

A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E O CONTEXTO LATINO-AMERICANO

Luiz Ernesto Guimarães (Ciências Sociais – UEL)
Fabio Lanza (Orientador)

*... vieram fazer nossas flores murchar para que somente a sua flor vivesse.*¹

INTRODUÇÃO:

A Teologia da Libertação é resultado do processo histórico, político, social e econômico que aconteceram especialmente na América Latina, vinculado de certa forma a alguns pensadores e religiosos (principalmente dentro da Igreja Católica) que puderam contribuir para a elaboração de uma nova teologia que tivesse uma maior contextualização com o continente latino-americano. A teologia “tradicional”, importada dos moldes europeus, já não respondia e nem explicava a realidade em que as massas populares viviam. Na metade do século XX, quando a Teologia da Libertação começou a ser formulada, era preciso uma nova elaboração teológica, em que a classe dominante dos diversos países latino-americanos não ocupasse o papel principal em contraponto com a classe pobre e trabalhadora, que por sinal, representava a maioria da população na América Latina desde a sua constituição como região colonizada principalmente por espanhóis e portugueses católicos.

Para Francisco Catão, “a teologia da libertação é resposta à problemática pastoral da Igreja, especialmente colocada no contexto latino-americano, em que a luta pela libertação constitui uma exigência fundamental do Evangelho e uma antecipação do Reino de Deus” (CATÃO, 1986, p.63).

Existem pelo menos dois fundamentos bíblicos em que a Teologia da Libertação está pautada: o primeiro se baseia no livro de Êxodo (que no original significa “saída”), onde é relatado o sofrimento do povo de Deus no Egito mediante um sistema escravocrata. Depois de mais de quatrocentos anos eles conseguiram a libertação por meio da liderança religiosa de Moisés. O segundo fundamento está na própria vida de Cristo, cuja tarefa foi libertar o ser humano do seu estado de sofrimento, introduzindo já o reino de Deus aqui na terra (CATÃO, 1986).

Para os componentes do clero, religiosos(as) e outras lideranças católicas que se preocupavam com a atuação social da Igreja num continente marcado pela pobreza –

¹ Frase escrita por um maia na época da conquista (BOFF, 1992, p.9).

resultado da exploração colonial, compreendiam que a libertação humana deveria ser plena e integral. “A salvação de Deus não é um simples estado d’alma, nem, muito menos, uma salvação após a morte, mas uma libertação histórica, a ser desfrutada, aqui e agora, pela pessoa e pela sociedade” (Idem, p. 67).

1. BREVE HISTÓRIA DO CRISTIANISMO E DA POLÍTICA NA AMÉRICA LATINA.

Para compreender o que estava ocorrendo na América Latina nos anos 60 do século XX, é preciso retornar um pouco na história para que possa haver um maior entendimento e facilitar a compreensão e os motivos que fizeram com que a Teologia da Libertação surgisse. Para isso, será utilizada a formulação de três períodos que Sílvia de Sant’anna² cita em seu livro *Santo dos nossos dias*, que foram elaboradas por Pablo Richard:

- 1) A Cristandade colonial latino-americana (1492 – 1808);
- 2) A nova Cristandade latino-americana (1808 – 1960);
- 3) Crise da nova Cristandade latino-americana (1960 – 1978) (SANT’ANNA, 2004, p.24).

Neste primeiro período (Cristandade colonial) a Igreja Católica era uma forte aliada de Portugal e Espanha durante a colonização. Ela podia entrar em áreas em que o Estado não conseguia. Como os moldes da colonização possuía um cunho mercantilista, a Igreja na América Latina serviu aos interesses monárquicos para propiciar e legitimar a exploração.

No entanto, Sant’Anna afirma que “a Igreja não era uma força monolítica e absolutamente submissa às Coroas portuguesa ou espanhola. Dentro de seu trabalho, os missionários iam além de suas atribuições oficiais e não raro, tomavam o partido dos povos oprimidos pelo sistema colonial” (Idem, p.26). Ratificando essa análise, no final desse primeiro período no século XVIII é possível tomar o embate entre a Coroa Portuguesa e a Cia de Jesus, que colaborou na

expulsão dos jesuítas do continente, que em última análise serviu para barrar ações autônomas de correntes da Igreja que colocavam em questão o modelo de Cristandade, em que o Estado, a Igreja e setores dominantes da sociedade defendiam os mesmos interesses no sistema de exploração colonial (SANT’ANNA, 2004, p.26).

² Sílvia de Sant’anna é mestre em Ciências da Religião pela PUC-SP.

No segundo período (a nova Cristandade, 1808 – 1960) França e Inglaterra disputavam ferrenhamente o mercado mundial. Com as guerras napoleônicas e a invasão da Península Ibérica por Napoleão, houve a fragilização das duas monarquias católicas, acelerando assim o processo de independência por parte das colônias ibéricas estimuladas pela Inglaterra que assumiu um poder econômico hegemônico no mercado mundial. As colônias na América Latina começaram a conquistar a sua independência e, sem adotar outras alternativas, ficaram atreladas ao poderio inglês. A luta pela independência colocou em cheque a cristandade colonial. Embora a Igreja apoiasse oficialmente os colonizadores, não deixou de ter líderes que apoiassem as guerras de independência ou os movimentos emancipacionistas.

A partir de 1870 surge o período dos Estados liberais-oligárquicos na América Latina, no Brasil ocorreu a partir de 1889 com a proclamação da república sob o viés militar-positivista. O subdesenvolvimento se tornou uma marca econômica, visto que havia uma grande exportação de matéria prima e também uma grande importação de produtos industrializados. Nesse processo perpetuou-se uma maior concentração de riquezas a um pequeno grupo à custa da grande maioria pobre. Mas é neste período em que movimentos religiosos e sociais tomaram uma maior dimensão no contexto nacional, como foi o caso de Canudos no interior da Bahia com a liderança religiosa de Antônio Conselheiro na última década do século XIX. (Idem, p. 27).

Já entre os anos de 1930 a 1960 houve o surgimento de movimentos “populistas, nacionalistas e desenvolvimentistas” (Idem, p.29). A queda da bolsa de Nova York em 1929 contribuiu para o início dessa nova fase. Intensificou-se o processo de industrialização na América Latina e o êxodo rural, como ocorreu na Europa.

A Igreja assume o projeto nacionalista e desenvolvimentista, como possibilidade histórica de romper por um lado, com o projeto tradicional das oligarquias submissas ao imperialismo econômico e, por outro lado, para barrar os anseios sociais de se construir na América Latina uma alternativa com características tipicamente socialista (SANT’ANNA, 2004, p. 29).

No terceiro período (crise da nova Cristandade, 1960 – 1978), como agravamento da situação política brasileira pós golpe de 1964, aconteceu a ruptura

da antiga aliança da hierarquia da Igreja com as classes dominantes, controladoras do Estado. Essa aliança que garantia para ambas, a hegemonia sobre a sociedade civil foi rompida porque a ideologia de segurança nacional assumida pelos Estados latino-americanos, tornou-se decisivamente anti-social e inconciliável com a doutrina social da Igreja.

Sob o estado autoritário, amplos setores da Igreja fizeram na prática uma aliança estratégica com os movimentos de libertação social que surgiram em toda América Latina tornando o discurso dos setores conservadores da Igreja – que apostavam na manutenção do modelo da Nova Cristandade – ineficaz perante a opinião pública. Surge como alternativa histórica à Nova Cristandade, uma Igreja da resistência (SANT’ANNA, 2004, p.31).

Um exemplo neste momento no contexto do Brasil, é o caso da Ação Popular (AP), que nasceu em 1962, formada por cristãos ligados à Ação Católica, em particular à JUC (Juventude Universitária Católica) (BRASIL, 1989, p.100). Este grupo era composto por cristãos progressistas que perderam o apoio da CNBB por possuírem uma ideologia revolucionária (CAVALCANTI, 1988, p. 177). Eles lutavam por uma sociedade mais justa, com uma forte crítica ao capitalismo e também aos países socialistas.³

Seu peso maior estava na área estudantil, onde a organização controlou as sucessivas diretorias da União Nacional dos Estudantes (UNE), preocupando-se também em penetrar nos meios operários e rurais, o que consegue, principalmente no Nordeste, através dos Movimento de Educação de Base (MEB), vinculado à CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) (BRASIL, 1989, p. 100).

Com o golpe militar de 1964, a AP foi perseguida e por conseguinte ela perdeu a sua força. No entanto, ela se reorganizou novamente, mesmo que lentamente, apoiada sempre no meio universitário. Desde o início a AP teve uma linha marxista, mas foi entre 1965 e 1967 que adotaram oficialmente esta perspectiva teórica. Alguns membros tentaram fazer com que houvesse um equilíbrio entre a sua fé (cristã) e a prática a que este movimento estava tomando (marxismo), de forma que não houvesse perda para nenhuma das partes. Isto, no entanto, não foi possível. Pelo contrário, a Ação Popular acabou identificando-se com Mao Tse-Tung e a Revolução Cultural Chinesa, embora nunca tivesse atuado como tal. Entre 1972 e 1973 a AP foi incorporada ao PC do B, restando uma parte do grupo que rejeitou fundir com tal partido, e que passou a se intitular AP-Socialista. Sem levar em consideração uma série de conflitos internos, a AP chegou a atuar em 13 unidades da Federação, envolvendo a própria Igreja Católica, por este movimento ter raízes cristãs (BRASIL, 1989).

³ No ano de 1963, um ano depois de seu surgimento, em seu documento base a AP declarou que seu objetivo estava na luta por uma sociedade mais justa, sem tomar uma posição política oficial. Condenou tanto o capitalismo quanto o socialismo, ficando apenas no campo da religião. Porém, na prática, este movimento teve uma forte inclinação para a teoria marxista (BRASIL, 1989, pp.100, 101).

As transformações social, político e econômica que o Brasil e também toda a América Latina enfrentaram (especialmente na segunda metade do século XX), juntamente com as reivindicações populares lutando por direitos e justiça às classes menos favorecidas, fizeram com que a Igreja Católica passasse por profundas mudanças internas. Embora essas transformações não tenham ocorrido de forma homogênea dentro da Igreja, foi o suficiente para que uma parte significativa dela pudesse deixar de lado parte da sua postura conservadora e passasse a desempenhar um papel fundamental ao lado dos oprimidos da América Latina.

2. AJUSTES CULTURAIS

Segundo Francisco Catão, “a América Latina nunca foi evangelizada: foi conquistada para o catolicismo” (CATÃO, 1986, p.44). Esta conquista – misturada com o autoritarismo, fez com que os latino-americanos fossem pressionados a aceitar a nova religião importada da Europa, sem uma prévia contextualização social, política e econômica ao longo da colonização.

Mesmo depois do rompimento em termos oficiais entre Igreja e Estado na América Latina por conta dos processos de independência e a adoção de sistemas laicos (legislação, educação, justiça, política, etc), no final do século XIX, a Igreja Católica continuou a receber ajuda de fora (principalmente da Europa). Juntamente com esta “ajuda” que a Igreja latino-americana recebeu, veio também “seus santos, suas devoções, suas festas, sua literatura, enfim, seu modo de conceber a vida cristã em continuidade com suas respectivas tradições” (Idem, p.51). Catão também menciona que a maneira com que a Igreja chegou na América Latina se deu por meio de uma “importação maciça dos mais diversos modelos culturais católicos, num esforço enorme para impor de cima para baixo e de fora para dentro a religião católica” (Idem, p.51).

A Igreja Católica na América Latina era “formal”, segundo Catão (1986), a Igreja era formal em seu dogma, moral e organização (1986, p.53). Junto com a Igreja havia uma forte noção de poder, cujo centro era o Vaticano, na figura do papa, isto fazia com que a Igreja tivesse a autoridade para espalhar o seu “reino” por toda a terra. Em todo lugar onde a Igreja chegava era requerido apenas uma coisa: submissão total ao pontífice (que se configurava na própria Igreja).

No ano de 1955 aconteceu a Primeira Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano na cidade do Rio de Janeiro. Neste ano já havia a constatação de que a Igreja Católica estava estagnada na América Latina, não se tratava do número de fiéis que a

Igreja possuía, mas principalmente da sua atuação na região mais católica do mundo: a América Latina. Apesar desse levantamento não houve mudanças significativas, a não ser a criação da *Comissão para a América Latina*, que ficava sediada em Roma e era responsável pelos problemas da Igreja Católica na América Latina.

Esta comissão realizou quatro sessões, cuja simples enumeração dos temas já caracteriza perfeitamente a linha em que trabalhava:

- provisão de pessoal para a Igreja nos países da América Latina;
- planificação e coordenação da ajuda econômica para a Igreja da América Latina;
- formação e assistência ao pessoal apostólico destinado à América Latina e assistência aos sacerdotes latino-americanos que estudam no exterior.

Não precisa dizer mais nada. A tendência era organizar a Igreja, como uma poderosa multinacional. Pobre teologia que inspirava tal prática! A obra de colonização custava a reconhecer seu falimento. Sessenta anos depois de sua libertação, a Igreja ainda não tinha sido capaz de resolver nem mesmo seu problema de pessoal, de vocações. Que comunidade é esta, incapaz de se reproduzir, que vive de enxerto? Incapaz de se sustentar, que precisa ser subvencionadas pelas Igrejas mais ricas? Alguma coisa estava errada (CATÃO, 1986, pp. 54, 55).

A partir daí houve uma mudança radical na liderança da Igreja. Basta analisar a Segunda Conferência, realizada desta feita na cidade de Medellín, na Colômbia, no ano de 1968. Nesta conferência, ao contrário da realizada no Rio de Janeiro, os bispos não mais se preocuparam com os recursos vindos de fora. Desde então, a atenção passou a ser dada aos pobres e oprimidos da malfadada colonização. Surgiu um comprometimento que criou na teologia uma práxis que se tornasse libertadora, enfocando na condição de sujeitos no processo histórico (dentro e fora do ambiente religioso) a grande massa da população latino-americana, maltratada e desprezada até pela própria Igreja. Leonardo Boff ao olhar para esta “nova” teologia, disse que “não se trata de outra fé, mas da fé dos apóstolos e da Igreja articulada com as angústias e as esperanças de libertação dos oprimidos” (BOFF, 1986, p. 65). Dessa maneira, a Segunda Conferência em Medellín

estabelece com vigor que os cristãos precisam se empenhar na luta contra as estruturas injustas da sociedade latino-americana e que este empenho é fundamental e básico para toda ação pastoral. Em antítese à Primeira Conferência, de 1955, a Segunda Conferência, de 1968, orientou a ação da Igreja a partir da promoção humana e da libertação, colocando em cheio a questão do sentido teológico desta ação, questão para a qual a teologia da libertação propõe uma resposta (CATÃO, 1986, p. 57).

Em 1979 esse processo de constituição da Teologia da Libertação continua com os avanços de mais uma Conferência do Episcopado latino-americano, realizada em Puebla, no México. “Em Puebla, a Igreja, encarregada de anunciar o Evangelho, colabora, mediante uma radical conversão à justiça e ao amor, na transformação das estruturas injustas da sociedade.” (Idem, p. 58).

Um dos motivos que fez com que as conferências de Medellín (1968) e Puebla (1979) tomassem um rumo oposto ao da Primeira Conferência no Rio de Janeiro (1955) foi, sem dúvida, o Concílio do Vaticano II (1962 – 1965). Este concílio esteve focalizado especialmente na Igreja, e dentre vários pontos, foi enfatizado que a Igreja

tem o dever de imitar a pobreza de Cristo, de dar testemunho da pobreza de Cristo, sendo também ela pobre. Há, por outro lado, um dever da Igreja para com os pobres. Ela recebeu a missão de anunciar-lhes a Boa-Nova e a incumbência de levar-lhes socorro; a Igreja deve ir até os pobres, para assemelhar-se a Cristo, que se apresentou ao mundo como o Messias dos pobres. (DUPONT, 1965, p.423).

Ao contextualizar a Igreja ao povo latino-americano, houve mudanças profundas na práxis cristã. Neste contexto ocorreu a constituição a partir de 1965 das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), mas foi somente a partir de 1970 que elas tomaram uma maior impulsão.

Organizadas nacionalmente – aos milhares – as CEBs procuram justificar teologicamente a sua existência na doutrina do “Povo de Deus” conforme entendida pelo Concílio Vaticano II. Funcionando paralelamente às paróquias (com direção e atividade próprias) elas não possuem, no entanto, nem status jurídico canônico, nem vínculo formal com a instituição eclesiástica.

Essa “igreja do povo” ou “igrejas dos pobres” (em contraste com a “igreja tradicional”) tem funcionado como instrumento de mobilização e organização popular ao nível local, e de lugar de encontro para a reflexão em torno dos problemas comunitários. Ali, em geral, esses problemas se constituíam em ponto de partida para a leitura do Evangelho, em típico exercício da Teologia da Libertação (CAVALCANTI, 1988, pp. 197, 198).

Para Leonardo Boff, as CEBs assimilaram uma postura no contexto cultural latino-americano, e assim se fez um novo modo de ser Igreja. Para ele, o trabalho comunitário e a profunda comunhão, são características fundamentais que estão ligadas às CEBs (BOFF, 1992).

3. GUSTAVO GUTIÉRREZ E LEONARDO BOFF: SISTEMATIZAÇÃO DO INÍCIO DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO.

Gustavo Gutiérrez⁴ e Leonardo Boff⁵ são uns dos principais expoentes da Teologia da Libertação. Cada um, ao seu modo, engajou-se na luta pelas massas pobres que não tinham voz e vez na América Latina. Ambos utilizaram da teologia como um meio em que se pudesse fazer uma análise crítica da sociedade latino-americana e assim, reestruturar a Igreja Católica a partir de uma práxis afirmativa de que o reino de Deus já estava se fazendo valer na América Latina, especialmente entre os oprimidos.

Tanto Gutiérrez quanto Boff disseram que para não reproduzir simplesmente uma teologia utilizada dentro de uma Igreja heterogeneizante, é preciso tomar a atitude de ouvir o outro. E para ouvir o outro (no caso o latino-americano), Gutiérrez afirma que é imprescindível

... sair do pequeno mundo em que se está [...] Sair do gueto é um aspecto da atitude de abertura para o mundo. De modo mais positivo, tal abertura pressupõe compartilhar sem restrições a visão que o homem latino-americano tem de sua própria situação, contribuir com competência para a sua elaboração e aprofundamento e comprometer-se sem ambigüidades na ação que dela deriva.

A realidade latino-americana começa a aparecer em toda a sua crueza. Não se trata unicamente – nem primordialmente – de um baixo índice cultural, de uma atividade econômica restrita, de uma ordem legal deficiente, de limites ou carências de instituições políticas. Trata-se, isto sim, de um estado de coisas que não leva em conta as mais elementares exigências da dignidade do homem: sua própria subsistência biológica e seus direitos primordiais como ser livre e responsável. A miséria, a injustiça, a situação de alienação e a exploração do homem pelo homem que se vive na América Latina configuram uma situação que a conferência episcopal de Medellín não vacila em qualificar e acusar de “violência institucionalizada”. (GUTIÉRREZ, 1981 , pp.44-45).

Leonardo Boff também compartilha do mesmo pensamento de Gustavo Gutiérrez ao dizer que

devemos assumir a perspectiva das vítimas, em primeiro lugar, por uma questão de justiça. Os ameríndios e afro-americanos nunca puderam ser ouvidos. A cultura européia bem como as Igrejas

⁴ Sacerdote dominicano e é doutor em Teologia. Nasceu em Lima (Peru) no ano de 1928.

⁵ Doutor em Teologia e Filosofia. Nasceu em Santa Catarina em dezembro de 1938. Ingressou na ordem dos franciscanos em 1959, vindo a renunciar em 1992 após forte pressão do Vaticano na época do Pontificado de João Paulo II e da gestão de Joseph Ratzinger (atual Papa Bento XVI) a frente da Congregação para a Doutrina da Fé (antigo Tribunal da Santa Inquisição).

missionárias andaram por um caminho de mão única durante cinco séculos. Agora é hora e a vez de ouvir o reverso da conquista. Dar a vez ao discurso dos que viviam neste continente já há séculos e que estavam na praia espreitando os seres estranhos das caravelas.

Em segundo lugar, porque se trata de uma questão ética. A chegada dos europeus significou violência. O desenvolvimento autônomo das culturas aqui presentes foi interrompido abruptamente. De autônomas passaram a dependentes e subjugadas. (BOFF, 1992, p. 59).

O nosso lugar deve ser ao lado dos “pobres e marginalizados”, diz o teólogo catarinense (Idem, p.60). Para ele, é nesta posição que estaremos onde Deus está. “Por detrás da Teologia da Libertação existe a opção profética e solidária com a vida, a causa e as lutas destes milhões de humilhados e ofendidos em vista da superação desta iniquidade histórico-social” (BOFF, 1986, pp.13, 14).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A necessidade por libertação está presente em qualquer ser humano, em qualquer parte da terra. Mas é sobretudo nos países pobres que a necessidade de libertação aparece ainda mais premente. É bem provável que seja esse um dos motivos que fizeram com que a Teologia da Libertação se formasse e ganhasse força na América Latina. Dentre tantas “teologias” surgidas ultimamente no seio da Igreja, a Teologia da Libertação foi a que mais obteve destaque ao se tratar dos problemas sociais. Mesmo assim, existem aqueles que são contrários à Teologia da Libertação e tecem fortes críticas à ela. Talvez sejam esses os que nunca se colocaram ao lado do oprimido nem deram ouvidos ao seu clamor.

Aos teólogos da libertação cabe, enfim, o mérito de terem redespertado, não só os leigos e os padres, mas também os bispos da América Latina aos deveres sociais e políticos de sua vocação e de seu ministério. Fora do plano especulativo, os teólogos da libertação devem ser admirados pela coragem com que denunciaram tantos abusos de poder: a injustiça, a violência, a tortura, a opressão e tudo o que degrada e deforma o homem. É sobre este terreno da defesa dos direitos fundamentais da humanidade que se mede a autenticidade e a consistência da fé cristã (pois, sem obras, uma fé está morta) (MONDIN, 1980, p.159).

Erguendo a voz e defendendo o injustiçado: esta foi a maneira com que os teólogos da libertação e pensadores dos mais diversos segmentos da sociedade e da Igreja encontraram para reformular a teologia latino-americana, que trabalhava em favor dos interesses europeus. É provável que novas formulações teológicas surjam no futuro; algumas com mais, outras com menos acertos. Mas até o momento, a Teologia da

Libertação tem sido a resposta mais prática da Igreja cristã ao olhar para a maioria desprezada da América Latina na sua necessidade social, político e econômica imediata.

Bibliografia:

BOFF, Leonardo. *América Latina: da conquista à nova evangelização*. 3 ed. São Paulo: Ática, 1992.

BOFF, Leonardo & BOFF, Clodovis. *Como fazer teologia da libertação*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

BRASIL: NUNCA MAIS. 22ª ed. Petrópolis: Vozes, 1989.

CATÃO, Francisco. *O que é teologia da libertação*. São Paulo: Nova Cultural; Brasiliense, 1986.

CAVALCANTI, Robinson. *Cristianismo e política*. 2 ed. Niterói: Vinde, 1988.

DUPONT, Jacques. A Igreja e a pobreza. In: BARAÚNA, Guilherme (org) **A igreja do Vaticano II**. Petrópolis: Vozes, 1965.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1981.

MONDIN, Battista. *Os teólogos da libertação*. São Paulo: Edições Paulinas, 1980.

SANT'ANNA, Sílvio di. *Santo dos nossos dias: um testemunho libertador*. São Paulo: Líber edições, 2004.