

5.

O Estatuto da Teologia Latino-americana

A pesquisa teológica acadêmica na América Latina é relativamente recente. Desde o processo de implantação da fé cristã de orientação católica no Brasil a partir do século XVI e das várias tentativas de inserção do protestantismo no continente o que se viu foi um trabalho voltado para a catequese e a rápida incorporação dos povos indígenas na cultura cristã. No decorrer de três séculos a fé católica imperou soberana apesar de algumas tentativas frustradas inicialmente de entrada do protestantismo. Uma das primeiras tentativas aconteceu ainda no século XVI por meio de huguenotes franceses que se estabeleceram na Baía de Guanabara a partir de 1557.³⁹⁷ Houve protestantes holandeses, franceses, ingleses, dinamarqueses e outros que desafiaram o domínio espanhol principalmente no Caribe mas não se firmaram em trabalhos permanentes. Deixaram marcas no Suriname, na Guiana e em várias partes das Antilhas. Uma das presenças mais demorada aconteceu no nordeste do Brasil em meados do século XVII (1630-1654) com os holandeses comandados por Maurício de Nassau. Era freqüente a passagem de visitantes europeus e norte-americanos pelas terras da América Latina sem esboçar no entanto qualquer propósito no sentido de estabelecer um centro de reflexão nos trópicos.

5.1.

Uma Nova Teologia

O que se estabeleceu no imenso continente foi um sistema de exploração comercial com o propósito de incorporar as terras conquistadas ao sistema cultural-religioso europeu. A religião dos povos originários das Américas foi

³⁹⁷ Cf. CRESPIAN, Jean. *A Tragédia da Guanabara*; a história dos primeiros mártires do cristianismo no Brasil. Tradução de Domingos Ribeiro. Rio de Janeiro: CPAD, 2006.; LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Livraria Martins Editora/Editora da Universidade de São Paulo, 1972.; ANDRADA, Laércio Caldeira de. *A "Igreja dos Fiéis"*; Coligny no Feudo de Villegaignon. op. cit. cf. nota 25, p.29.

considerada destituída de valor. Importava fazer prevalecer a força do invasor por meio de sua cultura e de uma evangelização a que devia se submeter as nações indígenas do continente.³⁹⁸ A partir daí começou o processo longo e doloroso do submetimento do nativo ao novo “senhor” que se apresenta como aquele que dispõe de uma cultura superior e portanto com direito aos povos alcançados em todas as partes do mundo. Boff afirma:

A conquista e a colonização constituem um ato em si de grandíssima violência. Implicam que uma nação com sua cultura, memória, história e religião se submeta a outra, perdendo seu caráter de sujeito histórico. Tem de aceitar um bloqueio em seu desenvolvimento autônomo. Deve aderir à lógica do outro. De assumir formas políticas, hábitos culturais e expressões religiosas e a língua do dominador. Este passa a ser senhor da vida e da morte de um povo inteiro.³⁹⁹

Imperava ainda o conceito de cristandade⁴⁰⁰ que dominava o mundo desde o século IV e alcança o século XV em pleno vigor. A partir do século XVI surgiria a teologia europeia moderna que vai se instalar não apenas no continente europeu mas também nas terras conquistadas por meio da catequese católico-romana.⁴⁰¹ Esse tipo de teologia não leva o outro em conta como interlocutor aberto para o diálogo. O nativo nada tem a oferecer senão suas bugigangas que servem para amenizar o desconforto dos colonizadores por estar em terras tão bravias e despossuídas do conforto da civilização europeia. Assim, como civilizações inferiores, deviam ser submetidos ao domínio das monarquias européias seja por boa vontade ou pela força. O descobrimento do Novo Mundo nada mais era do que a incorporação de novos territórios para as monarquias da Europa. Desde que a frota de Cristóvão Colombo desembarcou em Santo

³⁹⁸ BOFF, Leonardo. *América Latina: da Conquista à Nova Evangelização*. 2ed. São Paulo: Editora Ática, 1992. p. 15-47.

³⁹⁹ Id. Ibid. p. 19.

⁴⁰⁰ A cristandade é um “modelo” de relações da Igreja com a sociedade política constituída essencialmente pelo Estado mas que conta também com a sociedade civil. Nesse “modelo” a Igreja define suas relações com o povo numa sociedade civil através do Estado. Este modelo se encontra nas “Leis das Índias” (1681) na América Espanhola. O Padroado português funcionava da mesma forma. A Igreja se servia do Estado para construir seus templos, enviar missionários, proteger bens, editar livros e mesmo educar seu pessoal. O Estado, por sua vez, recebia da Igreja a legitimação de seus atos no processo de dominação dos povos conquistados. Cf. DUSSEL, Enrique. *A Igreja Latino-americana na Atual Conjuntura* (1972-1980). Em: TORRES, Sérgio. (Org.). *A Igreja que Surge da Base: eclesiologia das Comunidades Cristãs de Base*. IV Congresso Internacional Ecumênico de Teologia. (1980). São Paulo: Paulinas, 1982. p. 156; cf tb. DORNAS FILHO, João. *O Padroado e a Igreja Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

⁴⁰¹ DUSSEL, Enrique D. *História de la Iglesia en América Latina*; coloniaje y liberación (1492-1973). Barcelona: Editorial Nova Terra, 1974. p. 51.

Domingo, chamada então de Hispaniola, em 12 de outubro de 1492 até os dias de hoje o que se viu foi o genocídio de povos inteiros. Dos 22 milhões de astecas em 1519, quando Hernán Cortez penetrou no México, só restou um milhão por volta de 1600. Calcula-se que apenas quatro por cento das populações originárias tenham sobrevivido à invasão.⁴⁰² A matança prosseguiu porque os indígenas passaram a constituir uma ameaça para a expansão e a exploração das riquezas da terra. De pouco adiantou a intervenção da Igreja por meio da Bula *Sublimis* do Papa Paulo III que em 1537 pretendia garantir que os índios “eram verdadeiros homens, que não deviam ser privados de sua liberdade, nem do domínio de suas coisas, nem reduzidos à escravidão.”⁴⁰³ Vozes isoladas como a de Bartolomeu de Las Casas não foram suficientes para aplacar o furor com que os cristãos brancos da Europa buscaram o ouro e as riquezas das novas terras conquistadas.

A chamada “Cristandade das Índias”⁴⁰⁴ a partir de 1492 haveria de se desenvolver por meio da superioridade técnica e militar das nações que impuseram o submetimento dos povos conquistados. Tzvetan Todorov afirma que se pode calcular as populações das Américas em torno de 1500 em cerca de 80 milhões de pessoas. Muito antes do final do século XVI este número já havia baixado para 10 milhões.⁴⁰⁵ Por causa da hostilidade os povos americanos originários perderam sua cultura e identidade. A exploração desenfreada por causa das riquezas da terra e principalmente a ganância pelo ouro fez com que as populações indígenas fossem escravizadas. A necessidade urgente de mão-de-obra fez com que os exploradores se apoderassem primeiro dos nativos capturados pelas tribos vencedoras nos confrontos de guerras. Posteriormente, com o

⁴⁰² BOFF, Leonardo. *América Latina... op. cit.* p. 10.

⁴⁰³ Id. Ibid. p. 11. Não se pode negar, no entanto, que algumas vozes se levantaram contra o submetimento militar das populações nativas conquistadas. Jesuítas e dominicanos entre outros reconheceram o direito natural dos povos. No entanto, razões ideológicas encobriram esses direitos. A Universidade de Salamanca se abriu para o florescimento das doutrinas jurídicas a partir de 1512, especialmente o direito romano com a doutrina dos direitos dos povos (*jus gentium*) que buscava uma justiça universal. Pode-se dizer que o Direito Internacional teve início na Espanha que aplicou o princípio ao direito colonial. Seu maior defensor foi o dominicano Francisco de Vitória (1486-1546). Cf. BIDEGÁIN, Ana Maria. *História dos Cristãos na América Latina*. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993. v. 1. p. 77-78.

⁴⁰⁴ A expressão “cristandade das Índias” foi usada por santo Toribio de Mogrovejo, arcebispo de Lima (1581-1606). Classifica-se hoje como o tempo compreendido entre o fim da organização das colônias (1552) e a invasão da Espanha por Napoleão (1808). Cf. DUSSEL, Enrique. *História da Fé Cristã e Transformação Social na América Latina*. Em. VVAA. *Fé Cristã e transformação...* Encontro de El Escorial, 1972. op.cit. p. 79.

⁴⁰⁵ TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: a questão do outro*. Tradução de Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 1983. p.129; cf. tb. ZWETSCH, Roberto. op. cit. p. 29.

crescimento da demanda já não se olhava de onde vinha o indivíduo. A escravidão atingiu a todas as populações provocando um dos maiores, senão o maior, dos genocídios já praticados contra milhões de pessoas.

É errado supor que existia no continente recém-descoberto apenas povos que viviam na idade da pedra. Em muitos lugares os povos de *Abia Ayala*.⁴⁰⁶ fundaram civilizações organizadas e complexas. Roberto Zwetsch cita os iroqueses da América do Norte, os astecas e os maias do México e Guatemala, os povos incaicos do Peru, Bolívia e Equador.⁴⁰⁷ Muitos outros povos, como os tupis-guaranis no Brasil não alcançaram o grau de civilização dos astecas ou dos incas. No entanto viviam em perfeita harmonia com a natureza tirando dela o que era necessário para sua sobrevivência. Essa paz foi perturbada e destruída a partir da chegada dos brancos europeus com sua insaciável sede por lucro e riqueza a qualquer custo.

Segundo Dussel⁴⁰⁸ essa é uma história que ainda não foi contada como deveria. Durante séculos a história da América Latina não passou de pequenas citações nas chamadas histórias universais. Estas, segundo ele, são na verdade, história do mundo europeu tido como centro do mundo conhecido. Em algumas dessas histórias⁴⁰⁹ a América Latina nada mais é que um apêndice missional. Sua imensa riqueza cultural, sua história de barbárie, de opressão e morte, nada significa para os historiadores europeus.

Por isso a história da Igreja e da teologia na América Latina só começaria a ser contada com honestidade a partir do século XX.⁴¹⁰ Segundo Dussel coube a Alberto Methol Ferre (1929-2009) historiador, filósofo e teólogo uruguaio a primazia pelo despertar de um pensamento teológico autônomo na América Latina. Em um texto publicado na revista *Víscera*, número 12, de Montevideu, 1969 ele afirma em artigo intitulado “crítica a Suenens (Cardeal belga) desde a América Latina” que as declarações de Suenens sobre a AL estão em desacordo

⁴⁰⁶ Dado o viés colonial e eurocêntrico das expressões “América” e “latina” já faz várias décadas que algumas comunidades e teólogos se utilizam da expressão kuna “Abya Yala” para se referir simbolicamente à América Latina e ao Caribe. No idioma kuna, uma etnia do Panamá e Colômbia, Abya Yala significa “terra madura” ou segundo outros “terra viva” ou ainda “terra em florescimento”.

⁴⁰⁷ ZWETSCH, Roberto. *op. cit.* p. 22.

⁴⁰⁸ DUSSEL, Enrique. *Teologia de la Liberacion y Ética*. 3ed. Buenos Aires: Latinoamericana Libros SRL, 1975. p. 35s.

⁴⁰⁹ E.g. MARTIN, Fliche. *Historia de la Iglesia*. Valencia, 1973.

⁴¹⁰ Cf. DUSSEL, Enrique. *Teologia de la Liberacion. op. cit.* p. 37.

com o que o próprio latino-americano pensa de sua própria história. Methol Ferré afirma que o mundo do cardeal é diferente de nosso mundo e portanto para se fazer justiça a um e outro é necessário que haja duas teologias porque também há dois mundos culturais com seus condicionamentos políticos prévios.

O artigo de Methol Ferré se tornou emblemático como “início do pensamento teológico autônomo latino-americano,” segundo Dussel. Ele não diz que o artigo “inicia” mas “é como o início”. Não seria verdadeiro dizer que é o início pois a consciência de nação explorada e pobre, carente de uma consciência autóctone já estava presente em autores latino-americanos desde os anos de 1950 senão antes. Não como uma teologia que refletisse uma consciência libertadora. Inicialmente era uma reflexão voltada para o desenvolvimento. A estagnação social conduzida por uma elite cujo único interesse era a manutenção do *status quo* despertava na classe trabalhadora, estudantil, intelectual e artística além de certos setores da Igreja Católica e Protestante a disposição para se mudar o modelo político e econômico com o objetivo da promoção de um desenvolvimento sustentável.

Em um artigo em que apresenta sua hipótese para surgimento de uma teologia latino-americana Dussel afirma que se pode trabalhar com seis períodos para formação de uma teologia neste continente. Primeiro uma teologia profética da época da conquista e das primeiras frentes de evangelização com os padres espanhóis e portugueses. Foi em 1493 que o Papa Alexandre VI (1431-1503) mandou publicar a *Bula Intercoetera* a favor dos reis da Espanha através da qual lhes era permitido evangelizar as novas terras descobertas e sujeitá-las a seu domínio.⁴¹¹ Segundo Dussel, se calcula o tempo dessa primeira fase com a conquista das terras americanas em 1492 e o ano de 1552. Nesse tempo predominou a evangelização profética de Bartolomeu de las Casas (1474-1566). Las Casas foi um grande defensor dos índios tendo viajado diversas vezes à Espanha para defender a causa dos habitantes da terra. Suas tentativas em sua maioria foram sempre frustradas. Incompreendido deixou a América em 1547 para nunca mais voltar. Sua teologia tem cunho profético porque é uma denúncia contra a opressão, a maldade, os maus tratos, o regime de escravidão a que foram submetidas as populações com quem os brancos espanhóis entraram em contato.

⁴¹¹ DUSSEL, Enrique. Hipóteses para uma história da teologia na América Latina (1492-1980). Em: VVAA. *História da Teologia na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1981. p. 165-196.

Por meio de cartas e principalmente através da pregação denunciou semanalmente a matança e o desrespeito ao ser humano praticado em todas as frentes em nome da riqueza a qualquer preço.⁴¹² Apesar de suas denúncias e fortes críticas, primeiro com as ordens para escravidão dos negros africanos e depois dos índios caribenhos, Las Casas foi honrado em sua velhice pelo rei Felipe II da Espanha (1527-1598) que mandou que ele tivesse acomodação condizente com sua posição.⁴¹³

Essa teologia cujo centro era a denúncia, Dussel a classifica como “crítico-profética e missionária.” Em seu núcleo está a semente da futura teologia da libertação pois já prepara homens e mulheres para a formação de uma mentalidade crítica quanto ao presente, ao mesmo tempo em que denuncia pecados estruturais e pessoais. Isto de fato antecipa em muitos séculos o procedimento adotado pelos teólogos e teólogas das periferias do mundo. Las Casas afirma em certo momento que “Deus há de derramar sobre a Espanha seu furor e sua ira, pois toda ela participou em grande escala das sangrentas riquezas roubadas, usurpadas e mal possuídas, com tantos prejuízos e mortes daquelas gentes...”⁴¹⁴

O texto de Las Casas, *Brevíssima Relação da Destruição das Índias* é de um realismo impressionante. Mostra que nunca houve uma guerra justa nas Américas visto que as populações da terra nunca esboçaram reação contra o conquistador espanhol. Viram-no a princípio como vindo do céu. No entanto, suas práticas, maldade, impiedade e sede de ouro levaram os povos originários a compreender que não eram pessoas boas. A princípio as populações nativas lhes ofereceram o que tinham, seja comida, que não era muita porque não faziam grande armazenamento e também alguns povos que tinham ouro lhes deram todo o ouro que possuíam. Quando o ouro acabou os conquistadores passaram a escravizar os índios para que fossem trabalhar nas minas. Ali eram espancados e recebiam comida mínima, vindo a morrer pouco tempo depois em trabalhos extenuantes.

⁴¹² Id. Ibid. p. 168.

⁴¹³ KAMEN, Henry. *Felipe da Espanha*. Tradução Vera Mello Joscelyne. São Paulo: Editora Record, 2003. p. 100.

⁴¹⁴ DUSSEL, Enrique. Hipóteses ... op. cit. p. 168; A frase original é: “creo que por estas impías y celerosas y ignominiosas obras, tan injusta, tiránica y barbáricamente hechas en ellas y contra ellas, Dios há de derramar sobre Espana su furor y ira.” Cf. LAS CASAS, Bartolomé de. *Brevíssima Relação da Destruição das Índias*; o paraíso destruído. Tradução de Heraldo Barbuy. 4ed. Porto Alegre: L & PM. 1985. p.19.

Certa feita, um dos chefes tribais foi preso e sentenciado à morte. Preso ao tronco onde seria queimado foi dado tempo a um padre da ordem franciscana para que falasse com o prisioneiro. Perguntou-lhe se queria ir para o céu. Para isso era preciso crer no que ele lhe dizia. O chefe da tribo então perguntou ao padre se os espanhóis iriam para o céu. O religioso respondeu que sim desde que fossem bons. O índio sem pensar respondeu que não queria ir para o céu. Preferia ir para o inferno a fim de não encontrar os espanhóis.⁴¹⁵

Até sua morte em 1566 Las Casas lutou para que a coroa espanhola despertasse para o massacre que estava ocorrendo nas Américas. Apesar de não se satisfazer com os resultados de sua constante luta, seu trabalho não foi em vão. Fez exigências no sentido de que os índios fossem declarados os verdadeiros donos das terras. O que conseguiu de início foi acabar com o sistema de “encomiendas”⁴¹⁶ que pelo menos oficialmente teve novas leis promulgadas em 1542 que acabavam com o sistema das “encomiendas.” Las Casas enfrentou também historiadores como Gonzalo Fernández de Oviedo e Juan Gimenez Sepúlveda, este último partidário da servidão natural dos povos inferiores. Em 1550 os argumentos da liberdade dos indígenas foram aceitos pelo juiz Francisco da Vitória. Mas já era tarde demais conforme diz Eduardo Bueno na apresentação da *Brevíssima Relação da Destruição das Índias*. Àquela altura noventa por cento da população indígena de todo o Caribe já havia sido exterminada.⁴¹⁷

O segundo período da teologia na AL compreende o tempo que vai de 1553 até 1808. Ele justifica sua periodização ao assinalar que foi no ano de 1553 que surgiu a primeira universidade de teologia nas terras do Novo Mundo. Na cidade do México foram abertos os cursos de teologia pelo professor Francisco Cervantes de Salazar, mestre de retórica e eloquência. Ainda que de modo muito incipiente surge na América Latina uma teologia acadêmica. Antes disso já havia

⁴¹⁵ LAS CASAS, Bartolomé de. *Brevíssima Relação da Destruição das Índias*. *op. cit.* p. 41.

⁴¹⁶ Por este sistema os nativos eram entregues a determinadas pessoas (encomendados) com a obrigação de que fossem catequizados. Assim eles receberiam a “salvação”. Em troca dessa salvação eles trabalhariam sem remuneração em suas próprias terras. Desde 1536 os índios eram outorgados em “encomiendas”, junto com sua descendência pelo prazo de duas vidas: a do encomendero e a do herdeiro imediato; a partir de 1629 o regime se estendeu a três vidas e em 1704 por quatro vidas. Cf. GALEANO, Eduardo. *As Veias Abertas da América Latina*. Tradução de Galeno de Freitas. 26 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. p. 53.

⁴¹⁷ Cf. LAS CASAS, Bartolomé de. *Brevíssima...* *op. cit.* p. 24; Para um melhor aprofundamento na obra de Bartolomeu de Las Casas cf. LAS CASAS, Bartolomeu. *Único Modo de Atrair Todos os Povos à Verdadeira Religião*. Tradução de Noelia Gigli e Hélio Lucas. São Paulo: Paulus, 2005; GUTIERREZ, Gustavo. *Em Busca dos Pobres de Jesus Cristo*; o pensamento de Bartolomeu de Las Casas. Tradução Sérgio José Schirato. São Paulo: Paulus, 1995.

em alguns conventos de São Domingos (1538), Lima (1548) e pouco antes no México ensino de teologia para os estudantes que ingressavam nos conventos. Os dominicanos foram os primeiros a instalar seus cursos. Mas não eram cursos universitários. Eram cursos voltados para a formação de quadros da própria Igreja. As universidades de Lima e do México foram fundadas por decreto de Felipe II em 21 de outubro de 1551. Este período de dois séculos e meio se encerraria em 1808 quando da invasão da Espanha pelas tropas de Napoleão.

O terceiro período que começa a partir de 1809 é chamado de época da teologia prático-política. Caracteriza-se pela emancipação neocolonial das oligarquias crioulas.⁴¹⁸ A ocupação da Espanha pelas tropas de Napoleão, a fuga da Corte Portuguesa para o Brasil, o desmantelamento da estrutura de exploração das colônias a partir da Península Ibérica possibilitou o começo de um período de renovação de ânimo em busca da libertação das sociedades escravizadas e relativamente destruídas das Américas. A partir do apoio de sacerdotes, professores leigos, universitários e uns poucos políticos tem início um processo de justificação teológica para o enfrentamento com as autoridades constituídas. Segundo Dussel a teologia volta a ser não-acadêmica como no início da evangelização com Bartolomeu de Las Casas.⁴¹⁹ O grande despertar para a libertação faz-se a partir dos púlpitos, nas proclamações públicas por parte de religiosos e por meio de artigos em periódicos que buscava incendiar a consciência revolucionária adormecida. Nessa época a teologia se mescla com a política e a fé se torna comprometida com o ideal de libertação que vai além da esfera individual. Mas não é ainda um despertar das classes oprimidas como acontecerá mais adiante no século XX. Há nessa época certo messianismo político nas práticas de libertação do século XIX. A pregação oficial que anuncia um reino milenar futuro é substituído pelo anúncio de um reino que se inaugura no presente.

O quarto período da teologia na América Latina começa em 1831. O período anterior foi relativamente curto mas promoveu mudanças consideráveis na mentalidade política e religiosa europeia cuja influência se estenderia até a AL. O Papa Gregório XVI (1765-1846) por meio da encíclica *Sollicitudo Ecclesiarum* (1831) aceita e reconhece a emancipação neocolonial. Este período que segundo

⁴¹⁸ DUSSEL, Enrique. História da Teologia na América Latina. op. cit. p. 173.

⁴¹⁹ Id. Ibid. p. 173.

Dussel se estende até o ano de 1930 é marcado pelo conservadorismo e atraso. O período termina na época da Grande Depressão que afeta a economia de todo o mundo. As Igrejas e universidades da América Latina não foram bafejadas pelos ventos de mudanças que ocorriam na Europa por conta do Iluminismo (*Aufklärung*) e da teologia liberal que coloca o ser humano como centro da reflexão teológica. Nas Américas ainda prevalece a teologia católica que procura ignorar as transformações profundas que se estabelecem no Velho Mundo e que a partir da segunda metade do século XIX influenciará decisivamente os rumos da teologia e da Igreja no Novo Mundo.

No entanto, é nessa época que as missões protestantes começam a entrar de maneira decisiva e contundente nas sociedades latino-americanas. O pietismo alemão surgido no século XVII, que tem em sua verve o pendor para a evangelização e expansão missionária, assume um papel preponderante para alcançar povos de todos os continentes.⁴²⁰ Não é possível falar aqui sobre as grandes contribuições do movimento pietista na Alemanha e outros países europeus para o desenvolvimento da teologia por questões de espaço e meta do trabalho apresentado. No entanto se pode dizer que o pietismo havia se tornado uma força dominante na vida religiosa na Alemanha. De seus imensos serviços no campo da caridade e trabalho religioso, a fundação de asilos de órfãos, a educação dos jovens, o cuidado pelos pobres, a promoção de missões estrangeiras, é impossível falar aqui. Sua grande influência foi solapada pelo racionalismo que se desenvolveu rapidamente depois da metade do século XVIII. Porém o pietismo jamais deixou de ampliar sua influência e se tornou um dos fatores do avivamento da religião e da reconstrução da teologia protestante no início do século XIX.⁴²¹

⁴²⁰ O movimento conhecido como Pietismo Alemão começou somente como um esforço para melhorar as condições religiosas e moral em Frankfurt Am Main mas logo se espalhou por todo o país. Seu grande protagonista foi Philip Jacob Spener, nascido em 1633 e que exerceu importantes posições clericais sucessivamente em Frankfurt, Dresden e Berlin até sua morte em 1705. Spener foi um homem de temperamento místico porém prático e tinha lido amplamente a literatura devocional tanto medieval como moderna. Não foi a teosofia ou o quietismo dos místicos que o atraíram. Ele foi sóbrio em sua simpatia com o primeiro e vivo o bastante para achar o último atraente. Mas o que de fato o atraía era a ênfase no cristianismo interior e sua hostilidade para com a teologia formal e morta. Ele sentiu a influência particular do famoso místico alemão, Johann Arndt, cujo "*Wahres Christenthum*" (O Verdadeiro Cristianismo) foi talvez o mais conhecido trabalho devocional daqueles dias na Alemanha. cf. McGIFFERT, A. C. *op. cit.* (Escolasticism & Pietism. Chs.VIII e IX. p. 141-185).

⁴²¹ Id. Ibid. p. 161.

Desde início do século XIX, já era legítimo falar de uma teologia latino-americana tanto católica quanto protestante. Do lado católico havia a preocupação de enfrentar o chamado liberalismo teológico dos séculos XVIII e XIX com sua abertura para o estudo científico da Bíblia. Por outro lado o protestantismo avançava em todo o novo continente e a abertura para a recepção de muitos povos da Europa e mesmo do Oriente contribuiu para a fase da diversidade cristã religiosa nas Américas. Mas é uma diversidade de oposição. Estamos ainda na época do Concílio Vaticano I (1870) que condena o protestantismo, o darwinismo, o racionalismo com forte ênfase conservadora e tradicional. Para fazer frente aos novos tempos são criadas diversas universidades e centros de estudos voltados para o estudante latino-americano. Em Roma surge em 1859 o Colégio Pio Latino-Americano. A Universidade Católica do Chile é fundada em 1869 e se transforma no mais importante centro teológico da América Latina até início do século XX.⁴²²

O fortalecimento do processo educativo das nações latino-americanas contribuiu para que o espírito de independência e a necessidade crescente da formação voltada para as idiossincrasias do povo da terra se tornasse uma realidade. Mas ainda era cedo para que uma educação autóctone tivesse presença marcante no continente. Inicialmente a educação tanto foi dominada pelas tradições cristãs tanto católica quanto protestante. No Brasil ainda na primeira metade do século XIX surge uma educação de orientação protestante a partir da chegada ao país de missionários norte-americanos com o propósito de propagar o protestantismo por meio de distribuição de Bíblias. Os metodistas são pioneiros nesse trabalho logo seguidos por outros grupos como congregacionais, presbiterianos, batistas e mais tarde as Assembléias de Deus. As igrejas denominadas protestantes de imigração como os diversos grupos luteranos formam um segmento à parte dada suas características de preservar o patrimônio cultural recebido de suas igrejas de origem como religião, língua e cultura.⁴²³

Em sua síntese sobre a história da teologia na América Latina, Dussel não contempla a contribuição protestante em todo o continente. Dedicar um parágrafo para assinalar a presença dos presbiterianos na Colômbia a partir de 1856 e no

⁴²² DUSSEL, Enrique. *História da Teologia.... op. cit.* p. 175.

⁴²³ Para a contribuição das diversas igrejas do protestantismo de missões e sua contribuição para a educação de orientação protestante cf. RAMALHO, Jether Pereira. *Prática Educativa e Sociedade*; um estudo de sociologia da educação. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.

Brasil em 1859 e no México em 1872. Os metodistas no Brasil a partir de 1835. No Uruguai de forma definitiva a partir de 1876. Os batistas na Argentina em 1881. Porém, conclui, “teologicamente falando não havia nenhum movimento que merecesse ser considerado até a obra de Rubem Alves e Miguez Bonino.”⁴²⁴ No entanto há uma ampla bibliografia não apenas de hoje mas de várias épocas do século XX que assinala a presença marcante dos protestantes na América Latina ainda na primeira metade do século XIX.⁴²⁵ Isto só se justificaria se ele tivesse assinalado seu objeto de estudo limitado pela contribuição católica. A não configuração dessa delimitação abre espaço para que não se deixe de lado a rica participação dos protestantes em todo o continente. Rubem Alves afirma que

Na realidade o protestantismo chegava não apenas como uma nova religião, mas como parte da onda de modernidade que então invadia a América Latina. Trazia em si os ideais e valores da sociedade burguesa que na Europa e nos Estados Unidos havia desferido dois profundos golpes na sociedade aristocrática, através da Revolução Francesa e da Revolução Americana. O protestantismo oferecia uma versão religiosa dos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade da Revolução Francesa e das “verdades evidentes por si mesmas a que se referia a Declaração de Independência dos Estados Unidos da América do Norte.”⁴²⁶

Para uma melhor compreensão da ascensão do protestantismo no mundo e particularmente na América Latina é preciso se familiarizar com uma longa tradição de ideias religiosas que foram amalgamadas ao longo dos últimos séculos. A partir do século XVIII o protestantismo assume ideias que pertencem ao Iluminismo e que fizeram desencadear a Revolução Francesa e uma mudança completa no estilo de vida e forma de pensamento da civilização ocidental. Esta

⁴²⁴ DUSSEL, Enrique. *História da Teologia.... op. cit.* p. 175.

⁴²⁵ A afirmação é, no mínimo, questionável. Cf. D'EPINAY, Lalive. *O Refúgio das Massas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1971; LEONARD, Emile. *O Protestantismo Brasileiro*. Tradução de Linneu de Carmargo Schützer. 3ed. rev. São Paulo: Aste, 2002; READ, William R. *Fermento Religioso nas Massas do Brasil*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1967; WILLEMS, Emilio. *Followers of the New Faith; culture change and the rise of protestantism in Brazil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1967. PIEDRA, Arturo. *Evangelização Protestante na América Latina; análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante*. (1830-1960). Tradução de Roseli Schrader Giese. São Leopoldo: Sinodal; Quito: Clai, 2006/2008. 2v.; MIGUEZ BONINO, José. *Rostos do Protestantismo Latinoamericano*. Tradução de Luis Marcos Sander. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

⁴²⁶ ALVES, Rubem. O protestantismo latino-americano: sua função ideológica e suas possibilidades utópicas. Em: *De la Iglesia y la Sociedad*. Montevideo: Editorial Tierra Nueva, 1971.

problemática tem sido estudada exaustivamente por nomes como Weber, Troeltsch e outros.⁴²⁷

A quinta fase da periodização de Dussel é chamada de “A Teologia da Nova Cristandade” que começa a partir de 1930 e tem um tempo de duração relativamente curto. É mais uma época de transição, uma passagem da teologia neocolonial para o período que se iniciará com a teologia da libertação. É um período ainda muito marcado pela influência do domínio dos grandes proprietários de terras com seus latifúndios herdados da política do coronelismo. No Brasil se encerra o tempo da República Velha com a ascensão de Getúlio Vargas ao poder. No entanto esse período, apesar de curto, deixa suas marcas como um tempo de reformas importantes na política e na Igreja.

Os rumos da economia mundial foram mudados desde a Grande Depressão Econômica do ano de 1929. Os regimes monárquicos e totalitários cedem lugar para uma nova ordem mundial: o *ethos* burguês e a influência dos escritos de Marx e Engels influenciam os novos rumos da economia mundial. Dussel assinala que a teologia que comandará esta nova fase se chamará “teologia desenvolvimentista.”⁴²⁸ A crise mundial conduz também à crise das periferias do mundo e a América Latina é uma dessas áreas atingidas. É um período marcado pela tentativa de industrialização com o fim de substituir as importações. Este processo se destaca em países como Chile, Argentina, Uruguai, Brasil e México. No entanto, a lógica que prevalece é a do liberalismo e do capitalismo. O processo de industrialização que se inaugurou no século XIX na Inglaterra e posteriormente na Europa Ocidental atingiu também os Estados Unidos. Surgem dois polos centrais de economias em expansão. As demais economias são periféricas. Não sobrevivem por si mesmas. Carecem do auxílio das nações já industrializadas para alcançar algum tipo de desenvolvimento. É aqui que se inaugura a fase do “colonialismo e do imperialismo econômico.”⁴²⁹ O que se estabelece doravante é a hegemonia do capital sobre o trabalho. O que prevalece é o interesse comercial

⁴²⁷ Cf. WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. op. cit.; TROELTSCH, Ernst. *The Social Teaching of the Christian Churches*. op.cit. v. 2.; MEHL, Roger. *The Sociology of Protestantism*. Translated by James H. Farley. London: SCM Press Ltd. 1970; DUNSTAN, J. Leslie. *Protestantism*. New York: George Braziller, 1962; BOUYER, Louis. *The Spirit and Forms of Protestantism*. Translated by A. V. Littledale. Westminster: The Newman Press, 1956.

⁴²⁸ DUSSEL, Enrique. *História da Teologia*.... op. cit. p. 176.

⁴²⁹ Cf. BIGO, Pierre e BASTOS, Fernando de Ávila. *Fé Cristã e Compromisso Social*; elementos para uma reflexão sobre a América Latina à luz da doutrina social da Igreja. São Paulo: Paulinas, 1982.

acima das reivindicações dos trabalhadores que defendem uma política mais justa para as condições de trabalho e repartição dos lucros.

No entanto isto não estava na agenda das grandes potências econômicas a não ser em seu discurso oficial. O capitalismo latino-americano vai se caracterizar por sua vertente extrativista que busca suprir as necessidades dos países ricos fornecendo-lhes as matérias-primas necessárias para seu desenvolvimento.⁴³⁰ É Bigo e Bastos quem afirma,

Na agricultura, consolida-se o regime das *plantations*, das imensas áreas de monoculturas destinadas à exportação: café, açúcar, cacau, frutas tropicais, látex. A mineração se permite desenvolver uma extração predatória, com esgotamento de recursos e destruição do meio ambiente. A condição da força de trabalho no capitalismo extrativo, tanto na agricultura quanto na mineração, prolongava de fato o regime escravagista, e assumia, em muitos casos, as proporções de um extermínio genocida.⁴³¹

Há, no entanto, um dado paradoxal. Ao mesmo tempo em que essa política econômica não beneficiava a população menos favorecida, as ideias performativas do protestantismo e do socialismo tinham dificuldades de penetrar na consciência das massas trabalhadoras em virtude da forte associação que a propaganda capitalista fazia entre comunismo e materialismo. O liberalismo tinha em si a doutrina implícita de uma antropologia individualista. Isto conduzia a uma valorização do ser humano como indivíduo o que tem um forte apelo aos mais simples. O sujeito não é livre desde que não pode comprar nem vender, por lhe faltar oportunidade de trabalho e de ter uma vida digna. O que se sugeria é que esse individualismo favorecia a iniciativa privada e que o desenvolvimento é fruto do interesse da pessoa humana em buscar aquilo que é melhor para si mesmo. Este é o argumento defendido por Michael Novak em sua obra comentada neste trabalho.⁴³² Ao lado disso o capitalismo chega ao continente como forte aliado da tradição cristã do ocidente marcadamente protestante. É por esta razão que o socialismo encontra muita dificuldade para penetrar nas sociedades latino-americanas a não ser em grupos e indivíduos esclarecidos acima da média.

⁴³⁰ Este ponto será amplamente discutido na apresentação da contribuição de Miguez Bonino especialmente em sua obra *A fé em Busca de Eficácia*. cf. infra.

⁴³¹ BIGO, Pierre e BASTOS, Fernando de Ávila. op. cit. p. 356.

⁴³² Cf. NOVAK, Michael. *O Espírito do Capitalismo Democrático*. Tradução de Hélio Pólvora. Rio de Janeiro: Editorial Nórdica, 1985. Infra.

O socialismo perde, no entanto, para si mesmo. Enquanto ideia é uma filosofia que se antecipa em muito ao socialismo como sistema econômico que irá irromper na civilização industrial. Sua antropologia também se sustenta em dois níveis: primeiro vê o ser humano como eminentemente bom corrompido pelo mal que se perpetua na sociedade. Estas ideias são herdadas de J. J. Rousseau e também de Hobbes. Por outro lado os seres humanos são iguais por natureza e se tornam desiguais por causa da iniquidade social. Nesse sentido a luta a se travar deve ser aquela de promover a mudança da sociedade, seja renovando-a, seja transmutando-a a fim de que seja banida a injustiça que se encontra em suas teias.⁴³³ Estes novos caminhos haveriam de incomodar a mente de uma nova geração de teólogos e teólogas latino-americanos que foram para a Europa e os Estados Unidos estudar e voltaram com o propósito de contribuir para o surgimento de um novo tempo da teologia do continente.

O sexto período Dussel o situa a partir de 1959 justificando esta data com o anúncio da realização do Concílio Vaticano II. Enxerga aqui quatro momentos marcantes. Primeiro aquele que vai de 1959 até 1968 (Medellín). Nesse primeiro momento se dá um tempo de gestação onde ainda impera uma teologia voltada para o desenvolvimentismo. Não se sabia falar a linguagem da libertação. Mas já se percebe a necessidade de uma mudança radical na reflexão teológica. O segundo, de 1968 até 1972, que classifica como tempo para formulação da teologia da libertação. Impulsionados pelos ventos do Concílio Vaticano II que fora concluído em 1965 e com o apoio de um clero renovado e consciente de sua vocação para a denúncia da exploração e da injustiça surge uma nova teologia que emerge de uma tomada de consciência da situação de opressão do continente. Textos começam a ser escritos para aprofundamento das questões. O terceiro momento vai de Sucre, (Bolívia) 1972, e se aprofunda com a reestruturação do CELAM⁴³⁴ no campo católico e da UNELAM⁴³⁵ no campo protestante. Um fato

⁴³³ Id. Ibid. p. 302.

⁴³⁴ Conselho Episcopal Latinoamericano (Celam). Fundado em 1955 é um organismo da Igreja Católica. Congrega os bispos da América Latina e Caribe. Sua sede é a cidade de Bogotá, Colômbia.

⁴³⁵ A Unidade Evangélica Latino-Americana (Unelam) foi organizada no ano de 1965 em uma assembléia realizada em Campinas, SP. Ficou decidido que a sede seria na cidade de Montevideo. Seu primeiro presidente foi o brasileiro Dr. Benjamin Moraes e o secretário-geral o pastor Emílio Castro, do Uruguai. Cf. SABANES PLOU, Dafne. *Caminhos de Unidade*; itinerário do diálogo ecumênico na América Latina. (1916-2001). Tradução de Madalena Zwetsch Altmann e Walter Altmann. São Leopoldo: Sinodal; Quito: Clai, 2002.

marcante nesse período é o Encontro de El Escorial (Espanha, 1972) sobre “Fé Cristã e Transformação Social na América Latina.” Nessa época autores como Gustavo Gutierrez, José Comblin, Richard Shaull, Lúcio Gera, Hugo Assmann, Rubem Alves, Leonardo Boff, Miguez Bonino para citar apenas alguns já eram conhecidos por suas publicações e participações em conferências em várias partes do mundo. O quarto momento é caracterizado por dois fatos; primeiro um extra-ecclesial que é a subida de Jimmy Carter ao poder nos EUA (1977) e sua orientação em favor dos direitos humanos e a política da Comissão Trilateral.⁴³⁶ O outro fato é o anúncio da realização da III Conferência do Episcopado Latino-Americano, em 1979, Puebla.⁴³⁷

Cada teólogo pode estabelecer para os tempos de efervescência da TdL uma periodização diferente em alguns aspectos. João Batista Libânio em sua temporalização da TdL acrescenta ainda uma fase de consolidação que vai de 1979-1987 e uma última fase que ele denomina de fase de revisão iniciada em 1989 com as profundas mudanças que irão se efetivar no final daquela década desde a derrota dos sandinistas nas eleições presidenciais na Nicarágua como a total mudança global cujo emblema é a queda do Muro de Berlin.⁴³⁸ Neste tempo ela amadurece e passa a ocupar espaços mais importantes na reflexão teológica global. Torna-se um fenômeno mundial. Em parte a contribuição para alcançar este estrelato surge de forma negativa. A desconfiança que se levanta em várias partes do mundo em relação à “ortodoxia” da TdL proporciona não apenas a crítica acadêmica de teólogos dos Estados Unidos e Europa mas também de alguns do próprio contexto onde nasce essa nova reflexão.⁴³⁹

O que contribuiu decisivamente para o reconhecimento dessa teologia não apenas nos meios eclesiais mas também da sociedade civil foram os processos movidos pela Congregação Para a Doutrina da Fé contra dois dos mais eminentes

⁴³⁶ A Comissão Trilateral foi fundada em 1973 sob a chancela de David Rockefeller, diretor do Chase Manhattan, com o objetivo de estabelecer um lugar de encontro para os cidadãos mais respeitáveis dos principais países industrializados não comunistas, distribuídos em três centros: Estados Unidos, Europa Ocidental e Japão. Foi a política da Comissão Trilateral que levou o Jimmy Carter a ganhar a eleição a presidência dos Estados Unidos em 1976 tornando-se o 39º Presidente dos EUA (1977-1981). Cf. ASSMANN, Hugo. (Ed.). *A Trilateral; nova fase do capitalismo mundial*. Tradução de Hugo Pedro Boff. 4ed. Petrópolis: Vozes, 1990. passim.

⁴³⁷ DUSSEL, Enrique. *História da Teologia*.... op. cit. p. 178.

⁴³⁸ LIBÂNIO, João Batista e ANTONIAZZI, Alberto. *Vinte Anos de Teologia na América Latina e no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 17s.

⁴³⁹ Publicações como *Tierra Nueva* da Colômbia e a revista *Medellín* se opõem a TdL. Id. Ibid. p. 14.

teólogos da libertação: Gustavo Gutierrez e Leonardo Boff.⁴⁴⁰ Este, depois de um longo processo foi punido com um período de obsequioso silêncio. Implicou em deixar a redação da Revista Eclesiástica Brasileira e as atividades de conferencista e escritor. Boff acolheu a disciplina de abril de 1985 mas em carta aberta com data de 28 de junho de 1992 anunciou sua renúncia à condição de sacerdote e se desligou da Ordem dos Franciscanos Menores por causa do longo e continuado cerceamento de sua liberdade de fazer teologia.⁴⁴¹

5.2. Libertação como Paradigma

A TdL possibilitou uma revolução “copernicana” na teologia ao promover uma inversão metodológica no estudo da teologia na América Latina. Para estabelecer uma teologia com “rosto” latino-americano seria preciso partir de novos pressupostos, estabelecer novos paradigmas, criar uma nova hermenêutica que levasse em conta o *Sitz im Leben* dos povos do continente.

Não era uma tarefa fácil. Até então não só os teólogos e teólogas, pastoralistas e sacerdotes das mais diversas confissões protestantes e católica se preparavam nos grandes centros europeus e norte-americanos como também reproduziam o saber adquirido nesses centros tentando fazer com que se adaptasse ao jeito do povo da terra. Na prática isso promoveu um distanciamento entre esses estudiosos e as comunidades às quais se dirigiam. Principalmente no ambiente protestante, por causa do princípio da autonomia das confissões, essa liberdade gerou conflitos por não corresponder aos anseios das comunidades sofridas com a exploração econômica e a conseqüente desigualdade social.

Os primeiros teólogos da libertação (Miguez Bonino, Richard Shaull, Gustavo Gutierrez, Rubem Alves, Hugo Assmann) procuraram rever tais conceitos que eles mesmos haviam aprendido nos EUA e Europa. A tradição intelectual do ocidente segue o modelo grego de *theoria* e *práxis*.⁴⁴² Teoria tem

⁴⁴⁰ Cf. *Movimento Nacional dos Direitos Humanos*. Roma Locuta: Documentos sobre o livro Igreja: Carisma e Poder de Frei Leonardo Boff. Petrópolis: Vozes, 1985; O Caso Boff: o sentido da obediência. Entrevista com Maria Clara Bingemer, Pierre Sanchis e Padre Ivern. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro. Iser/Cer. Dez/1985.

⁴⁴¹ BOFF, Leonardo. Carta aos Companheiros de Caminhada e de Esperança. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro: Cedi, mai/jun/1992.

⁴⁴² Aristóteles fala de ciências prática, poiética e teórica (πρακτική, ποιητική, θεωρητική). Cf. DICIONÁRIO DE FILOSOFIA, editado por Nicola Abbagnano. Tradução de Alfredo Bosi. 3ed.

como primeiro sentido a vida contemplativa. Na *Ética a Nicômaco* tem o sentido de bem-aventurança. Em segundo lugar é uma condição hipotética ideal; terceiro, tem o sentido de “ciência pura”; quarto, uma hipótese ou um conceito científico. *Práxis* significa fazer algo por fazê-lo bem, sem que isso leve a um determinado objetivo. *Poiesis* visa a um resultado ou produto objetivo. Modernamente *práxis* e *poiesis* se juntam principalmente a partir da tese marxista que associa *práxis* a produção. Vitor Westhele afirma que essa “divisão tripartite das artes humanas foi amplamente suplantada no ocidente latino pela costumeira maneira binária de dividir as artes humanas entre teoria (*theoria*) e ação (*actio*), ou ainda desde Duns Scotus, entre teoria e *práxis* (que não se distingue da *poiesis*, mas a inclui).”⁴⁴³

A TdL parte do pressuposto de uma experiência cristã de Deus que se elabora a partir de uma reflexão crítica sobre a *práxis* histórica. Como teologia ela se dá num segundo momento. Primeiro vem a ação histórica que diante das circunstâncias catastróficas em que se dá o *locus* teológico passa a vivenciar uma nova experiência da fé que se caracteriza por uma prática histórica transformadora. Segundo Assmann, Gutierrez insiste, no “primado da ação”. Está ação se manifesta como libertadora e desta forma assume novo lugar teológico.⁴⁴⁴ A teoria teológica assume um lugar secundário. O primado da teoria assumido pelas teologias clássicas das tradições cristãs recebe agora um tratamento que a coloca como segundo momento de reflexão. Primeiro vem a ação profética, a percepção do *Sitz im Leben* e suas conexões com as diversas formas de ação que podem ser veiculadas para sua transformação libertadora.

Para esta transformação é necessário não apenas uma inversão de papéis no exercício do trabalho teológico. É necessária uma nova metodologia hermenêutica que promova essa inversão. A *práxis* assume agora o centro da atividade teológica. É a partir dela que se estabelece primeiramente uma ação transformadora que possibilita uma reflexão crítica muito mais voltada ao aperfeiçoamento do labor iniciado desde a *práxis*. Em um interessante artigo sobre teoria e *práxis* na teologia da libertação na América Latina, Miroslav Volf sinaliza no sentido de mostrar que essa inversão já fora iniciada nos tempos modernos a

São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 952; ARISTÓTELES. *Metafísica*. (Tradução do texto grego e comentário de Giovanni Reale). Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002. v. 2. p. 275. (Livro VI.I.15 (E, 126).

⁴⁴³ WESTHELLE, Vitor. *op.cit.* p. 135.

⁴⁴⁴ ASSMANN, Hugo. *Teologia desde la Práxis de la Libertacion. op. cit.* p. 46.

partir da filosofia. A crítica antiga de Marx a Feuerbach em particular e aos filósofos em geral contida na *Ideologia Alemã* – os filósofos apenas interpretam o mundo de diferentes maneiras; porém, o que importa é transformá-lo – é hoje assumida pela própria filosofia como uma crítica consistente.⁴⁴⁵ Ou seja, em vez de se afirmar a tarefa da filosofia como uma atividade que conduz a abstração ou mera problematização da realidade é antes um meio crítico de mudar o mundo.

Essa dimensão social da filosofia, por assim dizer, já está presente em Platão. A afirmação de que o rei devia ser um filósofo contida em *A República* é uma comprovação desta tendência antiga, mas nem tanto considerada senão nos últimos decênios. Quem de fato recupera este conceito e o põe na ordem do dia é Marx. Sua teoria social é antes de tudo a compreensão que “libertação” é um ato histórico e não um ato de pensamento, e é ocasionada por condições históricas que ele classifica como condições comerciais. É, primariamente, uma libertação econômica, dependente das condições justas da relação do trabalhador com o patrão. Quando essas condições são injustas, como observadas na América Latina, para citar apenas o caso em particular e objeto de nosso estudo, então é necessário que “a revolução e não a crítica seja a força motriz da transformação da história, da filosofia, da religião e de qualquer outra forma de teoria.”⁴⁴⁶

Certamente a metodologia teológica da TdL não é original nesse sentido da inversão teoria-práxis para a transformação da realidade social. Como já vimos nesse trabalho Karl Barth fez essa abordagem no campo da atividade pastoral. Nele o querigma vem antes do didaquê. Primeiro é a proclamação que não se restringe a um mero discurso. Proclamação como ação profético-libertadora. Depois vem a reflexão sobre esta práxis. Por outro lado, como temos observado aqui, a própria filosofia aponta para uma mudança de paradigma em sua função formulativa. A antiga concepção de teoria como contemplação da verdade é transmutada para vida de ação (*vita activa*). Por outro lado teoria não se contrapõe a práxis mas a complementa. Para isso é necessário que o filósofo deixe a clausura platônica, o isolamento voluntário ou involuntário como condição *sine*

⁴⁴⁵ Cf. MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Tradução de Rubens Enderle, Nélcio Schneider e Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 539; o artigo de Miroslav Volf tem por título *Doing and Interpreting: an examination of the relationship between theory and practise in Latin American Liberation Theology*. Infelizmente não consegui as indicações bibliográficas deste texto. Pode ser encontrado no sítio: http://s3.amazonaws.com/tgc-documents/journal-issues/8.3_Volf.pdf (acesso em 29/10/2011).

⁴⁴⁶ MARX, K e ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. op. cit. p. 43.

qua non para melhor apreensão da “realidade” e se insira conscientemente dentro do emaranhado de problemas e circunstâncias históricas e concretas que se manifestam no cotidiano.⁴⁴⁷

O que caracteriza o exercício da TdL como pioneira no primado da práxis histórica como uma atitude que precede a teoria é o fato de fazer desta abordagem que se utiliza da filosofia em geral e do marxismo em particular uma forma de estabelecer um novo paradigma para a reflexão teológica comprometida com a realidade que se concretiza na vida de um povo. O marxismo viu a precedência da práxis sobre a teoria como uma fórmula para o equilíbrio das relações de produção e consumo. A teologia da libertação contempla esta dimensão mas a ultrapassa. Há uma constatação de que esse desequilíbrio existe e que é preciso promover as condições necessárias para superá-lo. Mas a práxis teológica se desenvolve num universo muito mais amplo. Tem diante de si não apenas a questão econômica que levou inicialmente a formulação de uma teologia do desenvolvimento. Atua também sobre uma situação social, política e religiosa que necessita de atitudes concretas para se sair de um estado de sujeição e dogmatismo para uma ação que reflexione sobre diversas teorias que não tem outro objetivo senão a manutenção de um *status quo* viciado e que beneficia apenas uma elite voltada para si mesma.

A TdL no nível metodológico segue o marxismo. Utiliza-se de seu ferramental teórico para expor uma verdade mais profunda e infinita que é a relação entre Deus e os seres humanos em sua situação concreta e histórica. Esta utilização do marxismo por parte da TdL não significa uma subordinação da teologia cristã a uma filosofia moderna. Antes é a apropriação de uma metodologia científica sem que seus pressupostos teóricos necessitem ser absorvidos pelos teólogos e teólogas que se utilizam desse conceito.⁴⁴⁸ Isto não significa que a teologia cristã, seja ela uma teologia da libertação, teologia política ou teologia social, assuma a tese marxista da compreensão da realidade para sua realização. Isto seria incompatível com a mensagem cristã. O marxismo faz uma análise da sociedade a partir de suas estruturas políticas e sociais e interage com

⁴⁴⁷ Lutero modificou a antiga *Lectio Divina* que se desenvolvia na ordem *Lectio – Meditatio – Oratio – Contemplatio e Actio* para *Oratio – Meditatio – Tentatio*. Ou seja, substituiu a *Contemplatio* que representa e expressa um caráter passivo por *Tentatio* que significa uma paixão intencionada.

⁴⁴⁸ Clodovis Boff prefere o termo “mediação” que “ferramenta” por entender que o primeiro tem um caráter mais teórico e ao mesmo tempo mais flexível. A palavra “ferramenta” segundo ele pode ser utilizada no sentido de uma metáfora. Cf. BOFF, Clodovis. O Uso do “Marxismo” em Teologia. *COMUNICAÇÕES DO ISER*. Rio de Janeiro: Iser, Ano 6(25). Mai/1987. p. 34-38.

suas relações de produção e poder. A fé cristã em suas multifacetadas formas de expressão tem outros fundamentos. A normatividade de seus pressupostos está atrelada seja a Escritura e Tradição (catolicismo) ou exclusivamente a Escritura (protestantismo). São princípios inegociáveis. O que a TdL promove é uma absorção do marxismo como uma ferramenta e como tal, se utiliza de seu método científico para compreensão da realidade. Essa metodologia estabelece uma teoria da realidade social. Seguindo Clodovis Boff, seu uso é neste caso instrumental ou utilitário.⁴⁴⁹

Por analogia podemos dizer que enquanto o marxismo faz a mediação entre filosofia e história, a teologia faz uma mediação entre a fé como tradição clássica do movimento cristão e sua eficácia na situação concreta do ser humano. Ou seja, a questão desta última relação se concentra na questão da fé com a ação política. No entanto é preciso certo cuidado para não se deixar dominar pelo método. Tem razão Roberto Romano quando afirma que conceitos como “método”, “instrumento” e “ferramenta” são sinônimos de controle, disciplina e domínio. Assim, permanecer no campo metodológico é deixar escapar a possibilidade de uma verdadeira libertação seja ela social, política ou religiosa.⁴⁵⁰

5.3. Apropriação do Marxismo pela Teologia

A partir dos anos de 1960 se intensificou o debate entre fé cristã e socialismo. A crítica aos regimes democráticos capitalistas com suas políticas de exploração das nações pobres fez brotar o anseio por uma sociedade mais justa e igualitária. Na América Latina o sistema de opressão vinha de potências européias ou dos Estados Unidos. Ao mesmo tempo em que brotava na África e Ásia guerras de libertação do colonialismo exercido por estas nações, surgia por outro lado novas formas de exploração.

Nesse contexto o socialismo aparece como uma alternativa mais humana para tornar o excluído sujeito da sua própria história. É verdade que na prática as teses de Marx e Engels já se mostravam incapazes de atingir esse estágio. O que sucedia é que ao se mudar o sistema político do capitalismo para o comunismo,

⁴⁴⁹ Id. Ibid.

⁴⁵⁰ ROMANO, Roberto. Marxismo Instrumental? Uma colher torta. Comunicações do Iser. op. cit. p. 51-63.

novas formas de opressão surgiam. Segundo Lênin a construção do socialismo implica, pois, que o encargo da nação seja assumido pela parte mais revolucionária do povo, sua zona mais ativa e menos frágil. A isso ele chama de “ditadura do proletariado.”⁴⁵¹ A afirmação tem um caráter passional e irrefletido. O socialismo é um regime de classes, mas ao contrário do capitalismo é o regime das classes trabalhadoras, pelo menos em tese.

Para que o diálogo entre cristãos e marxistas se aprofundasse era preciso esclarecer certas questões relativas à fé e ao dogmatismo do materialismo histórico e dialético. Os anos de 1960 propiciaram reexames e releituras de posturas clássicas tanto da fé cristã como do marxismo. Este, se dispunha a reexaminar duas teses de Marx: primeiro a mais famosa de todas que é “a religião é o ópio do povo.” A segunda afirmação é que só o comunismo pode realizar de modo profano o fundamento humano do cristianismo.⁴⁵² A primeira afirmação é de 1843, ou seja, de uma época em que Marx ainda não era marxista, por assim dizer. Significa que ela não deveria ter sido alçada a altura de uma definição que o marxismo faz a religião. Não é uma afirmação metafísica. É antes uma constatação e como tal não pode e nem deve ser aplicada indistintamente a quaisquer situações.

Como definição a frase se harmoniza mais com as teses de Feuerbach. Aliás, Marx e Engels criticam Feuerbach por ele idealizar o fato da alienação religiosa e de tê-la tornado independente em vez de interpretá-la como produto de um período histórico determinado e superável.⁴⁵³ A religião como fato alienante não foi assentada por Marx. Sua expressão máxima vem de Espinosa que se utiliza da palavra “superstição” como forma de alienação. Sua obra *Tratado Teológico-Político* foi escrita com o objetivo de analisar a gênese e os efeitos da superstição. Para isso elabora a primeira interpretação histórico-crítica da Escritura Sagrada.⁴⁵⁴ No século XVIII a religião entra na clandestinidade acadêmica sendo recuperada somente em 1799 com a publicação das *Reden* por Schleiermacher.

⁴⁵¹ CARDONNEL, Jean et al. *Socialismo e Cristianismo*. Tradução de Jeanete Peucheu. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1967. p. 147. Cf. tb. O verbete “Ditadura do Proletariado”, em CAREW HUNT, R. N. *O Jargão Comunista*. Tradução de A. C. Carvalho. São Paulo: Dominus Editora, 1964. p.83-86.

⁴⁵² Cf. COTTIER, G. *Cristãos e Marxistas*; diálogo com Roger Garaudy. Tradução de Mário T. Alves. Porto: Brasília Editora, 1968. p. 120.

⁴⁵³ Id. Ibid. p. 121.

⁴⁵⁴ Cf. ESPINOSA, Baruch de. *Tratado Teológico-Político*. op. cit. p. 6.

Garaudy afirma que a concepção marxista sobre a religião não permite reduzi-la a uma única fórmula: “a religião é o ópio do povo.” Desde 1843, Marx já tinha percebido o caráter dialético do fato religioso. A angústia religiosa é por assim dizer a expressão da angústia real ao mesmo tempo em que é um protesto contra semelhante angústia. Religião como ópio “designa o papel de ilusão e conforto imaginário jogado pela religião num mundo de infelicidades e de opressão. Exprime um aspecto da crítica marxista à religião, mas não é este aspecto que constitui o fundamento da sua noção ateia de homem.”⁴⁵⁵

Como uma reflexão sobre a existência o marxismo se distancia da religião em geral e da teologia em particular porque é essencialmente ateu. Para o marxista não há transcendência. Sua expressão como pensamento sobre o ser humano evolui para uma radical imanência do ser humano em relação a si mesmo. Esta é uma questão de princípio e não de crítica a religião. O materialismo historicista de *A Ideologia Alemã* enfatiza esta dimensão.

A crítica real à religião acontece quando o marxismo acusa essa de não exercer seu verdadeiro papel, que seria aquele de promover a humanização do ser humano. O problema da alienação que em dado momento a religião promove, parte não dos problemas em si mas das respostas a esses problemas. Ou seja, segundo Garaudy a religião promove uma consolação ilusória que, segundo ele, trai a alienação real que antes de ser religiosa é profana.⁴⁵⁶

Neste ponto a crítica marxista apresentada por Garaudy é digna de menção. Ele afirma que o projeto religioso de promover bem-estar para o indivíduo é falso desde o problema e não somente nas respostas. Citando Engels a propósito dos operários alemães afirma que o ateísmo teve sua época mas está superado. Não porque não haja mais espaços para ele. Antes, porque eles (os operários) não lidam mais com isso no plano teórico senão prático. São materialistas porque não há mais necessidade da crença em Deus, pois o ser humano é essencialmente práxis.⁴⁵⁷ Como tal, o problema da necessidade de Deus está ultrapassado. É nesse sentido uma falsa necessidade. O indivíduo é induzido a ela por superstições. Pode-se dizer que o marxismo em sua plenificação recupera a antiga afirmação de Protágoras: O ser humano é a medida de todas as coisas.

⁴⁵⁵ COTTIER, G. Cristãos e Marxistas. *op. cit.* p. 122.

⁴⁵⁶ Id. *Ibid.* p. 126.

⁴⁵⁷ Id. *Ibid.* p. 126.

O marxismo por meio do materialismo histórico e materialismo dialético se contrapõe totalmente a fé cristã. O primeiro é uma doutrina que anula Deus e todo o conjunto de dogmas cristãos. Lê a história numa perspectiva puramente racionalista e procura encontrar respostas no nível do entendimento humano. O segundo enfatiza o caráter da transposição do problema a partir da luta de classes que acentua os antagonismos sociais e prepara desta forma a reviravolta revolucionária.⁴⁵⁸ De qualquer forma, a partir da apropriação do marxismo pela TdL, marxistas históricos procuraram amenizar as diferenças e buscam pontos de contato entre esses dois sistemas. Os avanços, pelo menos no nível teórico, mostram que, por mais divergente que seja um princípio de outro ao seu lado, sempre é possível se alcançar progresso na busca de objetivos e propósitos comuns a ambos.

O Texto de Cottier apresenta algumas aproximações entre marxismo e cristianismo como por exemplo o anseio para se promover respostas para os problemas fundamentais da existência humana. Uma delas é a consciência da imperfeição do ser humano diante da dimensão do infinito.⁴⁵⁹ Há uma necessidade de se saber de que maneira o ser humano poderá se realizar como sujeito histórico. Mas esta constatação da necessidade de se conhecer promove a consciência da impossibilidade de um saber total. O cristianismo procura responder a estas questões por um caminho que parece distanciar-se do marxismo. Primeiro a consciência de finitude parece revelar a contingência da vida. Nesse caso a resposta não se encontra na história, mas a transcende. O marxismo responde a isso afirmando que o ser humano não conhece outro horizonte a não ser o da sua própria história. Nesse sentido não há uma consumação trans-histórica para o ser humano. Nas palavras da Igreja, não há escatologia como participação futura em Deus. Toda a felicidade que o homem e a mulher podem alcançar se encontra unicamente em sua capacidade de construir essa felicidade com seu próprio esforço e dedicação.⁴⁶⁰

Um caminho surge de conciliação entre marxismo e cristianismo que é o da prática da fraternidade entre o ser humano e a vivência e a prática do amor. É possível crer que aqui a relação se estreita visto que ambos, de sua consciência,

⁴⁵⁸ CARDONNEL, Jean. et al. *op. cit.* p. 186.

⁴⁵⁹ COTTIER, G. *op. cit.* p. 128.

⁴⁶⁰ Id. *Ibid.* p. 130.

pregam que sem condições históricas concretas é inviável o exercício do amor e da fraternidade entre homens e mulheres. O marxismo chama a atenção para o fato das relações sociais injustas que promovem a impossibilidade da maioria das pessoas de viverem em dignidade. A fé cristã se aproxima desta afirmação mas suas premissas são diferentes. O marxismo quer pretender que a justiça social será estabelecida a partir da libertação proporcionada pelo banimento de uma ética capitalista que estabelece as relações mercantis. O cristianismo não se prende às relações de consumo, de comércio e de produção. Sabe, por experiência histórica, que a profundidade da questão da igualdade entre as pessoas ultrapassa as relações de comércio.

Princípios éticos podem e devem ser estabelecidos para promoção da justiça e da dignidade da pessoa humana. A religião se esforça para educar àqueles ao alcance de sua influência no caminho da paz, do respeito, da dignidade e do compromisso com relação a vida. O marxismo afirma que o cristianismo trai os princípios que proclama porque age como religião e não como revolução. A análise é apressada e não traduz os esforços do cristianismo para a promoção da justiça social e dos direitos humanos.

O projeto de Jesus foi revolucionário no contexto de sua época.⁴⁶¹ Não era uma nova religião. Era um projeto que visava estabelecer igualdade e respeito entre as pessoas ao mesmo tempo em que as conduzia em direção a Deus. Jesus pregou o reino de Deus e para isso era preciso enfrentar todo um sistema de crenças e leis estabelecidas pelos religiosos judaicos e pelos políticos romanos. Durante os séculos seguintes a Igreja se deparou com situações que exigiam dela uma atitude diante dos desmandos, da injustiça e da opressão sobre os mais fracos.

Portanto, a fé cristã foi sempre uma fé revolucionária porque insatisfeita com as situações com que os cristãos se deparavam buscou meios para promoção da justiça. Pode-se dizer que são duas visões diferentes (marxismo e cristianismo) com objetivos semelhantes e em alguns momentos, idênticos.

⁴⁶¹ Sobre esta questão cf. a importante contribuição de Cullmann para mostrar que Jesus se alinhou com revolucionários e denunciou os colaboracionistas do regime de opressão. Cf. CULLMANN, Oscar. *Cristo e Política*. Tradução de Marina Bandeira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968. p. 11s.

A pergunta que se faz a partir dessa situação é: qual o papel da teologia no contexto da América Latina? Gutierrez afirma que a teologia latino-americana se defronta não com a tarefa de anunciar o Reino de Deus para um não-crente mas para o “não-pessoa.” Não é alguém que está interessado numa nova interpretação do Evangelho, mas numa nova dimensão da vida. Nesse sentido a questão da teologia não se refere a como falar de Deus a um mundo que chegou a idade adulta (Bonhoeffer) mas, como proclamar Deus como Pai a um mundo que não se humanizou.⁴⁶² A teologia na periferia do mundo se depara com um contexto de desumanização da pessoa humana que perdeu a dignidade ao ser excluída da possibilidade de participar da existência usufruindo os bens de consumo.

No início dos anos de 1960 a pergunta que se fazia era: o que deve ser feito à luz dessa situação? Que tipo de teologia deve ser aplicada para o caso latino-americano? Essa resposta ainda não era clara mas diversos movimentos estavam em andamento em busca de uma releitura da realidade do continente. Os impulsos para a promoção de um saber teológico dirigido a um determinado objeto ainda não estava definido. Não se sabia contra quem lutar e que tipo de respostas devia ser oferecida. Havia uma constatação: a pobreza do continente, o sistema de exploração que se instituiu e a impossibilidade de sair da situação em que se encontrava com o tipo de discurso que se produzia em meio à realidade das igrejas tanto católicas quanto protestantes. Por isso, antes de Medellín (1968) vem a contribuição de Huampani (1961) com a realização do encontro que daria lugar ao surgimento de Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL). Trataremos disso mais adiante.

5.4. Uma Nova Hermenêutica

Karl Barth sempre foi mais interessado em interpretação e exegese bíblica do que com a discussão de métodos de interpretação. Na época da escrita do seu *RI* chegou a preparar alguns esclarecimentos quanto ao método usado para interpretar a Carta aos Romanos tendo desistido desse propósito em conversa com

⁴⁶² Cf. VOLF, Miroslav. op. cit. p. 14; GUTIERREZ, Gustavo. Liberation, Theology and Proclamation. *Concilium*. 10 (6), 1974. p. 69.

seu amigo Eduard Thurneysen e sua esposa Nely. Deixou com cada leitor a tarefa de compreender seu propósito.⁴⁶³

O que se chamou “Nova Hermenêutica” na Europa do pós-guerra é mais um movimento que uma escola. Seus precursores foram Gerhard Ebeling e Ernst Fuchs de Marburg. É dito que a nova hermenêutica abriu um fosso entre a ênfase de Barth na Palavra de Deus e a ênfase de Bultmann na situação existencial do ser humano. Essa corrida ganhou impulso com eles; no entanto se abriu para novas possibilidades. A tarefa desta nova hermenêutica é, segundo Ebeling, “mostrar que a tarefa hermenêutica consiste basicamente em ler o Evangelho como endereçado ao indivíduo contemporâneo.”⁴⁶⁴

O propósito do processo interpretativo é a compreensão de um texto e sua aplicação na situação concreta do leitor. Uma alteração na situação dos intérpretes, incluindo sua cultura, traz como consequência uma mudança na compreensão das Escrituras, da mesma forma que uma mudança em sua compreensão das Escrituras afeta sua situação. Assim, a abordagem contextual da interpretação das Escrituras requer um diálogo em que o intérprete das Escrituras vê a mesma em uma perspectiva particular, seu *Sitz im Leben*, da mesma forma que contempla a sua situação com uma compreensão particular da Palavra de Deus (sua teologia).

O processo hermenêutico analisa nossa situação, escutando as perguntas que surgem nesta situação. Logo se volta às Escrituras com a pergunta: “que diz Deus por meio das Escrituras sobre este problema em particular?” A maneira como se formula essas perguntas, por suposição, dependerá dos pressupostos do intérprete. Em outras palavras, a situação histórica somente pode se aproximar das Escrituras por meio da lente dos intérpretes. A falta de uma boa compreensão dos problemas reais se refletirá em perguntas inadequadas ou mal concebidas e consequentemente impedirá nossa compreensão do relacionamento da mensagem bíblica à situação. As Escrituras não respondem com facilidade as perguntas que lhe são dirigidas. E o fazer perguntas erradas ou secundárias resultará em uma teologia que enfoca perguntas que ninguém está fazendo, ou questões que não tem importância; enquanto que os assuntos que urgentemente necessitam de uma orientação bíblica ficam de lado.

⁴⁶³ BURNETT, Richard E. *Karl Barth's Theological Exegesis*; op. cit. p. 14.

⁴⁶⁴ EBELING, Gerhard. *On Prayer*. Philadelphia: Fortress Press, 1963. p. 7.

Por outro lado, quanto melhor entendermos os problemas reais de nosso contexto, melhores serão as perguntas que faremos às Escrituras. Isto torna possível novas leituras das Escrituras, em que se descobrirão mais plenamente implicações da mensagem para nossa situação. Se for verdade que as Escrituras iluminam a vida, também é verdade que a vida ilumina as Escrituras.

As receber a resposta das Escrituras é possível que as perguntas iniciais surgidas de nossa situação tenham que ser reformuladas. O contexto da teologia inclui, portanto, não somente perguntas específicas que a situação faz ao texto, mas também perguntas que o texto faz à situação.

Quanto mais profunda e rica for nossa compreensão do texto bíblico, tanto mais profunda e rica será nossa compreensão do contexto histórico, incluindo os problemas que todavia tenham que se encarar e do significado da obediência cristã em um contexto particular. Consequentemente há possibilidade de mudanças por parte do intérprete quanto à compreensão do presente e portanto de uma compreensão mais cabal da mensagem bíblica, pois se ele aproxima do texto com uma visão mais de acordo com a visão bíblica e com perguntas mais profundas e ricas, as Escrituras responderão mais plenamente. A teologia, por sua vez, será mais relevante e mais relacionada com os problemas que se encara na situação concreta. Barth formulou sua exegese hermenêutica a partir de uma compreensão da tarefa da interpretação como sendo aquela de iluminar o texto a partir da compreensão da mente do autor original.

A metodologia da TdL para se produzir uma tarefa hermenêutica para uma leitura latino-americana se utiliza do chamado “círculo hermenêutico” apresentado por Juan Luis Segundo.⁴⁶⁵ O método interpretativo de um teólogo/a da libertação começa com uma suspeita. Ele irá desconfiar que tudo que tem a ver com a teologia tem a ver diretamente com a situação social. Segundo afirma que a diferença entre um teólogo acadêmico e o teólogo da libertação é que este estuda as disciplinas que se lhe abrem o passado e as que explicam o presente colocando-as lado a lado. Seu propósito é buscar entender o passado a fim de que seu presente seja iluminado. É a este método de relacionar passado e presente que ele chama de Círculo Hermenêutico.⁴⁶⁶ Isto significa que a constante mudança do

⁴⁶⁵ Cf. SEGUNDO, Juan Luis. *A Libertação da Teologia*. Tradução de Benno Brod. São Paulo: Loyola, 1978. p. 9-43.

⁴⁶⁶ Id. Ibid. p. 10.

presente influi na nossa interpretação da Bíblia. Esta abordagem produz uma interpretação circular pois cada nova realidade tanto no âmbito pessoal quanto social leva a uma nova interpretação da revelação de Deus na História.

Esta nova hermenêutica questiona o método histórico-crítico inaugurado por Espinosa. Este método erudito assumiu uma postura de “noção positivista de objetividade.” A partir deste pensamento a crítica histórica e gramatical conduz o intérprete ao verdadeiro sentido que se pode encontrar num texto sagrado.⁴⁶⁷ É nesse contexto que surge a figura do especialista como pessoa capaz de dissecar um texto como se faz com um cadáver. Nas suas evidências se encontra tudo o que é necessário para se dizer o que realmente o texto significou em seu tempo histórico. Contrariamente a este método que nada contempla do presente para dizer o passado o círculo hermenêutico destaca a importância e a riqueza das perguntas e suspeitas que se levantam acerca da realidade a fim de se promover uma nova interpretação bíblica.

Juan Luis Segundo destaca quatro pontos decisivos para o sucesso do círculo:

Primeiro: nossa maneira de experimentar a realidade, que nos leva a suspeita ideológica; segundo: a aplicação da suspeita ideológica a toda a superestrutura ideológica em geral e à teologia em particular; terceiro: uma nova maneira de experimentar a realidade teológica que nos leva a suspeita exegética, isto é, a suspeita de que a interpretação bíblica corrente não toma em consideração certos dados importantes; e quarto: nossa nova hermenêutica, isto é, o novo modo de interpretar a fonte de nossa fé, que é a Escritura, com os novos elementos à nossa disposição.⁴⁶⁸

No caso específico da TdL o ponto de partida para um novo influxo hermenêutico é a práxis. A TdL é uma teologia da práxis porque ela parte de uma reflexão sistemática da fé dos cristãos em suas experiências diárias. Para explicitação desta afirmação é preciso situar corretamente o significado desta afirmação. As teologias de modo geral promovem uma reflexão sobre a fé. A teologia é um discurso elaborado cientificamente como proposta para a compreensão racionalizada de determinada área da teologia. O teólogo e a

⁴⁶⁷ Há um importante texto sobre este método na obra: FEE, Gordon D e STUART, Douglas. *Entendes o que lêes?* São Paulo: Vida Nova, 1986. Apêndice 2, p. 237-318. Cf. tb. VOLKMANN, Martin et al. *Método Histórico Crítico. op. cit.*

⁴⁶⁸ SEGUNDO, Juan Luis. *Libertação da Teologia. op. cit.* p. 12.

teóloga, seja ele e ela sistemático ou biblista precisa dominar os conceitos filosóficos e lingüísticos de seu campo de saber a fim de que sua investigação o/a conduza a uma reflexão consistente sobre o objeto investigado.

Um passo além é exigido daqueles que se propõem a investigar a TdL. É necessário o envolvimento na práxis histórica da comunidade. É a partir desta práxis que a teologia se constrói como serviço prestado à fé. A TdL não se restringe a um exame crítico analítico da realidade. Sua atuação se dá de duas maneiras: primeiro, procura epistemologicamente desvendar as implicações teóricas do fato de um teólogo estar comprometido com uma práxis e a partir daí elaborar sua teologia.⁴⁶⁹ Segundo, busca discutir a natureza, o valor e a qualidade cristã das opções que estão em jogo.

Ao mesmo tempo em que a TdL assume a reflexão crítica da teologia moderna ela a ultrapassa ao se afastar do dogmatismo fixista que tenta estabelecer o que será a “verdade” da fé por meio do exercício especulativo. Ela vai mais longe ao aproveitar os avanços da razão científica nos campos das ciências sociais assumindo mediações sócio analíticas como pressuposto de sua própria reflexão.⁴⁷⁰ É pertinente afirmar que a TdL é uma maneira de fazer teologia que reflete eclesialmente a partir da fé vivida, comunicada e celebrada pela comunidade. Sem relação com a prática esta teologia não é compreensível. Por isso Gutierrez afirma que “a teologia vem depois, é ato segundo.”⁴⁷¹ Isto se ajusta com a teologia barthiana que afirma que “a teologia vem depois das afirmações da Igreja sobre Deus, na medida em que coloca para a igreja a questão da verdade dessas afirmações, na medida também que as julga não segundo critérios estranhos à Igreja mas segundo a origem e o objeto da Igreja.”⁴⁷² Desta forma a teologia é uma reflexão sobre a práxis e como tal é ato segundo.

Mas, o que é práxis no contexto do uso do termo e sua apropriação pela TdL? Práxis é ação transformadora. Não é qualquer ação. É aquele tipo de ação que conduz a sociedade à transformação de suas estruturas.⁴⁷³ A práxis, quando conduzida pelas camadas pobres da sociedade é práxis de baixo pois projeta o

⁴⁶⁹ LIBÂNIO, João Batista. *Teologia da Libertação*; roteiro didático para um estudo. São Paulo: Loyola, 1987. p. 117.

⁴⁷⁰ Id. Ibid. p. 97.

⁴⁷¹ GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. Tradução de Jorge Soares. 3ed. Petrópolis: Vozes, 1979. p. 24.

⁴⁷² BARTH, Karl. CD. I/1. p. 2s.

⁴⁷³ ARAYA, Victorio. *El Dios de los Pobres*; el misterio di Dios en la teologia de la liberacion. San Jose: Dei, 1985. p. 44.

ideal de libertação a partir dos humilhados e marginalizados da sociedade. Nesse sentido é uma ação subversiva que carece de legitimação do *status quo*. A TdL como uma teologia que parte do povo pobre se caracteriza por estabelecer uma reflexão crítica da sociedade tanto em sua história como em sua economia política. Esta reflexão conduz inevitavelmente à constatação da profunda desigualdade entre ricos e pobres. A partir dessa percepção o ser humano, destituído de sua dignidade como pessoa é conduzido a se tornar agente de sua própria história. É aqui que ele se veste de um desejo sadio de se libertar de todo tipo de opressão que o impede de sua plena realização como criatura que deve ser o promotor de seu próprio destino.

Compreende-se que a hermenêutica da TdL promove a tomada de consciência de novas e sutis formas de opressão que se institucionalizam nas sociedades avançadas e que pretendem se oferecer como modelo para as sociedades menos favorecidas e portanto mais dependentes do sistema econômico dominante. No entanto, não será por um processo pacífico que se estabelecerá novas formas de relações sociais. É preciso a subversão da ordem que se apresenta como legitimadora da sociedade como protesto contra a riqueza abusiva que humilha a maior parte da população do continente latino-americano. O processo de transformação econômica, política e social denuncia o imperialismo dos ricos que se aproveitam dos mais pobres para manter sua riqueza ao custo da exploração do pobre.

Estas questões, quando levantadas em nível político e social geram guerras e revoluções. Segundo Hannah Arendt estes temas se relacionam entre si porque tem um denominador comum que é a violência. Salvo raras exceções a ordem vigente não muda senão por meio desses dois termos irmãos. Ela afirma que a questão social só começou a desempenhar papel revolucionário a partir dos tempos modernos quando as pessoas começaram a duvidar que a pobreza fosse algo inerente à condição humana. Dizia-se que a distinção entre ricos e pobres era algo que ocorria conforme a natureza. É como se fosse uma dupla predestinação social.⁴⁷⁴

⁴⁷⁴ ARENDT, Hannah. *Da Revolução*. Tradução de Fernando Dídimo Vieira. 2ed. São Paulo: Ática; Brasília: UnB, 1990. p. 18.

5.5. Um Novo Sistema Teológico Global

Em um artigo comemorativo aos 15 anos da TdL publicado na Revista Eclesiástica Brasileira, Clodovis Boff apresenta esta teologia como um novo sistema teológico e não como mera disciplina acadêmica.⁴⁷⁵ Ela não consiste em mais uma disciplina para lidar com um problema localizado da teologia no contexto latino-americano. É antes um sistema global que se impõe como norma para apreensão da realidade. Segundo Clodovis Boff ela não se contenta em apresentar uma visão abstrata e genérica da fé. Antes, promove uma abordagem histórico-concreta da experiência do indivíduo explorado num continente de miséria.

O contexto em que brota esta teologia é aquele da exploração das massas pobres que buscam emancipação social. A TdL surge tímida diante do gigantismo do problema da exploração social no continente latino-americano. Como afirma C. Boff ela descobriu o “continente história” cuja trama precisa ser recontada a partir de um novo sujeito: o pobre.⁴⁷⁶ Sua gênese é a atitude e o sofrimento do oprimido que interpela a todo teólogo e teóloga para abordar uma questão que diz respeito a todas as pessoas que é o destino histórico dessas massas de homens e mulheres sem vez nem voz na América Latina.

A TdL tem um caráter universal e global porque seus agentes não são apenas as massas de gente humilde do continente. Pobres também, na formação da TdL nos anos de 1960, são os países explorados pelo imperialismo das nações mais ricas. Certamente outras teologias em diversas partes do mundo principalmente na Europa, desenvolveram metodologias apropriadas para denunciar o abuso de poder, a injustiça social, a exploração do indivíduo por seu semelhante e o descaso da sociedade diante da pobreza extrema das camadas mais pobres da população. Já vimos noutro lugar que na Alemanha e na Suíça o socialismo religioso procurava buscar uma maneira mais justa de viver a experiência cristã. Esse tipo de socialismo via o Estado como uma parábola do Reino de Deus que orientado pela Igreja deve promover a justiça e o direito de todos. Nos Estados Unidos a teologia do Evangelho Social de Rauschenbusch

⁴⁷⁵ BOFF, Clodovis. Retrato de 15 anos da Teologia da Libertação. Em *Revista Eclesiástica Brasileira*. 182 (1986): 263-271.

⁴⁷⁶ Id. Ibid. p. 264.

afirmava que essa teologia não é uma nova teologia, porém, o mais velho dos evangelhos alicerçado no fundamento dos apóstolos e dos profetas. Sua substância, segundo Rauschenbusch, é a fé dos hebreus que Jesus mesmo manteve. A definição do Reino de Deus proclamado por Jesus e João, o Batista, é aquela de um reino que se coloca como uma nova ordem social que deve ser praticada em nome da justiça e da igualdade entre todos os homens e mulheres.⁴⁷⁷

Portanto a TdL não apresenta algo de novo senão o fato de promover entre os pobres do continente latino-americano a possibilidade de sua autodeterminação. Ela é uma teologia da libertação porque evoca um ideal de liberdade que se efetiva por meio de luta real para se sair liberto das formas de opressão que destitui o ser humano de sua dignidade. Libertação tem um sentido mais rico que liberdade. Esta foi palavra presente nos ideais reformistas do século XVIII na França e nos Estados Unidos. Na América Latina, o termo “liberdade” poderia soar como um termo abstrato e portanto distante do que realmente se desejava. Buscou-se antes outros termos tentando exprimir o espírito da época como “desenvolvimento” e “progresso”. Foram termos que logo mostraram que não estavam à altura do que estava acontecendo nas entranhas do continente. Os povos e nações desse imenso continente sequer tinham o direito de se dizer “americanos”. A destituição dos indivíduos não era apenas de suas riquezas, o que já era por si mesmo algo de inestimável valor. Havia a destituição de seus direitos mais essenciais como o de viver soberanamente sem a intromissão indesejável de oligopólios estrangeiros a pretexto de fomentar o desenvolvimento, dada a incapacidade técnica para apropriação dos recursos dessas nações.

“Libertação” é uma palavra plena de sentido histórico, social e político. Nos Evangelhos o termo assume conotação política. Jesus se apresenta na sinagoga de Cafarnaum como Aquele que veio “pregar libertação aos cativos” (RA), (*praedicare captivis remissionem*) e para “trazer liberdade aos oprimidos” (*dimittere confractos in remissionem*). (Lc 4,18).⁴⁷⁸ O que vive em opressão experimenta um estado de espírito atribulado, portanto necessita novamente se sentir livre. Aquele que está cativo é o que foi privado de sua liberdade por meio

⁴⁷⁷ Cf. RAUSCHENBUSCH, Walter. *A Theology for the Social gospel. op. cit.* p. 24.

⁴⁷⁸ A Bíblia de Jerusalém traduz o verso assim: “O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me ungiu para evangelizar os pobres; enviou-me para proclamar a *remissão aos presos* e aos cegos a recuperação da vista, para restituir a *liberdade* aos oprimidos...”

da força bruta. Assim esteve o povo hebreu em várias épocas de sua história. A mais marcante delas é aquela narrada no Êxodo.

Severino Croatto (1930-2004), biblista argentino, em sua obra *Êxodo: uma hermenêutica da liberdade* aborda no primeiro capítulo o tema “Bíblia e Libertação”. Parte do princípio que a Bíblia possui um conteúdo querigmático. Significa dizer que o texto enuncia e anuncia uma mensagem. Por isso o texto desperta sempre em nós uma busca de sentido. Deve nos interpelar e nos provocar a uma busca. O anúncio precípua é o da “libertação”, palavra carregada de sentido que, seja na dimensão bíblica, seja hoje, deve ser recuperada na América Latina.⁴⁷⁹

Mas não basta falar de libertação. É preciso lutar por ela. Somente a realidade pode nos fazer conhecer aqueles que de fato estão empenhados em promover a libertação. Como tal ela é uma conquista. Precisa ser desejada para que alcance seu objetivo. Não é um tema novo, o da libertação. Antecede a tempos imemoriais. Mesmo antes dos tempos bíblicos, na época dos sumérios e desde quando se escreve História, se tem conhecimento de processos libertadores.

Croatto usa os termos libertação e liberdade. O primeiro é um processo. Uma ação planejada com o objetivo de alcançar a liberdade. Esse gesto ação, o processo libertador, representa um momento favorável, o *Kairós* bíblico para a ação do cristão. Mas esta ação não é ação do poder vigente. Surge na base, na periferia, oriunda de estados opressivos e movidos por um processo de conscientização.⁴⁸⁰ Croatto lembra que o objetivo é sair do estado de dependência que é o correlato antitético de “libertação.” Caminhar nessa direção é se dirigir para a vida plena, fundamento de todas as teologias da libertação. Ao acreditar na possibilidade de libertação o ser humano entra em estado de revolta contra uma situação que já não deve mais perdurar. O Deus que falou a Moisés na montanha da sarça ardente é Aquele que promove os meios para que esse processo de libertação se efetue por meio de ações históricas e concretas.

⁴⁷⁹ CROATTO, J. Severino. *Êxodo: Uma Hermenêutica da Liberdade*. Tradução de J. Américo de Assis Coutinho. São Paulo: Paulinas, 1981. p. 19s.

⁴⁸⁰ Id. Ibid. O título original do livro de Croatto é “Liberacion y Libertad – Pautas Hermenêuticas.” Sugere a preocupação do autor em distinguir os dois termos com o fim de justificar o uso social e político do termo “libertação.”

O Deus do êxodo é o Deus da história. É Aquele que se faz presente desde o cativeiro até a plena realização da libertação. É aquele que alimenta a utopia, a esperança humana em todas as suas formas. Mas há outro tipo de “deus” que é aquele que destrói as utopias humanas e por isso se torna rival do ser humano como o Zeus da lenda de Prometeu. O Deus que fala a Moisés é Aquele que se coloca como o garante para que se alcance o êxito definitivo da esperança humana.⁴⁸¹

A vida humana é um alto empreendimento em busca da libertação de todas as formas de opressão. Os profetas de ontem e de hoje têm o dever de serem fieis a Palavra do Deus que se alia ao empreendimento humano e se solidariza com sua luta para alcançar esse objetivo. O caráter bíblico dessa mensagem é a denúncia de todo tipo de injustiça, exploração, alienação, exílio e dependência. É preciso que o profeta esteja atento a voz daquele que ordena a palavra a ser entregue ao Faraó. Pode ser que esta seja uma palavra incompreensível, difícil de lidar com ela. No entanto, ele não deve julgá-la. Deve ser fiel a ela. Sua absorção será progressiva. Segundo Hinkelammert a “teologia da libertação é teologia do corpo libertado pela satisfação de suas necessidades e de seus gozos, e por isso é teologia da vida.”⁴⁸²

As Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) foram as primeiras comunidades cristãs modernas a assumir a sintonia com a voz da humanidade em estado de libertação. Foi a partir da reflexão nessas comunidades que o cristão começou a sentir e a se conscientizar de que a resposta ao Deus da História exige dele um compromisso pessoal para libertar a América Latina de seu penoso cativeiro. A ação libertadora gestará uma nova época que transformará o continente numa grande pátria libertada. A experiência do êxodo, é para Croatto, o paradigma para aprofundamento do sentido das aplicações do texto. Ele afirma que é preciso ir ao êxodo e dali seguir para a mensagem profética.

Nessa nova América Latina, antes despossuída, mas agora consciente de seu destino para a libertação é importante se promover uma releitura da mensagem bíblica de libertação a partir da nossa experiência de povos e homens

⁴⁸¹ Cf. HINKELAMMERT, Franz. *As Armas Ideológicas da Morte*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Paulinas, 1983. p. 290.

⁴⁸² Id. Ibid. p. 290.

oprimidos.⁴⁸³ Porém, Croatto alerta para o perigo e a tentação de se fazer exegese bíblica e buscar aplicação à determinada situação histórica. Antes, a situação concreta do intérprete é que deve nos conduzir ao interior do texto.⁴⁸⁴ O leitor pode ser orientado na interpretação da mensagem sagrada. Mas será chamado a dizer “sua palavra” e enfrentar a mesma partindo de sua situação. O essencial é que o leitor se leia na palavra do querigma, que a diga aos demais e que a pratique. Só assim a palavra se transmuda em práxis.

Segundo Clodovis Boff o mérito maior da teologia que surge na América Latina é o fato de ter introduzido para o interior da Igreja o grito das massas pobres a partir da ótica dessa mesma massa e numa perspectiva bíblico-teológica.⁴⁸⁵ Mas é preciso cuidar a fim de que o tema da libertação não se torne em mais um termo teológico a ser conceituado e estilizado como produto da teologia especulativa. Isto seria um desvio do verdadeiro papel da teologia da vida que é a promoção da libertação histórica e espiritual de todo ser humano. Ou seja, o processo de libertação precisa ter um papel integral. Como teologia que se dispõe a servir a comunidade deve se alimentar do querigma bíblico originário com seus múltiplos exemplos de libertações ocorridas na história bíblica e que servem de modelo para que cada época viva sua própria experiência de libertação.⁴⁸⁶

⁴⁸³ Nota-se que a metodologia de Severino Croatto remete a considerações sobre o movimento chamado de Nova Hermenêutica que pergunta como pode a linguagem, especialmente a linguagem bíblica, falar familiarmente ao ouvinte moderno? Como pode a Palavra de Deus se tornar palavra viva novamente? Para isso é preciso insistir na relevância prática do mundo de hoje. A Nova Hermenêutica desenvolveu-se e abriu um corredor entre a ênfase de Karl Barth na Palavra de Deus e a ênfase na situação existencial do ser humano proposta por Rudolph Bultmann. Um corredor que abre novas possibilidades na tarefa da interpretação. (EBELING, Gerhard. *On Prayer*. op. cit. p. 6-7.

⁴⁸⁴ Ben F. Myer afirma que a leitura passou por dois momentos cruciais: aos praticantes do Método Histórico-Crítico prevalece a noção positivista da objetividade. Bultmann ridicularizou a idéia de que o compromisso com a verdade exige a supressão da subjetividade. Porém Myer considera isto apenas meio caminho andado. Com a Crítica da Resposta do Leitor o autor foi abandonado tão logo o “sentido intencionado” deixou de ser reconhecido como objeto de interpretação. O “sentido” passou a ser o produto, não da concretização textual da intenção de um autor, mas da compreensão que um leitor adquire de um texto que de outra forma é mudo. Cf. Os Desafios do Texto e do Leitor ao Método Histórico-Crítico. *Concillium*. Petrópolis: Vozes. Nº 233. 1991/1. p. 16-26. (A Bíblia e seus Leitores).

⁴⁸⁵ BOFF, Clodovis. Retrato... op. cit. p. 267.

⁴⁸⁶ Milton Schwantes, (1946-2012) biblista luterano, tem uma importante contribuição para apresentação de diferentes modelos de libertação no antigo Israel. Cf. SCHWANTES, Milton. *Breve História de Israel*. 2ed. São Leopoldo: Editora Oikos, 2008; *A Terra Não Pode Suportar Suas Palavras*; reflexão e estudo sobre Amós. São Paulo: Paulinas, 2004; *Projetos de Esperança*; meditações sobre Gênesis 1-11. São Paulo: Paulinas, 2002., dentre outros.

No próximo capítulo apresentaremos a teologia de 4 teólogos e teóloga latino-americanos que receberam influência direta de KB tanto no aspecto metodológico quanto na teologia propriamente dita. Estes autores representam uma grande quantidade de indivíduos e confissões cristãs que foram recebedores da teologia dialética em seus próprios contextos. A TdL irá seguir os passos de KB ao tomar consciência de que onde houver uma fala teológica ali também haverá implícita ou explicitamente uma fala política.