "plantações" (acima dos 1000 mm de precipitações anuais): desde o Sul dos Estados Unidos, no Caribe, parte da América Central, da Venezuela e Colômbia e no Brasil.

Aquele que pensa que na América Latina não há racismo é ele próprio um representante do racismo, que traz ideologicamente, sem auto-consciência.

7. *Sétimo Desafio: emergência da mulher*

Do mesmo modo, a realidade da mulher, que todo o pensamento da esquerda em geral põe em pauta, mas especialmente na América Latina, deve ser encarada de frente pela teologia da libertação.

Novamente aqui um condicionamento negativo de séculos impede que se enxergue o problema. A teologia sempre foi exercida por homens celibatários, dentro de um mundo europeu e americano muito influenciado por um "machismo" milenar, até maniqueísta. Por gregos e hebreus, por albigenses e cátaros, por cartesianos e hegelianos, a mulher tem sido desprezada em relação ao corpo — matéria, origem do mal.

O próprio Tomás de Aquino chegou a dizer que "se Adão não tivesse pecado e Eva tivesse pecado, o filho não teria contraído o pecado original, porque o pai outorga o ser ao filho; a mãe transmite somente a matéria".

A teologia da libertação, como reflexão crítica diante da dominação e articulada à práxis da libertação, não pode permanecer cega diante dos processos de libertação da mulher. Isso exige uma análise da realidade não somente econômico-política e dentro da objetividade única das estruturas sociais,

mas também exige que se movimente dentro do âmbito da realidade subjetiva, do eros e do orgasmo, da plenitude da carnalidade — daquela "carne" que o Verbo assumiu em sua plena sensibilidade e por isso sofreu na cruz a tortura do dominador, mas pôde também se alegrar com seus irmãos e irmãs junto do Lago ou em Betânia.

É evidente que a questão da mulher deve colocar-se organicamente e articulada com o processo de libertação política latino-americano em seu nível de nações dependentes, classes oprimidas, na estrutura econômico-política. Ao mesmo tempo, entretanto, exige do revolucionário a total coerência com o processo, até a intimidade de sua consciência e até a justiça com sua companheira no próprio processo. A mulher exige que a revolução latino-americana chegue até a intimidade da vida cotidiana e afetiva. A mulher põe em crise uma objetividade desencarnada e requer uma integração de toda a personalidade.

Se é verdade que o machismo é uma ideologia, sua origem não é só econômico-política (dando ao homem os trabalhos de controle e à mulher os trabalhos modestos e subordinados), mas também erótica, falocrática, afetiva.

A teologia da libertação disse alguma coisa a respeito, mas ainda é pouco — e será pouco enquanto não surgirem teólogas latino-americanas da libertação. Teólogas que afirmem sua subjetividade feminina liberada, que se levantem contra o machismo da sociedade, da Igreja e da própria teologia. Só elas cumprirão esta tarefa.

8. Oitavo Desafio: o teólogo como intelectual orgânico

Na América Latina, o teólogo não somente deve ser crente — já que às vezes se pensou, no Velho Continente, que, como é um saber, poderia ser exercido por um não-crente —, mas além de tudo por um crente *militante*.

É impossível expressar reflexivamente um pensamento teológico de libertação da práxis do povo oprimido em processo libertador sem comprometer-se como indivíduo nas próprias lutas do povo. Esse compromisso não é somente a origem de temas, mas é a substância da própria vida da teologia, porque a explica em sua totalidade. A teologia da libertação é um pensamento articulado à práxis cristã popular, que tem por fim esclarecer estrategicamente tal ação — e, às vezes, até taticamente.

A questão, no entanto, se coloca em que tipo de militância ou, melhor dizendo, a que distância. Isto significa, sendo um pobre, em um bairro pobre, em um organismo popular (sindicato, cooperativa, partido, etc.) ou eclesial (comunidade de base, etc.), comendo e se vestindo como eles ou, então, estando articulado com eles de forma mediata. Freqüentemente um leigo, de classe pequeno-burguesa, que, tendo tomado a *posição* de classe oprimida, que é per-

seguido em sua pátria, em seu trabalho, que é considerado traidor por sua classe de origem, se acha *conseqüentemente* articulado.

É necessário não cair em um certo *imediatismo* romântico ao exigir que todos assumam a pobreza total dos explorados. Penso que isso é uma vocação particular, como a de Francisco de Assis. A militância não deve se identificar com o imediatismo do ser explorado empírica e socialmente com os explorados. Sem repelir a culpabilidade própria de uma consciência dividida, é necessário saber assumir a finalidade de uma vida militante e intelectual de teórico orgânico com as classes oprimidas.

Um certo clericalismo descarta os leigos da tarefa teológica (pois deveriam assumir a responsabilidade de esposos e pais: um amigo, comprometido com indígenas, assistiu à morte de seu filhinho atacado por uma enfermidade infantil, sem poder recorrer ao auxílio médico, o que lhe exigiu recolocar seu compromisso), visto que não podem cumprir as exigências de um imediatismo romântico.

O teólogo é um teórico, mas o teólogo da libertação é teórico *militante*. Sua "militância" popular e eclesial é o *lugar* essencial de sua meditação, o ponto de arranque hermenêutico. Precisamos nos libertar de culpabilidades mal assumidas de pequenos burgueses e saber situar a militância em um nível adequado, real, objetivo.

A pobreza subjetiva, imediata e empírica é uma exigência cristã, como vocação particular. Para a teologia da libertação, impõe-se a articulação com a realidade da pobreza objetiva, como movimento histórico, como militância. Como pressuposto, temos entretanto que esclarecer quais os tipos de articulação. Há articulações populistas em meios marginais; articulações reformistas em meio operário; articulações propriamente revolucionárias. Existem as estrategicamente revolucionárias e taticamente muito parecidas com as populistas ou reformistas. Há táticas aparentemente muito revolucionárias com estratégias reformistas. E tudo isso é essencial para a *militância,* embora não possamos nos estender aqui sobre a questão.

Há imediatismos românticos de imitação da pobreza marginal profundamente reformistas e populistas, como há articulações conseqüentes de uma vida subjetiva pequeno-burguesa (por sua casa, sua vestimenta ou comida) profundamente revolucionárias. Este é um capítulo necessário da mal conduzida "espiritualidade" da libertação.

9. Nono Desafio: a questão epistemológica

Os teólogos da libertação se avocaram inicialmente, como sempre tem sido, pensar na realidade. Pensaram na realidade de *maneira* nova. Não era, é claro, a novidade que eles procuravam. Eles procuravam dizer uma *realidade* nova: a práxis cristã popular de libertação.

Uma segunda geração — ou um segundo momento em termos teológicos — se avoca agora a tarefa de adquirir consciência refletida sobre o método e as categorias que a teologia latino-americana da libertação *já está usando.*

Toda a intenção de esclarecimento epistemológico será sumamente importante para a teologia da libertação, porque *assegurará* seu próprio caminhar e poderá ensinar seu modo de pensar aos jovens que se incorporam a esta escola de fazer teologia. Mas, para colocar adequadamente o problema, é preciso uma grande humildade, juntamente com muito conhecimento do caminho empreendido. E, sobretudo, é preciso não errar o horizonte e o equipamento categorial para empreender a crítica epistemológica.

Se, por exemplo, se tomar como ponto de partida o pensamento de Althusser, tem-se que ter muita consciência dos limites desse mundo categorial. O tema da ciência, com sua autonomia quase absoluta, e o da ideologia, como ocultamento quase absoluto, pode confundir mais do que esclarecer o discernimento do discurso, do método e das categorias da teologia da libertação.

É verdade que a teologia como *discurso* teórico — mais do que como prática teórica, já que, neste caso, prática é produção ou exercício, enquanto que prática vem de práxis e portanto é um *operar* e não um *fazer* — tem um estatuto próprio, isto é, uma autonomia que pode ser exercida e julgada. Tem, por isso, exigências teóricas próprias. Neste nível, todo esclarecimento, como conhecimento de causa é bem-vindo.

Mas a teologia como *discurso prático* — desde os pensadores mais clássicos, como são Tomás, a teologia se definia igualmente como *prática* — está duplamente articulada com a práxis: como teoria e como teoria prática ("como verdade para a ação", diziam os antigos). Isto é, a autonomia da teologia (e principalmente da teologia da libertação) é uma autonomia *relativa.* É "relativa" à práxis.

A práxis (falamos da práxis fundamental ou da vida inteira, da ação dos agentes históricos, das classes, etc.) não é somente a origem da teologia, a causa dos temas, de sua pertinência ou relevância, o critério da verdade, seu destino último, para sempre como algo extrínseco, como realmente distinto concretamente da teoria.

Ao contrário, *concretamente* (porque *abstratamente* existe uma autonomia da teoria ou teologia), a teoria é um momento fundamental da práxis, da vida do sujeito, da classe, da comunidade. A práxis determina os métodos (sejam analíticos ou parciais, dialéticos ou totais) e as próprias categorias (sejam analíticas, como "substância" ou "essência" ou dialéticas, como "totalidade", "exterioridade", etc.). A práxis não é somente o "espaço" onde se dá a teoria, mas a substância da qual a teoria é o acidente, o adjetivo, como determinação interna. A práxis é a realidade histórica *total* de que a teoria é um momento *parcial;* em abstrato autônomo, em concreto e realmente *relativo.*

10. *Décimo Desafio: reinterpretação histórica*

A Igreja latino-americana e também a teologia vão aos poucos recobrando a auto-consciência de seu passado, embora os cristãos não estejam de acordo acerca do sentido desse passado. A antiga oposição entre conservadores e liberais cristãos do século XIX cedeu lugar à defrontação entre cristãos populistas e liberais, a partir de 1930. A oposição atual entre cristãos é muito diferente: trata-se do confronto entre cristãos desenvolvimentistas, com projetos capitalistas reformistas ou sociais-democratas terceiristas, teologicamente progressistas (com a melhor teologia européia conciliar, ainda que ultimamente tivessem de buscar maior apoio na direita católica dos países centrais, na medida em que um Rahner, um Congar ou um Moltmann apóiam a teologia da libertação), e os cristãos que perderam a esperança nos modelos capitalistas nacionalistas ou dependentes e que se abrem para um vasto mundo de opções estratégicas pós-capitalistas.

É evidente que, entre ambos os grupos, com clareza de visão, ficaram como que "despistados" e "desorientados" muitos grupos que empunharam um terceirismo tático nas épocas da repressão e na luta pelos direitos humanos, mas que não têm nada a propôr no momento da "abertura" trilateral (conf. *Desafio 2).*

A reinterpretação da história da Igreja, mais além da visão conservadora, de sua antítese liberal do século XIX ou do "revisionismo" do começo do século, exige a retomada da questão a partir da origem e com outro método.

As próprias culturas indígenas devem ser vistas sob novos aspectos. Toda a problemática da cristandade colonial, com seus ciclos bem diferenciados de conquista e evangelização, com as diferenças na vida cotidiana colonial, com as diversidades, tempos e sentidos da luta pela emancipação contra Espanha e Portugal, na idiossincrasia tão própria de cada uma das nações nascentes, e agora com a semelhança devida ao impacto do imperialismo desde 1880, pela aplicação do modelo populista desenvolvimentista ou de ditaduras de "Segurança Nacional". A Igreja latino-americana foi reagindo em cada região, área, país, província e diocese de maneira própria. É preciso pesar as diferenças para explicar as semelhanças.

Neste nível, progrediu-se muito: recentes trabalhos e outros a caminho de próxima aparição darão um imenso material a esta auto-interpretação essencial neste momento do crescimento de nossa teologia.

A própria teologia da libertação deve fazer agora uma pausa no caminho e também tomar consciência de sua história. De seus primeiros passos à sombra do Concílio, de suas primeiras intuições subjetivas sobre a pobreza e o pobre, até a definição objetiva do pobre como classe, como trabalhador espoliado, como oprimido no sistema nacional e capitalista. Passando pelo amadurecimento da perseguição, o exílio e até a morte, para descobrir posteriormente o tema do povo — de origem populista, mas agora definido com

mais precisão —, de sua religiosidade, de suas alienações, de sua práxis de libertação.

Nossa Igreja e nossa teologia despertam de uma longa amnésia e a reinterpretação correta de seu passado constitui um desafio básico.

11. *Décimo-primeiro Desafio: crescimento da teologia da libertação*

Aquilo que não cresce, morre. A teologia da libertação, no entanto, não cresce para não morrer, mas cresce porque está em plena expansão de vida.

Em primeiro lugar, a teologia da libertação não foi criada por pessoas, nem Richard Shaull, nem Rubem Alves, nem Gustavo Gutiérrez — para nomear os primeiros que falaram do tema explicitamente. Essa teologia foi criada por um ato voluntarista. Nem Juan Luis Segundo — o primeiro dos teólogos latino-americanos contemporâneos —, nem Lucio Gera, para nomear os "patriarcas", inventaram essa teologia. É, na realidade, o fruto de uma geração cristã, mas, antes ainda, é o fruto de um povo, das comunidades de estudantes, operários especializados, populares, da Igreja como totalidade.

Seria incorreto pensar em pessoas. Deve-se pensar em movimentos históricos que alcançam, isso sim, expressão clara em certos momentos e certas pessoas. Longe de nós o fetichismo dos teólogos acadêmicos. Devolvamos ao povo o seu mérito: o de ter fundado com sua práxis e sua vida a teologia da libertação.

Por isso mesmo, porque não são pessoas mas processos objetivos e históricos, a teologia da libertação cresce irreprimível ante nossos olhos, em todos os países (até os mais desumanamente reprimidos), procurando, assim como a vida, suas possibilidades viáveis de expressão. Às vezes são titubeantes, ziguezagueantes, inaudíveis, invisíveis, como os movimentos históricos dos povos. Mas cresce, oculta a qualquer olhar.

No princípio, a teologia latino-americana deu seus primeiros passos explicitamente através de alguns assessores do movimento, teólogos militantes a partir dos anos 60. No final dessa década, suas principais figuras não eram mais do que duas dezenas.

Nos anos 70, o movimento teológico definiu melhor seus propósitos, estendeu-se por diversos centros de formação, teve publicações, seminários, congressos. Nasceu em 1976 a Associação dos Teólogos do Terceiro Mundo, que realizou suas reuniões anuais em Dar el Salam (Tanzânia), Acara (Gana), Colombo (Ceilão) e agora em São Paulo. Sua irradiação tem sido imensa: nos Estados Unidos, desde o encontro Theology in the Americas; na Espanha, desde o Encontro de Escorial; na Europa central, graças à revista *Concilium*.

Na América Latina, houve numerosos encontros, entre os quais vale destacar-se o I Encontro de Teólogos Latino-americanos, no México, em 1975,

e o Encontro entre Teólogos e Cientistas Sociais, em São José da Costa Rica, em 1977. A III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano em Puebla, em 1979, foi, paradoxalmente, a reunião que contou com o maior grupo de teólogos latino-americanos "extra-muros" — foram cerca de 45 no total.

Mas não é pelo número e sim pela profundidade dos temas que cresce a nossa teologia. A pastoral é mais original. A cristologia já conta com trabalhos importantes. A mesma coisa pode-se dizer sobre a eclesiologia. A exegese necessita agora de maior preocupação. A história da Igreja deu seus passos. Cresce ainda, entre as ciências sociais e a teologia propriamente dita, uma filosofia da libertação que vai se mostrando como uma mediação metodológica necessária.

Por tudo isso, podemos dizer que a teologia da libertação já é um movimento teológico com vitalidade própria. Vive junto do povo e na mobilização do povo a caminho de sua libertação. Fatos como os da Nicarágua, do 19 de julho de 1979, representam um marco na história latino-americana, da Igreja, da teologia. Uma nova década se abre diante de nossos olhos e ela contemplará certamente grandes progressos no processo da libertação, em sua reflexão, banhado, infelizmente, com o sangue de mártires, de heróis.