

A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO NO CONTEXTO ECONÔMICO-SOCIAL DA AMÉRICA LATINA: ECONOMIA E TEOLOGIA OU A IRRACIONALIDADE DO RACIONALIZADO (I)

Por Franz J. Hinkelammert
San José de Costa Rica

Nas páginas seguintes quero oferecer um enfoque da Teologia da Libertação (TdL) correspondente àquilo que vivi e experimentei como participante do seu desenvolvimento. Não pretendo apresentar uma história da TdL. Isto levaria a uma análise muito mais diversificada e, talvez, mais imparcial do que aquela que posso oferecer. Procuro antes apresentar aquilo que foi a preocupação, minha e de outros companheiros – companheiros com os quais trabalhei a partir de 1976 no Departamento Ecumênico de Investigações (DEI) em e a partir de São José da Costa Rica – que nos levou a sentir-nos parte dessa corrente de pensamento na AL contemporânea. Trata-se precisamente desta tese: qualquer TdL precisa desenvolver-se no debate teórico da relação entre economia e teologia. Portanto, o enfoque deste artigo parte desta problemática.

A Teologia da Libertação como Teologia concreta

A TdL é teologia concreta, teologia histórica. Por isso, convém perguntar sobre o contexto histórico dessa teologia. Pode-se observar o seu desenvolvimento no período histórico das últimas três décadas, de uma história com grandes convulsões na AL. Portanto, vamos deparar com uma TdL que reflete, medita e reelabora essa história, da qual faz conscientemente parte.

Enquanto teologia concreta, a TdL se insere na sociedade da AL. Comunidades de base, movimentos populares e inclusive partidos políticos são lugares-chave, a partir de onde se desenvolve essa teologia. Inserindo-se na história concreta da AL, situa-se em lugares concretos dessa história. Não fala somente nesses lugares concretos, mas reflete a situação histórica a partir dali, para desenvolver-se como teologia. Por

isso, suas análises estão estreitamente vinculadas às teorias das ciências sociais. Não podem deduzir sua análise concreta de suas posições teológicas, mas ao mesmo tempo suas posições teológicas não podem ser independentes do resultado de suas análises concretas.

No entanto, a TdL não é uma ciência social, mas teologia. Quanto a suas análises concretas da situação histórica, esta teologia se desenvolve como dimensão teológica dessa situação histórica. E como tal, acha-se exposta ao risco do erro. Não tem verdades absolutas especificadas de antemão. Em termos muitas vezes usados por esses teólogos, trata-se da única ortodoxia cristã possível, que é a ortopraxis. O próprio cristianismo surgiu como ortopraxis e não como sistema fechado de afirmações dogmáticas vazias. Encontrar a praxis adequada à situação é um problema. Por isso, a TdL está em desenvolvimento contínuo, na medida em que vão mudando os problemas e se vão adquirindo novos conhecimentos, para enfrentá-los. É teologia viva.

Uma teologia, porém, pode ser declarada como tal, antes mesmo de entrar na análise concreta e na “ortopraxis” correspondente. Como teologia, vem antes da praxis. Mas, antecedendo à praxis, é um conjunto de crenças vazias. A existência de Deus, seu caráter trinitário, a redenção etc., em sendo professados como atos de fé independentes de sua inserção histórica e concreta, não passam de abstrações vazias, que compõem uma dogmática sem conteúdo. O problema da TdL não é negar essas verdades, mas perguntar: Qual o sentido que têm? Portanto, a TdL não pergunta: “Deus existe?”, mas “Onde está Deus?” e “Como age?” O ponto de partida da TdL, portanto, é a pergunta pelo lugar concreto e histórico onde Deus se revela.

A TdL nasce da resposta que dá a esta pergunta. Essa resposta da TdL se dá por meio daquilo que esses teólogos chamam de “opção pelo pobre”. Esta opção pelo pobre é opção de Deus, mas também opção dos seres humanos enquanto pretendam libertar-se. Libertação, portanto, é libertação do pobre. Não como ato dos outros que tenham o dever de libertar o pobre, visto como objeto. Sem reconhecimento mútuo entre sujeitos, no qual a pobreza aparece como a negação real desse reconhecimento, não há opção pelo pobre. Os sujeitos humanos não podem reconhecer-se mutuamente, sem que se reconheçam como seres de necessidades, corporais e naturais. Pobreza é a negação viva desse reconhecimento. Mas, do ponto de vista dos teólogos da libertação o ser humano não pode libertar-se para ser livre sem esse reconhecimento mútuo entre sujeitos. Assim, o pobre como sujeito que se encontra nessa

relação de reconhecimento é o lugar onde se decide se esse reconhecimento se torna efetivo ou não. Portanto, o outro lado do reconhecimento mútuo dos sujeitos humanos como seres naturais de necessidades é a opção pelo pobre¹.

Então, no pobre se faz presente a ausência desse reconhecimento mútuo entre seres humanos. Mas, segundo a teologia da libertação, Deus está onde ocorre esse reconhecimento. O fato de não ter ocorrido ainda mostra uma relação humana abandonada por Deus. A existência do pobre atesta a existência de uma sociedade sem Deus, quer ela creia explicitamente em Deus ou não. Esta ausência de Deus, no entanto, se faz presente ali onde grita. A ausência de Deus está presente no pobre. O pobre é presença do Deus ausente. Trata-se visivelmente de um caso da teologia negativa, na qual a presença de Deus – presença efetiva – é dada por ausência, uma ausência gritante, e pela necessidade. Vivendo a ausência de Deus, percebe-se a sua presença quando se cumpre a sua vontade. Portanto, uma presença de Deus, que negue a opção pelo pobre, não pode existir, embora esta opção possa ser somente implícita. Mas, como tal, tem que estar.

Portanto, a presença de Deus não está em algum ser, mas em uma relação social entre seres humanos. Como é reconhecimento mútuo entre sujeitos que não excluem ninguém, Deus está presente e sua ausência é superada. Mas novamente se perde, quando esse reconhecimento se perde.

A TdL nasce como teologia concreta a partir dessa reflexão, embora possa ter muito diversas expressões em diferentes teólogos. Tem assim um lugar a partir do qual pode interpretar a realidade histórica. É um lugar que se pode mostrar com o dedo. Pode protestar pelo abandono de Deus e por sua ausência, pode reclamar assumir a responsabilidade por tal ausência e pode gritar pelo reconhecimento de Deus, para transformá-lo em um Deus presente. Presença de Deus deixa de ser uma emoção

1. A filosofia de Lévinas é uma das fontes deste pensamento. Cf. Emmanuel LÉVINAS, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la Exterioridad*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1977; IDEM, *De otro modo de ser, o más allá de la esencia*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1987.

Em um livro posterior Lévinas resume acertadamente esta posição falando do amor ao próximo:

"O que quer dizer 'como a ti mesmo'? Buber e Rosenzweig tiveram aqui os maiores problemas com a tradução. Disseram: 'como a ti mesmo' não significa que alguém ama mais a si mesmo? Em vez da tradução mencionada por vocês, eles traduziram: 'ama a teu próximo, ele é como tu'. Mas se alguém já está de acordo em separar a última palavra do verso hebraico 'kamokha' do princípio do verso, pode-se ler tudo também de outra maneira: 'Ama a teu próximo; esta obra é como tu mesmo'; 'ama a teu próximo; tu mesmo és ele'; 'este amor ao próximo é aquilo que tu mesmo és'" : Emmanuel LÉVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1986, p. 144.

interior para se transformar em práxis (ortopráxis). Tem critérios na própria realidade. A presença de Deus está no fato de não haver pobres. A presença de Deus se realiza agindo. Portanto, o contrário da pobreza não é a abundância de coisas, mas a plenitude da vida, que se constitui a partir do reconhecimento mútuo entre sujeitos corporais e necessitados.

Neste sentido, a TdL é uma ortopráxis. Deus não diz o que se deve fazer. Sua vontade é libertar o pobre, mas é preciso procurar o caminho da libertação. Depende da análise da realidade o que se manifesta como a vontade de Deus. Portanto, não se pode saber a vontade de Deus, a não ser por uma análise da realidade, que jamais pode prescindir das ciências sociais. E os resultados das ciências sociais incidem diretamente naquilo que para a ortopráxis da TdL é a vontade de Deus.

A teologia da "ortodoxia" é diferente: ela se detém nas afirmações dogmáticas, sem buscar para elas um lugar concreto e histórico. Por isso é tão fácil, para ela, colocar-se do lado da dominação. A dominação é sempre abstrata, reclama validade independente das situações concretas e históricas. Todavia, é de se destacar que na disputa entre TdL e a "ortodoxia" teológica fechada não haja muitos debates sobre o conjunto dogmático. Essa "ortodoxia" o afirma, e a TdL também o afirma. Neste sentido, não há conflito religioso. Esta situação é completamente diferente dos conflitos religiosos da Idade Média européia. Naquele tempo, os conflitos giravam em redor dos conteúdos do conjunto dogmático. O cisma entre a Igreja Ocidental e a Oriental explode em torno da fórmula trinitária, isto é, se o Espírito Santo procede de Deus Pai e de Deus Filho ou apenas de Deus Pai. Diante dos cátaros se tratava da pergunta pela ressurreição do corpo. Também na Reforma o conflito era predominantemente desse tipo, por ex., pela interpretação da Eucaristia e do significado do céu dos Santos.

Economia e teologia no começo da TdL

Quando no final dos anos 60 eclode o conflito pela TdL, a razão visível pouco tem a ver com discrepâncias em torno desse conjunto dogmático. A discussão correspondente, portanto, não é de conteúdos teológicos em sentido formal, mas do significado concreto desses conteúdos. Mas, tendo em vista que a teologia oficial, que se proclama ortodoxa, é exclusivamente dogmática, surge uma discussão que põe frente a frente a posição ortodoxa, que reduz o conteúdo teológico ao

pronunciamento de verdades eternas vazias, e a posição dos teólogos da libertação que defendem a concretização histórica dessa mesma fé. Portanto, o uso das ciências sociais na TdL vem a ter um papel-chave nesse conflito.

Esse conflito sai pela primeira vez a público no tempo do governo da Unidade Popular no Chile (1970-1973). A TdL tinha surgido nos anos anteriores, em especial na segunda metade dos anos 60. Não surgiu primariamente no ambiente acadêmico, mas a partir da atividade pastoral das Igrejas. Então, eram sobretudo sacerdotes e pastores que trabalhavam nos ambientes populares dos países da AL. Suas primeiras publicações aparecem principalmente como manuscritos mimeografados, que se distribuem em encontros e pelo correio. No fim da década de 60 começam a aparecer os primeiros livros (Assmann, Gutiérrez, Míguez Bonino, Juan Luis Segundo). Logo esses pensamentos começam também a influenciar nos seminários e nas faculdades de Teologia, criando uma corrente de opinião na AL, que se exprime com mais intensidade no Chile depois da vitória eleitoral da Unidade Popular (1970).

Desde os seus primeiros passos, esta TdL aparece muito vinculada aos movimentos populares dos anos 60. Esses movimentos alcançam o seu apogeu naquela época. No Chile, esses movimentos buscam a sua expressão política tanto nos Partidos da Unidade Popular como no Partido Democrata Cristão. São movimentos que procuram uma integração econômica e social dos grupos populares. Esse problema foi cada vez mais sentido, a partir de duas tendências que se perfilavam durante a década de 60. Uma era a situação de marginalidade que se fazia sentir sobretudo nos centros urbanos com suas favelas, mas também no campo, com os lavradores sem terra e os minifundiários. A outra era a tendência à diminuição do ritmo de emprego. Embora continuasse havendo uma, por vezes muito forte, expansão da produção industrial, esta se originava sobretudo em aumentos da produtividade do trabalho e, portanto, não implicava aumento do emprego. Portanto, a própria situação de marginalidade chegou a ter o caráter de exclusão estrutural e não de um fenômeno de simples transição.

A partir dessa problemática se explica o fato de que os movimentos populares deram um impulso para mudanças da própria estrutura econômica e social. Durante a década de 60 muitos dos movimentos populares esperavam ainda uma possível solução dentro de um capitalismo de reformas, como o propiciava a Democracia Cristã no Chile. Todavia, especialmente depois de 1968, os movimentos populares se orientaram

para a Unidade Popular. Ocorre a divisão da Democracia Cristã no Chile, a partir da qual uma parte da DC passa a apoiar a própria Unidade Popular.

A essas mudanças da orientação política dos movimentos populares correspondia uma experiência profunda. Ficou mais visível que efetivamente não havia possibilidade alguma de um desenvolvimento com integração econômica e social dentro da lógica das estruturas capitalistas dadas. Falava-se primeiro da necessidade de um desenvolvimento não-capitalista, depois se insistia mais em um desenvolvimento socialista. Teoricamente, a situação era pensada através da teoria da dependência.

A maior parte dos teólogos da libertação compartilhava esta experiência da incapacidade das estruturas capitalistas com sua lógica própria, para criar uma sociedade capaz de solucionar os problemas econômicos e sociais dos grupos populares. Muitos também compartilhavam a tendência interpretativa de que um desenvolvimento integral não poderia efetuar-se a não ser com uma profunda mudança das próprias estruturas capitalistas. Formou-se portanto uma organização, de âmbito latino-americano, que representava muitos dos teólogos da libertação, com o nome de “Cristãos pelo Socialismo”, que teve o seu primeiro encontro importante em Santiago do Chile (em março de 1972). Tinha caráter ecumênico e nela se organizaram tanto católicos como protestantes adeptos da TdL.

Essa crítica do capitalismo e a busca de uma alternativa pela transformação das próprias estruturas capitalistas levou a nascente TdL ao conflito tanto com a teologia oficial como também, no Chile precisamente, com a Igreja Católica. Essa Igreja fora uma aliada estreita da democracia cristã dos anos 60. Com a DC fazendo uma virada para posições anti-socialistas e anticomunistas, a Igreja tomou o mesmo rumo.

Era porém muito difícil refutar a experiência dos teólogos da libertação e a teoria da dependência que utilizavam como chave hermenêutica. Além disso, hoje, depois de trinta anos de experiência com o capitalismo na AL, podemos ver que essa interpretação do capitalismo latino-americano, por parte dos teólogos da libertação – e a daquelas teses da teoria da dependência em que se basearam – se confirmou completamente, embora hoje seja mais difícil conceber as alternativas como há uns trinta anos. Efetivamente, tendo o capitalismo latino-americano levado a sua lógica ao extremo, aprofundou-se a marginalização da população e se transformou em uma exclusão sem destino.

Por isso, a teologia oficial e a Igreja católica do Chile queriam o conflito, mas não tinham argumentos. Por um lado, não havia grandes discrepâncias no que tange ao conjunto dogmático da fé e, por outro, a crítica do capitalismo pelos teólogos, pelo menos em suas linhas mais gerais, não era refutável. Portanto, não entraram em nenhuma discussão e nem usaram argumentos racionais, mas se puseram a denunciá-la.

A denúncia contra a TdL

Uma teologia institucionalizada, que age em nome de um conjunto dogmático com pretensão de verdade eterna, não pode concretizar-se historicamente. Portanto, para enfrentar a TdL, não é capaz de desmontá-la, a não ser declarando irrelevante ou mesmo perversa a maneira pela qual essa teologia se concretiza. Não pode entrar na discussão pelo lado da concretização porque, neste caso, teria que aceitar que a teologia é e deve ser teologia concreta e histórica.

A denúncia vem a ser então a saída dessa ortodoxia fechada. E como os teólogos da libertação muitas vezes recorrem à teoria marxista para pensar teoricamente a sua experiência de vida, denuncia-se a TdL como marxista. Em uma sociedade como a sociedade burguesa moderna, todavia, Marx vem a ser – em sentido orwelliano – a não-pessoa, que todo o mundo precisa atacar aos gritos para demonstrar a sua fidelidade aos valores do autoproclamado “mundo livre”. Marx está para o chamado mundo livre assim como Trotsky para o mundo soviético. Marx é a não-pessoa, a suposta encarnação do mal. Portanto, a denúncia do marxismo na TdL implica uma condenação irracional e ideológica dessa teologia, sem necessidade alguma de responder às suas inquietações concretas. Não se precisa debater. O outro se revela como inimigo, independentemente daquilo que pensa.

Para a denúncia surtir o esperado efeito, transforma-se o pensamento de Marx em uma grande magia, da qual não se pode escapar. Quem se aproxima, está perdido. É uma grande turbulência como o redemoinho do Maelstrom ou o Triângulo das Bermudas. Mesmo que a pessoa se mantenha a uma certa distância, irremediavelmente o redemoinho a arrasta para engoli-la e levá-la à perdição. Não é teoria, mas a tentação do mal. O Cardeal Ratzinger resume muito bem a visão desse demônio:

“... o pensamento de Marx constitui uma concepção totalizante do mundo, na qual numerosos dados de observação e de análise descritiva são integrados

numa estrutura filosófico-ideológica, que determina a significação e a importância relativa que se lhes atribui (...). Assim, a dissociação dos elementos heterogêneos que compõem este amálgama epistemologicamente híbrido torna-se impossível, de modo que, acreditando aceitar somente o que se apresenta como análise, se é forçado a aceitar, ao mesmo tempo, a ideologia”².

Mas os teólogos haviam dito apenas que a opção pelos pobres entra em conflito com a lógica da estrutura do capital. Portanto, tomada a sério e realisticamente, é preciso superar essa lógica. Essa superação recebeu o nome de socialismo. A discussão teria que ter girado em redor da pergunta, se realmente é assim como os teólogos da libertação o afirmam, ou não. Não há uma só palavra sobre isso. Os fatos não contam.

A razão dessa rejeição não está no fato de os teólogos terem usado teorias marxistas. Seja como for, a condenação seria a mesma no caso de não se referirem a Marx. Seu resultado, que a opção pelo pobre está em conflito com a lógica da estrutura do capital, comprovava o seu marxismo. A pergunta é proibida pela condenação ideológica. Mas uma vez proibida a pergunta, não é mais preciso discutir a resposta.

Além da denúncia mágica do marxismo, a denúncia antiutópica não é senão a outra face desse antimarxismo mágico. Mais uma vez substitui a discussão de situações concretas e históricas por uma denúncia. Tampouco aparece uma discussão do utópico nem uma análise da problemática. Os teólogos da libertação pediram mudanças da estrutura, para que a sociedade pudesse enfrentar a solução do problema da pobreza. Portanto, não estavam pedindo a realização de nenhuma utopia. Tinham uma meta bastante realista, sabendo que o realismo dessa meta ultrapassava as possibilidades da sociedade capitalista na qual se moviam.

Isso, sem dúvida, teria implicado um debate sobre as dimensões utópicas das metas políticas e uma correspondente crítica dos conteúdos utópicos em relação ao realismo da mudança das estruturas. Foram os teólogos da libertação que deram início a essa crítica. A denúncia antiutópica, em contrapartida, não fez outra coisa senão diabolizá-los, fugindo ao diálogo³.

2. RATZINGER, J., *Libertatis nuntius*, VII. 6. Ver a este respeito Franz HINKELAMMERT, “Befreiung, soziale Sünde und subjektive Verantwortlichkeit”, em Hermann-Josef VENETZ und Herbert VORGRIMLER, (Ed.), *Das Lehramt der Kirche und der Schrei der Armen*, Ed. Exodus y Liberación, Freiburg, Münster 1985, p. 60-76.

3. Comblin resume esta crítica da utopia por parte dos teólogos da libertação: O futuro foi estabelecido por Deus e fica sempre fora do alcance humano: é o homem novo, o homem da nova aliança...

Isso levou a uma situação em que a condenação mais forte da Igreja Católica chilena contra os “Cristãos pelo Socialismo” ocorreu depois do golpe militar (1973), quando já eram perseguidos pelo terrorismo de Estado do regime totalitário de Segurança Nacional que então se instaurava.

A condenação formal do grupo “Cristãos pelo Socialismo” tem sua história própria. Em segredo e sem ser publicada, foi decidida pela Conferência dos Bispos do Chile em abril de 1973. Dois dias depois do golpe militar de 11/09/73, isto é, aos 13/09/73, foi aprovado um documento adicional pela mesma Conferência Episcopal. Essas condenações começaram a circular no dia 26/10/73 e foram definitivamente publicadas em abril de 1974. Durante esse período, mais de 60 sacerdotes tinham sido expulsos do Chile, alguns torturados. Muitos leigos, membros do grupo Cristãos pelo Socialismo, tinham sido mortos, torturados ou detidos. O conflito culminara na repressão dos Cristãos pelo Socialismo por meio do terrorismo de Estado⁴.

A TdL e as ditaduras de Segurança Nacional

Não só para os Cristãos pelo Socialismo, mas também para os teólogos da libertação em geral, o golpe militar chileno de 11/09/73 representou um profundo corte. Não se trata de um golpe militar tradicional, em que um grupo militar assume o governo, assegurando a continuidade de uma sociedade burguesa já instalada. O golpe militar chileno foi um golpe de Segurança Nacional. O governo militar assumiu a tarefa de reestruturar a sociedade burguesa chilena desde as raízes e seguindo um esquema ideológico preconcebido. Instalava-se uma sociedade segundo princípios abstratos sem nenhuma relação com a história chilena, e nem tampouco no capitalismo mundial realmente vigente

Vive-se o futuro vivendo o presente. Não se pode sacrificar o presente ao futuro; pelo contrário, o futuro deve ser vivido e realizado no presente em forma de imagem e semelhança. Não sacrificar o homem presente em vista de uma fraternidade e paz futura, mas sim viver essa paz futura em uma imagem presente, imperfeita, mas válida e real. Por outro lado o presente não tem sentido na satisfação imediata que confere, mas na imagem do futuro que permite realizar” (J. COMBLIN, *Mensaje*, julho de 1974, p. 298).

Cf. ainda F.J. HINKELAMMERT, *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, Editorial Universidad Católica de Chile, Paidós, Buenos Aires 1970.

4. O Cardeal de Santiago, Raúl Silva Henríquez, declarou em uma viagem à Itália que os Cristãos pelo Socialismo tinham enveredado por um caminho que “os faz renunciar de fato a seu cristianismo” (*Avvenire*, segundo *Mercurio*, 25/10/73).

naquele momento, que é um capitalismo reformista e intervencionista. É a primeira vez na história contemporânea que surge um regime nitidamente neoliberal. Impõe-se numa atmosfera de terrorismo de Estado um modelo abstrato deduzido de princípios de uma totalização do mercado capitalista. A isso se deve o caráter jacobino desse golpe de Estado⁵.

A política da junta militar chilena teve como alvo uma mudança da sociedade inteira. Não se tratava simplesmente de eliminar qualquer traço da política da Unidade Popular (UP), mas se queria transformar desde as próprias raízes o capitalismo que anteriormente existira. Havia sido um capitalismo de reformas, de caráter intervencionista, que dera lugar à existência de uma ampla sociedade civil em que as organizações populares tinham ocupado um lugar legítimo e importante. Os ideólogos da junta militar viram nesse reformismo do capitalismo a base para o surgimento da UP. Com efeito, a UP mais não fez senão levar a termo esse mesmo reformismo além dos limites da própria estrutura capitalista. A política da UP havia continuado esse reformismo de modo conseqüente, pondo em xeque a própria estrutura capitalista.

Portanto, a Junta Militar teve duas linhas principais de ação. Por um lado, perseguiu todas as organizações populares, para destruí-las a fundo: sobretudo os sindicatos, as associações de moradores e inclusive as cooperativas. Como tinham profundas raízes sociais e políticas, essa meta implicava a destruição de todos os partidos populares. O terrorismo do Estado tem aqui o seu papel principal. Por isso, o golpe militar não teve simplesmente a meta de se garantir no governo. Isso já estava assegurado nos primeiros dias após o golpe. Houve uma política de terror que se estendeu por mais de dez anos e que conseguiu efetivamente

5. A análise do jacobinismo, feita por Hegel, acerta nitidamente na explicação do golpe militar chileno e sua política ulterior também:

"Desenvolvidas até se converterem em força, essas abstrações produziram, realmente, por um lado, o primeiro – e desde que temos notícia no gênero humano – prodigioso espetáculo de iniciar completamente de novo e pelo pensamento a constituição de um Estado real, com a ruína de tudo aquilo que existia e ocorrera, e de querer dar-lhe por fundamento uma pretensa racionalidade; por outro lado, posto que são apenas abstrações privadas de idéias, fizeram dessa tentativa um acontecimento demasiadamente terrível e cruel!" (HEGEL, *Filosofia del Derecho*, § 258).

Esse jacobinismo, com sua aptidão para o terrorismo do Estado, é notável também em muitos casos posteriores ao golpe militar chileno, nos quais se impõe o esquematismo ideológico neoliberal. Trata-se de jacobinos, embora sejam somente uns farsantes.

Um dos seus lemas vem diretamente de Saint-Just: *Nenhuma liberdade para os inimigos da liberdade!*

Cf. sobre a Revolução Francesa: Helio GALLARDO, *La revolución francesa y el pensamiento político*. Em: *Pasos*, DEI, San José 1989, n. 26, nov./dez.

eliminar qualquer poder popular. Por outro lado, a política da Junta teve por objetivo a mudança do Estado. O Estado de reformas e do intervencionismo no mercado era a outra face da força dos movimentos populares. Foi transformado em um Estado anti-reformas e antiintervencionista a serviço de um mercado totalizado. A privatização das funções do Estado nos campos econômico e social e por conseguinte das empresas estatais configurou na América Latina o primeiro caso de aplicação dos princípios de esquemas abstratos que os condutores do processo foram buscar na Escola de Chicago. Trata-se da política que logo foi mundialmente assumida pelo FMI sob o nome de ajuste estrutural. Posteriormente Milton Friedman lhe daria o nome de “capitalismo total”⁶.

Nesse novo ambiente vieram então inscrever-se as reflexões da TdL latino-americana. Embora ela não tenha realizado uma ruptura, mudaram-se alguns matizes importantes. Enquanto no período anterior ao golpe chileno tinha prevalecido o enfoque liberacionista, prevalecem agora enfoques de resistência. Não são completamente novos, mas ganham agora o primeiro plano. Isso se une à mudança da sociedade. Sempre houvera intenso trabalho a partir das Comunidades Eclesiais de Base (Cebbs). Mas esse trabalho estivera fortemente entrelaçado com o das organizações populares em todos os seus níveis. Agora as organizações populares eram as mais perseguidas e perderam muito do seu elã. Portanto, as Cebbs desempenharam papel bem maior. Além disso, enquanto as Igrejas mantinham certos espaços protegidos em face da repressão, em muitos lugares as Cebbs se transformaram em lugares únicos de atividade popular. Em vez das organizações populares surgem muitos grupos de defesa dos direitos humanos. Só na América Central se deu uma situação diversa, especialmente na Nicarágua e em El Salvador. Mas essa tendência iria reverter-se nos anos 80.

No centro da TdL aparece agora o tema da idolatria e do Deus da vida em luta contra os deuses da morte. O tema da idolatria se inscreve em uma longa tradição de raízes judaicas. Segundo esta, o ídolo é um deus cuja vivência e veneração levam à morte. Não se pergunta se em algum sentido ontológico o ídolo existe ou não, mas o ídolo é visto como uma força que arrasta à morte, uma força venerada como um deus. O ídolo é um deus da morte que portanto se contrapõe ao Deus da vida. Por

6. Citado por Guy SORMAN, *Sauver le capitalisme. Le dernier combat de Milton Friedman, Le Devoir*, 05/04/94, Montréal, Canadá.

consequente, o Deus da vida é visto como um Deus cuja vivência e veneração produzem vida e não morte. Sendo a TdL uma teologia fortemente corporal, nela vida ou morte também aparecem em um sentido no qual a vida corporal é a última instância de toda a vida. Embora o corpo não viva a não ser como corpo animado, a alma não vive sem o corpo (*gratia supponit naturam*: a graça supõe a natureza).

Por isso, para os teólogos da libertação o problema não é o do confronto teísmo x ateísmo, mas o choque entre idolatria e Deus da vida. A posição contrária não é a ateísta. A fé em Deus pode ser idolátrica ou não, como o pode ser também o ateísmo. Um ateísmo cuja vivência leva à morte é idolátrico, mas um ateísmo cuja vivência leva à vida não o é. Vida e morte dão o critério, não uma metafísica abstrata. No povo de Deus também existem ateus. No entanto, a afirmação da vida continua sendo vista a partir do reconhecimento mútuo entre sujeitos que se reconhecem como seres naturais e de necessidades. Vida e morte como critério se encontram de novo com o critério da opção pelo pobre. Todavia, o pobre ganha agora uma nova dimensão. Não é apenas pobre, é também vítima. É vítima enquanto pobre, mas também como alvo da perseguição dos aparelhos de repressão estatal.

A partir dessa análise da idolatria e de sua vítima, a TdL analisa sempre mais os processos de vitimização. A teologia oficial tem agora diante de si uma teologia da sacrificialidade, do Deus que exige sacrifícios. A TdL desenvolve uma vigorosa crítica dessa sacrificialidade teológica e efetua essa crítica tomando como ponto de partida a análise da sacrificialidade do sistema econômico e social imposto à AL. Descobre-se toda uma história da sacrificialidade da própria conquista da América e das primeiras reações em defesa dos povos indígenas. Gustavo Gutiérrez discute novamente a teologia da conquista e recupera a figura de Las Casas como um antepassado-chave da TdL⁷.

Por outro lado, aprofunda-se a problemática da relação entre economia e teologia especialmente no DEI, Costa Rica⁸. Enfoca-se então também o tema da sacrificialidade do sistema econômico e social vigen-

7. A teologia da vítima tem raízes também na teologia alemã do tempo do nazismo. Cf. Gustavo GUTIÉRREZ, Os limites da teologia moderna: um texto de Bonhoeffer. Em: G. GUTIÉRREZ, *A força histórica dos pobres*, Vozes, Petrópolis, 2^a 1984.

F.J. HINKELAMMERT, Bonhoeffer. Em: *Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación. Un esfuerzo de diálogo*, DEI, San José, Costa Rica 1990.

8. H. ASSMANN-F.J. HINKELAMMERT, *A idolatria do mercado. Ensaio sobre economia e teologia*, Vozes, São Paulo 1989, 456 p.

te⁹. Descobre-se a sacrificialidade da própria cultura ocidental e se recupera a tradição de não-sacrificialidade na linha judeu-cristã.

O conflito em torno da TdL

Sempre houve um conflito latente entre a TdL por um lado e a teologia oficial e as Igrejas que a apóiam pelo outro. Já vimos como esse conflito explode pelo final do governo da UP e durante o primeiro ano da junta militar chilena. Mas já com o Relatório Rockefeller, no final dos anos 60, havia estourado outro conflito. É o conflito com o poder político e com o império.

Para o império a TdL representa um perigo, por diversos motivos. Um motivo importante é ideológico e desempenha um papel especialmente durante a guerra fria. Esse confronto, maniqueisticamente interpretado, precisava de trincheiras claras. O império se auto-interpretava como o Ocidente cristão, um reino de deus diante de um reino do mal ateu. O império ocidental parecia lutar por Deus como o Arcanjo São Miguel contra um império que se rebelara contra Deus. Embora o fundamento da legitimidade da sociedade burguesa não seja cristão, mas repouse sobre mitos seculares, também para essa legitimação é essencial a dimensão religiosa, para poder ancorar-se na transcendência. Crer em Deus e lutar ao lado do capitalismo contra seus inimigos parecia a mesma coisa. Essa identificação é mais forte ainda nos EUA que na Europa, embora aí também exista. Leva ao que se chama nos EUA de religião civil (*civil religion*), uma religiosidade subjacente ao *american way of life*. Trata-se de uma religiosidade que engloba todas as religiões específicas. Portanto, a tolerância religiosa diante das diversas confissões tem como condição, que todas essas religiões respeitem o marco estabelecido por esta religião civil. Considera-se religião assunto privado, enquanto ela se inscreve na religião civil como a religiosidade pública.

A TdL ameaçava essa homogeneidade religiosa – inclusive cristã – do império. Quando se tem discernimento dos deuses, há motivo para alguns deuses se inquietarem. Isso era tanto mais sensível quanto mais as teses da TdL tiveram uma recepção positiva em várias igrejas dos

9. F.J. HINKELAMMERT, Paradigmas e metamorfose do sacrifício de vidas humanas. Em: Hugo ASS-MANN (Ed.), *René Girard com teólogos da libertação. Um diálogo sobre ídolos e sacrifícios*, Vozes, Petrópolis 1991.

EUA e da Europa, e mesmo no público em geral. A condenação maniqueísta dos movimentos populares e de seus protestos e a exigência de mudanças importantes desses movimentos se inspiraram em sua fé religiosa. Daí também o fato de que o público em geral pudesse duvidar do simplismo das ideologias da guerra fria.

Mas algo parecido, com sinal trocado, aconteceu com os movimentos populares na AL. A TdL era uma das correntes de pensamento que permitiam escapar aos apertados limites da ortodoxia marxista, como foi promovida especialmente pela literatura marxista editada pela Academia de Ciências de Moscou. Essa ortodoxia logo cansava, porque não conseguia pensar a realidade que os membros desses movimentos viviam. Era tão abstrata diante dessa realidade como o eram as ideologias do mercado também. Nos anos setenta, quando era notório o cansaço com essa ortodoxia marxista, descobriu-se um pensamento de Marx que de maneira alguma podia ser esgotado por essa ortodoxia. Apareciam diversas correntes novas do pensamento marxista. Todavia, uma contribuição importante para esses movimentos populares era o aparecimento de uma teologia que pensava o mundo de um ponto de vista próximo desses movimentos, e que permitia viver a fé como participação nas lutas desses movimentos populares. Embora a maioria dos teólogos não fossem antimarxistas e até mesmo se inspirassem para a análise de sua realidade no pensamento marxista, mantiveram uma posição crítica, o que efetivamente reforçava esses movimentos populares.

Tudo isso era já razão suficiente para que o império reagisse.

O Relatório Rockefeller, no final dos anos 60, deu o sinal de alarme. O próprio império começou então a desenvolver a sua própria teologia, que primeiro consistia em negar e, depois, em recuperar a TdL.

Nos anos 70 surgiram centros teológicos com um caráter completamente novo. O primeiro era o Departamento de Teologia do American Enterprise Institute, dirigido por Michael Novak. Sua razão de ser era a luta contra a TdL na AL e contra as suas repercussões nos EUA. A este logo se seguiu o Instituto de Religião e Democracia, dirigido por Peter Berger. Essa entidade tem o mesmo propósito, mas age principalmente a nível de Estado, das organizações políticas e das igrejas dos EUA. Os livros de Michael Novak, que apareceram em castelhano, foram distribuídos pelas organizações empresariais da AL e pelas embaixadas dos EUA no continente. Michael Novak fazia viagens dando conferências e participando em mesas-redondas por toda a AL, organizadas pelas embaixadas ou pelas organizações empresariais. As organizações em-

presariais européias seguiram o exemplo do American Enterprise Institute e organizaram então os seus respectivos centros teológicos. Também o Pentágono formou especialistas nesse campo, para atuar nas organizações pan-americanas dos exércitos e nos serviços secretos. E quando um teólogo da libertação foi torturado, o torturador era um desses especialistas. Pelo fim dos anos 80, até o FMI começa a desenvolver a sua própria reflexão teológica, e o próprio Secretário do FMI, Michel Camdessus, atua publicamente nesse campo. Os maiores jornais se tornam porta-vozes da nova teologia do império, agora desenvolvida e promulgada. O documento de Santa Fé (1980), que formulou a plataforma eleitoral da presidência de Ronald Reagan, detectou a frente formada pela Igreja popular e a TdL na AL como uma das preocupações principais da Segurança Nacional dos EUA.

Até meados dos anos 80, os argumentos que eram lançados contra a TdL se pareciam com os usados pelo oficialismo teológico. Atacam principalmente a análise marxista que aparece como o elemento teórico da concretização da TdL e suas formulações utópicas de um futuro de liberdade. Mas há pelo menos uma diferença bem clara e notável. O antiutopismo dessa teologia do império é muito mais extremo do que poderia ser o antiutopismo do oficialismo teológico e das igrejas antiliberacionistas.

O oficialismo teológico censurava os teólogos da libertação sobretudo por terem uma utopia falsa. Mas não rejeitava a utopia como tal. Como teologia cristã, mantém a sua própria visão do Reino de Deus que há de vir, e dos céus aonde vai chegar. Não pode censurar a TdL por sua esperança em um Reino de Deus. Portanto, censurava os teólogos por interpretarem esse Reino em termos materiais, corpóreos e terrenos: como um conceito falso do Reino. O Reino de Deus da ortodoxia institucionalizada, porém, é concebido como um reino das puras almas, para as quais a corporeidade é algo etéreo, inclusive efêmero. Efetivamente, o Reino de Deus imaginado pelos teólogos da libertação é uma Nova Terra, “esta terra sem morte”, é um reino de satisfação das necessidades corporais. Essa ortodoxia o vê como algo “materialista”, isto é, como uma esperança falsa, à qual contrapõe sua visão da esperança “verdadeira”. Mas não nega a visão de um Reino de Deus que há de vir¹⁰.

10. “A doutrina marxista do tempo final é uma promessa de salvação intramundana. Karl Marx secularizou o destino do povo judeu – a escravidão no Egito e o êxodo para a Terra da Promessa – como também a esperança

A teologia do império dos anos setenta e da primeira metade dos oitenta é diferente. É claramente antiutópica. Opõe um mundo sem esperança à visão utópica da esperança. Embora continue utopizando o mercado, sua mão invisível (o mercado no lugar da “providência”) e sua tendência ao equilíbrio, não estabelece relações entre a utopia do mercado e o Reino de Deus. Portanto, até a solidariedade aparece como uma perversão humana e um atavismo¹¹.

Temos aqui uma teologia correspondente ao maniqueísmo da guerra fria. O império interpreta a conjuntura como uma luta entre Deus e o demônio, e vê a utopia como tal encarnada no reino do mal apresentado pelo demônio, enquanto se vê a si mesmo como o reino do realismo que não precisa de utopias. Ao confronto Deus-demônio (reino do mal) corresponde, portanto, o confronto realismo-utopia. Esse maniqueísmo extremo foi interpretado por Karl Popper no seguinte sentido: Quem quer o céu produz o inferno.

Mas esta visão da utopia provocava problemas no seio da coalizão conservadora que se formou nos anos 80. Já vimos que em sua nitidez não é aceitável para a própria “ortodoxia” teológica. Nem tampouco servia para a coalizão política com o fundamentalismo cristão nos EUA, que era um dos pilares do poder do governo Reagan. Esse fundamentalismo é altamente utópico e messiânico, com uma visão nitidamente apocalíptica da história¹². Pela sua própria existência como aliado do

de salvação do AT para transpô-los para o nosso tempo, o tempo depois de Cristo – uma redução perturbadora e imitação (*Nachäffung*: macaqueação) da salvação que em Jesus Cristo foi oferecida a toda a humanidade. O marxismo é um anti-Evangelho” (HÖFFNER, J., *Christliche Gesellschaftslehre*, Kevelaer 1975, p. 171-172).

11. “... as sociedades tradicional e socialista oferecem uma visão unitária. Infundem em toda a atividade uma solidariedade simbólica. O coração humano tem fome desse pão. Recordações atávicas povoam a mente de todo homem livre. O ‘descampado’ que encontramos no coração do capitalismo democrático é como um campo de batalha sobre o qual os indivíduos vagueiam dispersos no meio dos cadáveres. Mas esse descampado, como a noite escura da alma na viagem interior dos místicos, realiza um propósito indispensável... Claro, o domínio dos transcendentais é mediado pela literatura, a religião, a família e os próprios semelhantes. Mas em última instância está centrado em torno do silêncio interior de cada pessoa”: Michael NOVAK, *The spirit of democratic capitalism*, An American Enterprise Institute/Simon and Shuster Publication, N.Y. 1982.

Citamos segundo a ed. em castelhano: M. NOVAK, *El espíritu del capitalismo democrático*, Ediciones Tres Tiempos, Buenos Aires 1983, p. 56-57.

E conclui: “Os filhos da luz são em muitos aspectos um perigo maior para a fé bíblica do que os filhos das trevas”: M. NOVAK, *op. cit.*, p. 71.

12. Basta ver um livro como: J. Dwight PENTECOST, *Eventos del Porvenir. Estudios de Escatología Bíblica*, Editorial Vida. Miami 1984; ou Hal LINDSEY, *La agonía del gran planeta tierra*, Editorial Vida, Miami 1988 (*The Late great Planet Earth*. Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan 1970).

Do último livro se venderam, nos anos 70, nos EUA, mais de 15 milhões de exemplares, um best-seller da época. Lindsey, no entanto, era um dos Rasputins da corte de Reagan.

governo Reagan desmentia todos os dias a ideologia da guerra fria com sua teologia do império nela baseada.

Nesse mesmo tempo em que se tornara visível o desmoronamento dos países socialistas ocorreu, além disso, uma crescente utopização do próprio império. A política do reajuste estrutural com seus efeitos desastrosos sobre os países do Terceiro Mundo necessitava de promessas de um futuro melhor para poder legitimar-se. Os infernos produzidos na terra exigem a promessa dos céus que não de vir. O próprio neoliberalismo se torna uma religião, com suas conversões e os pregadores do evangelho do mercado. (*continua*)

Endereço do Autor:

Apartado Postal 389 - Sabanilla
2070 San José/COSTA RICA