

---

## NOTAS E COMENTÁRIOS

### NOTA SOBRE IRONIAS E TRISTEZAS

**Que aconteceu com a Teologia da Libertação  
em sua trajetória de mais de vinte anos?**

(Resposta a Hugo Assmann) (\*)

No número anterior desta revista, meu querido amigo Hugo Assmann empreendeu e levou a termo a "missão impossível" de resenhar os três grossos volumes de minha obra *El Hombre de Hoy ante Jesús de Nazaret*, publicada há um ano em espanhol. Missão impossível, a não ser para alguém que me conhece tão bem como ele. Por sermos amigos íntimos e pela sua capacidade extraordinária para deixar expressar-se (dentro de seu próprio pensamento, o de Hugo) aos autores que lê.

O leitor talvez não o perceberá. Provavelmente pensará, ao folhear a nota de Hugo que este tomou o atalho de acumular citações em vez de seguir com suas próprias palavras o fio do pensamento e, depois, avaliá-lo. Mas, se o leitor pode ser enganado por este atalho (só aparente), o mesmo não ocorre com o autor. Reconhece, com efeito, em cada citação o ponto exato onde seu pensamento acrescenta uma nova pedra no edifício da obra em construção. E assim percebe com alegria que não é um mero procedimento de facilidade, o seguido por Hugo, mas sim o fruto de uma estratégia meditada e de uma compreensão profunda de cada um dos passos que se dá na obra.

Não posso imaginar-me como o leitor (ou não-leitor?) reagirá ante este, à primeira vista desconcertante, acúmulo de citações. Provavelmente desejaria fazer perguntas. E, suponho, fazê-las primei-

---

(\*) Cf. Hugo ASSMANN, Os ardís do amor em busca de sua eficácia. As reflexões de Juan Luis Segundo sobre "O Homem de Hoje Diante de Jesus de Nazaré", em: *Persp Teol* 15 (1983) 223-259. Ponto de referência é a obra de Juan Luis SEGUNDO, *El Hombre de Hoy ante Jesús de Nazaret* (dois tomos em três volumes), Ediciones Cristiandad, Madrid. 1982 (citado no interior do texto com o número romano do tomo e o número arábico da página). (N. da R.)

---

ro a Hugo. No entanto, Hugo — não para livrar-se dessa tarefa — remete-o a mim.

E aqui surge para mim o problema prático. Supunha-se que neste artigo ou nota, depois do de Hugo, eu dialogaria com o que ele dissera no seu. Mas acontece que esse artigo ou nota, assinado por um autor que entende maravilhosamente bem o que escrevi, já me faz eu próprio falar... Que fazer, então, para evitar a outra "missão impossível" de dialogar comigo mesmo?

Penso, por razões que o leitor irá percebendo ao ler esta nota, que o melhor será tomar como tema de reflexão e de diálogo uma observação amistosa de Hugo (1) ao final da resenha e procurar explicitar seu significado.

A penúltima frase da resenha, a que sem dúvida ficará mais gravada no leitor (já por suscitar interrogações e suspeitas), diz assim: "Penso que Juan Luis se prejudica... com certas críticas mordazes ou irônicas que faz a Jon Sobrino, Gustavo Gutiérrez e outros". Que significa esta observação de Hugo? Que significam tais críticas em si mesmas? Que significam em mim?

## I

Uma vantagem que possuo, e não sei muito bem se seria jogo limpo usá-la aqui, é que para fazer essa observação ao final de sua leitura, Hugo teve que recorrer sem dúvida a sua memória, enquanto eu disponho de um índice de autores citados que, espero, aparecerá nas seguintes edições da obra e na versão portuguesa em preparação (1ª).

Começo, pois, perguntando a este índice quais são as alusões que os três volumes fazem a esse outro amigo íntimo de há quase

---

(1) Sobre a tarefa que Hugo assinala, de criar evangelhos "de baixo para cima", em conexão com os novos tipos de organização e expressão popular, tratando-se de contextos sempre particulares, isso obviamente não se pode esperar de uma obra geral. Por outro lado, nela se sublinha, com toda clareza, a sua necessidade. É óbvio também que nem todo falar de Cristo, pelo fato de proceder de baixo, pode garantir sem mais sua fidelidade à mensagem cristã. A propósito se poderá consultar a nova edição de nossa obra *Teología Abierta* — em preparação nas Ediciones Cristiandad, de Madrid, e especialmente o terceiro volume: "Reflexiones críticas".

(1a) A tradução brasileira está sendo preparada por nosso antigo redator, Benno Brod S.J., para as Edições Paulinas (*N. da R.*)

---

trinta anos, Gustavo Gutiérrez. Ao todo encontro sete. Dentre elas, uma (II, 46) alude meramente ao fato de que ele, juntamente com Hugo e comigo, foi o destinatário de uma carta crítica e "aberta", dirigida mais especificamente a José Míguez Bonino por Jürgen Moltmann e, mais em geral, à teologia latino-americana. Outras três (II, 575, 582 e 616) são referências a Gustavo em apoio ao que escrevo (a primeira delas, situando cronologicamente *Una Teología de la Liberación*, permite explicar o fato de, nessa obra, ser citada a teologia política européia, embora ainda fosse desconhecida dos latino-americanos, quando começa a elaborar-se, antes do Vaticano II, a que depois se chamaria Teologia da Libertação).

Restam três alusões que o leitor por si mesmo poderá apreciar. Ei-las:

De fato, propôs-se a necessidade de construir uma teologia do *cativoiro*. Claro está que, como alternativa a uma teologia da libertação, isto deve ser recusado. Ninguém pretende canonizar a catividade pelo fato de que a libertação se distancie. Mas a proposta adquire certo sentido ao constatar-se o triunfalismo com que certos teólogos latino-americanos falam sobre a libertação, como se fosse algo ao alcance das mãos, enquanto a realidade global latino-americana, o esmagamento crescente dos pobres, sua evidente desorientação e situações (e previsões) de uma repressão e opressão ainda maiores, estão exigindo uma ponte entre a teologia e a realidade. Confessamos que já desde o título — e apesar de muitas *mises au point* críticas — esta é a impressão que nos produz a seleção de trabalhos de G. Gutiérrez intitulado *A Força Histórica dos Pobres*. A que força se refere? Onde esta força se escondeu durante os quatro séculos passados desde a colonização ocidental ou desde o século e meio de vida independente? Por que não analisar então o como, o porquê e o até onde da *debilidade* histórica dos pobres? (II, 583)

Há muita retórica em fórmulas superficialmente brilhantes que estão em moda no contexto latino-americano, como a que convida a pôr-se "a serviço do pobre" (2), ou a que exalta, apesar da trágica história latino-americana, a impenetrabilidade do autêntico "povo" às ideologias da classe dominante. O mesmo G. Gutiérrez usa, em forma — é certo — matizada, um argumento brilhante que logo será empregado em sua for-

---

(2) Aqui o editor espanhol, pensando corrigir por sua conta um presumível erro de espanhol, faz-me cair em outro, teológico. Seria estúpido, com efeito, pretender que a expressão *pôr-se a serviço do pobre* seja retórica. O que o original assinalava como retórica era a expressão *pôr-se no* (ou aceitar o) "*discipulado do pobre*", utilizada freqüentemente por E. Dussel, entre outros.

---

uma mais realista e demagógica: "... a inteligência do intelectual, do teólogo que pensa a fé a partir daqueles a quem o Pai precisamente escondeu sua revelação: 'os doutos e prudentes'. Aniquilação dessa inteligência, mas não da que vem dos 'pequeninos', os pobres, porque somente a eles foi dada a graça de acolher e compreender o reino..." (*La Fuerza Histórica de los Pobres*, p. 175). (II, 593)

Uma formulação mais matizada disto encontramos em um dos ensaios colecionados de Gustavo Gutiérrez sobre *A Força Histórica dos Pobres*: "O evangelho lido desde o pobre, desde a militância de suas lutas pela libertação, convoca a uma Igreja popular, isto é, a uma Igreja que nasce do povo, dos 'pobres do país'. Uma Igreja que lança suas raízes em um povo que arranca o evangelho das mãos dos grandes deste mundo e impede sua utilização como elemento justificador de uma situação contrária à vontade do Deus libertador" (ob. cit. p. 382). Desde o ponto de vista hermenêutico, cabe estranhar-se, no entanto, que Gutiérrez não se pergunte por que Jesus, em seu tempo, não conseguiu que seu próprio povo, o dos pobres, arrancasse da mesma maneira "a Lei e os Profetas", isto é, a revelação de Deus, das mãos dos grandes de Israel. (II, 598-599)

Justificadas ou não estas críticas — porque críticas são obviamente e assim as ventilamos sempre Gustavo e eu — observa nelas o leitor alguma "ironia"? Ou seja, humor às custas de Gustavo? Estarei eu só — ou me enganarei a mim mesmo — ao pensar que, se aí há algo, é pura e simplesmente tristeza, a de dissentir de um amigo? Terá que se tomar como mero artifício de linguagem a serviço da ironia as observações de que, em geral, as fórmulas de Gustavo são bastante "mais matizadas" que as de outros teólogos, já que Gustavo pode ser retórico quando lhe agrada, mas não será nunca um bobo?

Vejamos o outro lado da alternativa que Hugo assinala: que estas críticas sejam "mordazes". Pela origem comum de nossas línguas ibéricas, suponho que este adjetivo tenha o mesmo sentido em português e em espanhol e que o dicionário define como "crítica maligna, hiriente u ofensiva".

É óbvio que a capacidade de alguém ser "ferido" por uma crítica que se lhe faz, pode depender enormemente de sua sensibilidade. Em se tratando de um amigo de longa data, não me escapa que esta certa possibilidade possa verificar-se aqui em alto grau. Mas o efeito que a crítica pode fazer em quem é seu objeto, não basta para que ela seja "mordaz". Este adjetivo aponta mais para a intenção de quem a faz: "crítica maligna". Em sua fonte. Por isso não só dói, mas também ofende.

---

Nas críticas que o leitor tem ante os olhos, para que apareçam como exemplos de "crítica mordaz ou irônica", visto que não há nenhuma ironia, deve haver malignidade. Onde a percebe Hugo?

Aqui começamos a entrar no que ocasiona esta nota. O leitor perceberá — creio eu — que os elementos críticos aparecidos nas citações feitas não são pontos de honra entre intelectuais rivais. Referem-se, nem mais nem menos, ao que o povo latino-americano pode ou não fazer por sua libertação. E é difícil imaginar que as palavras do próprio Gustavo (se fossem uma crítica dirigida a minha posição) ou as minhas (que sim o são às suas) possam proceder de uma intenção maligna de ferir ou desacreditar. Ambos estamos mergulhados em algo muito mais decisivo — e Hugo também, é claro — em algo sobre o qual podemos dissentir (sobretudo em relação à estratégia), mas que ocupa todas as nossas vidas. Sem inúteis solenidades, digamos que fazemos frente a um enorme sofrimento humano que já leva entre nós quatro séculos.

Frente a este compromisso comum é certamente triste para mim observar que, se não me engano, se é cada vez menos crítico sobre a força da ideologia de que é vítima o povo, mesmo no que a cultura lhe transmitiu de religioso. Por exemplo, em sua leitura da Bíblia. Incrivelmente, com grande ingenuidade ideológica, se reeditam posições fundamentalistas. Cito um exemplo (II, 598), indicando a ressalva de que é preciso ter em conta uma possível distorção ou simplificação por parte da imprensa nesse autor e caso concreto (não assim na obra de outros autores menos importantes que assinam seus artigos ou obras e que poderia aduzir). E digo, a seguir, que mesmo "a formulação mais matizada" de Gustavo sobre a hermenêutica bíblica é bela, mas para mim insuficiente ou talvez ingênua. Alude ao exemplo de Jesus, mas não parece haver em Jesus essa "abolição da inteligência" que vem dos "doutos" para seguir a quem vem dos "pequenos". Do contrário, como explicar que estes não o seguiram, não pensaram como ele e o entregaram a sua sorte? Terão mudado tanto as circunstâncias? Seria preciso mostrar porquê. Se não, é difícil evitar a impressão de triunfalismo ou de retórica.

Quando, em seu artigo "Teologia à escuta do povo" (3), Leonardo Boff introduz suas reflexões sobre sua prática teológico-pastoral no Acre, usa uma dessas fórmulas que considero "retóricas": "... o grande aprendizado da teologia vem do contato com o povo. Quem evangeliza o teólogo? É o próprio testemunho da fé do povo fiel, sua

---

(3) *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 41, fasc. 161, março de 1981.

---

capacidade de inserir Deus em todas as suas lutas, sua força de resistência contra todas as opressões que costumeiramente padece" (p. 55).

Não obstante, quando os cristãos pobres das comunidades de base do Acre respondem a sua pergunta sobre como Cristo nos remiu: "pela cruz", "pelo sofrimento", Leonardo reflete, pondo-se precisamente, se não me equivoco, a questão ideológica que ataca a base da "retórica" a que eu aludia. "Pergunto-me: por que o povo associa logo redenção com cruz? Certamente porque *não lhes foi ensinado* o caráter processual da redenção, vale dizer, do processo de libertação. Talvez seja porque sua própria vida é principalmente sofrimento e cruz que a sociedade lhe coloca sobre os ombros. Um Jesus apenas dolente não liberta; *gera dolorismo e fatalismo*". Desta reflexão conclui o que deve ser a tarefa teológico-pastoral: "Importa *recolocar, na cabeça do povo*, o lugar devido à cruz" (p. 65; grifos meus).

Dir-se-á que existe aqui uma contradição. O teólogo não aprendeu isto do povo, pois este, como ele mesmo o diz, não pensa assim. Tampouco foi evangelizado pelo "Deus" que o povo insere em todas as suas lutas e que é, se nos ativermos ao que escreve, um Deus dolorista e fatalista. E sua proposta é nada menos que a de "recolocar na cabeça do povo" um elemento teológico de central importância, chamado a mudar radicalmente o "testemunho da fé do povo fiel". Pois bem, creio, sim, que Leonardo paga honestamente o preço exigido para sair da retórica e do triunfalismo: o de uma contradição formal que, em fim de contas, o honra.

Ora, em algo tão sério e crucial, estarei fazendo ironias meramente porque, para expressar meu desacordo com Gustavo neste ponto, emprego palavras como "retórica" ou "triumfalismo" e, o que é mais, em frase onde esses termos não estão dirigidos diretamente a Gustavo (embora possam incluí-lo) e vão acompanhadas de matizes e argumentação?

Então, amigo Hugo, concordamos em que nos três volumes não há nenhuma "crítica mordaz e irônica" a Gustavo Gutiérrez, *nenhuma sequer*? De onde vem esse lapso, Hugo?

## II

O índice de autores citados nos três volumes apresenta quatro alusões a Jon Sobrino.

Uma delas (II, 577) é de apoio ao que afirmo. Outras duas são críticas a propósito da maneira como Sobrino trata a cristologia dos

---

Exercícios Espirituais em sua conhecida obra *Cristologia desde América Latina*. Eis aqui as duas críticas:

Assim se pode comprovar o fato interessante de que alguns teólogos muito radicais, capazes de rechaçar cristologias antigas e modernas como inadequadas ou não bem fundamentadas, tornam-se surpreendentemente acríticos ao passar por alto ou ao colocar-se de maneira frontal os problemas referentes ao valor da cristologia que constitui o eixo dos Exercícios Espirituais de Santo Inácio. (*E, em nota ao pé da página:*) O exemplo mais claro, a nosso ver, encontramos-lo no capítulo XI que Jon Sobrino, em sua *Cristologia desde América Latina (esbozo)*, consagra ao tema "O Cristo dos Exercícios Espirituais de Santo Inácio". (II, 621).

A nosso ver, é totalmente inútil dissociar da cristologia ou ao menos avaliar à parte a concepção de Deus, como pretende, à primeira vista, Jon Sobrino. É verdade que Sobrino declara que "o Deus de Jesus é diferente e só cognoscível a partir de Jesus". Não obstante, quanto ao uso de Deus que se faz em lugares-chave dos Exercícios, como o Princípio e Fundamento, sua argumentação consiste em observar que nossa insatisfação ante ele provém de que "nossa situação atual é, em grande parte, culturalmente profana e não sacral". Por que perder assim o critério e aprovar uma cristologia que não é capaz de afetar em profundidade o conceito de Deus? A nosso ver, Sobrino não assinala as deficiências da cristologia em sua tarefa de revelar o ser de Deus. (II, 762).

O leitor será aqui juiz competente. Mas não creio que descubra ironia nestes parágrafos. Perceberá, sim, — espero — uma consideração hermenêutica séria e importante na primeira observação sobre como a nossa própria situação nos condiciona como teólogos. E diria mais, nossa "espiritualidade". Como para muitos teólogos dominicanos — pelo menos num passado recente — era difícil aceitar críticas ao tomismo, em que haviam sido formados pela grande tradição de sua Ordem, para muitos teólogos jesuítas — sem suspeita de oportunismo — ainda hoje lhes custa pôr em questão o bem fundado de aspectos teológicos da espiritualidade inaciana de que se abeberaram desde o noviciado na Companhia de Jesus. Eu próprio sou testemunha disto.

Quanto a determinar se Sobrino experimenta ou não essa dificuldade, creio que bastará pedir ao leitor que leia o capítulo referido de sua cristologia. Ademais, já a segunda crítica apresenta um exemplo concreto dessa dificuldade. Em lugar de ironias ou mordacidades, o leitor perceberá ali matizes de respeito pelo autor que talvez até sejam exagerados: "... pretende à primeira vista...", "É verdade que...". Fica em pé, não obstante, que, se nos atermos a como o Deus

---

de Jesus se apresenta diferente, precisamente por ser o Deus de Jesus, não se pode sair do passo, escrevendo em seguida que certas apresentações de Deus, básicas dos Exercícios, nos soam mal por vivermos num mundo não sacral. Trata-se de "ironia mordaz" ou simplesmente de que o argumento crítico seja convincente?

Pois bem, a ironia mordaz existe. Encontra-se na alusão restante que, por sinal, é a primeira (II, 27). Ali me atrevo a dizer, "apesar do apreço que merece seu autor" (para que terei escrito isto, se nem Hugo o crê?), que a cristologia de Sobrinho — a primeira e última obra de Sobrinho que chegou a minhas mãos, pois a outra que possui é constituída por uma coleção de artigos — deveria chamar-se "Cristologia para a América Latina desde a Europa".

Ironia mordaz? De acordo, Hugo! Não vamos discutí-lo. Mas tenho atenuantes — sabes? — para esse deslize que, por ora, é só um *singular* e não um plural.

Tu me conheces bem demais para não ignorar a enorme distância que medeia entre minha longa e profunda amizade com Gustavo e minha falta quase completa de relações pessoais com Jon Sobrinho, a quem só conheci pela primeira vez em um congresso no México, ao qual também assististe. E isso importa. Se depois de anos de profunda amizade com Gustavo, como também contigo, Hugo, e além de dever-lhes (a ambos) muitas coisas muito valiosas de minha vida e de meu pensamento, me lançasse sobre vocês com "críticas irônicas ou mordazes", não seria amigo. Seria um neuropata ou uma pessoa de mau caráter.

Suponhamos, então, o que é certo: que não me liga a Jon Sobrinho nem uma longa amizade nem, por outro lado, inimizade alguma. Crês, no entanto, que "me prejudico" com esta ironia. Mas vejamos, Hugo: crês que a cristologia de Sobrinho seja uma cristologia *latino-americana*? Pergunto, porque me recordo de declarações feitas por ti em congressos teológicos (Detroit, Suíça), de que não se podia dialogar com os teólogos europeus ou norte-americanos, pois nunca nos entenderiam. Ora, não creio que desconheças a dependência fundamental da obra de Sobrinho com respeito a Moltmann e Pannenberg, citados a cada passo (não menos que 85 vezes), nem que tenha mudado notavelmente teu pensamento de que a problemática cristológica desses autores não é a nossa.

Se a obra de Sobrinho, a que aludo, é, como suponho, fruto de seus estudos realizados na Europa, não será um tanto pretencioso o título que lhe pôs o autor — ou o editor? Que terias dito, Hugo, se tivesse querido batizar a tese de meu doutorado, feito também na Europa e sobre Berdiaeff, um pensador europeu, com o título *Uma*

---

*reflexão cristã sobre a pessoa, a partir da América Latina?* Ter-me-ias dito que era um pedante ridículo? Talvez não, por amizade, ainda que em ti, graças a Deus, a sinceridade sempre prevaleceu sobre a cortesia. Mas, em todo o caso, o terias pensado.

Aqui está o ponto. Porque há algo que facilmente com a idade perdemos de vista, e que é importante. E é que estamos frente a uma nova geração que está estudando em manuais o que para nós foi criação. E a Teologia da Libertação, a mais de vinte anos de sua origem, está hoje tecida de mitos. Em meus giros pelo continente e fora dele, tenho tido que dialogar com esta nova geração que recebeu o que sabe da Teologia da Libertação seguindo bibliografias confeccionadas em base a reunir tudo o que traz o título de "libertação" e procede de um latino-americano, originário ou integrado.

Ora, em cristologia, pertence já irreversivelmente a esse mito que a investigação cristológica começou aqui em 1972 com *Jesus Cristo Libertador*, de Leonardo Boff, e continuou em 1976 com *a Cristología desde América Latina*, de Jon Sobrino. Tudo isso se encontra em qualquer bibliografia. Mas não se faz o menor esforço por saber se estava já bem e profundamente definido o que era fazer cristologia e precisamente aqui; o que era positivo e o que era rebatível na hermenêutica e exegese européias; que capacidade, teorias e elementos tínhamos para analisar o contexto onde se devia encarnar a cristologia.

Se se tivesse em conta tudo isso, uma cristologia como, por exemplo, a de Christian Duquoc seria muito mais "afim" ao latino-americano do que obras escritas aqui, mas hipotecadas pela sua dependência de pressupostos teológicos e exegéticos muito mais a-históricos, como os de Moltmann e Pannenberg. Por que não dizer que o livro *Jesus de Nazaré*, de J. Comblin (1976), contém numerosos acentos ligados à realidade latino-americana, embora nunca nomeie este continente? Ou que uma cristologia latino-americana madura está melhor representada na obra de Boff por sua cristologia (parcial) *Paixão de Cristo — Paixão do mundo?*

Para desfazer lugares comuns tão enraizados quão superficiais, é mister às vezes remédios enérgicos, como bombas de profundidade. E o que não consegue uma explicação simples, consegue-o às vezes uma ironia que faz com que o leitor fique de orelha em pé. E que o temor de ser atingido por ela, o leve a começar a duvidar do mito. Mas o que dizes, Hugo, é também muito certo: com isto eu me prejudico. Porque os mitos têm vida resistente. E amiúde se vingam...

Aceito, pois, esse pecado — no singular — de crítica mordaz e irônica, num caso único, que envolve um teólogo a quem, uma vez

---

mais, "respeito" sem conhecê-lo pessoalmente, e a quem suponho inteligente como para perceber que a ironia se dirige não tanto a ele, mas a quem toma uma obra de juventude como a expressão acabada de uma cristologia latino-americana. Mas, Hugo, onde está o plural sem matizes e a menção explícita — tão explícita quanto errônea — de *Gustavo* e "outros"? (4).

### III

Tratar-se-á de um mero lapso de memória, depois de ter lido uma obra tão longa? Conhecendo-te, penso que de maneira alguma há nisso uma tentativa de acentuar as distâncias entre teólogos que, cada um a seu modo, estão trabalhando pela mesma causa.

E, pondo-me a formular hipóteses, pressinto que tu, como é teu costume, leste (demasiado) bem este livro, e que, talvez sem que o explicitasses de forma cabal nem mesmo para ti próprio, percebeste algo implícito em todo o decorrer da argumentação.

Numa obra destinada a começar desde o princípio o exame de Jesus de Nazaré e a combater lugares comuns que se foram acumulando sobre ele, isto é, o comumente aceito, toda a argumentação — sobretudo se se desce a exemplos concretos — deve dar a impressão geral de constituir uma "crítica mordaz ou irônica" para quem se sente compreendido em um desses lugares comuns. Embora não esteja citado. E em proporção direta à força objetiva do argumento.

Mas como fazer-se ouvir de outra maneira, quando alguém vai a contracorrente do que hoje é aceito quase como dogma, como o mais original e valioso da teologia deste continente? Hugo, tu mesmo, no começo de tua nota, me concedes a honra de indicar que este livro não procede de uma "reação" circunstancial: é a continuação de meu pensamento e de minhas premissas, mantidas desde há muito tempo. Tendo em conta tudo isso, não seria mais fiel concluir que,

---

(4) Não creio fazer nenhuma crítica explícita a nenhum outro teólogo latino-americano, ao menos entre os mais conhecidos. Reconheço, é claro, que, com toda justificação, quem se sinta atacado por algum dos argumentos que uso em apoio a minhas idéias, verá esse argumento como uma crítica. Além disso, é muito provável que Hugo possa colocar nomes próprios por trás de opiniões criticadas de modo geral em minha obra. Mas creio que não seria justo tirar como conclusão que sou mordaz ou irônico com respeito a fulano ou sicrano.

---

em vez de humor negro, o que prima ali é a *necessária tristeza* de pensar e falar um pouco como solitário?

E, se fosse o caso, como iria defender-me de tua advertência? Se pudesse ver claro no interior de mim mesmo, talvez percebesse certa triste ironia pairando não precisamente onde tu a vês, Hugo, mas sim em um simples "por quê?" ou em um mero sinal de interrogação, colocados onde qualquer teólogo latino-americano de hoje — não precisamente Gustavo, Jon Sobrino ou "outros" — veria algo inquestionável. É o inconveniente de ir-se ficando só na formulação de certas perguntas e no uso de certas suspeitas dentro da teologia reconhecida deste continente. E, embora aceite esses inconvenientes ao nível da consciência, nada teria de estranho que o subconsciente me traísse.

Dito em outras palavras, se não posso agradecer-te, ao menos de forma direta, pela penúltima frase de tua nota, creio que, uma vez mais, no decurso de nossa amizade, algo teu ajuda-me a refletir e a ver mais claro para mim e a falar mais claro com o leitor de minha obra.

E, indo a isto, pergunto-me: o que aconteceu com a Teologia da Libertação em sua trajetória de mais de vinte anos? Porque creio que, nesta data, um dos mais tremendos mal-entendidos e lugares comuns que parecem ter conquistado, primeiro, os teólogos norteaatlânticos e, a seguir, os próprios latino-americanos (apesar de que estes, segundo Sobrino, seriam muito mais conscientes que aqueles do "situado" de sua teologia), é que a Teologia da Libertação começou e segue dizendo o mesmo. Que é uma, única e indivisível, ao menos na América Latina.

No entanto, recorro que no primeiro encontro teológico em que se empregou uma hermenêutica claramente distinta, Gustavo e eu, cada um por seu lado e sem nos termos posto previamente de acordo, usamos um método paralelo em nossas conferências. Tratava-se de analisar que impacto tinham sobre a relação Igreja-povo dois conceitos teologicamente chave, mas empobrecidos: liberdade (Gustavo) e salvação (eu). Cada um de nós procurou mostrar como esses dois termos, concebidos da maneira habitual — clássica ou acadêmica, para dizê-lo de outro modo — incidiam como força desumanizadora na práxis do povo e para o povo. E como uma teologia mais libertadora — e, por certo, ortodoxa — tinha que dar-lhes a ambos um caráter de processo histórico.

Estes dois trabalhos e seu método intrínseco não são uma fantasia minha. O leitor pode encontrá-los e lê-los na obra coletiva que

---

publicou as conferências desse encontro de 1966 em Santiago do Chile: *Salvación y Construcción del Mundo*, por G. Gutiérrez, J. L. Segundo, J. Croatto, B. Catao, J. Comblin (5).

Eu insistia em que somente podia ser libertador — e ortodoxo — um conceito de salvação como projeto histórico, onde jogava um papel central a inteligência humana, aplicada na construção do mundo (6). Gustavo mostrava como essa mesma libertação — e ortodoxia — implicava a crítica teológica do conceito clássico de liberdade que a teologia manejava, reduzindo-a a esse mínimo aquém do qual um ato já não é humano. Nas “Conclusões finais” de sua exposição, Gustavo mostra até que ponto um estudo — aparentemente sem referência à práxis latino-americana — tem suas raízes profundas aqui: “O assunto adquire... uma urgência especial em países de maioria cristã — ou batizada —, cujo grande problema é justamente a promoção das massas, sua lenta inserção num processo de personalização, seu difícil e lábil acesso a uma fé adulta, como é o caso da América Latina. Trata-se, limitemo-nos a sublinhar isto, em última instância de como conceber o respeito devido à liberdade do processo que leva o homem a uma relação com Deus. Este serviço e respeito à liberdade religiosa deve ser estudado, naturalmente, levando em conta as condições concretas do homem latino-americano, evitando transplantar para cá problemáticas que não são as nossas. Mas seria enganar-nos pensar que, com a mera consideração destes fatores locais, iremos adiante. A reflexão que no plano da clareza universal está se dando sobre as questões teológicas, antes evocadas, da salvação, da missão da Igreja e da secularização, deve proporcionar-nos elementos que nos irão indicando linhas de uma autêntica fidelidade à Palavra de Deus em nosso continente” (7).

Muito tempo transcorreu desde estas afirmações que me permiti citar longamente. E poderia apostar minha camisa, como, se se tivessem apagado os nomes dos dois autores, nenhum estudante de teolo-

---

(5) Ed. Dilapsa — Nova Terra (Barcelona 1968). Se não me refiro às demais conferências, não é porque estas (com exceção talvez da de J. Comblin) estejam em outra linha, mas sim porque me interessa principalmente o caso de Gustavo e o de sua trajetória — decisiva — na Teologia da Libertação.

(6) O mesmo que, quinze anos depois, Leonardo Boff acentua pelas mesmas razões de libertação popular, a propósito do conceito de “redenção” no artigo supracitado.

(7) Libertad religiosa y diálogo salvador, *op. cit.* p. 42.

---

gia de hoje, dentre muitos que freneticamente buscam bibliografias para fazer um trabalho monográfico sobre a Teologia da Libertação, incluiria nela estes dois artigos. Ficariam desconcertados, se lhes dissessem que este era o método que praticaram os que puseram então o fundamento do que hoje se chama Teologia da Libertação.

E o doloroso para mim é que já não sei se o próprio Gustavo reconheceria o seu artigo ou o consideraria mero pecado de juventude. Se recordaria o impacto que sua conferência causou entre nós naquele encontro, ao ver que, por caminhos diferentes, estávamos praticando um método teológico novo, que prometia mudar coisas importantes em nosso continente.

E quando digo que já não o sei, é porque, desde então, muita água passou por debaixo da ponte. Qual era, por exemplo, naquele momento, a "práxis" de que o pensar teológico partia e a que se atinha? Não, por certo, como se pode ver na mesma contribuição de Gustavo, o que hoje se chama "a prática de fé do povo".

Em primeiro lugar, falar de "práxis" não significa um uso pedante do grego para designar o que já o castelhano diz mais chãmente com o termo "prática". *Práxis* designa uma conjunção mais rica de prática e teoria. E, no caso da teologia, prática humana (ou desumana) e teoria hermenêutica. Mediante esta última, suspeitávamos — e trabalhávamos em base a essa suspeita — que a prática da fé, quando manifestava sinais desumanizadores, refletia "as cruzes que a sociedade punha sobre os ombros" (8) dos mais pobres e explorados, *valendo-se para isso* de conceitos teológicos aparentemente neutros e ortodoxos, como "salvação" (extraterrena) ou "liberdade" (suficiente para que o ato fosse "humano" e tivesse valor salvífico).

A "práxis" tornava-se, assim, lugar teológico central. Não porque fosse preciso perguntar ao povo que problemas práticos ele tinha. Daí, por entendê-lo dessa maneira superficial, vinham as críticas européias — como as de Moltmann — de que faltava uma coloração local à teologia latino-americana: Que citava Marx, sem, no entanto, "descrever" os sofrimentos do povo deste continente. Como se isso fosse seu ofício e como se não estivesse pecando já por excesso nessa "descrição", sem que se conseguisse ver muitas vezes o que a reflexão teológica acrescentava de radicalmente novo. O que a reflexão teológica mais séria pretendeu em seu começo, segundo me lembro, não foi descrever nem que o sociólogo, o economista ou o

---

(8) Para usar a frase de Leonardo citada acima.

---

político logo lhe pintassem com exatidão a situação. Foi, isto sim, verificar a "práxis" da fé. Notar a incidência de conceitos ou crenças teológicas em práticas desumanizadoras e a partir daí — do sólido — a conquista de uma teologia libertadora.

Dez anos mais tarde, no entanto, ouvia-se uma linguagem muito diferente. A práxis a ser teologizada era a prática de fé do povo fiel. E povo fiel e povo se equivaliam na América Latina. Não se tratava, ademais, de descobrir nessa prática a ideologia introjetada, que desumaniza, mas a autêntica fé, que liberta (9).

Com toda lógica, utilizaram-se contra a primeira teologia da libertação críticas, estas sim "mordazes ou irônicas": tratava-se de intelectuais dessituados, elitistas, burgueses, que, ignorando a sabedoria popular, pretendiam ir ensinar o povo sobre a maneira de libertar a sua fé cristã. Tu mesmo, Hugo, aludes a estas críticas no início de tua nota, e em relação a mim. Só que não parece que essas críticas tenham prejudicado a seus autores, como ocorreria no meu caso.

Seja como for, a consequência foi, a meu ver, que a religião popular se tornou um atalho teológico-pastoral: a mola propulsora de uma teologia e de uma pastoral *já* libertas e libertadoras. A Igreja já não devia questionar radicalmente sua teologia, mas sim pregar a libertação, oferecer seus serviços e seu poder ao povo e levá-los pelas mãos às opções políticas que a Igreja tutelar reconhecesse como mais representativas dos interesses populares.

No grande âmbito latino-americano, a Argentina foi a primeira. Até o ponto de que, num encontro da Comissão Teológica do CELAM, Methol Ferré, colaborador do cardeal López Trujillo, então

---

(9) Desde este ponto de vista, pode-se consultar com proveito uma obra muito inteligente e bela que irmana crítica literária com Teologia da Libertação: *Arguedas, mito, historia y religión*, de Pedro TRIGO (CEP, Lima 1982, seguido a modo de posfácio ou de conclusão, por um trabalho de Gustavo Gutiérrez: "Entre las calandrias"). É interessante ver como Trigo analisa sistematicamente e com espírito crítico o papel que joga a religião ("mestiça", isto é, com componentes cristãos importados, mas profundamente inseridos em outros autóctones e pré-colombianos) nos heróis das novelas de Arguedas. Uma das preocupações principais do crítico é de decidir em cada caso se esse papel é o de conservar um passado ou o de humanizar o futuro, e acaba decidindo-se por esta hipótese (cf. pp. 81, 74, 100 e *passim*). Por certo, ali se analisa uma obra literária, não diretamente a realidade, mas fica claro que o autor pensa que Arguedas reflete em sua obra a realidade profunda do Peru.

---

secretário do CELAM, declarasse que o verdadeiro fundador da Teologia da Libertação tinha sido o teólogo argentino Lucio Gera, por ter-lhe dado uma base autóctone, enquanto Gustavo, embora anterior, a havia pensado com categorias europeias. O que era duplamente injusto, está claro.

O que o peronismo produziu no desenvolvimento teológico da Argentina, o desenvolvimento de todo tipo de CEBs produziu pouco depois no Brasil. Em fins da década de setenta, esta — nova e diferente — teologia da libertação tinha dominado o cenário latino-americano.

E, por comunicação de vasos, a europeia, como tive ocasião de experimentar recentemente na Alemanha. Em parte porque os teólogos "liberais" do Velho Continente se foram convertendo cada vez mais ao problema universal que implica o Terceiro Mundo e, neste, particularmente a América Latina. E em parte também, creio, porque uma teologia latino-americana quanto mais autóctone ela é, é também menos questionadora da dominação implícita nos conceitos manejados pela teologia europeia. Se esta antes fora opressora, ao chegar aqui como instrumento dos opressores, agora, em contrapartida, mestiçada sabiamente pelas culturas indígenas (ou africanas) subjugadas, converteu-se em instrumento de libertação. Prova de que só era opressora *per accidens*.

Causa-me tristeza, não o nego, ver a teologia tomar este rumo em meu continente. Tristeza por um trabalho que se começou em comum e que tomou outra trilha (da qual me sinto hoje distanciado), deixando pelo caminho elementos que, penso, continuam sendo cruciais. Tristeza por um povo que, num dos momentos em que sua causa é mais difícil, dura e incerta, é usado, mais uma vez, se não me equivoco, para triunfos que lhe são alheios.

Compreendo que seja fácil confundir esta tristeza com ironia. Porque, mesmo sem cair na conta disso, muitas vezes alguém se defende com esta contra aquela. É muito possível, Hugo, que tenhas deparado com uma chave importante para ler um livro que pretende manter-se numa linha teológica que hoje pode ser considerada relativamente estranha. Como também, é certo, minha solidão na linha que levo adiante é só relativa. Trabalhando amiúde no Brasil tenho encontrado em todas as partes, e especialmente no laicato não alheio ao entrevero teológico (porque lhe concerne muito), a mais profunda atenção a estas questões. Respondem a questionamentos que não são atendidos e menos ainda satisfeitos pela teologia dominante. Só que temem enfrentar-se com ela.

---

No entanto, esta nota não é o momento para embarcar-se num discurso teológico. Mas era para mim, Hugo, como que uma necessidade prosseguir meu diálogo contigo. Com o mesmo rigor, amizade e agradecimento de outrora.

(Tradução de Danilo Mondoni S.J.)

**Juan Luis Segundo S.J.**  
Magallanes, 906  
Montevideo – Uruguai