

LEONARDO BOFF
E
CLODOVIS BOFF

DA LIBERTAÇÃO

*O sentido teológico
das libertações sócio-históricas*

4ª Edição



Petrópolis
1985

Existe acalorada discussão em torno da teologia da libertação. Quando isso ocorre e se introduzem confusões, imperioso se faz o retorno aos termos simples da questão inicial. De que se trata finalmente? Qual é a questão subjacente à teologia da libertação? A reflexão teológica é o resultado do esforço de compreensão do problema-raiz. Se não apreendermos o problema-raiz menos ainda vamos compreender a teologia da libertação elaborada sobre ele. Daí a importância de estabelecermos o mínimo do mínimo de realidade e de reflexão para podermos dialogar acerca da teologia da libertação.

1. Nascedouro da teologia da libertação: a música do pobre

No fundamento da teologia da libertação se encontra uma música: o encontro com o Senhor no pobre que hoje é toda uma classe de marginalizados e explorados de nossa sociedade caracterizada por um capitalismo dependente, asso-

ciado e excludente. Uma teologia — qualquer que seja — que não possua em sua base uma experiência espiritual é sem fôlego e tagarelice religiosa. Parte-se da realidade miserável como a descreveram os bispos em Puebla, «como o mais devastador e humilhante flagelo que é a situação de desumana pobreza em que vivem milhões de latino-americanos, vítimas de salários de fome, de desemprego e subemprego, da desnutrição, da mortalidade infantil, da falta de moradia adequada, dos problemas de saúde e de instabilidade no trabalho» (n. 29). Quem não se apercebe desta realidade escandalosa não pode entender o discurso da teologia da libertação.

Esta experiência-raiz pode ser trabalhada em dois níveis: um sensível, assim como se mostra à primeira vista aos nossos olhos; outro analítico, como se revela em seus mecanismos estruturais postos à vista mediante a análise científica. Estes dois modos de retrabalhamento da mesma experiência origina também dois tipos diversos de teologia da libertação com diferentes eficácias: um «sacramental» (porque trabalha sobre os «signos» pelos quais se manifesta a pobreza) e outro sócio-analítico (porque trabalha sobre as estruturas subjacentes aos «signos»).

2. Articulação «sacramental» da teologia da libertação

a) *Percepção da miséria da realidade (sentir)*

A realidade miserável revela duas faces: a das angústias por causa da «fome, enfermidades, analfabetismo, miséria, injustiça...» (Puebla 26) e a das esperanças por libertação, participação e comunhão (Puebla 24). Consta-se uma divisão profunda entre ricos e pobres que é tanto mais dolorosa quanto sabemos que uns e outros professam a mesma fé cristã.

b) *Indignação ético-religiosa face à miséria (protestar)*

A primeira reação daquele que se orienta pela fé cristã é de protesto: isso não pode ser! Não agrada a Deus! Dizem os bispos em Puebla: «À luz da fé, vemos a distância crescente entre ricos e pobres como um escândalo e uma contra-

dição com o ser cristão. O luxo de uma minoria constitui um insulto à miséria das grandes massas. Esta situação é contrária ao desígnio do Criador e à honra a ele devida» (n. 28).

c) *Prática solidária de ajuda (fazer)*

A percepção da miséria e o protesto contra ela movem à ação. A Igreja sempre se preocupou com os pobres de nosso Continente; agora esta preocupação assumiu a forma de consciência coletiva, pois a persistência de tal situação se torna mais e mais intolerável. Mas a estratégia de ajuda mudou. Outrora a Igreja se associava às classes dominantes e mediante elas chegava aos pobres que eram auxiliados e assistidos por estas classes dominantes. Era uma presença assistencialista e paternalista que socorria o pobre mas não aproveitava suas forças no processo de mudança. Agora a Igreja vai diretamente aos pobres; associa-se a suas lutas, constitui comunidades de base, onde a fé é vivida em sua dimensão social e libertadora. Portanto, a presença da Igreja na sociedade não se faz apenas mediante a prática religiosa (devocional, cultiva, litúrgica); importa articular com ela também práticas éticas, sociais e de promoção do homem todo e de todos os homens. Estas práticas são exigidas pela própria fé cristã que, somente sendo informada pelo amor (que é uma prática e não uma teoria), se torna fé verdadeira e salvadora; caso contrário é uma fé vazia que não conduz ao Reino de Deus.

3. Articulação sócio-analítica da teologia da libertação

Neste nível de elaboração se trata de conhecer criticamente os mecanismos produtores da miséria. Ela não é inocente, nascida espontaneamente. Dizem-nos apropriadamente os bispos em Puebla: «Ao analisarmos mais a fundo tal situação, descobrimos que essa pobreza não é uma etapa transitória e sim produto de situações e estruturas econômicas, sociais e políticas, que dão origem a este estado de miséria» (n. 30).

O interesse principal da teologia da libertação é criar uma ação da Igreja que ajude, efetivamente, os pobres. Tudo

deve convergir para a prática (amor). Eis que se coloca o problema: qual é a prática que, *realmente* e não ilusoriamente, ajuda? Aqui não basta a boa vontade; precisa-se de lucidez. Alguém pode lançar-se ao rio para salvar o amigo que está se afogando. Revela boa vontade, mais ainda, amor. Mas se não aprendeu a nadar, não o salva; pelo contrário, morre junto com ele. Houve, portanto, amor, mas um amor pouco inteligente e totalmente ineficaz. Como dar eficácia ao amor cristão? Importa para isso conhecer melhor a realidade, seus mecanismos produtores da pobreza e os caminhos que poderão conduzir para fora dela. É aqui que falamos das três mediações da teologia da libertação. Mediação significa os meios com que a teologia se dota para realizar o que se propõe: a mediação sócio-analítica, a mediação hermenêutica e a mediação prático-pastoral. Trata-se de instrumentos destinados a melhorar nossa percepção da realidade contraditória, para superar o ingenuísmo, o empirismo e o moralismo que impedem de conhecer criticamente (mediação sócio-analítica); em seguida cumpre aprofundar nossa indignação ético-cristã face às contradições; com gritos proféticos — por mais necessários que sejam, pois são eles que deslancham a ação — não modificamos a realidade, nem conseguimos interpretá-la corretamente à luz da fé (mediação hermenêutica); por fim importa buscar os caminhos viáveis, sentidos que façam avançar na libertação dos pobres, dentro do quadro de forças religiosas, políticas, militares, ideológicas, econômicas etc. que existem dentro do corpo social (mediação prático-pastoral).

Como se depreende, a teologia da libertação só é verdadeiramente teologia quando ela toma a experiência básica (nos seus vários passos, como a apresentamos acima) e a retrabalha num nível mais crítico e cuidadoso. Vejamos cada uma destas mediações básicas:

a) A mediação sócio-analítica (*ver*)

Trata-se de apreender, criticamente, a realidade para poder agir mais eficazmente sobre ela em nome de nossa fé. Identificamos três níveis de consciência da realidade com três formas de ação correspondentes sobre ela.

— *Empirismo*: fatos → consciência ingênua → assistencialismo; alguém se impressiona com os graus de pobreza

existente em nossa população; elenca os fatos gritantes e se escandaliza face a eles. Não transcende esta dimensão dos fatos, não vai às causas mais profundas, geralmente, invisíveis. Esta atitude, por vezes nobre e sempre cheia de boa vontade, é chamada de empirismo; a pessoa tem uma consciência ingênua e sua ação, normalmente, é assistencialista; atende os fatos assim como se apresentam. Salvaguardada a boa vontade, pergunta-se se esta é a forma melhor de conhecer a situação e ajudar os necessitados. Certamente não, pois o resultado da ação tem pouco alcance: dá o peixe mas não ensina a pescar.

— *Funcionalismo*: conjuntura → consciência crítica → reformismo: esta posição analítica já vê os fatos interligados entre si, formando uma conjuntura; a sociedade é como um corpo no qual existem muitas funções que devem trabalhar organicamente, criando a harmonia social. Havendo disfunções, como é o caso do fosso demasiadamente grande entre ricos e pobres, deve-se criar reformas ou desenvolver a parte menos desenvolvida ou subdesenvolvida até a recuperação do equilíbrio social. A consciência é crítica, porque se dá conta da inter-relação que tudo possui com tudo na sociedade. Assim a função do Estado é bem gerir a coisa comum, a função da Igreja é rezar, a do trabalhador é trabalhar, a do empresário é garantir os lucros, a do professor é ensinar etc. Se tudo funcionar bem, os problemas inexistem.

O ideal do funcionalismo é apreciável, entretanto a verdadeira questão fica descartada: por que, na forma de sociedade em que vivemos, os pobres ficam cada vez mais pobres e os ricos cada vez mais ricos, apesar do considerável avanço econômico e industrial que se nota por todas as partes? O desenvolvimento é desenvolvimento para quem? e por quem é feito? e com que meios é construído? Uma análise mais crítica poderá mostrar que o desenvolvimento em moldes capitalistas é feito às custas do povo e, geralmente, contra o povo. O progresso beneficia somente alguns estratos da população, marginalizando os grandes setores. O funcionalismo com seu desenvolvimento e progressismo não consegue fazer funcionar a sociedade com relações humanamente admissíveis e suportáveis em termos de justiça e participação. A taxa social de iniquidade que o progresso moderno exige é imensa e paga pelo «povo». As questões levantadas acima não são

adequadamente respondidas pelo funcionalismo. Elas demandam outra abordagem.

A grande maioria dos agentes de pastoral da Igreja, em certa época, se contavam dentro desta atitude analítica; com entusiasmo se convocou o povo ao progresso; a fé reforça a vontade de desenvolvimento. Mas na medida em que estes agentes foram se identificando com o povo, entrando na sua vida, foram percebendo que este progresso era feito às custas deles e os marginalizava cada vez mais. O sistema social, como sistema, e não em suas conjunturas, se encontra envenenado; não está apenas enfermo, está já condenado.

— *Estruturalismo-dialético*: estrutura → consciência crítica radical → libertação; esta postura analítica não se contenta com ver a conjuntura; desce mais profundamente na análise e detecta a estrutura global do sistema como ele organiza nossa sociedade em moldes capitalistas; como já o compreendia a *Populorum Progressio*, trata-se de «um sistema que considera o lucro como motor essencial do progresso econômico, a concorrência como lei suprema da economia, a propriedade privada dos bens de produção como direito absoluto, sem limite nem obrigações sociais correspondentes» (n. 26). Evidentemente, face a conjunturas históricas mudadas, o capitalismo modificou suas regras de jogo, mas nunca o seu jogo, vale dizer, seu sistema. A contradição principal «deste nefasto sistema» (PP n. 26) reside em que todos, pelo seu trabalho, ajudam a produzir bens, mas somente alguns se apropriam deles, excluindo os demais, porque são os detentores do capital. Falamos em estruturalismo porque a análise assenta na consideração da estrutura que subjaz às conjunturas e aos fatos concretos. Estes só são adequadamente compreendidos se apreendermos a estrutura capitalista de nossa sociedade. Dizemos ainda estruturalismo *dialético* porque entre os que detêm o capital e os demais possuidores da força de trabalho vigora uma interação dialética e conflitiva porque os interesses não são convergentes. No jogo destas forças se entende a constituição, evolução e manutenção deste tipo de sociedade que é a nossa.

A consciência que capta estas articulações se chama crítica radical. É radical não porque é, emotivamente, polarizada, mas porque vai às raízes da questão. A terapia apresentada por esta consciência crítica radical não é a reforma

do sistema; isto implicaria apenas em fazer um curativo na ferida sem perceber o foco gerador da enfermidade; postula-se uma nova forma de organizar toda a sociedade, sob outras bases; não mais a partir do capital em mãos de alguns, mas a partir do trabalho de todos, com a participação de todos nos meios e bens de produção e nos meios de poder; fala-se de libertação.

A teologia da libertação arranca deste tipo de leitura da realidade social, crítico-radical e dialético-estruturalista. É esta análise que faz ver os mecanismos *permanentes*, produtores de pobreza e marginalização.

b) A *mediação hermenêutica (judgar)*

A hermenêutica é a ciência e a técnica da interpretação mediante a qual nos habilitamos a compreender o sentido original de textos (ou realidades) não mais compreensíveis *imediatamente* pelos homens de hoje. Referimo-nos aqui às Escrituras cristãs e aos textos maiores de nossa fé, conservados na Tradição. Entre nós e a Bíblia há uma distância de mais de 2.000 anos; a mentalidade mudou e as palavras ganharam novos sentidos. Como captar a Palavra de Deus que é a luz para nossa ação, se esta Palavra vem encarnada naquela mentalidade e naquelas palavras? Como se depreender, precisamos construir uma ponte, isto é, interpretar. Daí falarmos em mediação hermenêutica.

Mediante a mediação hermenêutica elaboramos os critérios teológicos com os quais vamos ler o texto sócio-analítico (a realidade). Só assim a realidade social com suas contradições é apropriada teologicamente e vira uma página religiosa. O que Deus nos tem a dizer com os problemas sociais captados adequadamente pela racionalidade científica? Este é o desafio; aqui não basta a razão; entra a fé.

Mediante a fé, a Escritura e a Tradição (doutrina da Igreja, o sensus fidelium, o ensino dos teólogos etc.) identificamos na realidade presença ou ausência de Deus, resposta ao Seu desígnio salvífico ou negação dele. Onde a análise social diz pobreza estrutural, a fé vai dizer pecado estrutural; onde a análise diz acumulação privada da riqueza, a fé vai dizer pecado de egoísmo, e assim por diante.

Resumidamente pensamos que a tarefa da teologia se realiza, face à realidade social, em três níveis: *primeiro*,

discernindo o valor histórico-salvífico da situação; à luz das categorias de fé como Reino de Deus, salvação, perdição, graça, pecado, justiça, injustiça, caridade etc. se julga se este tipo de sociedade se orienta ou não ao desígnio de Deus. É o momento profético da teologia. Segundo: fazer uma leitura crítico-libertadora da própria tradição da fé; perguntar até que ponto uma certa compreensão do Reino, da graça, da Igreja, do pecado e da atividade do homem no mundo não acaba, sem querer, por reforçar ou legitimar aquilo que, exatamente, se quer superar: o fosso tão profundo entre ricos e pobres; sabemos que a fé e a Igreja foram instrumentalizadas pelos poderosos; ademais, deve-se evitar o bilinguismo, vale dizer, a construção de um discurso teológico paralelo àquele sócio-analítico; trata-se de articular um com o outro e elaborar uma teologia que consiga, efetivamente, interpretar à luz da Palavra de Deus e da Tradição a realidade social, especialmente aquela dos pobres. Terceiro: fazer uma leitura teológica de toda a práxis humana, seja feita por cristãos, seja feita por não-cristãos. Em outras palavras, a teologia não deve se restringir em analisar a prática libertadora dos cristãos; ela sabe que Deus é negado ou afirmado sempre e em todo o lugar onde é negada ou afirmada a justiça, se realiza ou não a fraternidade etc. Daí que pertence também à teologia poder dizer uma palavra sobre toda e qualquer prática ou forma de convívio social.

A fé cristã elabora a sua imagem do homem e da sociedade, do futuro e do destino terminal da história. O ideário cristão não é totalmente consumível numa prática política, nem pode reduzir-se a uma forma particular de sociedade. Mas a fé cristã ajuda o cristão a optar, dentro das concepções da história, por este ou aquele tipo de análise da realidade. Por exemplo, cremos que a fé cristã ajuda a escolher aquele instrumental de análise sócio-analítico que melhor desmascara os mecanismos geradores de injustiças e de violências especialmente contra os pobres; a fé também ajuda o cristão a secundar com seu apoio aqueles movimentos históricos que mais são afins com os ideais evangélicos; neste sentido, percebemos hoje em dia que o ideário cristão é mais afim com aquele socialista do que com aquele capitalista. Não se trata de criar um socialismo cristão; trata-se de poder dizer que o ideário socialista, quando cumprido e

realizado, permite ao cristão melhor viver os ideais humanitários e divinos de sua fé; o sistema capitalista também o permite (haja vista os séculos de cristianismo dentro da sociedade capitalista), mas com muitas contradições que poderiam ser superadas num outro sistema (que por sua vez também terá outras contradições, mas menores).

c) A mediação prático-pastoral (agir)

Trata-se aqui de traduzir em ação concreta o que foi visto e julgado anteriormente. Como fazer? Situamo-nos num nível diferente daquele sócio-analítico e teológico (rupturas epistemológicas), porque a ação tem outras leis do que aquelas da análise e da reflexão. Primeiramente, deve-se atender ao jogo total das forças sociais (econômicas, políticas, ideológicas, repressivas), para não cairmos num voluntarismo ingenuista. Não fazemos, geralmente, o que queremos, mas o que nos permitem as condições objetivas da realidade. Aqui entra a prudência pastoral que não é intuição mas sabedoria para aquilo que é possível e viável. Em seguida, importa definir — dentro das várias instâncias que constituem a realidade (econômica, política e simbólica) — qual a instância específica da Igreja e como ela, a partir de sua identidade de fé, atua de forma libertadora. A Igreja, como comunidade institucionalizada da fé, se situa na instância simbólica; no conjunto social, não ocupa a instância determinante, mas é muito importante, especialmente no contexto latino-americano, onde a Igreja tem um peso histórico e social significativo. Em sua instância simbólica a Igreja deve ser libertadora: tentar articular sua palavra, sua catequese, liturgia, ação comunitária e intervenções na oficialidade no sentido da libertação. A fé possui uma inegável dimensão libertadora que deve ser resgatada e mantida viva continuamente.

Outrossim, a Igreja deverá se articular com outras forças sociais que também buscam uma mudança qualitativa; só assim a eficácia que ela procura é mais facilmente alcançada; não é só a Igreja que quer a libertação, embora ela deva manter sempre a perspectiva totalizadora de uma libertação integral (Reino de Deus) face a outros grupos que se restringem apenas a uma libertação sócio-histórica. Por fim, os cristãos e eventuais organizações cristãs podem e devem,

sem com isso empenhar a oficialidade eclesial, encontrar uma atuação que não se limite apenas à instância simbólica; podem atuar no nível diretamente político e infra-estrutural em nome de sua fé cristã e da consciência. É neste nível que encontramos uma relativa autonomia das comunidades eclesiais de base que, por causa de sua natureza de base, mais estão coladas aos problemas da libertação e mais urgentes se fazem as opções concretas e as soluções bem definidas.

Sempre deve ficar clara a definição estratégica por uma libertação que implique uma qualidade nova de sociedade, mesmo quando, por injunção das conjunturas históricas, somos obrigados a medidas meramente reformistas. Estas medidas são apenas passos táticos e não metas estratégicas; devem apontar e ajudar na libertação; não se pode pretender ser livre e libertado a todo custo. A libertação é fruto de um processo no qual todos devem participar e não o resultado de um golpe de vontade.

4. Conclusão: a libertação como tarefa messiânica

A teologia da libertação se constrói, fundamentalmente, à base destas três mediações (veja o melhor livro sobre o tema: Clodovis Boff, Teologia e Prática. Teologia do político e suas mediações, Petrópolis 1978). Cada uma tem seus problemas próprios, mas todas elas constituem momentos de um único movimento dialético que é a fé que procura eficácia e lucidez na sua solidariedade com os oprimidos da história. Rompendo esta unidade ou caímos no sociologismo e na politização ou no teologismo ou ainda no pragmatismo pastoral.

O ponto crítico parece-nos residir mais no primeiro momento, aquele da interpretação sócio-analítica da realidade histórico-social, e menos no segundo (teologia) e terceiro (ação pastoral). Nem todos possuem o mesmo nível de consciência dos conflitos da realidade; por isso também as análises são divergentes, implicando, por sua vez, numa leitura teológica diversa e medidas de ação igualmente diferentes. O que gera tensões dentro da Igreja dificilmente são problemáticas de fé, mas muito mais problemas ligados a posturas diferentes face à realidade social.

A teologia da libertação, finalmente, tenta articular uma leitura da realidade a partir dos pobres e no interesse da

libertação dos pobres: em função disto aciona as ciências do homem e da sociedade, medita teologicamente e postula ações pastorais que ajudem a caminhada dos oprimidos.

A missão de libertar os injustiçados e marginalizados é, pela fé e sua tradição, adjudicada ao Messias; a comunidade messiânica se associa a esta tarefa sendo também sinal e instrumento de libertação integral. Pela teologia da libertação procura dar uma resposta adequada e crítica à pergunta fundamental que angusta nossa consciência cristã e latino-americana: Como ser cristãos num mundo de misérraveis? Só o podemos ser, autenticamente, vivendo nossa fé de forma libertadora.

Da libertação integral às libertações parciais

Com a consagração da temática da libertação no documento final de Puebla se fincou um marco inarredável para a teologia e a Igreja latino-americanas. A tarefa da teologia agora está em dar consistência à prática e à reflexão libertadoras. À luz de Puebla queremos ressituar a problemática concernente ao sentido teológico das libertações sócio-históricas.

1. Atmosfera de libertação

A temática da libertação surgiu na A. Latina, especialmente no Brasil, nos primeiros anos da década de 60, no contexto da análise do fenômeno do subdesenvolvimento. Haviam-se superado duas interpretações do subdesenvolvimento, tidas ou como insuficientes ou como equivocadas: subdesenvolvimento como atraso técnico (países em via de desenvolvimento), subdesenvolvimento como *interdependência* desigual das partes de um mesmo sistema (países desenvolvidos/países subdesenvolvidos). Desembocara-se numa

interpretação mais adequada entendendo o subdesenvolvimento como a outra face do desenvolvimento, como um sistema de *dependência* de centros hegemônicos (países mantidos subdesenvolvidos). As categorias de correlação oposta que mais iluminadoras se mostravam eram: dependência-libertação. Tanto uma como a outra destas categorias implicavam uma análise e, ao mesmo tempo, uma denúncia. Dependência significa sistema de opressão que provoca uma indignação ética; libertação quer dizer a ação que liberta a liberdade cativa e evoca um compromisso humanístico.

a) Reflexão sobre práticas libertadoras

Esta nova interpretação não ficou num nível de discussão teórica; começou a informar práticas que já estavam em curso visando um processo de libertação, a partir especialmente do povo, de seus valores e de sua capacidade revolucionária.¹ O sujeito da transformação social deveria ser o povo juntamente com aqueles estratos que se associassem organicamente a ele e não tanto às elites dominantes. Os vários movimentos, o Movimento de Educação de Base (MEB), a Ação Popular (AP), o método Paulo Freire acerca da educação como prática de liberdade e a pedagogia do oprimido se entendem no quadro desta atmosfera libertária.²

Nestes movimentos ligados ao interesse da libertação participavam muitos cristãos e agentes de pastoral, especialmente da Ação Operária Católica (AOC), da Juventude Universitária Católica (JUC) e da Juventude Estudantil Católica (JEC). Em seus círculos se começou a reflexionar teologicamente a problemática nova da dependência-libertação. Davam-se conta da insuficiência da teologia do desenvolvimento e das limitações de uma teologia da revolução. Abriram-se marcos novos com uma teologia da libertação. Estavam comprometidos com práticas libertadoras, visando criar as condições para a ruptura necessária; a reflexão teológica não se fazia, primariamente, para justificar tais práticas, nem para deduzir dela compromissos libertários. Ela se fazia

1. Para o histórico da teologia da libertação veja: Gertra Rubio, A., *Teologia da libertação: política ou profetismo*, Ed. Loyola, S. Paulo 1977; Oliveros, R., *Libertação y Teología*. Génesis y crecimiento de una reflexión, 1966-1977, Lima 1977.

2. Souza Lima, L. G., *Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil*, Vozes, Petrópolis 1979.

sobre tais práticas vividas juntamente com outras pessoas não necessariamente cristãs. O compromisso já assumido em favor dos pobres (por motivos políticos, iluminados por uma análise do processo de subdesenvolvimento) interrogava agora a fé cristã. Cristãos começaram a se perguntar: como fica nossa fé cristã dentro de tal opção político-ideológica? Ela é um freio? Ela se mostra motor? É indiferente à fé cristã a luta pela libertação? Como se depreende, as práticas concretas abriam um olhar novo mediante o qual se liam e reliam os conteúdos da fé e das Escrituras.

Muitos cristãos redescobriram as dimensões libertárias da fé: alguns pontos se tornaram especialmente relevantes: a temática do pobre e o texto de Mt 25,35-46; o tema do êxodo-libertação; a fé que salva é somente aquela que passa pela prática do amor (Mt 7,21-23), a opção de Jesus pelos deserdados de seu tempo, o sentido conflitivo de sua vida e a sua morte como consequência de uma prática de libertação, a mensagem do Reino que já começa a se realizar aqui dentro da história, a unidade da história vista à luz da salvação ou da perdição, da opressão ou da libertação, na qual ou se atinge o fim supremo em Deus ou se frustra absolutamente e tudo isto depende da qualidade da vida aqui na terra e outros temas afins.³

A fé se revelava não como freio mas como motor de libertação. Neste contexto se fizeram nos meados da década de 60 as primeiras reflexões mais aprofundadas daquilo que se chamaria depois de teologia da libertação. Como os problemas eram principalmente econômicos, políticos e educacionais procurava-se ver a relevância teológica do compromisso dos cristãos no campo da libertação econômica, política e educacional. A libertação econômica e política não tem também uma dimensão teológica? Se tem, o compromisso dos cristãos pelo econômico e pelo político implica também um compromisso com Deus, com o Reino e com a salvação.

É importante reter esta perspectiva: a luta pela libertação econômica, política e educacional envolve algo mais que estas instâncias; nelas se dá também uma dimensão teológica; nelas se concretiza, simultaneamente, a libertação de Deus. Em outros termos: nestas realidades, consideradas

profanas, há um teologal real mas não manifesto. Só a fé permite ver o teologal presente dentro do econômico, político e educacional. É tarefa da reflexão cristã desvelar e desentranhar este teologal não manifesto e fazê-lo manifesto numa reflexão, numa celebração litúrgica, numa expressão de oração.

Neste nível não se falava ainda em *libertação integral*, envolvendo a libertação do pecado, das atitudes interiores desviadas etc. Tudo isso era pressuposto e pertence à aquisição líquida e segura da fé cristã. Não se falava disto; o silêncio não era negação; daquilo que já se sabia e se admitia não se falava; falava-se desta nova visão: da libertação de Deus presente dentro da libertação histórica dos homens.

O que permitiu ver o teologal não manifesto dentro das realidades manifestamente profanas? Foram as contribuições da teologia dos últimos 30 anos que antecederam ao Vaticano II e que foram assimiladas pelo Vaticano II: a visão histórico-salvífica do desígnio único de Deus; Deus se oferece sempre ao homem em sua história, lá onde se encontra; ele é um permanente ouvinte da palavra de Deus. Tudo o que ele faz expressa acolhimento ou rechaço de Deus e de sua graça. Daí todas as dimensões da história (econômica, política etc.) também estarem inseridas no desígnio de Deus; nelas o homem responde afirmativa ou negativamente a Deus, na medida em que elas são veículos da justiça, da fraternidade e do encontro entre os homens ou também na medida em que elas são instrumentos de dominação, de ruptura e de injustiças estruturais. Portanto, uma perspectiva mais bíblica do desígnio de Deus expresso pela categoria história da salvação (ou perdição), associada a uma antropologia teológica que vê o homem como um ser histórico aberto permanentemente ao Transcendente, dando dentro de sua situação resposta a Deus ou negando-se a Ele, ajudaram a ver Deus e sua graça para além dos limites da linguagem que fala manifestamente de Deus e da graça. Uma compreensão mais profunda da escatologia ajudou a entender melhor a salvação e o processo de sua concretização na história. A salvação define a situação terminal do homem em Deus. Ela foi definitivamente assegurada pelo

3. Vela Gutiérrez, G. M., *Teologia da libertação*, Ed. Vozes, Petrópolis 1976, 123ss.

4. Boff, L., *Teologia do cativo e da libertação*, Multinova, Lisboa 1976, 57ss.

sobre tais práticas vividas juntamente com outras pessoas não necessariamente cristãs. O compromisso já assumido em favor dos pobres (por motivos políticos, iluminados por uma análise do processo de subdesenvolvimento) interrogava agora a fé cristã. Cristãos começaram a se perguntar: como fica nossa fé cristã dentro de tal opção político-ideológica? Ela é um freio? Ela se mostra motor? É indiferente à fé cristã a luta pela libertação? Como se depreende, as práticas concretas abriam um olhar novo mediante o qual se liam e reliam os conteúdos da fé e das Escrituras.

Muitos cristãos redescobriram as dimensões libertárias da fé: alguns pontos se tornavam especialmente relevantes: a temática do pobre e o texto de Mt 23,35-46; o tema do êxodo-libertação; a fé que salva é somente aquela que passa pela prática do amor (Mt 7,21-23), a opção de Jesus pelos deserdados de seu tempo, o sentido conflitivo de sua vida e a sua morte como consequência de uma prática de libertação, a mensagem do Reino que já começa a se realizar aqui dentro da história, a unidade da história vista à luz da salvação ou da perdição, da opressão ou da libertação, na qual ou se atinge o fim supremo em Deus ou se frustra absolutamente e tudo isto depende da qualidade da vida aqui na terra e outros temas afins.³

A fé se revelava não como freio mas como motor de libertação. Neste contexto se fizeram nos meados da década de 60 as primeiras reflexões mais aprofundadas daquilo que se chamaria depois de teologia da libertação. Como os problemas eram principalmente econômicos, políticos e educacionais procurava-se ver a relevância teológica do compromisso dos cristãos no campo da libertação econômica, política e educacional. A libertação econômica e política não tem também uma dimensão teológica? Se tem, o compromisso dos cristãos pelo econômico e pelo político implica também um compromisso com Deus, com o Reino e com a salvação.

É importante reter esta perspectiva: a luta pela libertação econômica, política e educacional envolve algo mais que estas instâncias; nelas se dá também uma dimensão teológica; nelas se concretiza, simultaneamente, a libertação de Deus. Em outros termos: nestas realidades, consideradas

profanas, há um teológico real mas não manifesto. Só a fé permite ver o teológico presente dentro do econômico, político e educacional. É tarefa da reflexão cristã desvelar e desentranhar este teológico não manifesto e fazê-lo manifesto numa reflexão, numa celebração litúrgica, numa expressão de oração.

Neste nível não se falava ainda em *libertação integral*, envolvendo a libertação do pecado, das atitudes interiores desviadas etc. Tudo isso era pressuposto e pertence à aquisição líquida e segura da fé cristã. Não se falava disto; o silêncio não era negação; daquilo que já se sabia e se admitia não se falava; falava-se desta nova visão: da libertação de Deus presente dentro da libertação histórica dos homens.

O que permitiu ver o teológico não manifesto dentro das realidades manifestamente profanas? Foram as contribuições da teologia dos últimos 30 anos que antecederam ao Vaticano II e que foram assimiladas pelo Vaticano II: a visão histórico-salvífica do desígnio único de Deus; Deus se oferece sempre ao homem em sua história, lá onde se encontra; ele é um permanente ouvinte da palavra de Deus. Tudo o que ele faz expressa acolhimento ou rechaço de Deus e de sua graça. Daí todas as dimensões da história (econômica, política etc.) também estarem inseridas no desígnio de Deus; nelas o homem responde afirmativa ou negativamente a Deus, na medida em que elas são veículos da justiça, da fraternidade e do encontro entre os homens ou também na medida em que elas são instrumentos de dominação, de ruptura e de injustiças estruturais. Portanto, uma perspectiva mais bíblica do desígnio de Deus expresso pela categoria história da salvação (ou perdição), associada a uma antropologia teológica que vê o homem como um ser histórico aberto permanentemente ao Transcendente, dando dentro de sua situação resposta a Deus ou negando-se a Ele, ajudaram a ver Deus e sua graça para além dos limites da linguagem que fala manifestamente de Deus e da graça. Uma compreensão mais profunda da escatologia ajudou a entender melhor a salvação e o processo de sua concretização na história. A salvação define a situação terminal do homem em Deus. Ela foi definitivamente assegurada pelo

3. Veja Gutiérrez, G. M., *Teologia da libertação*, Ed. Vozes, Petrópolis 1976, 123ss.

4. Boff, L., *Teologia do cativo e da libertação*, Multinova, Lisboa 1976, 57ss.

ato redentor de Jesus Cristo. Entretanto a salvação não se realiza somente no final da história ou na eternidade. Ela se antecipa. O homem entra num processo de salvação, já aqui na terra, culminando na eternidade. Este processo que vai, lentamente, realizando a salvação dentro dos limites da história, especialmente dentro do espaço da Igreja, pode ser entendido como um processo de libertação de situações que contradizem o projeto salvífico de Deus para situações cada vez mais conformes a ele. As libertações históricas são assim antecipações e concretizações, sempre limitadas, mas reais, da salvação que será plena somente na eternidade. Esta visão permitiu ler teologicamente o esforço dos homens na construção de situações mais justas e humanas. Na medida em que as estruturas econômicas e sociais propiciam maior participação de todos e criam maior simetria entre os homens, elas significam, aos olhos da fé, presença de graça e realização, em germe, do Reino de Deus; quando, ao contrário, geram empobrecimento (exploração) revelam presença de pecado e do Anti-Reino.

Não nos queremos deter nesta questão. Apenas enfatizamos os principais marcos teológicos que permitiram ver Deus e seu Reino lá onde eles não se anunciavam como Deus e como Reino, isto é, dentro dos processos econômicos e políticos.

b) O discurso global acerca da libertação

Entretanto, a partir desta teologia regional (circunscrita ao econômico e político, numa palavra, ao histórico), logo se ergueu o voo teológico para regiões mais altas com o perigo de perder a densidade e concreção do discurso ligado aos processos sociais; falou-se de libertação integral, libertação de todas as servidões, libertação do pecado. Na X reunião do CELAM em Mar del Plata em 1966 Dom Hélder podia já proclamar: «A meta por alcançar é a de um ser livre e consciente, numa progressiva libertação de mil servidões para que possa crescer sua liberdade fundamental: ser livre até poder libertar-se de si mesmo e poder dar-se aos outros». ⁵ Aqui já estamos em pleno discurso global da libertação. É válido sem qualquer sombra de dúvida. Mas

isto sempre a fé e a tradição o sabiam e o proclamaram. Mas não aparecia o novo do discurso teológico acerca do econômico, do político e do educacional.

Medellín (1968) assume a temática da libertação e fá-la um tema axial. Predomina a perspectiva de libertação integral que inclui a libertação política, mas o acento recai sobre a libertação do pecado e de suas consequências, «libertação do homem todo e de todos os homens» (Juventude 5,15). O novo da perspectiva originária é subsumido dentro de uma perspectiva de si tradicional. De todas as maneiras Medellín teve o mérito de consagrar, na oficialidade da Igreja, o discurso da libertação e assim respaldar com sua autoridade as práticas libertadoras que se praticavam por cristãos enjaulados socialmente.

Depois de Medellín houve a proliferação do discurso libertador com uma produção literária das mais exuberantes; era uma verdadeira alquimia discursiva; podia-se ouvir o discurso da libertação em todas as «frequências»; com isso, evidentemente, se diluiu o verdadeiro nó problemático: ensaiar uma reflexão sobre a relação entre Salvação de Jesus Cristo e processos de libertação sócio-histórica. Dito claro e brevemente: que relevância teológica possui o processo de libertação já em curso nos grupos comprometidos na mudança da sociedade, especialmente nos setores populares? Existe, portanto, um processo de libertação; há muitos, de distintas ideologias, empenhados nele; há também muitos cristãos. Pergunta-se: este processo como se relaciona com a Salvação trazida por Jesus Cristo? Há uma diferença? Qual é? É a mesma coisa? Uma coisa não tem nada a ver com a outra? Existe uma articulação entre ambos? Como se faz? Estas são as questões teológicas que sacudiram e ainda sacodem a reflexão entre Medellín e Puebla.

Medellín não refletiu sobre isto. Antes, vê a relação entre libertação e salvação na linha da *Gaudium et Spes* (especialmente n. 39) ⁶; aí se enfatiza mais a unidade do que a dis-

6. Os tópicos principais do n. 39 são estes: "o que foi semeado na fraqueza e na corrupção revestir-se-á de incorrupção. Permanecerá o amor e sua obra e será libertada da servidão da vaidade toda aquela criação que Deus fez para o homem... A esperança de uma nova terra, longe de atenuar, antes deve impulsionar a solicitude pelo aperfeiçoamento desta terra. Nela cresce o Corpo da nova família humana que já pode apresentar algum esboço do novo século... Todos estes bons

tingão: «Como toda libertação já é um antecipar-se da plena redenção de Cristo, a Igreja na A. Latina sente-se particularmente solidária com todo esforço educativo tendente a libertar os nossos povos» (Educação 4,9).

Neste contexto problemático Paulo VI publica a *Evangelii Nuntiandi* (1975). Dedicam-se 10 números à questão da libertação articulada com a evangelização. O centro da preocupação papal é articular sem separar mas também sem identificar uma coisa com a outra. O Papa, após enumerar os índices da miséria de milhões de homens, proclama como tese fundamental: «A Igreja tem o dever de anunciar a libertação de milhões de seres humanos, sendo muitos destes seus filhos espirituais... Isso não é alheio à evangelização» (n. 30). Se não é alheio, como se articula então?

Primeiramente o Papa condena um duplo reducionismo, um pelo lado do político e outro pelo lado do religioso. Pelo lado político: A Igreja não aceita «reduzir a sua missão às dimensões de um projeto simplesmente temporal» (n. 32); pelo lado religioso: «A Igreja não admite circunscrever a sua missão apenas ao campo religioso, como se se desinteressasse dos problemas temporais do homem» (n. 34). Trata-se, como se vê, de relacionar o político com o religioso: «A Igreja relaciona mas nunca identifica a libertação humana com a salvação em Jesus Cristo porque ela sabe por revelação, por experiência histórica e por reflexão de fé que nem todas as noções de libertação são forçosamente coerentes e compatíveis com uma visão evangélica do homem, das coisas e dos acontecimentos» (n. 35). Quais são os laços que permitem a relação? O próprio texto da exortação apostólica aponta três: «laços de ordem *antropológica*, dado que o homem que há de ser evangelizado não é um ser abstrato, mas é sim um ser condicionado pelo conjunto dos problemas sociais e econômicos; laços de ordem *teológica*, porque não se pode nunca dissociar o plano da Criação do plano da Redenção; ... laços de ordem eminentemente evangélica, qual é a ordem da *caridade*: como se poderia, realmente, proclamar o mandamento novo sem

frutos da natureza e do nosso trabalho, nós os encontraremos novamente, limpos contudo de toda impureza, iluminados e transfigurados, quando Cristo entregar ao Pai o reino eterno e universal... O Reino está presente em mistério aqui na terra; chegando o Senhor, ele se consumará».

promover na justiça e na paz o verdadeiro e o autêntico progresso do homem?» (n. 31).

As pistas apontadas são realmente boas e podem iluminar a articulação: salvação de Jesus e processo de libertação ou promoção humana. O documento papal não aprofunda a questão. Isso, na verdade, é tarefa da teologia. Mas como mostram a direção em que deve ser entendida a articulação: «A salvação transcendente e escatológica já tem certamente seu começo nesta vida, mas terá realização completa na eternidade» (n. 27). E a outra: «A Igreja esforça-se por inserir sempre a luta cristã em favor da libertação no desígnio global da Salvação, que ela própria anuncia» (n. 38; cf. n. 9). Mas o enlace de um termo com o outro deve ser mostrado e não apenas enunciado.

Em outubro de 1976 a Comissão Teológica Internacional publicou a conclusão de seus dois anos de estudos acerca da *Relação entre a promoção humana e a Salvação cristã*.⁷ Como o título indica, estudou-se particularmente o problema que levantamos acima. Os leitores, entretanto, em vão esperam um encaminhamento de solução. O que se lê é uma matéria que fica muito aquém do nível teológico alcançado entre os teólogos da libertação na América Latina. O discurso é cheio de evasivas, idas e vindas, sem maior clareza, discurso antes próprio de ideólogos curiais do que de sérios teólogos católicos empenhados em fazer teologia, cuja tarefa é produzir conhecimentos. Exatamente com referência ao tema em questão — a relação entre processo de libertação e Salvação de Jesus Cristo — os autores omitem-se de argumentar, como convém a teólogos. Escondem-se sob textos autoritativos do Vaticano II, especialmente da *Gaudium et Spes* e da *Apostolicam Actuositatem*. Argumentam com a arma mais fraca, como já dizia Santo Tomás, vale dizer, com a arma da autoridade. É o mais cômodo e simples, mas é índice também de preguiça mental. Colocam apenas os termos: não se deve nem separar, nem identificar⁸; deve-se evitar tanto o mo-

7. Veja o texto em *REB* 37 (1977), 775-788, ou em *SEDOC* 10 (1978), 733-746; citaremos pelo *SEDOC*; veja também *Internationale Theologiekommision, Karl Lehmann e outros, Theologie der Befreiung*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1977, esp. 173ss.

8. *SEDOC*, op. cit., 742.

nesto quanto o dualismo.⁹ Passam o problema a outros autores de eles mesmos o abordarem mais profundamente; esses problemas devem ser objeto de pesquisas e de novas análises, está convulso, sem dúvida alguma, uma das tarefas principais da teologia atual... "A definição desta relação por sua natureza, fica em suspense". "O documento não tem avançar a questão pelo contrário é vítima de várias interpretações fundamentais com referência às teses da teologia da libertação como foi mostrado com muita acribia pelo teólogo espanhol Jose Ignacio González Faus."¹⁰

Os últimos três anos (de 1976-1979) foram muito produtivos para a teologia da libertação na América Latina. Na Europa, a par de um crescente interesse, faziam-se as primeiras críticas concernentes a vários pontos, ao método, à utilização eventual do instrumental analítico marxista, à ligação deste tipo de teologia com o projeto socialista. Nem sempre havia a suficiente informação que garantisse boa qualidade às críticas. Muitas vezes imputavam-se erros e equívocos teológicos à teologia da libertação que, na verdade, nada tinham com ela. Na A. Latina este tipo de teologia perdeu mais e mais nas bases. Servia de bandeira e de inspiração para práticas junto ao povo, particularmente no seio das comunidades eclesiais de base. Utilizou-se o Secretariado Geral do CELAM para uma bem organizada campanha contra vários teólogos da libertação. Um ambiente de intrigas e acusações se fazia ouvir um pouco por todos os lados. Apesar disto a produção teológico-pastoral continuou; praticamente quase tudo o que se produz na A. Latina se inscreve no marco da teologia da libertação. A pastoral libertadora conheceu seus primeiros mártires e confessores, prego pago à repressão pelo compromisso de tantos agentes de pastoral, desde leigos até de bispos, com os pobres, os expulsos das terras, os índios e os explorados.

9. *Id.*, 744.

10. *Id.*, 743.

11. *Id.*, 744.

12. González Faus, J. Ig., "La declaración de la comisión teológica internacional sobre la teología de la liberación", em *Christus* 43 (1978), 8-22. "A declaração da CTI fica muito aquém da Gaudium et Spes, de Medellín e do Sínodo dos Bispos. Um europeu deveria reconhecer que os teólogos sul-americanos têm motivos para estar doídos por isso" (p. 21).

c) Acentos na única teologia da libertação

Num interesse meramente acadêmico e didático podemos discernir vários acentos dentro da única e mesma teologia da libertação. Insistimos que há uma única teologia (realidade social miserável) e uma mesma meta, a libertação dos oprimidos. Na discussão das mediações variam os acentos. É aqui que podemos discernir várias tendências, não chegando a constituir um pensamento alternativo à teologia da libertação. Esta observação inicial é importante porque, especialmente na discussão europeia, se acentua muito que há várias teologias da libertação, conflitantes entre si, algumas conformes aos cânones oficiais e outras divergentes. Por detrás de tal tipo de discurso se esconde, muitas vezes, mero recurso ideológico, mascarador dos interesses de uma teologia que não aceita ser questionada em sua relação para com os problemas da justiça em nível internacional e em seu caráter acadêmico que, não raro, oculta uma ingenuidade política e descarta a discussão da teologicidade da teologia (o que faz a teologia ser teologia *cristã*? é apenas sua referência às fontes da fé, às Escrituras e à Tradição? ou não se faz necessária também uma relação consciente e crítica para com a realidade e seus conflitos?). A afirmação de um pluralismo dentro da teologia da libertação facilmente abre o caminho para os mecanismos de desculpa mediante os quais se procura dispensar-se do questionamento que vem deste tipo de teologia e assim esvaziar sua validade e legitimidade.

Ponto de partida de todas as tendências é a indignação ética face à miséria da realidade social e a postulação de um processo de libertação que supere tal contradição humana e também divina. Existem distintas formas de trabalhar esta experiência de base. É aqui que identificamos vários acentos:

Espiritualidade de libertação

O momento espiritual situa-se no nascedouro da teologia da libertação. Em contato com os pobres, constituindo toda uma classe social de explorados, deu-se um verdadeiro encontro com o Senhor. Houve um compromisso com a justiça que é o bem primeiro do Reino de Deus. Os temas da pobreza, da justiça, do êxodo, do seguimento de Jesus Cristo,

da cruz como prego a pagar para toda autêntica libertação, e outros dentro desta linha de pensamento, da Igreja Pascal e outros dentro desta linha de pensamento, constituem os eixos básicos que articulam a espiritualidade de libertação. Assim como não há nenhuma revolução social sem uma mística política, da mesma forma não há nenhuma libertação religiosa integral que não seja provocada, animada e acompanhada por uma mística ardente.

Releitura libertadora das Escrituras

Uma outra corrente parte da percepção da realidade dos pobres e com os olhos marcados por esta experiência relê os textos fundadores da fé, as Escrituras cristãs. Tudo o que é relevante na dimensão da libertação é enfatizado e tematizado: o próprio povo, produtor dos textos escriturísticos, como povo oprimido e espremido entre as grandes potências do Oriente Médio e Egito, a temática do êxodo, do exílio, da libertação messiânica, a figura de Jesus de Nazaré como libertador a um tempo histórico e trans-histórico, sua mensagem do Reino de Deus como total libertação dos homens e da criação, a cruz e a ressurreição como mistério pascal paradigmático de todo processo de libertação autêntica, a opção preferencial pelos pobres por parte do Jesus histórico e dos Apóstolos, a conversão como ruptura com um mundo que se basta a si mesmo e abertura para a novidade libertadora do Reino. A partir dos anseios dos pobres deste mundo, toda a mensagem bíblica emerge como anúncio de libertação; só a partir dos humilhados e ofendidos o Evangelho aparece como boa-nova. Uma leitura das Escrituras a partir dos interesses dos poderosos deste mundo ou simplesmente daqueles que participam das benesses da civilização facilmente encobre ou espiritualiza a vertente de libertação que atravessa a Bíblia de ponta a ponta. Esta releitura a partir dos pobres e de sua justiça é feita vastamente nas comunidades eclesiais de base e constitui o fator principal de renovação dos estudos bíblicos na América Latina em nível crítico e comprometido com a caminhada libertadora das Igrejas.

Releitura dos conteúdos de libertação da teologia

Esta corrente também parte da percepção da realidade de da miséria. Não procede a uma análise de seus meca-

nismos, mas imediatamente relê os conteúdos da teologia naquilo que eles têm de libertação. Todos os temas da teologia possuem uma dimensão social e utópica que, em contexto sócio-político, deve ser resgatada e servir ao processo de libertação; assim pode-se reler em chave libertadora o mistério de Deus, de Cristo, da Igreja, da graça e do pecado, os sacramentos, a escatologia, a antropologia e a mariologia. Na América Latina já se produziram alguns textos significativos que tentam de forma sistemática repensar os tradicionais temas da teologia no interesse da libertação dos oprimidos.

Reflexão teológica a partir da análise da realidade: anseios de libertação

Outra corrente, esta a mais original, se debruça primeiramente no conhecimento crítico dos mecanismos produtores de opressão. Para isso utiliza instrumentos adequados das ciências da sociedade e do homem. Feita esta operação, interpreta a realidade à luz da fé (Escrituras, Tradição, Magistério, razão teológica) discernindo aí o desígnio de Deus ou a sua negação. Da combinação destas duas operações precedentes se derivam pistas de ação pastoral, visando a modificação da realidade no sentido da maior libertação dos oprimidos e da gestação de uma sociedade mais justa e, por isso, mais conforme aos imperativos do Reino de Deus. Aqui se assumem de forma especial os anseios de libertação do povo; a Igreja se associa a eles e ajuda, a partir de sua instância própria, neste processo global.

Reflexão teológica a partir da análise da realidade: força de resistência

Esta tendência dá os mesmos passos que a precedente. Apenas desloca o acento dos anseios de libertação para a força de resistência do povo dentro do cativo a que está submetido há séculos. Não se trata de nenhuma alternativa submeio da libertação, mas de reconhecer o fato de que, à teologia da libertação, o povo manteve forças de resistência de toda a opressão, o povo manteve forças de resistência, soube criar células de liberdade (na religiosidade popular, na sua capacidade de festejar etc.), conseguiu manter laços mínimos de sociabilidade (organizações populares, mutirão etc.) e nunca deixou de aqui e acolá rebelar-se; embora

vencido, jamais deixou cair o facho da libertação e a vontade de criar uma sociedade diferente.

O povo como sujeito da libertação

Esta corrente tematiza o fato de que o verdadeiro sujeito da libertação é o próprio povo oprimido. Sua cultura popular, particularmente, sua religiosidade, suas formas de organização como as comunidades de base, são fatores de conscientização e motores de libertação. De forma séria e profunda está sendo estudada a religiosidade popular; ela não é apenas força de resistência, mas pode ser grande fator de mobilização no sentido da transformação social. Os intelectuais (clero, agentes de pastoral) devem funcionar organicamente articulados com as bases; permitir que o povo crie novas formas institucionais de organização eclesial, novos símbolos religiosos e uma nova encarnação do evangelho nas classes subalternas.

Pedagogia popular de libertação

Esta vertente se utiliza enormemente das contribuições do pedagogo brasileiro Paulo Freire (*Pedagogia do Oprimido* — *Educação como Prática de Liberdade*) para fazer com que o próprio povo descubra os caminhos de sua libertação, valorizando a cultura popular e a força histórica dos pobres. Especialmente é aplicada na catequese e na pastoral popular. Sem o exercício concreto de práticas de participação, de democracia e de libertação não poderá surgir nenhuma sociedade de homens libertados e livres.

Releitura da história a partir dos vencidos

Há na América Latina todo um trabalho de grande seriedade e envergadura que se faz ao nível de uma revisão da consciência histórica, estruturada sobre a ideologia das classes dominantes e arrivistas que mataram a memória dos vencidos. A opção preferencial pelos pobres permite uma releitura da história a partir da ótica dos índios, dos escravos e de outros grupos marginalizados. Este interesse faz descobrir novas fontes, permite novas interpretações e surpreende perspectivas bem diversas dos fatos maiores de nossas nacionalidades até agora capturados pela interpretação oficial. Este trabalho visa conferir consciência histórica ao povo, sem a

qual ele fica sem raízes e sem os apoios necessários para alimentar sua luta de libertação. A Nova História da Igreja na América Latina em 13 tomos é o melhor fruto deste esforço de leitura da história no interesse da libertação.

A teoria da teologia da libertação

A libertação não é apenas uma prática cega. Ela possui sua teoria que lhe confere lucidez e capacidade de enfrentar problemas difíceis ao nível das práticas e ao nível da discussão teórica. Há toda uma corrente dentro da teologia da libertação que se preocupa com as questões teóricas, com a epistemologia deste novo discurso da fé, com a articulação justa entre fé e conflitos sociais, salvação com libertações históricas, com os passos metodológicos que devem ser seguidos para que uma teologia da libertação possa chamar-se como tal. Este trabalho oferece o «know-how» teológico mediante o qual se pode fazer teologia séria, definir seus problemas e encontrar saídas eficazes. É sinal de autonomia de uma reflexão quando ela pode elaborar seu próprio método, tomar consciência de seu alcance e de seus limites. Este ponto já foi alcançado pela teologia da libertação. É o que lhe confere credibilidade face a outras formas de se fazer teologia.

Estas são as principais tendências dentro de uma mesma teologia, hoje certamente a mais frutífera dentro da Igreja. Às vésperas de Puebla todo este trabalho teórico e prático começou a sentir-se ameaçado pela atmosfera de tensão, de inquietações e esperanças que se havia criado, particularmente, a partir do Secretariado Geral do CELAM. Puebla iria continuar Medellín e assim prolongar a linha de libertação ou cederia aos temores e se quedaria numa linguagem anódina, no máximo, reformista? O Documento de Consulta (janeiro de 1978) excluía de seu texto o tema da libertação como eixo articulador da evangelização. Introduzira-o como um tema entre outros ao abordar a Doutrina Social da Igreja. A reação foi muito grande em todo o Continente. O Documento de Trabalho (agosto de 1978) reassumiu o eixo da libertação ao largo de todo o tecido textual. Apenas o Anexo dedicado à teologia da libertação (que recolhia as apreensões do Episcopado equatoriano e mexicano, de tendência conservadora) mostrava-se extremamente insu-

ficiente. Mas de resto estava garantida a perspectiva de libertação: E assim chegamos a Puebla. Entretanto a atmosfera da Igreja universal se havia modificado. Morreram dois Papas. Sob o Supremo Pontificado um Papa do segundo mundo, o cardeal Karol Wojtyła. Novas esperanças se acenderam.

2. A temática da libertação em João Paulo II

Antes de entrar na análise deste tópico no Documento final de Puebla, conviria refletirmos sobre a temática da libertação como foi assimilada pelo Papa João Paulo II. Sua postura influenciou no andamento dos trabalhos da Assembleia.

Nele notamos certa evolução: de uma atitude de reticência e até de desconfiança passou a um apoio surpreendente e entusiástico. Sua passagem pela A. Latina não o deixou indiferente face à paixão dos operários, dos camponeses e dos índios. Entrou em contato com aquela realidade que constitui o nascedouro originário da teologia da libertação. Numa palavra, poderíamos dizer: o Papa, geralmente, se distancia do vocabulário da teologia da libertação mas assume-lhe as principais teses.

Em primeiro lugar precisamos desfazer um equívoco que correu por quase todos os meios de comunicação mundiais. Ainda no avião, a caminho da A. Latina, perguntado sobre o que opinava acerca da teologia da libertação, a teria condenado como uma teoria falsa. Era o que as manchetes dos jornais diziam. Atrás desta veiculação se manifestavam, inequivocamente, os desejos das classes dominantes que controlam os meios de comunicação e que, já há muito, hostilizavam este tipo de teologia pelo caráter crítico às suas práticas. Na verdade, a frase correta do Papa fora a seguinte: «Você sabe, a teologia da libertação é uma teologia verdadeira, mas pode ser talvez uma falsa teologia. Se se começa a politizar a teologia, a aplicar sistemas ou meios de análise que não são cristãos, então não é mais teologia. Teologia da libertação sim, mas qual?»¹²

12. Cf. *Vejta*, n. 543.

Nos vários discursos que pronunciou na A. Latina usou mais de duas dezenas de vezes a palavra libertação. Sua perspectiva é aquela da *Evangelii Nuntiandi*, apresentando face a esta exortação apostólica pouca novidade. O acento cai sobre a perspectiva integral da libertação: «é libertação de tudo o que oprime o homem, mas é, antes de tudo, salvaguarda do pecado e do maligno, dentro da alegria de conhecer a Deus e de ser conhecido por Ele».¹⁴ A libertação é eminentemente religiosa, mas porque é integral inclui também a dimensão sócio-econômica e cultural. Há a explícita advertência de não se reduzir a libertação a estas dimensões.¹⁵ Faz suas as palavras de uma catequese de João Paulo I: «é um erro afirmar que a libertação política, econômica e social coincide com a salvação em Jesus Cristo, que o *Regnum Dei* se identifica com o *Regnum hominis*».¹⁶ Aqui precisamos entender bem o sentido que o Papa quer dar às palavras para não levá-lo a contradizer-se a si mesmo. O Papa, com razão, critica uma identificação que não se dá conta da diferença; exclui uma coincidência plena e completa entre construção da justiça e Reino de Deus; isto suporia uma equivalência entre história e escatologia. Por outro lado o Reino se antecipa historicamente na justiça. Diz aos operários no estádio de Jalisco: «o trabalho... é um chamado de Deus a construir um mundo novo no qual habite a justiça e a fraternidade, *antecipação* do Reino de Deus, no qual não haverá mais nem carência nem limitações».¹⁷ Numa palavra diríamos: a libertação em Jesus Cristo não se identifica com a libertação política, econômica e social, mas se identifica historicamente na libertação política, econômica e social. Sobre isto voltaremos mais detalhadamente mais adiante.

Como dissemos, o Papa assume as principais perspectivas da teologia da libertação. Primeiramente mostra uma profunda sensibilidade pelo drama social pelo qual passam milhões de latino-americanos. Sua primeira saudação ao

14. Discurso inaugural dos trabalhos da III Conferência Geral dos Bispos em Puebla III.6.

15. Id. *ibid*.

16. Id.

17. Cf. *Juan Pablo II*, peregrino de la fe. Documentos, México 26-31 enero 1979, México 1979 que reúne todos os discursos do Papa no México, 112.

chegar em Santo Domingo foi «aos pobres, camponeses, doentes e marginalizados». Na Catedral de Santo Domingo já denuncia a situação de exploração dos camponeses e dos trabalhadores, maltratados e diminuídos em seus direitos bem como «a exploração do homem pelo homem e pelo Estado». No discurso aos indígenas de Oaxaca e Chiapas (28 de janeiro) é contundente ao oferecer-se como «a voz dos que não podem falar ou dos que são silenciados, como a consciência das consciências e o convite à ação». ¹⁸ E conclama: «Há de se agir rápida e profundamente. Há de se pôr em prática transformações audazes, profundamente inovadoras. Há de se empreender, sem esperar mais, reformas urgentes». ¹⁹ Retoma a idéia de que sobre a propriedade privada pesa uma hipoteca social. ²⁰ «Não é justo, não é humano, não é cristão continuar com certas situações claramente injustas. Há que pôr em prática medidas reais, eficazes, em nível local, nacional e internacional. . . » ²¹

* Face a esta realidade o Papa convoca à ação. E aqui há uma insistência que se fez ouvir repetidas vezes. A inspiração para a libertação não deve emanar de ideologias — repetiu-o aos religiosos e aos sacerdotes — mas do Evangelho. A posição do Papa é que se deve abordar a política não politicamente, mas evangelicamente. O Evangelho reclama para um compromisso social, de justiça e de libertação. ²² O próprio Cristo é apresentado pelo Papa, no discurso aos Bispos reunidos em Puebla, «como modelo de atenção a todas as necessidades humanas», «como identificado com os deserdados», «seu compromisso foi com os mais necessitados», «não permaneceu indiferente aos imperativos da moral social», «ele anunciou e realizou a libertação integral». ²³ Aqui estão os elementos básicos para uma cristologia de libertação.

Sua primeira encíclica *Redemptor Hominis* (bem que poderíamos traduzir por o Libertador dos Homens) está pervadida pela perspectiva de libertação. Diz claramente o Papa:

- 18. Id., 82.
- 19. Id., 83.
- 20. Id., 83; Discurso inaugural III, 4.
- 21. Id., 85.
- 22. Discurso inaugural III, 3.
- 23. Id., III, 2; III, 4.

«Ainda hoje, depois de dois mil anos, Cristo continua a aparecer-nos como Aquele que traz ao homem a liberdade baseada na verdade, como Aquele que liberta o homem daquilo que limita, diminui e como que espedaça esta liberdade nas próprias raízes, na alma do homem, no seu coração e na sua consciência». ²⁴ A obra de Cristo é entendida nos marcos da justiça, tema tão caro à teologia da libertação: «A redenção do mundo — aquele tremendo mistério do amor em que a criação foi renovada — é, na sua raiz mais profunda, a plenitude da justiça num Coração humano: no Coração do Filho Unigênito, a fim de que ela possa tornar-se justiça dos corações de muitos homens». ²⁵

Na audiência geral do dia 21 de fevereiro na Aula Paulo VI diante de numerosos peregrinos da Itália e do mundo o Papa se pronunciou de modo altamente positivo acerca da temática e da teologia da libertação. Disse claramente: «A teologia da libertação vem freqüentemente associada à América Latina (às vezes de forma demasiadamente exclusiva); precisa-se dar razão a um dos grandes teólogos contemporâneos (Hans Urs von Balthasar) que justamente exige uma teologia da libertação de dimensão universal. Somente os contextos são diferentes, mas a realidade mesma da liberdade 'para a qual Cristo nos libertou' (cf. Gl 5,1) é universal. A tarefa da teologia é de encontrar o seu verdadeiro significado nos diversos contextos concretos, históricos e contemporâneos». ²⁶ Acentua que este tema «deve ser reassumido no ensino da Igreja, na teologia e na pastoral». Esta libertação «significa transformação interior do homem como consequência do conhecimento da verdade». Mas não fica reduzida a esta dimensão. Após falar que «se precisa chamar por seu nome a injustiça, a exploração do homem pelo homem, a exploração do homem por parte do Estado, das instituições, dos mecanismos dos sistemas econômicos» refere-se à libertação «nos seus muitos níveis «antropológicos e conclui que «a libertação deve ser inserida em toda a realidade contemporânea da vida humana».

- 24. Edição do *L'Osservatore Romano* (edição semanal em português) de 18 de março de 1979, n. 12.
- 25. Id., n. 9.
- 26. Citamos pelo *L'Osservatore Romano* (edição italiana) de 22 de fevereiro de 1979, p. 1-2.

A postura papal é francamente positiva. O Papa reconhece que «a libertação é uma realidade de fé, um dos temas bíblicos fundamentais, inscritos profundamente na missão salvífica de Cristo, na obra da redenção, no seu ensino».

A chancela pontifícia a esta corrente de pensamento mostra muita coragem, contrastando com aqueles Bispos que na Assembleia de Puebla tudo fizeram para descartar o próprio nome teologia da libertação. Vejamos como o tema foi tratado no texto final de Puebla.

3. A temática da libertação em Puebla

Os que esperavam uma condenação da teologia da libertação ou mesmo que a temática da libertação fosse recalcada para dar lugar a outra saíram profundamente frustrados. Puebla ratificou e aprofundou o interesse pela libertação. Colocou-o como um eixo que corre de ponta a ponta todo o documento, além de receber um tratamento específico no capítulo segundo (ponto 4) da segunda parte. Entrou no enfoque de fundo sob o qual se considera a evangelização no presente e no futuro da América Latina: criar comunhão e participação mediante um processo de libertação integral. A meta suprema de toda evangelização é gerar comunhão e participação dos homens entre si e dos homens com Deus. Como, entretanto, a comunhão e a participação não são dadas mas têm de ser construídas, entra o processo de libertação pelo qual se liberta o homem dos empecilhos à comunhão e à participação e se liberta para a vivência concreta da comunhão e participação. Entre as coisas «que nossas Igrejas podem oferecer para todos como algo de original e importante» se conta o «sentido da salvação e libertação» (n. 368).

Em primeiro lugar, o documento assume e faz frutificar em todas as partes o método consagrado pela teologia da libertação: *ver* (análise da realidade), *juagar* (juízo a partir da fé) e *agir* (estabelecimento de pistas de ação pastoral).²⁷ Parte-se de uma visão pastoral da realidade latino-americana. Depois de se considerar sua dimensão histórica, sócio-cultural e eclesial e dar-se conta das profundas angústias e inarre-

27. Cf. Boff, L., Puebla: ganhos, avanços, problemas emergentes, em REB 39 (1979), número de março.

dáveis esperanças do povo latino-americano, se conclui: «Numa palavra, nosso povo aspira a uma *libertação integral*, que não se esgota no quadro de sua existência temporal, mas que se projeta na comunhão plena com Deus e com os próprios irmãos na eternidade, que *já começa* a realizar-se, embora imperfeitamente, *na história*» (n. 141). Deste *ver*, emerge a interrogação pelo *juagar* à luz da fé, que vem assim formulado: «Propomos agora anunciar as verdades centrais da evangelização: Cristo... para levar o homem à *libertação integral*... A Igreja, mistério de comunhão... O homem que por sua dignidade de imagem de Deus merece nosso compromisso em favor de sua *libertação* e total realização em Cristo Jesus» (166-169). Esta é a resposta da comunidade cristã à pergunta: «Qual será o desígnio de salvação que Deus dispôs para a A. Latina? Quais são os caminhos de libertação que Ele nos indica?» (2ª parte, intr.).

O *agir* segue da relação dialética entre os desafios da realidade e a leitura de fé que se faz sobre estes desafios: são todas as demais partes do documento, onde se viabilizam os passos da Igreja na realização da comunhão e da participação.

Em segundo lugar o documento enfatiza, como nunca antes na história do Magistério eclesial, a dimensão social e política da fé e da mensagem evangélica. Se o diagnóstico acusa que vivemos numa situação de «pecado social» (n. 28) e «de permanente violação da dignidade da pessoa humana» (n. 41), então a terapia deve ser também social: «nossa conduta social é parte integrante de nosso seguimento de Cristo» (n. 476). O texto diz mais: «A Igreja critica a todos aqueles que tentaram reduzir o espaço da fé à vida pessoal ou familiar, excluindo a ordem profissional, econômica, social e política, como se o pecado, o amor, a oração e o perdão não tivessem aí relevância» (nn. 515, 824). Faz-se um eloquente elogio da política; esta «atividade provém do mais íntimo da fé cristã» (n. 515) e representa «uma forma de dar culto a Deus» (nn. 521, 791). A dimensão de libertação pertence «à íntima natureza da evangelização» (n. 480); é parte integrante, indispensável e essencial da própria missão da Igreja (nn. 355, 476, 480, 562, 1.254, 1.283, 1.302 etc.). «Anunciar um evangelho sem implicações econômicas, sociais, culturais e políticas pode ser indício de instrumentalização da Igreja em função da ordem estabelecida» (n. 558).

A conversão além de pessoal deve implicar a transformação social (n. 362).

Neste contexto Puebla assume uma terminologia que significa o abandono de uma mera reforma do sistema; a *linguagem da libertação* implica algo mais profundo: «mudanças estruturais» (nn. 131, 438, 1.055), atingindo as bases da sociedade (nn. 388, 438, 1.055, 1.196, 1.250), postulando-se uma nova sociedade (nn. 12, 642, 842, 1.119, 1.305).

Em *terceiro lugar* se dá um tratamento específico à temática da libertação (nn. 480-490). Enfatiza-se a importância de comunicar a todo homem e a todos os homens «uma mensagem particularmente vigorosa em nossos dias sobre a libertação, sempre no desígnio global da salvação» (n. 479). Qual o sentido fundamental que é dado à libertação pelo documento de Puebla? Dos muitos textos se depreende que se trata sempre de uma *libertação integral*. Ela assenta sobre «dois elementos complementares e inseparáveis: libertação de todas as servidões... e libertação para o crescimento progressivo no ser» (n. 482). Por ser integral a libertação abarca todas as dimensões: pessoal, social, política, econômica, cultural, religiosa e «o conjunto das relações entre elas» (n. 483). Por ser integral, a libertação não tolera reducionismos que signifiquem sempre mutilações, seja esquecendo «a libertação do pecado», seja olvidando «as dependências e escravidões que ferem direitos fundamentais» (n. 485). Portanto, trata-se de «uma libertação que se vai realizando na história» (n. 483) e também de uma libertação transcendente (n. 475).

Todas as atividades da Igreja devem estar penetradas de dimensão social e de libertação: a evangelização deve ser libertadora (nn. 485, 487, 488, 491); a liturgia deve levar a um compromisso libertador (n. 972); a educação cristã deve anunciar explicitamente a Cristo libertador (n. 1.031); a juventude deve a Igreja apresentar Cristo como libertador integral (n. 1.183); os grupos de oração são convidados ao compromisso social (n. 958); todos os estratos da Igreja, libertação: n. 96), devem ser portadores da base (motor de libertação integral do homem e do mundo.

Puebla reconhece que «o melhor serviço ao irmão é a evangelização que o liberta das injustiças, o promove integralmente e o dispõe a realizar-se como filho de Deus» (n.

1.145). Em nossas palavras diríamos que a missão da evangelização se resume em libertar o não-homem e fazê-lo homem (libertá-lo das injustiças), promover o homem em todas as suas dimensões (promoção integral) e por fim divinizar o homem ao realizá-lo como filho de Deus.

Por fim, o documento final se preocupa com o problema por nós apontado, vale dizer, com a articulação entre as distintas dimensões da libertação, especialmente entre as libertações históricas e a salvação em Jesus Cristo. Com perspicácia se diz que aqui reside «o grande desafio» (nn. 90, 774, 864), «o grande imperativo desta hora» (n. 320): como ser cristãos, ciosos de sua identidade de fé, e ao mesmo tempo profundamente comprometidos com a libertação de seus irmãos? Importa, nos termos do documento, possuir «uma corajosa profissão de fé e uma eficaz promoção da dignidade humana» (nn. 320, 511); «a América Latina necessita de pessoas conscientes de sua responsabilidade histórica e de cristãos ciosos de sua identidade» (n. 864); por um lado «constructores de um mundo mais justo, mais humano e mais habitável para todos» e por outro constructores inspirados pela fé e pelo evangelho (n. 864). O que se pede é, portanto, uma síntese vigorosa e vital entre «a fé que se professa e prática com o compromisso real que se assume na realidade» (nn. 320, 783, 864), entre a conversão pessoal e as mudanças estruturais (econômicas, políticas e sociais) e mentais (nn. 30, 159, 362, 438); urge «a conversão contínua e a transformação simultânea das estruturas econômicas, sociais, políticas, culturais e jurídicas» (n. 985 na edição provisória das Paulinas).

Para o cristão não é suficiente a libertação histórica, mas a libertação histórica a partir da fé; também para o cristão não é suficiente a pura fé, mas a fé que se mostra libertadora das servidões todas dos homens. Por um lado, a fé é necessária e as práticas religiosas que expressam e alimentam a fé (nn. 142, 483, 796, 1.225, 1.253), pois sem a fé se esvaziaria a identidade cristã.

Por se ter perdido a ocasião (de certa forma irreparável) de se apresentar uma reflexão séria, essencial e bem articulada acerca da libertação em sua expressão mais teológica (teórica), introduziram-se algumas ambiguidades no texto de Puebla. Assim, por exemplo, se pede e se apóia o

conhecimento dos instrumentos e meios teóricos e práticos para a transformação da sociedade, «a fim de iluminar a ação dos cristãos e assim evitar tanto uma assimilação acrítica de ideologias como um espiritualismo de fuga» (n. 826; cf. 85, 719, 1.046, 1.160, 1.307), reconhecendo até que «as ideologias são necessárias para a vida da sociedade, na medida em que são mediações para a ação» (nn. 536, 538, 826); por outro lado se assume uma frase de João Paulo II (que necessita de esclarecimentos) que diz: «A Igreja não precisa recorrer a sistemas e ideologias para amar, defender e colaborar para a libertação do homem» (Discurso inaugural III, 2, aqui n. 355; cf. as muitas vezes em que ocorre a mesma ideia: 119, 197, 213, 275, 276, 293, 416, 550, 551, 552, 693, 1.113, 1.145, 1.153, 1.194, 1.221, 1.309). Dá a impressão de que a Igreja possui tudo, não tem nada a aprender de ninguém (contrário a isso cf. GS n. 40-324) e, o que é pior, possui o protagonismo no processo libertador dos povos latino-americanos. Esse idealismo que quer os fins sem querer também os meios e enuncia princípios sem se preocupar com sua viabilidade histórica poderia ter sido evitado, mediante uma melhor articulação entre o processo histórico e a realização do Reino de Deus, entre as libertações sociais e a Salvação em Jesus Cristo. Ai se poderia ter mostrado como as libertações históricas são mediações reais, embora limitadas, da Salvação escatológica, são concretizações antecipatórias do fim bom da história que Deus já garantiu pela vitória de Jesus Cristo.

A despeito destas limitações, não queremos deixar de reconhecer o grande acerto do documento em assimilar a temática da libertação e inseri-la no coração mesmo da pastoral e da evangelização no continente latino-americano. Por outro lado esta mesma fé para ser verdadeira e salvífica não pode ficar indiferente «ao clamor que sobe ao céu cada vez mais tumultuoso e impressionante, grito de um povo que sofre e que pede justiça, liberdade, respeito aos direitos fundamentais do homem e dos povos» (nn. 24, 28, 87). *Como sermos cristãos num mundo de misérrimos? Só o podemos mediante uma fé libertadora.* Esta exigência foi perfeitamente ouvida e articulada por Puebla.

Se o documento final de Puebla se mostra extremamente sensível à temática da libertação, não podemos dizer o mesmo com referência à *teologia* da libertação, que quer ser a re-

flexão (sistemática) sobre as práticas de libertação. Um minucioso louvor que se fazia a ela na penúltima redação foi expurgado sob pressão de bispos mais afeitos à segurança (sempre vítima de pequenos horizontes) que ao incentivo à reflexão teológica original. Este receio com respeito à reflexão teológica nos quadros da libertação se mostrou forte freio quando se abordou a parte doutrinária (conteúdo) da evangelização: a verdade sobre Cristo, sobre a Igreja e sobre o homem (segunda parte, cap. 1). Não há a típica reflexão teológica latino-americana que mostra, processualmente, como Jesus Cristo por suas práticas, por sua mensagem, por sua vida comprometida, por sua morte corajosa, realiza uma libertação a um tempo histórica e transcendente. Ao invés disto, apresenta-se a doutrina dogmática sobre Jesus Cristo e se pede aos fiéis «que acolham esta doutrina libertadora» (n. 180). Não é tanto a doutrina de Jesus que é libertadora, mas antes a doutrina da Igreja sobre Jesus que se faz libertadora.

O mesmo se deve dizer do capítulo sobre a Igreja. Não se faz suficiente esforço por recolher as experiências eclesiais feitas nos últimos anos na América Latina sob o signo da participação, comunhão e libertação e desentranhar-lhes a eclesiologia latente. Apresenta-se uma doutrina sobre a Igreja que se atém ao rigor da ortodoxia, em muitos pontos, ainda aquém do Vaticano II.²⁸

Se na parte doutrinária está ausente a força da reflexão teológica no horizonte da libertação, nas outras partes é a teologia que subjaz aos grandes temas pastorais, como o temos mostrado acima. Ai aparece a teologia da libertação como ela quer ser entendida, como teologia praticada no interior de práticas pastorais visando à síntese viva entre fé e realidade sócio-histórica. Em função disto encoraja aqueles que se propõem «aprofundar na fé e iluminar com a Palavra de Deus as situações particularmente conflituosas dos nossos povos» (nn. 376, 470, 479, 687, 806, 1.240). Mas ainda se fazem advertências sobre possíveis ambigüidades (nn. 178, 342, 375, 628, 676, 990) e risos, particularmente, na utilização do instrumental marxista de análise da realidade social (nn. 544-546).

28. Cf. Muñoz, R., Comentário ao capítulo eclesiológico do Documento final de Puebla, em REB 39 (1979), 118s.

4. Recolocação do problema axial da teologia da libertação

Queremos nesta parte, criticamente, recolocar o problema axial da teologia da libertação. Cumpre reavaliar a perspectiva de fundo e aceitar com a correta embocadura para articular um discurso teologicamente rigoroso sobre a libertação.

a) Valor e limites do discurso teológico global: *libertação integral*

O discurso teológico global que se expressa na terminologia da libertação integral conserva seu legítimo valor na medida em que expressa perspectiva escatológica e utópica da fé cristã que sustenta uma total libertação no termo da história com a gestão da plena liberdade dos filhos de Deus. O utópico pertence à realidade e desdobra todas as potencialidades insitas na história só realizáveis plenamente na trans-história. Entretanto este trans-histórico possui uma função histórica enquanto alimenta continuamente a esperança de um futuro absoluto que se antecipa nos futuros intra-históricos que realizam valores que nos aproximam mais do utópico. Tem ainda a função de relativizar todas as concretizações libertárias históricas e manter a perspectiva aberta para o futuro e para o transcendente. Neste sentido o utópico fornece critérios de crítica e de ajuizamento ético das várias concepções históricas.

O limite deste discurso utópico aparece quando ele precisa concretizar-se numa reflexão sobre as mediações sócio-históricas que possam produzir verdadeiras antecipações e aproximações do utópico. Aqui se impõe um discurso regional pertinente que fale de realidades históricas concretas. Implica deixar o âmbito do utópico e exige descer para determinações particulares. É aqui que o discurso da libertação integral mostra seu limite interno. Ele corre o risco de se desistoricizar e evaporar-se numa mera fraseologia sem consistência. Na verdade ele se presta, facilmente, a uma utilização ideológica, exatamente por seu caráter universalizante e vago. Quando alguém aponta para libertações históricas ao nível econômico e político, logo se faz ouvir a frase: cuidado, a libertação é integral e envolve a libertação espiritual e do pecado. Com isso, corre-se o risco de tirar

a consistência e a pertinência do discurso concreto sobre o econômico e político e a antecipação do Reino que pode dar-se nestas instâncias. Em contrapartida, quando alguém fala em libertação do coração, das atitudes desviadas e do pecado, logo acode outro dizendo: cuidado, a libertação é integral e implica libertação também da infra-estrutura econômica e das instâncias políticas e culturais.

Como se depreende, a terminologia *libertação integral* se presta a ser interpretada ora de um lado ora do outro, tirando a densidade das libertações bem concretas e históricas.

Creemos que este tipo de teologia da libertação como visão que permite uma sintetização de todo o processo histórico, entendido como um processo de libertação e de opressão, cobrindo todas as dimensões da vida humana e da sociedade, já deu tudo o que tinha que dar. Ele fornece um conceito a partir do qual se pode elaborar uma visão ampla e abrangente do mistério cristão, como mistério de libertação do homem e do mundo dos cativos a que está submetido e como libertação *para* formas cada vez mais plenas de vida, de comunhão e participação, culminando em Deus e em seu Reino. Na verdade, esta perspectiva em si não apresenta novidade maior; a fé cristã sempre sustentou isso; o Papa João Paulo II com razão dizia no discurso no qual fazia o elogio da teologia da libertação: «Este tema da libertação jamais deixou de constituir o conteúdo da vida espiritual dos cristãos». Ele apenas retorna, reconhece o Papa, «dentro de um novo contexto histórico» (21.2.79).

b) Volta ao discurso original: *o teológico da libertação sócio-econômica*

A real novidade da teologia da libertação consiste na elaboração de um discurso rigoroso acerca do teológico presente nas libertações sócio-econômicas. Portanto, trata-se de um discurso teológico regional, acerca de uma região da realidade, bem circunscrita, a sócio-econômica. Não se procura um conceito universalizante de libertação, mas se atende a um processo histórico de libertação dentro do qual a inteligência da fé se esforça por discernir uma dimensão teológica. Coloquemos, com toda a exatidão, o problema.

Existe um processo de libertação levada a efeito pelas classes subalternas. Esta libertação é econômica, política,

social e pedagógica. O povo pobre se organiza, faz frente às estratégias de dominação das classes hegemônicas, consegue fortalecer seu poder e assim estabelecer relações mais equânimes entre as várias forças sociais. Este processo se elabora principalmente no nível econômico e político com inclinações sobre o ideológico e pedagógico. Nela se verificam lutas por uma formação social mais simétrica e justa; há compromissos, às vezes, sustentados até o sacrifício da própria segurança, do trabalho e da própria vida. Há uma dignidade que nasce do engajamento político por causas universais como a defesa dos direitos humanos, especialmente dos mais desfavorecidos, a luta sindical contra a deterioração das condições de vida, e outras causas que visam diretamente situações históricas.

Neste empenho há muitos cristãos que encontram na própria fé animação e iluminação para lutar, comprometer-se com seus irmãos e participar nos processos libertadores.²⁹ A libertação, portanto, não é uma mera ideia, é uma realidade histórica.

Agora se coloca a questão que, verdadeiramente, nos interessa: como esta libertação em curso se relaciona com Deus, com o Reino, com a salvação trazida por Jesus Cristo, com a graça? A libertação sócio-econômica se transforma em matéria de reflexão teológica. Não se trata de uma libertação integral, trata-se desta precisa libertação histórica. O que tem a dizer a fé cristã pensante (teologia) acerca dela? Como o cristão enganado faz disto material de sua oração, de seu encontro com Deus, e, eventualmente, de reflexão rigorosa e séria (teologia)? Pode ele dizer que, neste segmento da realidade, está a serviço da construção do Reino de Deus? Mas como é que ele sabe que está, mediante a libertação sócio-econômica, construindo o Reino de Deus? Onde tira a luz para isso? Como se depreende, emerge aqui a necessidade de um discurso adequado à questão.

A teologia clássica teologizava sobre matérias manifestamente teológicas: reflexão sobre Deus, sobre Jesus Cristo, sobre o pecado, sobre a graça, sobre o céu etc. Os temas são *in recto* teológicos. Não se precisa construir os temas; eles são dados pela religião. Agora surge uma exigência dife-

rente: deve-se falar teologicamente sobre matérias que *in recto* não são teológicas, vale dizer, não são apresentadas como tais; elas se autodenominam de profanas, como é o caso da economia, da política e da educação. Para estes campos existe um discurso pertinente que é o discurso da ciência política, pedagógica, econômica. Como transformar esta matéria de si profana e secular em matéria teológica? O teológico não é dado; ele tem de ser construído. Como se constrói o teológico presente nas instâncias econômica e política? Esta é a questão axial. Aqui está o verdadeiro desafio para uma teologia da libertação. Em outras palavras: como ver presença de Deus, de sua graça ou presença do maligno e do pecado dentro dos processos econômicos e sociais?

Neste campo a teologia clássica não refletiu de forma sistemática; ela se colocou também estas questões, mas não elaborou uma gramática que nos dispensasse de um trabalho verdadeiramente criativo. É no esforço de responder a estas questões que poderá residir a novidade e a criatividade de uma chamada teologia da libertação regional.

c) *Como se monta um discurso teológico sobre o econômico, o político e o social*

Trata-se agora de desentranhar o teológico (a dimensão salvífica, a significação divina) presente nas realidades sócio-históricas para que ele informe e ilumine as práticas dos cristãos comprometidos. Impõe-se definir uma pré-condição, o lugar social do teólogo a partir do qual ele interroga a realidade (social), e três mediações básicas. Primeiramente cumpre conhecer pertinentemente as instâncias nas quais se pretende descobrir o teológico presente nelas (a mediação sócio-analítica); em seguida há de se ler o teológico insito nas instâncias econômica, política e social (mediação hermenéutica) e por fim faz-se mister determinar consequentemente práticas eficazes, nascidas da fé articulada com a análise social, que ajudem no processo de libertação dos oprimidos (mediação teórico-prática).

A gramática rigorosa deste tipo de discurso foi detalhada pela importante obra de Clodovis Boff, *Teologia e Prática*,

²⁹ M. J. R., *Nova consciência da Igreja na A. Latina*, Ed. Vozes, Petrópolis 1979.

teologia do Político e suas mediações.³⁰ Diz A. Gesché, professor de teologia sistemática em Lovaina, no prefácio da obra: «este livro nenhum teólogo, ainda que trabalhando em outras áreas, poderá doravante se dispensar... O autor escreveu realmente um discurso do método, graças ao qual se poderá verdadeiramente, de agora em diante, perseguir nestes domínios uma teologia que seja teológica» (p. 14 e 17). Mas vamos à questão que nos temos proposto acima: como montar um discurso teológico acerca de realidades socio-históricas.

*Opção prévia política, ética e evangélica:
pelos pobres e contra a pobreza*

Uma teologia da libertação que não se evapora em metáforas e eufemismos supõe do teólogo uma clara definição e consciência de seu lugar social.³¹ Toda teologia, qualquer que seja, se encontra socialmente situada. O teólogo da libertação optou ver a realidade (social) a partir dos pobres, analisar os processos no interesse dos pobres e atuar na libertação junto com os pobres. É uma decisão política porque define o teólogo como um agente social que ocupa um determinado lugar na correlação de forças sociais, isto é, do lado dos pobres e oprimidos. E ao mesmo tempo uma opção ética porque não aceita a situação assim como está, indigna-se eticamente contra o escândalo da pobreza e da exploração e revela um interesse manifesto pela promoção dos pobres, que somente ocorre se houver mudança estrutural da realidade histórico-social. Por fim é uma definição evangélica porque os pobres são para os Evangelhos os primeiros destinatários da mensagem de Jesus e eles constituem o critério escatológico mediante o qual se define a salvação ou perdição de cada homem (Mt 25,35-46).

Mediação sócio-analítica

Definida a opção básica, impõe-se fazer uma correta análise da realidade social. A opção pelos pobres em si não garante a qualidade da análise. Esta tem que ser feita com a utilização de um instrumental adequado a mostrar prin-

30. Editora Vozes, Petrópolis 1978; Id., *Comunidade eclesial-comunidade política*. Ensaio de eclesiologia política, Ed. Vozes, Petrópolis 1978.

31. Boff, Cl., *Teologia e Prática*, op. cit., 281-308.

cipalmente os mecanismos geradores da pobreza e os caminhos que levem a uma libertação.

Antes de mais nada importa obviar alguns obstáculos epistemológicos de base que, a priori, impedem uma correta apreensão do real (social).³² O primeiro obstáculo é o *empirismo*. Descrevem-se os fatos, mas sem estabelecer os nexos causais entre eles; há pois uma ausência de análise.

Outro obstáculo reside no *teologismo*; tem-se a pretensão de, mediante a teologia, explicar todos os problemas, também os políticos, e oferecer todas as terapias; não se reconhece a legitimidade de outros discursos com suas contradições; substitui-se a análise social pela teologia. Outro obstáculo epistemológico está no *bilinguismo*. Dá-se uma justaposição da análise e da reflexão teológica; são duas leituras da realidade sem se articularem mutuamente; ocorre, portanto, uma análise inarticulada. Há, por fim, a *mixagem semântica*; misturam-se as linguagens, haurindo recursos ora da análise social ora da teologia; o resultado é uma alquimia de conceitos, afirmando seja a análise seja a teologia; predomina, pois, uma articulação malfeita.

Limpado assim o olhar analítico, deve-se proceder à análise social, ou apropriar-se das análises feitas pelos competentes. Que tipo de análise assumir e que teoria social privilegiar? Aqui entra em questão a definição do lugar social e a determinação do por que fazemos a análise: em função da libertação dos oprimidos. Das duas tendências básicas na análise social — a funcionalista que vê a sociedade principalmente como um todo orgânico e a dialética que vê a sociedade, de modo especial, como um conjunto de forças em tensão e conflito por causa da divergência de interesses — parece-nos que a análise dialética melhor atende aos anseios dos pobres e sem-poder. A primeira é reformista porque se preocupa com o funcionamento e a melhoria de um sistema que julga bom e deve ser mantido; a segunda, a dialética, atende aos conflitos e desequilíbrios que afetam os empobrecidos e postula uma reformulação do sistema social de forma a apresentar mais simetria e justiça para todos.

Neste ponto, a teologia da libertação tem privilegiado a análise dialética da realidade social porque corresponde melhor aos objetivos visados pela fé e pela prática cristã.

32. Id., 67-88; 112-130.

É aqui que se faz uma utilização não servil do instrumental analítico elaborado pela tradição marxista (Marx, as várias contribuições do socialismo, de Gramsci, de Althusser e de outros teóricos), desvinculado de seus pressupostos filosóficos (materialismo dialético). Neste ponto trata-se de ciência (saber controlado pela experimentação e verificação) e não de filosofia (interpretação universalizante do ser e da história global).

Na análise da realidade social dentro da visão dialética, entram também os dados da antropologia social, da psicologia social e uma consideração da história. Tudo deve correr para uma compreensão estrutural e causal da situação de pobreza em que vivem milhões de latino-americanos, considerada, dentro de marcos éticos, como inumana e injusta.

Mediação hermenêutica

Trata-se agora de um outro momento, aquele de ler teologicamente (à luz da fé) a realidade social descodificada criticamente pela análise. Há de se transformar esta matéria profana em matéria teológica.³³ Como se faz este procedimento? Deve-se admitir uma ruptura (epistemológica) e uma troca de interesse: interessa ao teólogo saber se Deus, sua graça e salvação estão ou não nesta realidade lida criticamente ou em que forma se fazem presentes. Portanto, lê-se a realidade a partir de outra ótica (pertinência ou razão formal). Os óculos são fornecidos pela fé cristã.

Semelhante leitura pressupõe, no interesse da própria mediação hermenêutica, uma reflexão filosófica. A filosofia coloca a pergunta pelo real total. Neste sentido a análise social se estende apenas sobre um segmento da realidade. Só considera o aspecto social da realidade. Mas a realidade humana é mais do que social; é também pessoal, abre-se a outros segmentos da realidade e, finalmente, pode relacionar-se com o Infinito. Tudo isto compõe o real concreto do homem. Em consideração disto a realidade social deve dar-se conta de seu limite (antidogmatismo) e de seu caráter regional e respeitar outras óticas da realidade.

Esta consideração filosofante é decisiva para a teologia, dado o caráter último e totalizador de seus principais con-

ceitos (Deus, revelação, oferecimento de salvação, redenção universal de Cristo etc.). Deus certamente está presente no social, mas não reduz sua presença e ação a esta região. Ele penetra todas. Porque é assim, sempre conserva sua legitimidade, como já o observamos acima, o discurso que fala de uma libertação integral, de um processo de total libertação.

Mas nosso interesse se concentra na presença ou ausência de Deus nesta região da realidade que é o campo sócio-econômico-político.

Quais os óculos que a teologia usa para discernir Deus nesta realidade? Trata-se de uma verdadeira prática teórica mediante a qual se produzem conhecimentos teológicos; há uma matéria-prima (realidade social decifrada analiticamente) sobre a qual se aplicam instrumentos teóricos (categorias teológicas) que a transformam num produto teológico (leitura teológica da realidade social).

Elencuemos as categorias axiais da teologia mediante as quais lemos teologicamente a realidade profano-social. A primeira delas é a fé. Por fé entendemos aquela atitude existencial que interpreta toda a realidade a partir de Deus, na determinação cristã, a partir do Deus encarnado Jesus Cristo.

* Pela fé se busca e se decifra um Sentido absoluto (sentido dos sentidos), englobando tudo, também o econômico, político e social. Pela fé se vê que tudo se ordena a Deus ou se desvia de Deus; tudo está sob o regime da *salvação* ou da *perdição*; *salvação*/perdição é a única ordem realmente existente. Daí ser todo bem humano, toda justiça, toda fraternidade graça e salvação e todo mal, toda injustiça e toda opressão do homem sobre outro homem ou do Estado sobre o homem, pecado e perdição. Desta compreensão se deduz que, à luz da fé, as instâncias econômica, política, social, pedagógica «têm sempre uma significação soteriológica objetiva ou estrutural, quer o ator social o saiba quer não, quer o queira quer não».³⁴ Como sinônimos de *salvação*/perdição podemos também apresentar história da *salvação*/história da *perdição*, Reino de Deus/Reino deste mundo, *graça*/pecado. A fé *explícita* conscientiza a *salvação*/perdição objetivas que se realizam também sem a consciência. *Salvação*/perdição são apropriadas mediante a *prática moral* (boa ou má),

33. Id., 181-272; Boff, L., *Teologia do cativo e da libertação*, op. cit., 36ss, 57a.

34. Boff, Cl., *Comunidade eclesial*, op. cit., 14 (1.3).

mesmo que não se tenha consciência de se estar ordenado à salvação ou à perdição (cf. Mt 25).

A teologia é a própria fé que procura entender; é o grito da fé se transformando num discurso rigoroso e gramaticado, seja quando feito sobre temas religiosos dados imediatamente como Deus, salvação, graça etc., seja sobre realidades nas quais a referência à salvação/perdição não é manifesta, mas está objetivamente presente sem contudo se anunciar como tal, como é o caso do valor salvífico ou não dos mecanismos econômicos, das estratégias políticas ou de estruturas sociais.

Dito numa linguagem mais simples: a consciência cristã afirma que Deus sempre, desde os primórdios até o termo da história, oferece a salvação a todos os homens. Em consequência disto «uma só é a vocação última do homem, a divina» (GS 22 268). A partir deste ponto de vista não há nunca duas histórias, uma profana-natural e outra santa-sobrenatural. A única história real (poderia ter sido diferente, mas não é — daí a importância do conceito teológico de natureza pura) é a história da salvação ou da perdição. Tudo é abarcado dentro deste regime, todos os comportamentos humanos e todas as dimensões da vida (pessoal, social, política, econômica etc.). Portanto, a partir desta ótica, existe um teológico presente nas instâncias que nos interessam: o econômico, político e social.

Esta história da salvação não se confunde com a *história da revelação* desta salvação. A *revelação* é posterior e os portadores dela são somente alguns e não todos, embora seja destinada a todos. A salvação que se oferece a todos e que é apropriada pela prática moral, mesmo que permaneça inconsciente, tende a ser consciente, a se explicitar, a se transformar num discurso (fé explícita, teologia), numa liturgia, num código de conduta. A revelação bíblica é a explicitação oficial, induzida por Deus (inspiração-canonizada) desta tendência insita dentro do processo de salvação real. A Igreja é o espaço organizado desta consciência de salvação, é acontecimento que celebra a salvação e a instituição que organiza comunitariamente a consciência da salvação.

Biblicamente podemos dizer: o Reino de Deus engloba todas as realidades humanas e cósmicas; todas elas estão destinadas a compor o senhorio de Deus e a glória da ação

de Deus fora de sua atividade íntima (intratrinitária). Por que tudo pertence ao Reino, a economia, a política e a sociedade possuem uma objetiva densidade teológica.

A encarnação de Deus Filho em Jesus Cristo possui um eminente significado heurístico: Deus Filho assumiu a totalidade da vida humana, também a dimensão infra-estrutural, o momento biológico, econômico, social, pessoal, religioso etc. Por isto tudo é santificável e possível sacramento da presença de Deus na história, no caso vertente que nos interessa, também as instâncias econômica, política e social. Elas são o que são, mas, simultaneamente, são também parte da encarnação de Deus Filho. Por isso possuem uma santidade possível que deve ser enunciada pelo discurso da fé.

Ademais, uma reta compreensão da escatologia valoriza teologicamente as instâncias referidas. A escatologia define o quadro final do homem e do mundo em Deus. Mas o vê como quadro *final*, quer dizer, como resultado último de um movimento antepenúltimo, de um processo histórico que começa já aqui e agora e culmina na eternidade. Como diz o Vaticano II: «O Reino já está presente em mistério aqui na terra. Chegando o Senhor, ele se consumará» (GS 39/320).

Estas categorias da fé apreendidas nas escrituras cristãs permitem interpretar (por isso chamamo-las de mediação hermenêutica) a justiça ou a injustiça de uma formação social como presença de salvação ou perdição, de Reino de Deus ou de anti-Reino, de graça ou de pecado. A fé não acrescenta *ontologicamente* nada à formação social: ela vê, lá dentro, o *teológico* e o explícita teologicamente. É a leitura própria da fé sobre a realidade social interpretada analiticamente.

Mediação prático-pastoral

A leitura sócio-analítica da realidade articulada com a leitura hermenêutica desta mesma realidade à luz da fé deve levar a práticas pastorais transformadoras.³⁵ São práticas que nascem da fé e são sempre marcadas pela consciência da fé atingindo a realidade social que deve ser transformada na direção dos ideais que a fé se faz de justiça social, da dignidade humana, da densidade de participação de todos

35. Id., *Teologia e Prática*, op. cit., 273-376.

em tudo. O conhecimento crítico da realidade impõe à fé os caminhos de sua eficácia. Importa chegar à verdadeira libertação, portanto, importa alcançar uma eficácia comprovada. Aqui entram critérios que devem ser observados. Primeiramente os critérios da própria fé: a inspiração deve ser evangélica, o móvel da ação nascendo da própria matriz de fé; a fé, por sua própria natureza, e a Igreja, como espaço organizado da vivência da fé, se situam no nível simbólico das mensagens, da incitação à conversão pessoal e social e das práticas próprias que se inscrevem no âmbito pastoral. Em segundo lugar deve-se observar os critérios oriundos da realidade: deve-se atender à correlação de forças, fazer juízos prudenciais do que se pode fazer, do que é permitido, do que é viável, dentro de quais condições; importa neste nível considerar com que forças se pode contar, com que alianças, com que tipo de reação dos detentores do poder estabelecido e de seus aliados no sistema global.

Por outra parte, deve-se respeitar aqueles cristãos que, inspirados pela fé, elaboram ideologias funcionais de transformação e organizam práticas transformadoras sem com isso querer implicar toda a comunidade de fé enquanto tal. Há aqui um espaço aberto de ação que não pode ser coberto pela instituição, mas que alimenta a vida de cristãos que por sua conta, embora educados pela instituição, assumem compromissos de mudança que, possivelmente, a própria instituição enquanto tal não possa acompanhar, mas pode compreender e dar um respaldo de fé e de compreensão.

Todos estes passos constituem momentos indissociáveis de um único processo teológico que se faz inteligência e eficácia, concernindo a realidades histórico-sociais, nas quais se joga também a salvação e a perdição do homem.

d) *Articulação entre salvação em Jesus Cristo e libertações históricas*

Das reflexões feitas até agora, deve ter ficado claro que, para a fé cristã, a salvação é o termo técnico para expressar a situação escatológica do homem já na plenitude do Reino de Deus e na eternidade, ressuscitado e divinizado. Entretanto esta situação definitiva não se realiza somente no termo da história. Ela se antecipa e se prepara dentro do processo histórico. Por um lado ela supera totalmente o

processo histórico e por isso é transistórica, por outro, está dentro do processo histórico. Porque está dentro do processo histórico, podemos falar do teológico presente dentro das instâncias econômica, política e social. Quando a Igreja, por exemplo, se preocupa com o político, não o faz *politicamente*, disputando o poder com outros concorrentes. Ela o faz *teologicamente*, porque discerne dentro da instância política uma dimensão de salvação ou de perdição (teológica), dimensão esta só captável pela fé e não pela ciência política. Devemos reter, portanto, a afirmação básica: o Reino, não sendo deste mundo por sua origem (é da parte de Deus), está em nosso meio, manifestando-se em processos de libertação. A libertação é a ação que liberta, passo a passo, a realidade dos distintos cativos a que está, historicamente, submetida e que contradizem o projeto histórico de Deus, que é construir o Seu Reino onde tudo é orientado a Ele, penetrado por Sua presença e glorificado, ao nível cósmico e ao nível pessoal (divinização). As libertações mostram a ação da salvação escatológica se antecipando, fermentando já agora a realidade que na escatologia será plenamente transfigurada.

Agora queremos retomar a questão, anteriormente suscitada: como relacionar esta salvação escatológica com as libertações históricas? Em outros termos: como articular libertação integral com as libertações parciais (no nível econômico, político, social)?

Antes de abordarmos a questão, conviria obviar um problema de ordem epistemológica: o significado das linguagens analítica e teológica e as dimensões diferentes de uma e mesma realidade que cada linguagem apreende e traduz. Devemos partir do fato de que não há duas histórias e duas realidades. Existe uma só. Entretanto esta única e mesma realidade possui muitas e várias dimensões objetivas. Estas dimensões objetivas podem ser adequadamente apreendidas; e assim surgem os distintos discursos científicos, cada qual com sua ótica (pertinência) própria; os distintos discursos não criam correspondentes realidades (coisas), mas traduzem dimensões da mesma e única realidade. A linguagem analítica fala, por exemplo, de sociedade de exploração ou de sociedade de colaboração, de injustiças estruturais, de mecanismos de dominação etc. A linguagem religiosa, lendo

está dentro da terra, mas não está em sua plenitude porque ele a atravessa, ultrapassa e alcança a eternidade. A experiência cristã testemunha sim uma dualidade mas não como duas coisas uma ao lado da outra, e sim como dois momentos de um processo único, um presente *no* outro. A salvação escatológica passa pelas libertações históricas; ninguém é introduzido à salvação magicamente, mas mediante o esforço e o compromisso com as libertações que antecipam e preparam a salvação definitiva. Salvação e libertação são sem divisão e sem separação, mas também sem confusão e sem mutação de uma na outra. Por causa do pecado, a libertação nunca é plena; ela sempre carrega em si um quociente de opressão; a salvação é libertação total, por isso é salvação alcançada, plenamente limpa e pura, nunca mais ameaçada. Na linguagem de Jesus: o Reino já foi aproximado (Lc 10,9), está em nosso meio (Lc 17,21), está aí (Mt 4,17) e ao mesmo tempo é futuro, objeto da súplica (Lc 11,2; Mt 6,10; 19,28). Esta perspectiva pode ser trazida nos quadros da sacramentalidade, onde emerge a mesma questão da unidade indissociável e da diversidade sem separação.

Modo sacramental

Entendemos o sacramento em seu sentido primitivo como tradução de *mysterium*.³⁷ Neste sentido sacramentum significa «um fato visível feito por Deus mediante o qual a vontade salvífica divina é significada e feita presente na dimensão histórica dos homens».³⁸ Segundo esta aceção, toda graça e salvação possuem uma estrutura sacramental. A graça não vem como um raio do céu; ela nos é oferecida *mediatizada* (sacramento) por alguma realidade do mundo à qual está unida. O protótipo máximo desta sacramentalidade se configura na encarnação do Filho eterno de Deus. Ele é, na verdade, o sacramento fontal, no qual o humano e divino se encontram definitivamente unidos. A Igreja como um todo e os sete sacramentos da Igreja se constituem em

37. Cf. Boff, L., "O que significa propriamente Sacramento?", em *FEB* 34 (1974), 860-895.

38. Projeto dos Bispos alemães apresentado em 21 de fevereiro de 1963 como contribuição à Constituição Dogmática sobre a Igreja: veja a análise em Boff, L., *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Weltveränderung*, Paderborn 1972, 250-257.

densificações maiores deste princípio sacramental que caracteriza toda a graça e a história da salvação. Os eventos históricos vêm carregados de graça ou de pecado. Por isso os eventos são sacramentos.

A tragicidade da história reside no fato de que a estrutura sacramental apresenta uma cisura; ela nem sempre é portadora de salvação; a salvação não está indissociavelmente ligada a este ou àquele sinal ou realidade histórica. As realidades podem comunicar des-graça. Isto não significa que a graça não encontre outra via encarnatória; ela sempre vem sacramentalizada, vale dizer, mediatizada pela visibilidade sócio-histórica. Mas nenhuma realidade em si, afora Jesus Cristo, é indefectivamente só sacramento da graça. Isto significa que a graça sempre se encontra unida a alguma mediação mas também livre *desta* ou *daquela* ligação.

Porque a graça é sacramentalizada mas nunca fixada, podemos entender que cumpre distinguir entre crescimento temporal e salvação. Nem tudo o que é considerado progresso antecipa o Reino de Deus. Há um crescimento que se origina do egoísmo, da concupiscência e da vontade de poder, numa palavra, que expressa o pecado. Não é o Reino, mas o anti-Reino. Por isso que se impõe, para entrar no Reino e viver na graça, a conversão, a oposição ao projeto deste mundo (sentido joaneu); tal conversão pode implicar perseguição (Mc 10,30) e participação no destino do Filho do Homem. Por outro lado, tudo o que realiza justiça, fortifica o amor e abre o homem para Deus é presença da realidade do Reino que se concretiza nos limites do espaço e do tempo. A justiça é justiça e o amor é amor; podem ser objeto de análise racional. Mas para a fé, eles são presença sacramental, na dimensão da história, da graça de Deus. Esta justiça e este amor não podem pretender ser toda a justiça e todo o amor, porque são históricos e limitados, mas na medida em que são verdadeiro amor e real justiça, são realidades messianicas e matéria do Reino de Deus. No tempo histórico e na situação *sub regimine peccati* nenhuma concretização sócio-histórica é de tal maneira pura que seja só sacramentalização da graça. Só no Reino o mundo e os homens salvos serão sacramento transparente de Deus e de seu amor. Até lá, vivemos na dimensão simbólica e diabólica que se interpermeiam. Assim, portanto, haverá li-

bertações em processo que não se identificam totalmente com a salvação definitiva; a sacramentalidade é frágil e pode ser rompida. Pode dar-se um crescimento que se ordena à perificação e não à salvação. Não é, portanto, um sacramento antecipador e visibilizador do Reino na história. O que importa reter é o seguinte: Assim como no sacramento a graça sempre vem unida a algum sinal e nunca há graça *tout court*, assim devemos também dizer que nunca a libertação histórica está sem ligação com a salvação, embora a salvação não se realize somente em libertações históricas, à semelhança da graça que pode se dar fora deste ou daquele sinal.

Modo agápico

Do Novo Testamento, especialmente, da mensagem de Jesus se depreende que quem tem o amor tem tudo (Mt 22,34-40; cf. Rm 13,9-10). Quem ama a Deus e o próximo, mandamentos que têm o mesmo valor (Mt 22,39), possui simplesmente a vida (Lc 10,25-28). Em S. João fica claro que Deus é amor (4,8,16) e quem ama o irmão ama a Deus (Jo 4,20-21). Na parábola do juízo final Jesus não apenas se solidariza com os pequeninos, mas se identifica com eles (a mim o fizestes: Mt 25,40; a mim o não fizestes: Mt 25,45). Eles são «o Deus incógnito». Verifica-se, portanto, uma *identificação* entre o amor a Deus e o amor ao próximo, tão profunda e real que no amor ao próximo encontra-se Deus e a salvação, principalmente quando se trata do amor aos oprimidos dos quais se fala na parábola do juízo final. Deus tem uma presença sacramental única (sacramento do pobre) no homem oprimido; mas não perde sua transcendência, porque Deus desborda da realidade humana. A raiz desta identificação deve ser buscada na SS. Trindade. Cada homem é filho no Filho eterno; é eternamente pensado e querido no Filho eterno e encarnado. Há, portanto, um divro no homem tão real e verdadeiro que o amor ao outro homem implica amor a Deus.

Vigora, pois, uma unidade e uma diferença: o amor ao outro não deixa de ser amor humano, com toda a sua criação histórica; mas ao mesmo tempo é amor a Deus que se esconde incógnito dentro de cada homem, dentro do próprio amor, porque Deus é amor (Jo 4,8,16). No amor humano há uma dimensão ontologicamente divina, vale dizer, teológica. Historicamente o Filho eterno, no qual somos filhos

(cf. Ef 2,10), se encarnou como Servo sofredor. Daí todos os sofredores da história aparecem como sacramentos especiais de Jesus Cristo, Servo Sofredor. Neles há uma presença de Cristo mais densa e profunda.

A relação íntima que vigora entre amor a Deus e amor ao próximo nos faz entender a relação íntima que existe entre salvação e libertação. Uma não é puro sinônimo da outra, mas estão de tal forma presentes uma na outra que vêm sempre unidas e não podem ser separadas nem confundidas.

Modo antropológico

O homem concreto se apresenta como uma unidade dual. Corpo e alma não devem ser entendidos como duas coisas que somadas dão como resultado o homem. Corpo e alma são princípios que formam a unidade humana. Os princípios não são coisas; é aquilo que permite entender as coisas, no caso, corpo e alma são princípios que permitem entender o homem concreto em sua unidade dual. O Vaticano II o diz excelentemente: «composto de corpo e alma, o homem é realmente uno» (GS 14,242). Nós diríamos que corpo é o homem todo inteiro enquanto é compreendido como um ser voltado para a terra, um ser histórico-social que participa das limitações e da mortalidade de todos os demais seres. Alma é o mesmo homem todo inteiro enquanto ser voltado para o céu, capaz de transcender todas as limitações e projetar-se no Infinito de Deus. O homem concreto é a coexistência destas duas dimensões, do imane e do transcendente, unidos entre si mas desproporcionados. O espírito está todo dentro do corpo, mas não está sepultado no corpo; transcende o corpo e pode relacionar-se com a totalidade dos seres e com Deus.

Este modelo antropológico onde aparece a unidade e a diferença, a dualidade dentro de um e o mesmo ser (humano), nos permite entender a unidade e a diferença que subsistem entre salvação escatológica e libertação histórica. Na libertação histórica (à semelhança do corpo) está toda a salvação (espírito); mas esta salvação (à semelhança do espírito) não se conforma com a libertação histórica (corpo), porque ela sempre transcende qualquer libertação como o espírito transcende o corpo. Embora não se cubram total-

mente, constituem a unidade dual da única história, assim como corpo e espírito constituem a unidade dual do homem.

A relação entre salvação escatológica e libertação histórica, apesar da luz que estes modos de compreensão possam trazer, conserva, contudo, um caráter *mistérico*, não adequadamente pensável. As várias abordagens mostram a relação íntima (identificação) mas também revelam a diferença (a não-identidade). Esta tensão constitui o dinamismo da história rumo ao Reino de Deus.

5. Conclusão

A volta ao problema primeiro da teologia da libertação que foi o pensar o teológico das realidades profanas como as libertações sócio-históricas não significa esvaziar ou ideologizar a fé em sua transcendência e em sua face voltada para o total da salvação de Deus; é conferir concreção à fé, exigir-lhe uma eficácia que ela deve poder trazer aos oprimidos que, na A. Latina, são quase todos cristãos. A fé que eles vivem não é um adereço exterior às suas atribuições, mas motor de libertação já agora, libertação que traduz historicamente o gesto salvador de Jesus Cristo e a vontade salvífica do Pai. Esta teologia instaura uma mística de compromisso e de encontro com Deus e com Jesus Cristo nas lutas pela transformação do mundo, mais digno do homem e mais semelhante ao mundo novo do Reino de Deus.

Para que o esforço libertador conserve sua identidade teológica precisa de um discurso adequado; a teologia da libertação (em seu sentido regional) dispõe de uma gramática mediante a qual se estabelecem as regras deste novo campo da reflexão da fé e também a dicção correta deste * discurso instaurador.

Mas não basta a justeza do discurso teológico. Ele deve expressar de forma articulada uma experiência de fé, uma visão contemplativa e mística das realidades sócio-históricas. Não é suficiente dizer que dentro delas vive uma dimensão objetiva de salvação ou de perdição; faz-se mister *realizá-la* ao nível da vivência da fé. Mas isso somente é possível se existir esta vivência de fé; e ela existe se o espaço da fé for permanentemente criado e alimentado pela oração.

pela mediação das Escrituras, enfim, pela prática cristã. Estas práticas internalizam a dimensão de fé e criam o olho mediante o qual discernimos que nas realidades sócio-históricas se realiza ou se frustra o Reino de Deus aqui na terra. Toda estrela, dizia um filósofo moderno, precisa de uma atmosfera para brilhar. Assim, toda a teologia da libertação (estrela) necessita de uma mística (atmosfera) da qual se alimenta e mantém o seu vigor. Por isso, o verdadeiro compromisso com o político e com os processos de libertação exige do fiel momentos fortes de oração, de explicitação de sua experiência de fé. É aí que se cria sua identidade cristã a partir da qual sua paixão por Deus, por seu Reino e sua justiça se transforma em paixão pelos pobres e oprimidos com os quais se solidariza e se identifica. Então a libertação que se produz é verdadeiramente uma antecipa-pação da salvação definitiva e o homem com seu esforço e empenho um artífice do Reino de Deus.