

A TEOLOGIA LATINO-AMERICANA NA ENCRUZILHADA*

Victor Codina SJ

Introdução temática

As mudanças ocorridas no mundo, no fim dos anos 80, não podem deixar de afetar a Teologia latino-americana e, muito concretamente, a Teologia da Libertação (TdL), teologia que nasceu na América Latina na década de 70¹.

A TdL encontra-se hoje numa encruzilhada: retroceder e dar marcha a ré? Continuar repetindo o que até agora foi dito, como se nada tivesse acontecido? Continuar adiante, refletindo sobre o passado em busca de novos caminhos para o futuro?

Estas são as três possíveis respostas presentes hoje na prática da teologia. Podemos denominá-las resposta negativa, resposta positiva e resposta crítica.

* Artigo publicado em *Miscelânea en honor de Evangelista Vilanova*, Barcelona, 1997.

¹ A bibliografia sobre a TdL é imensa. A melhor síntese é a obra coletiva editada por I. ELLACURÍA e J. SOBRINO, *Mysterium liberationis*, Madrid, 1990, em dois volumes, que querem ser uma versão latino-americana de *Mysterium salutis* do pós-concílio europeu. Pode-se ver também o artigo de J.B. LIBANIO, "Panorama da Teologia da América Latina nos últimos vinte anos", na obra conjunta, editada por J. COMBLIN, J.I. GONZÁLEZ FAUS e J. SOBRINO, *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid, 1993, pp. 57-78.

Resposta negativa

Há muitos interessados na morte da TdL. Há quem proclame que a TdL já morreu com a queda do muro de Berlim. A crise pessoal de Leonardo Boff, o assassinato de Ignacio Ellacuría e a morte de Juan Luis Segundo, não fazem mais que corroborar esta tese, que, há muito tempo, a imprensa sensacionalista vem divulgando.

Um exemplo paradigmático desta postura pode ser o artigo do analista cubano anticastrista, Carlos Alberto Montaner, no jornal *The Herald*, de Miami, em 11 de fevereiro de 1996. Montaner compara a viagem de João Paulo II à Nicarágua, em 83, com a viagem de 96: em lugar do discurso revolucionário de Ortega no aeroporto de Manágua, em lugar do gesto ameaçador do Papa a Ernesto Cardenal, em lugar dos gritos das mães pedindo ao Papa na eucaristia que rezasse por seus filhos mortos pelos Contra..., vemos agora a presidenta Violeta Chamorro, vestida de branco, beijando o rosto do Papa; e Ortega, ausente, em Cuba por razões de saúde, dando as boas vindas ao Papa num poster publicitário; toda a visita parece um passeio triunfal. Segundo o analista, esta viagem papal à América Central significa a morte da TdL, bandeira de luta dos católicos de esquerda durante 30 anos.

Sem dúvida, houve muitas mudanças, também em nível eclesial. Já vão longe os tempos da primavera conciliar dos anos 60, como também os da primavera latino-americana dos anos 70. As Comunidades de Base, que até agora eram como que o símbolo da Igreja dos pobres, parecem estar em declínio, enquanto as seitas aumentam e crescem os grupos carismáticos. O documento de Santo Domingo não só deixa de falar da TdL como ainda troca o método tradicional latino-americano (ver, julgar, agir) pelo método dedutivo, que parte da iluminação teológica, para só depois chegar à realidade pastoral. Em lugar de libertação, o documento de Santo Domingo fala de nova evangelização, promoção humana e cultura cristã. Não menciona os mártires atuais, e, a duras penas, chega a pedir perdão pelos desastres do descobrimento e primeira evangelização².

² J. COMBLIN, "Iglesia Latinoamericana de Puebla a Santo Domingo", na obra conjunta já citada de J. COMBLIN, J.I. GONZÁLEZ FAUS e J. SOBRINO, *Cambio social y pensamiento cristiano em América Latina*, Madrid, 1993, pp. 29-56; V. CODINA, J. SOBRINO, *Santo Domingo '92*, Santander, 1993.

Nessa linha situam-se também os teólogos do capitalismo democrático, como M. Novak e outros³. O capitalismo é, segundo Novak, o novo Servo de Javé, que mesmo sendo por todos blasfemado, e vendo todos lhe virarem o rosto com horror, é o único que salva e liberta de verdade.

A conclusão é que se deve voltar atrás, corrigir um caminho desviado, deixar de falar de pobres e de justiça e aceitar a realidade do neoliberalismo atual como o novo sinal dos tempos, destinado a fazer prosperar a realidade de miséria de toda a América Latina.

Resposta Positiva

Esta postura está de algum modo na defensiva e contra a anterior. Esta postura quer demonstrar que a TdL goza de boa saúde e, longe de ser uma moda passageira dos anos 60, é uma urgência; é hoje, mais que nunca, necessária, porque não só aumentou o número dos pobres, como ainda piorou a situação deles.

Os representantes deste ponto de vista com muita razão insistem em que o cristianismo e a teologia não podem renunciar à opção pelos pobres; *o princípio libertação* é essencial à TdL. Insistem em que se deve continuar a descer da cruz os crucificados de nosso mundo (I. Ellacuría), que o método da TdL não pode ser substituído e que a memória dos mártires é sagrada⁴.

Isto não quer dizer que os defensores desta postura ignorem a queda do socialismo; pelo contrário significa que não aceitam tal fato como razão para uma mudança essencial na TdL, pois isto implicitamente daria a entender uma aceitação do marxismo como base da TdL, quando sua base está nos pobres e em sua libertação querida pelo Deus libertador. Conseqüentemente os defensores desta postura não aceitam falar de crise da TdL.

Os representantes desta postura também aceitam que a TdL possa ou tenha que se abrir a outros campos, como o da mulher, o das culturas indígenas e afro-americanas, o da ecologia e o da terra; mes-

³ J. M. MARDONES, *Capitalismo y Religión*, Santander, 1991; J. VIVES, *Novak, ¿una teología del capitalismo?*, *Cristianismo i Justicia* 61 (1992) 1-6; V. CODINA, "Teología de la Neoliberalización", *Cuarto Intermedio* 19 (1991) 46-60.

⁴ Podem representar esta postura o artigo de J. SOBRINO, "La teología y el principio 'liberación'", *Revista Latinoamericana de Teología* 35 (1995) 115-140; o número de outubro de 1995 da Revista *Sal Terrae, Pasión de Dios por la realidad, La teología de la liberación hoy*, e o livro de J. J. TAMAYO, *Presente y futuro de la teología de la liberación*, Madrid, 1994.

mo que reconheçam avanços nesses campos, negam no entanto que isso venha a debilitar a opção pelos pobres ou converter a TdL em algo diferente do que tem sido.

Postura crítica

Esta terceira postura é crítica tanto em relação às duas anteriores quanto em relação à própria TdL.

Não aceita o simplismo da primeira postura, como se a TdL fosse uma moda ou um subproduto marxista, que deveria agora ser tingida nas cores neoliberais. A postura negativa é livre diante da TdL, porque tem demasiados interesses a defender. Está na linha do informe de Rockefeller de 69 e dos dois documentos de Santa Fé, dirigidos respectivamente aos presidentes Reagan e Bush por seus assessores em questões latino-americanas.

Mas a terceira posição tampouco está convencida de que seja suficiente aceitar a segunda atitude, não tanto pelo que afirma, que é plenamente aceitável, mas pelo que tacitamente parece insinuar: que praticamente tudo continua igual, com algumas ampliações a novos campos, como a mulher, a terra, os indígenas e afro-americanos.

Seria verdade que, desde os anos 70, nada de novo aconteceu, e que nada de novo virá a acontecer? Estaria tudo tal como era naqueles anos? Bastaria continuar insistindo nas mesmas coisas de sempre? Podemos continuar usando a mesma linguagem dos anos 70 e 80? Não corremos o perigo de converter-nos apenas em fiéis guardiães da memória do passado, ainda que seja algo tão sagrado como a memória dos mártires? Será que não estamos diante de uma transformação histórica que implica também a mudança do paradigma teológico? Será que não nos encontramos diante do esgotamento de um modelo histórico de cristianismo?

Alguns teólogos (L. Boff, R. Muñoz, P. Trigo, P. Richard, D. Irarrázaval...) crêem que alguma coisa de fundo mudou, que a TdL está em crise. Isso não deveria parecer estranho a uma teologia que se afirma partir da realidade, supostas as mudanças acontecidas nesses últimos anos. Esta crise não significa necessariamente morte ou declínio; pelo contrário, pode ser crise de crescimento, contanto que seja bem formulada e focalizada.

Pessoalmente nos incluímos nesse terceiro grupo. Tentaremos demonstrar nesse artigo as razões que nos movem a adotar esta linha mais crítica.

1. Nova análise para uma nova realidade

A TdL parte sempre da realidade e, concretamente, da realidade de pobreza que nos rodeia. Nas palavras de Ellacuría, trata-se de *hacerse cargo de la realidad* ⁵.

Esta análise implica certa experiência pré-socrática de uma realidade que golpeia, fere, estremece e se converte para o cristão em verdadeira experiência espiritual (Mt 25,31-45). Como J. Sobrino tem dito com frequência, o *Sitz im Leben* da TdL é um *Sitz im Tode*, seu contexto vital é um contexto de morte.

Esta pobreza não é casual, mas tem causas reais. Por isso, a TdL começou sempre pela mediação sócio-analítica, para usar os termos clássicos usados por C. Boff.

Esta mediação sócio-analítica foi adotada levando-se em conta as ciências sociais, e, entre outras, o marxismo. Essa foi uma das causas de incompreensões e ataques à TdL, como se ela aceitasse a ideologia marxista, quando, na realidade, se limitava a usar os mesmos métodos, os da análise da realidade de pobreza, que outros analistas sociais, e mesmo a Doutrina Social da Igreja, já usavam.

Tem-se falado repetidamente que a TdL passa do primeiro Iluminismo ao segundo, já que não se limita a querer libertar a mente humana de seus preconceitos infantis e irracionais (Kant, primeiro 'Iluminismo'), mas quer libertar o povo da pobreza (Marx, segundo 'Iluminismo').

Ao analisar a realidade segundo esse método, a TdL clássica descobriu que a situação da América Latina em relação aos países ricos do Primeiro Mundo não era simplesmente de subdesenvolvimento. Graças à análise, feita sobretudo por sociólogos do Brasil (Theotonio dos Santos, Celso Furtado, Farleto, Fernando Henrique Cardoso...), começou-se a falar de dependência. Assim se explica que semanticamente '*libertação*' seja correlativa ao conceito de *dependência*.

Toda esta situação mudou-se notavelmente depois da queda do socialismo nos países do Leste. Já não vivemos a tensão Leste-Oeste mas a tensão Norte-Sul. A teoria da *dependência* tornou-se estreita para explicar a totalidade das novas situações de hoje, num mundo onde a economia e a política possuem uma crescente globalização, e os processos se entrelaçam em âmbito mundial.

⁵ J. SOBRINO, "Ignacio Ellacuría, el hombre y el cristiano", *Revista Latinoamericana de Teología* 32 (1995) 131-161; ibidem, "Bajar de la cruz al pueblo crucificado", *Revista Latinoamericana de Teología* 32 (1995) 215-244.

Os pobres não desapareceram; pelo contrário, aumentaram ainda mais. O capitalismo neoliberal, que agora rege a economia mundial, exclui do mercado três quartos da humanidade, a grande maioria da América Latina. Estes, mais que pobres, são excluídos, massas sobrantes, marginalizados. Já se começa mesmo a falar de uma *teologia dos excluídos*.

Essa idolatria do mercado (F. Hinkelammert) ou monoteísmo do mercado (R. Garaudy) produz novas vítimas: os meninos de rua, as mulheres, os jovens inadaptados, os excluídos do sistema, uma espécie de lixo social. Alguns chamam *limpeza social* a operação de fazer desaparecer esta imundice de nossa vista.

Segundo dados recentes do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), nos países do sul, mais de um milhão de pessoas vive em absoluta pobreza; novecentos milhões de adultos são analfabetos; cem milhões estão sem teto; oitocentos milhões vivem em situação de fome; cento e cinquenta milhões de crianças menores de cinco anos sofrem desnutrição; catorze milhões de crianças morrem anualmente antes dos cinco anos de idade.

Diante desta situação, os defensores da TdL têm razão quando dizem que se deve reforçar ainda mais a opção pelos pobres, opção que hoje é pelos excluídos. Trata-se de defender a vida do povo, como fizeram em seu tempo os profetas de Israel e Jesus de Nazaré. O tema do Deus da vida converte-se em tema chave em um mundo de morte. Optar pelos pobres é, hoje, na América Latina, defender a vida das maiorias empobrecidas e condenadas à morte em todo o continente, em todo o Sul.

Faz-se também necessário não esvaziar as utopias sociais de seu conteúdo, mesmo que certo tipo de socialismo real tenha fracassado. A justiça, a solidariedade, a fraternidade, continuam os ideais de todo homem que deseja ser justo e cristão.

Mas é preciso ir mais fundo. Vivemos em num mundo não apenas pós-marxista mas também pós-moderno. São realidades estreitamente unidas. As ciências sociais do segundo 'Iluminismo', das quais faz parte o marxismo, são parte da modernidade, modernidade típica do século XIX. O primeiro Iluminismo, mais próprio do Primeiro Mundo, desenvolveu, sobretudo, a razão instrumental e científica, enquanto que o segundo Iluminismo, mais próprio do Segundo e Terceiro Mundo, moveu-se mais na órbita da razão política e da razão militante.

A crise atual impele-nos a ir além da própria modernidade, além da razão ilustrada, seja a do primeiro ou do segundo Iluminismo; para além de certos tipos de análises sócio-econômicas e políticas. Dito em forma mais concreta: temos de completar a análise social, econômica

e política com uma análise antropológica, cultural e religiosa. Temos de passar da razão ilustrada à razão simbólica que é mais ampla e polissêmica⁶. Concretamente na América Latina temos de passar da razão militante e política, típica do século XIX, para uma nova razão⁷.

A razão simbólica, tradicionalmente mais própria dos países do Sul, começa a ser postulada por alguns setores da modernidade e da pós-modernidade, cansados da razão científica e instrumental e de seus desastres ecológicos e sociais.

Isto significa, em primeiro lugar, que a TdL foi “moderna” em demasia, “ilustrada” em demasia, para seguramente poder assim dialogar com as teologias cultas e sábias do Norte, mas nisto houve prejuízo para os povos do Sul. Por isso em países como a Bolívia, onde a razão simbólica prevalece, a TdL arraigou-se pouco; e os poucos que falamos de libertação somos geralmente nascidos no Primeiro Mundo.

Em segundo lugar, a mudança da razão ilustrada para a razão simbólica pode ter grandes conseqüências para a TdL. A partir deste novo ângulo a abertura à mulher, às culturas indígenas e afro-americanas e à ecologia, não significa simplesmente uma ampliação do paradigma libertador a outros campos; significa algo mais. Certamente a mulher é a mais oprimida entre o povo; as culturas indígenas e afro-americanas estão marginalizadas do progresso; a terra foi espoliada e destroçada. Isto é verdade, e por isto se justifica que a TdL se ocupe também da opressão sexual, cultural e ecológica.

Mas agora se trata de algo diferente. Trata-se de considerar a mulher, a terra e as culturas não puramente como objetos da opressão a serem libertados, mas como sujeitos protagonistas, com novas perspectivas, novas propostas e paradigmas. A mulher e os indígenas não são simplesmente o *Lumpenproletariat*, nem uma subclasse ou um departamento da TdL.

Hoje tomamos consciência de que *pobre* não é um termo apenas econômico, um *empobrecido*, mas designa rostos concretos, um gênero, uma cultura, uma religião, situados num contexto ecológico. Da teologia do clamor e do grito deve-se passar a uma teologia de pobres com rostos concretos e definidos. A categoria *classe social* tornou-se estreita; a razão militante já não é suficiente.

⁶ V. CODINA, *Creo en el Espíritu Santo, Pneumatología narrativa*, Santander, 1994.

⁷ Sobre a crise da razão militante nos setores do Primeiro Mundo, por exemplo, na missão operária francesa, pode-se ver o estudo de F. DENANTES, "Une logique influente. Étude des relations entre marxisme et christianisme à partir de l'analyse du discours militant", *Études* n° 345 (1976) 293-312, resumido em *Selecciones de Teología* 67 (1978) 181-191.

Essa mudança de perspectiva constitui uma novidade para a TdL, cujas conseqüências mal começamos a vislumbrar. A teologia feminista, a teologia indígena, a teologia negra ou afro-americana, a teologia ecológica, abriram corajosamente o caminho. Já não é possível abarcar a bibliografia; é imensa⁸.

Isso significa que o lugar teológico da TdL não é unicamente o pobre economicamente explorado, mas também o pobre de um determinado gênero, de uma cultura, de uma fé, de sonhos, de vínculos especiais com a terra. O homem não vive só de pão. Desde o começo a TdL havia dito que o povo da América Latina é pobre e crente. Mas este segundo termo ficou eclipsado pela urgência da pobreza⁹.

Evidentemente as conseqüências desta nova abertura são imensas. A realidade da América Latina, do Terceiro Mundo, do Sul, não se explica se não for levada em conta a grande capacidade de resistência que o povo tem, devido a motivações culturais, religiosas, utópicas e ecológicas.

O povo tem necessidade de pão e festa, trabalho e ternura, saúde e respeito pela terra, resistência e esperança. A libertação deve ser integral, como integral é o sujeito popular.

Uma teologia feita a partir das perspectivas do Sul deve exercitar a razão simbólica, para captar todas estas novas dimensões que escapam à razão lógica, instrumental e ilustrada do Primeiro Mundo, e deve ir além da razão política e militante do Terceiro Mundo que a TdL usou até agora. Muitos projetos de desenvolvimento, pensados a partir da razão progressista do Primeiro Mundo fracassam se não levam em conta a vertente religiosa e cultural dos povos do Sul. A libertação real tem um forte componente econômico e político, mas também possui um componente cultural, sexual, religioso, ecológico e utópico¹⁰.

Por outro lado, as estruturas sociais, econômicas e políticas de nosso mundo são fruto e conseqüência de suas próprias culturas. Não se pode mudar uma estrutura social ou econômica sem mudar a cultura que a fez nascer. As revoluções que arrasam com violência as estruturas políticas e econômicas, mas não logram atingir o mundo da cultura, fracassam com o passar do tempo. Não é esta a lição dada tanto pela Europa do Leste como pelas revoluções latino-americanas? Os recentes conflitos na antiga Iugoslávia, mesmo quando se tornam atos de fanatismo selvagem, mostram a importância da questão cultural.

⁸ J. J. TAMAYO, *Presente y futuro de la teología de la liberación*, Madrid, 1994, traz muita bibliografia sobre estes pontos.

⁹ Veja uma tentativa de articular a fé dos pobres em meu ensaio "La fe del pueblo pobre", *Revista Latinoamericana de Teología* 35(1995) 203-221.

¹⁰ G. A. HENAO, *Il lato affettivo della liberazione*, *Betleme* 4 (1995) 26-29.

Em resumo, a realidade mutante e complexa do mundo de hoje nos obriga a uma nova análise sócio-econômica e a ampliar a perspectiva, passando de uma visão unicamente econômica a uma visão integral, em que a economia se converte em um ponto decisivo, não único, que se completa com as questões de gênero, cultura, religião, ecologia e utopias. Trata-se de passar da razão ilustrada e militante moderna à razão simbólica que pode assimilar alguns elementos da modernidade mas os transcende. A TdL clássica não consegue dar conta da tarefa que se lhe apresenta.

2. Uma nova iluminação teológica

A mediação hermenêutica, centrada na Palavra de Deus e na fé, é o fecho culminante da reflexão teológica libertadora, como sempre se insistiu, diante das críticas de que a TdL se fundava no marxismo. À luz da fé, a situação de pobreza e morte de nossos povos deve ser afirmada como contrária ao plano de Deus, como pecado pessoal e estrutural, injustiça estrutural e como conseqüência de estruturas de pecado.

Este desígnio salvífico de Deus ilumina-se através de conceitos como o de Reino de Deus, central no Evangelho, e paradigma central da TdL¹¹. Correlativamente, a Cristologia se desenvolveu com muita força na TdL (J. Sobrino, J.L. Segundo, L. Boff, H. Echeagaray, C. Bravo, J. L. González Faus...). O seguimento de Jesus, concretamente em sua opção pelos pobres, é uma peça chave de Cristologia da TdL. O caráter antagônico do Reino de Deus, a luta entre o Deus da vida e os ídolos da morte, a luta entre Jesus e a teocracia religiosa judaica e o império romano, que levaram Jesus à cruz, são temas clássicos da TdL. Também a ressurreição de Jesus como confirmação do seu caminho e esperança de que, finalmente, a vitória não estará do lado de Caifás ou de Pilatos, mas de Jesus, foi muito desenvolvida na TdL.

A Eclesiologia também acentuou que a Igreja deve ser uma Igreja dos pobres, sacramento histórico de libertação em conversão contínua para o Reino de Deus (J. Sobrino, R. Muñoz, I. Ellacuría, L. Boff...). Tudo isso já é conhecido. Mas o questionamento surge quando nos perguntamos de que Reino se trata.

Tais interrogações foram formuladas com nitidez e valentia por Maria López Vigil, no Congresso de Teologia de Madri, em 94, quando ela, certamente muito comprometida com o processo latino-americano de El Salvador e Nicarágua, se perguntava:

¹¹ J. SOBRINO, "La centralidad del Reino de Dios en la teología de la liberación", *Revista Latinoamericana de Teología* 9 (1986) 247-281.

— Não temos sido por demais messiânicos, com um messianismo próprio dos zelotes?

— Não temos sido por demais paternalistas, sem contar suficientemente com o povo, reduzindo-o a uma espécie de objeto de consumo ideológico e político?

— Não fomos por demais voluntaristas, ligados em demasia à luta de classes, esquecendo outras dimensões humanas, como o ser mulher, jovem, indígena...?

— Não fomos por demais materialistas, esquecendo que o homem não vive só de pão, mas que quer sonhar, possuir coisas belas, imaginar e ver TV¹²?

Deixando de lado a parte mais antropológica e sociológica destas interrogações, já analisadas antes, passemos a examinar agora o tema do Reino de Deus, chave em toda a TdL.

O conceito bíblico de Reino de Deus é uma forma simbólica de expressar que Deus reina, que Javé é o Senhor das pessoas e dos povos. A dimensão social do domínio e soberania de Deus expressa-se graças ao termo “reino”, que tem uma conotação claramente social e política (C. Boff).

Mas Jesus fez uma hermenêutica muito clara do conceito de Reino. O Reino é de Deus e ao Pai compete determinar os tempos e os momentos do Reino (At 11, 7-8). O Reino supõe a vitória sobre o inimigo diabólico, como acontece nos exorcismos de Jesus e isso sucede por meio do dedo de Deus, o Espírito de Deus (Mt 12,28).

É um Reino muito misterioso, por isso não pode ser definido, mas somente narrado em forma de parábolas: pequena semente, fermento, pérola, tesouro (Mt 13), grão de trigo que cai na terra e morre (Jo 12, 24). O Reino de Deus começa a chegar com Jesus (Mc 1,15).

É clara a reação de Jesus diante dos violentos (Lc 9,55; Jo 18,11), dos filhos de Zebedeu e dos outros discípulos que aspiravam obter os primeiros lugares (Mc 10, 35-45; Mt 20, 20-28). Também é clara a postura de Jesus diante dos milagres: rechaça a tentação do messianismo de prestígio (Mt 4,1-11; Lc 4,1-13) e foge quando querem fazê-lo rei (Jo 6, 15). O único sinal que ele propõe é o de Jonas (Mc 8,11-12; Mt 12,38-41; Lc 11,29-32), ou seja, o sinal de sua morte e ressurreição. Os outros sinais e milagres de Jesus, verdadeiros sinais do Reino em cumpri-

¹² M. LÓPEZ VIGIL, *Preguntas frente a la marginación acelerada de América Latina*, XIV Congreso de Teología, Marginación y cristianismo, 7-11 setembro 1994, Madrid 1994, pp. 73-96.

mento das profecias de Isaías (Lc 4,14-44; Lc 7,22), significam a realidade histórica do Reino para os pobres e antecipam a vida nova da ressurreição.

Resumindo, o conceito de Reino é um termo teológico e teologal, é a dimensão *ad extra* da Trindade em sua história de salvação, é Deus que vem em nossa direção, é o Deus-conosco, é a vida de Deus que se nos comunica por meio de seu Espírito (Rm 5,5). E o núcleo estrutural deste Reino é o mistério pascal de Jesus, sua morte e ressurreição. O Reino é vida, que começa já aqui nesta terra, sobretudo, nos pobres e culmina na vida eterna.

A relação entre história e Reino pode-se pensar de muitas maneiras e houve ao longo da história diversas manifestações. Houve diversos projetos históricos do Reino de Deus.

Nos primeiros séculos, surgiu uma visão apocalíptica (ruptura total entre este mundo e o do futuro) e uma visão carismático-mística do Reino (o Reino dá-se no coração dos crentes, como propunha Orígenes). Mas, também, apareceu como reação uma visão mais temporalista, como foi o milenarismo patrístico (a partir de Ap 20,1-6), que defendia uma presença do Reino de Cristo durante mil anos na terra.

No tempo da Cristandade medieval predominou uma visão eclesiocêntrica do Reino, devida possivelmente a certa interpretação unilateral da Cidade de Deus agostiniana: A Igreja já é o Reino de Deus na terra, como anunciava Eusébio de Cesaréia ao experimentar ao mesmo tempo as perseguições e o constatinismo.

A modernidade, seguramente como reação a este eclesiocentrismo, durante o século passado secularizou o conceito de Reino de Deus e o traduziu em categorias históricas de tempo: evolução ascendente, progresso, desenvolvimento histórico, planificação racional, construção do futuro. Evidentemente esta evolução pede uma verificação empírica.

As revoluções e o progresso são, pois, a secularização do conceito bíblico de Reino, mas de um Reino do qual Deus desapareceu e o homem ficou só com a tarefa prometeica de atingir um objetivo, pouco importando se este término é o reino socialista da sociedade sem classes, o reino do progresso técnico ou o reino neoliberal do mercado universal. Este reino implica necessariamente violência e exclusão: os excluídos do Gulag, os excluídos pela técnica, os povos do Sul excluídos pelo mercado neoliberal.

A teologia moderna, em diálogo com a modernidade, também empregou este conceito de história e de evolução para demonstrar que o Reino de Deus tem a ver com nossa história presente. A teologia das realidades terrestres, a teologia da política, a visão de Teilhard de

Chardin, etc., são respostas à acusação marxista de que a religião é o ópio do povo. Mesmo na Constituição *Gaudium et Spes* do Vaticano II, por exemplo (n. 39), ecoa esta preocupação em relacionar nosso trabalho de transformar a terra e o Reino de Deus.

Também a TdL empregou tal conceito de Reino de Deus e tal visão ascendente da história: o Reino realiza-se em nossa história, ainda que não plenamente. A história de salvação exige uma salvação da história, nas palavras de Ellacuría. Podemos falar de um projeto messiânico e político do Reino.

Mas a queda do socialismo real e a situação de impasse do mundo moderno ocidental (desastre ecológico, exclusão do mercado do Sul pobre...) supõem a crise deste conceito demasiado otimista de história e de evolução progressiva e ascendente da humanidade¹³. Afirmar que chegamos ao final da história (F. Fukuyama) é sinal de cinismo ou de ignorância.

Nossa pergunta é se a TdL não terá caído num certo messianismo ao aceitar, de forma inconsciente e acrítica, este conceito moderno de tempo que condiciona a interpretação moderna de Reino. Ou, formulado de forma menos agressiva, será que não nos encontramos, na América Latina, no final de um projeto do cristianismo militante e messiânico?

O conceito bíblico de tempo, ainda que rompa o ritmo cíclico das religiões agrárias, e nos fale de promessa e de esperança de futuro, não se identifica necessariamente com a visão moderna, linear e ascendente de tempo, que remete tudo ao poder humano e à planificação racional. O tempo bíblico é um tempo mais rico e diferenciado. Há um tempo para plantar e um tempo para arrancar, um tempo para nascer e um tempo para morrer, segundo o Qohelet (3,1-8). O tempo não é homogêneo, nem uniforme, nem indiferenciado. É um tempo pleno de graça, com momentos fortes (a “hora” joanina, o “kairós” paulino), é um tempo encarnado na história humana, assimétrico, que a transcende, que não cresce de maneira uniforme, mas surpreendente, segundo o esquema pascal do grão de trigo que morre para nascer (Jo 12,24). É um tempo sempre aberto à possível novidade de Deus, à sua vinda na carne, à sua páscoa, e à sua última vinda.

É tempo de graça, é tempo de salvação, da salvação que vem de Deus, um tempo histórico que respeita o ritmo lento dos povos, não os

¹³ Seja-me permitida uma recordação pessoal: em Innsbruck, Karl Rahner criticava com ironia o otimismo evolucionista e ascendente de Teilhard, que não parecia levar em conta a liberdade humana e os possíveis fracassos históricos.

violenta, espera, os endireita. Os sinais da presença de Deus são simbólicos, não espetaculares, pedem paciência, até que o Reino fermente toda a massa. É tempo de espera e, sobretudo, de esperança, que transcende toda planificação e toda previsão.

O Reino não chega com poder econômico e político, nem com algumas ideologias, mas com o espírito das bem-aventuranças, que têm os pobres como destinatários e primeiros beneficiários, pois é a partir deles que o Reino começa a tornar-se realidade. A novidade do evangelho ultrapassa e transcende os diversos projetos culturais e históricos da Igreja.

Dito de outra forma, o conceito de Reino não pode ser definido unicamente a partir de Cristo, mas também a partir do Espírito. O Reino de Deus é a ação do Espírito em nossa história, que atua animando, fermentando, respeitando as liberdades e mediações humanas e históricas, com uma estrutura pascal de ação, sempre com novas e imprevisíveis formas de presença.

A ação do Espírito não é a ação prometéica humana, nem a violência arrasadora dos fortes, nem o terremoto da revolução que deixa mortos ao longo do caminho da história. É vento suave, é germinação que vem de dentro, começando de baixo, a partir dos deserdados da história, embora não caindo no mito dos pobres como portadores messiânicos de salvação, versão batizada do proletariado marxista. Somente Deus salva, somente ele é o Rei e Senhor. Não temos mais que um Senhor, somente o Espírito do Senhor fecunda a terra, dá vida e ressuscita. O Reino não está em função de interesses eclesiais, mas é graça e novidade a ser aceita e acolhida.

A TdL tem que completar sua Cristologia e sua Eclesiologia com uma Pneumatologia. Do contrário corre o risco de cair num voluntarismo moralista, no pragmatismo e funcionalismo que acaba por romper e esvaziar de conteúdo a mensagem evangélica.

Certamente tudo isso não deve ser interpretado como um convite à negligência ou à resignação: é preciso tirar da cruz os crucificados, deve-se recuperar a história perdida (J. L. Segundo), deve-se lutar para transformar as estruturas injustas, deve-se oferecer sinais do Reino em meio a um mundo de morte, contrário ao plano de Deus, deve-se transfigurar a realidade, caminhar na direção de um novo céu e uma nova terra, onde reinem a fraternidade e a justiça. Mas tudo isso não deve ser feito de forma violenta, nem impondo ideologias, nem a partir da tomada de poder, mas sim seguindo os caminhos misteriosos da cruz e da ressurreição, no ritmo pascal do Espírito.

O Reino e a libertação de todo mal são objeto de petição no Pai-nosso, porque são um dom de Deus, graça e fruto do Espírito. O fruto é escatológico. Não podemos vê-lo agora a partir de nossa pequena e obscura história. Caminhamos às escuras, mas com ternura e praticando a justiça (Mq 6,8), sem segurança, mas aceitando a escuridão da cruz e a fé na ressurreição.

É preciso acrescentar que o povo não instruído tem um conceito de tempo, de história e de Reino muito mais realista e evangélico do que muitas vanguardas ideológicas, elites políticas e inclusive teológicas. Estas, com a queda do socialismo, encontram-se desconcertadas e desfeitas, enquanto o povo, que nunca havia acreditado em milagres extraordinários, persevera com paciência e esperança, lutando e celebrando, esperando sempre um amanhã melhor. Para o povo simples, o tempo e o Reino têm a ver com a cotidianidade da vida, com o ciclo das estações, com os momentos fortes da vida pessoal, social e eclesial, com a vida e a morte.

Tudo isso implica também reabrir o *'escritório' escatológico*, como dizia Urs von Balthasar, que hoje é o lugar das tormentas. A TdL deve aprofundar muito mais a dimensão escatológica; devemos ser mais críticos, para não assumirmos ingenuamente um conceito moderno de tempo e de história, nem um conceito de Reino que talvez tenha um acento messiânico ou inclusive milenarista: é preciso conjugar a reserva escatológica com a instância escatológica.

A razão simbólica também tem uma palavra a dizer nesta Escatologia bíblica e popular, feita de sinais simbólicos e de kairós. O fato central de nossa fé é um mistério, que se revela simbolicamente no mistério pascal e no preceito do amor fraterno e que tem na eucaristia seu sacramento.

Podemos acabar citando um texto que resume bem o que tentamos expressar:

“Parece-nos que deste modo chegamos ao que é o grande desafio deste tempo para o crente, isto é, recuperar ou aprofundar o fato de que, em última instância, uma opção de fé significa animar-se a caminhar na obscuridade, a viver em meio às ambigüidades, assumir as inseguranças e seguir adiante sem buscar certezas racionais ou idéias claras e distintas. A presença oculta do Reino que “já está” mas “ainda não”, não se vê: o Deus que não recompensa aos seus aqui e agora com felicidade, mas que silencia enquanto os inocentes sofrem, e tantos outros motivos de experiência cristã de séculos, somente podem ser vividos no risco de caminhar na escuridão da fé como um estar desinstalado, na insegurança, e sem certezas garantidas, sem segurança fácil, ou com três ou quatro idéias claras e distintas. Rahner dizia,

“o cristão de amanhã ou será um místico, ou simplesmente não haverá mais cristãos algum”¹⁴.

Com isto se abre o caminho para a ação ou práxis libertadora.

3. Uma nova práxis libertadora

A mediação prática é o término de toda TdL. A TdL é uma teologia prática, da prática social e pastoral. É uma reflexão que nasce da prática e desemboca em uma prática transformadora da realidade. Gustavo Gutiérrez tem repetido com frequência que a teologia é um ato segundo com relação ao ato primeiro que é a prática social e eclesial. Trata-se de “encarregar-se da realidade”, “tomar a realidade sobre si”, segundo a proposta de I. Ellacuría, é optar pelos pobres, é ajudar a descer da cruz os crucificados de nosso mundo, é realizar uma ação libertadora.

Isto, conhecido e repetido com frequência, também mudou hoje e deve ser repensado a partir de uma nova situação e à luz de tudo o que viemos dizendo até agora.

Na década de 70 e 80, falava-se de mudança de estruturas e do caminho para o socialismo, como se tudo isso estivesse ali na esquina. O paradigma do êxodo era o que imperava na reflexão bíblica, às vezes caindo em uma espécie de *decalque hermenêutico* (C. Boff), que, mesmo que não tivesse sido defendido pelos teólogos, calou no povo até chegar a uma espécie de caricatura barata da TdL: o faraó de hoje são os EEUU (ou Somoza), Egito é o capitalismo injusto que se deve abandonar para atravessar o Mar Vermelho da dependência e assim chegar à terra prometida do socialismo, guiados por líderes que são como um novo Moisés (Sandino, Che, Fidel...). Isto explica muitas críticas feitas à TdL, a imagem deturpada que tinha e os exageros de certos setores que empregavam o nome da TdL para cobrir seus interesses sociais e políticos concretos.

Seja o que for dos exageros do passado, o certo é que hoje não se pode continuar falando do êxodo, do Mar Vermelho, nem da terra prometida, por mais que estejamos num Egito pior. Certamente não se pode confundir o diagnóstico com a terapia; pelo fato de ser difícil esta terapia não se pode concluir que o diagnóstico social seja mais otimista...

¹⁴ Equipe de reflexão do Centro Nazaret, *Crepúsculos y amaneceres*, Buenos Aires, 1994, p. 149.

Não possuímos uma alternativa global ao sistema neoliberal, não podemos fugir para uma Utopia ou paraíso inexistente, não podemos tampouco nos limitar a chorar com nostalgia aquilo que sonhávamos nos anos 70. Não nos resta outra alternativa senão nos envolvermos profundamente com o único mundo que temos e que precisamos transformar¹⁵.

Nossa situação está mais perto do exílio de Israel que do êxodo. O exílio é o tempo de silêncio e de purificação, de impotência e de conversão, de diálogo com as culturas e, sobretudo, tempo de esperança.

Nos anos 70, quando se falava de mudança de estruturas e de revolução, acreditava-se que as estruturas tinham uma única peça a trocar (socialização dos meios de produção), que uma vez mudada, mudaria junto toda a estrutura. Hoje vemos que é um recurso ideológico falar de uma peça de troca, que o tecido social e econômico é muito mais complexo e que as mudanças sociais não sucedem nunca com a rapidez suposta, pois também as revoluções fracassam se não houver um processo prévio de conscientização¹⁶.

Formulado de outra forma, caíram os grandes relatos, os meta-relatos, que, no fundo, eram produto do século XIX e somente temos pequenos relatos, pequenas narrações libertadoras. Passamos do macro ao micro. A razão política e militante deixou de ser a chave de toda teoria e práxis social e pastoral.

Em vez de pensar em grandes mudanças estruturais, em grandes revoluções e na tomada do poder, parece-nos mais eficaz começar pelas pequenas mudanças que vão transformando a realidade até recriar um novo tecido social, cultural e eclesial.

Juntamente com a queda dos grandes relatos e das ideologias está a perda de poder da política e dos políticos, mas, por outro lado, há uma tomada de consciência da dimensão social, ética e cívica. Os movimentos sociais (feministas, direitos humanos, pacifistas, ecologistas, movimentos culturais, associações de bairro, de voluntários...) cada dia têm maior força. No âmbito da Igreja, as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e grupos de base da Igreja recuperam sua força cívica, cultural e ética, ainda que tenham perdido força política¹⁷. Desta forma, recuperamos um cristianismo mais ético que político, que parece mais de acordo não só com a situação de hoje mas também com as raízes cristãs.

¹⁵ A. GONZÁLEZ, *Orden mundial y liberación*, ECA 40/nº 549 (1994) 629-652.

¹⁶ J. MIRALLES, "Los agentes sociales y los sujetos de la historia", *Cristianismo i Justicia, El neoliberalismo en cuestión*, Barcelona: Santander, 1993, pp. 257-281.

¹⁷ V. CODINA, "La sabiduría de las comunidades de base en América Latina", *Concilium* 254 (1994) 687-697.

Isto implica também uma visão da mudança de forma mais ampla, pluralista, menos traumática, não violenta. Tudo o que é violento não dura e a violência sempre produz violência.

As mesmas intuições colhidas antes, quando se tratava da nova análise e da nova iluminação, podem ser utilizadas agora em relação à práxis:

— face a uma visão exclusivamente econômica, caminhar para uma visão mais ampla, que inclua também perspectivas de gênero (diferenciação sexual), cultura, religião e natureza;

— diante de uma visão, sobretudo, de política militante, abrir-se ao mundo cívico, social e ético;

— face à razão ilustrada, instrumental, eficiente e militante, abrir-se a uma razão simbólica;

— diante de um conceito de tempo linear e de progresso indefinido, abrir-se ao tempo bíblico, tecido de *kairós* e de estrutura pascal;

— diante de um projeto de cristianismo messiânico, com o perigo de ideologias e de acentos milenaristas, abrir-se a um cristianismo pascal do Servo de Javé (C. Mesters) e ao mistério do grão de trigo;

— face ao perigo de certo voluntarismo, abrir-se a uma espiritualidade pascal, fruto do Espírito, que certamente inclui a opção pelos pobres, mas também outros aspectos como a gratuidade, a ternura, a festa, a sexualidade e a vida ordinária, a sabedoria e toda a temática do Cântico dos Cânticos;

— face a uma mudança violenta das estruturas, abrir-se a uma concepção mais lenta da mudança, segundo a parábola de Mt 13,33, do fermento na massa;

— face a uma práxis pensada e dirigida de cima e de fora, abrir-se a uma práxis na qual os pobres, os indígenas e as mulheres sejam realmente protagonistas, em seu ritmo e estilo;

— diante dos grandes relatos, realizar pequenos relatos libertadores;

— frente aos pobres como classe social, portadora do futuro messiânico e histórico, abrir-se aos pobres em Espírito como destinatários privilegiados do Reino, em cooperação com outros;

— em vez de buscar elefantes, fazer redes de cervos ou de formigas (P. Richard).

Como o formulou Pedro Trigo com clareza, trata-se de buscar um novo imaginário, alternativo ao imaginário do mercado neoliberal e ao

imaginário revolucionário: trata-se de um imaginário ligado à casa do povo e a seu tempo, que é a cotidianidade, onde a mulher tem um papel muito importante, e tudo se centra na defesa da vida do povo, com relações humanas, sensíveis à cultura, à festa, à religião e à tradição histórica e ecológica. Na casa do povo não entram os ilustrados¹⁸.

Conclusão aberta

Começamos falando da encruzilhada diante da qual se acha a TdL. Podemos agora resumir o caminho percorrido.

Não podemos dar marcha a ré, como queria a postura negativa. Temos de seguir optando pelos pobres, pelos crucificados de nosso mundo, pelos excluídos, pelos condenados à morte antes da hora. O caminho percorrido é irrenunciável.

Tampouco podemos permanecer numa postura apologética, nem continuar insistindo no mesmo de sempre, por mais que seja necessário fazê-lo mil e uma vezes. Mudaram-se tanto as circunstâncias que é necessário ir além. Tudo aquilo era e é necessário, mas já não é suficiente.

Resta-nos a terceira proposta, a crítica, que assume todo o positivo feito pela TdL mas quer dar alguns passos adiante: uma nova análise, uma nova iluminação teológica, uma nova prática: adentrar-se no mar e lançar de novo as redes (Lc 5,4; Jo 21,6).

Gostaria de assinalar agora a coerência da nova proposta. Há certa co-naturalidade entre a razão simbólica, própria dos países do Sul, entre a pneumatologia que se deve acentuar, entre os novos agentes libertadores que nascem dos paradigmas de gênero, cultura ou natureza e a nova práxis feita da cotidianidade da vida do povo e de suas ações desde a base cívica e ética.

Tudo parece indicar que nos achamos diante de uma mudança de um projeto histórico messiânico para outro diferente, de um paradigma para outro. Este novo paradigma é, contudo, difícil de se definir, pois estamos ainda em tempo de busca, de silêncio, de exílio. Talvez poderíamos achar um símbolo deste novo paradigma. A figura de Maria poderia sintetizá-lo.

¹⁸ Centro Gumilla, *Imaginário alternativo al imaginario vigente y al revolucionario*, na obra conjunta *Neoliberalismo y pobres, El debate continental por la justicia*, Santafé de Bogotá, 1993, p. 293-323.

Maria é ícone da Igreja, ícone do Espírito e ícone do Reino. Nela se cumprem as leis do Reino de Deus. É a mulher profética do Magnificat e a que engendra o Salvador, a que está ao pé da cruz e a que está presente no nascimento da Igreja em Pentecostes.

É a Mulher do Apocalipse, vestida de sol, com a lua debaixo de seus pés e sua cabeça coroada de doze estrelas, que está grávida, grita em dores de parto e se encontra diante do dragão que deseja devorar seu filho.

Mas ela, em vez de lutar frontalmente contra o dragão, dá à luz o filho e foge ao deserto (Ap 12,1-6). Maria encarna a pobreza, a cultura do povo crente e o esforço por uma nova terra e uma nova criação; é a mulher que luta contra a morte dando vida.

Maria é a personificação do estilo do Reino que pede nossa colaboração e nosso “sim”, mas cujo fruto transcende tudo o que podemos fazer, como no caso de Maria, o filho nascido de seu ventre, por obra do Espírito, transcende a maternidade biológica de Maria: é o Filho do Altíssimo e Maria, a cheia de graça, pode ser chamada *Theotókos*, Mãe de Deus.

O paradigma pascal do Reino já se manifesta no nascimento de Jesus: o Espírito que ressuscitará Jesus dentre os mortos é o mesmo que o faz nascer do seio de Maria. Jesus, ao nascer, nos traz toda a novidade, como já dizia Irineu.

Maria vive em sua vida não um estilo messiânico e davídico, mas o estilo nazareno do Reino: simplicidade, silêncio, trabalho, oração, transfiguração da vida cotidiana e do tempo ordinário. É a mulher que com um pouco de fermento leveda toda a massa de farinha. Maria é capaz de antecipar a hora do Reino em Caná, pois está convencida de que a água pode se transformar em vinho novo do Espírito, pela palavra de Jesus.

Maria consente que Jesus de Nazaré não desça da cruz, mas ajuda a descer da cruz todos os seus filhos crucificados pelo poder do pecado do mundo. Por isso, em toda a história da Igreja, a figura de Maria aparece ao lado dos pobres e simples e seus santuários, de Montserrat a Guadalupe, de Copacabana a Luján, de Urkupiña a Cotoca, são lugares de oração e sinais de esperança para os pobres.

Mais ainda, na América Latina, onde parece que a paixão e a cruz concentram toda a atenção do povo que sofre, enquanto que a páscoa parece não ter nenhum espaço, Maria personifica a imagem da ressurreição, do triunfo da graça sobre o pecado e da vida sobre a morte. Por isso o povo pequeno e simples encontra em Maria um sinal de vida,

de esperança e de doçura. A imagem de Maria, rodeada de luz e estrelas, é também um ícone concreto e plástico da ressurreição e do mistério pascal, de como nossa história de pecado e de morte pode se transfigurar, pela força do Espírito, em uma história de vida, de graça. É o Reino de Deus que acontece nos pobres e pequenos deste mundo.

Encontramo-nos diante de um novo paradigma libertador ou simplesmente de um aprofundamento do mesmo paradigma dos anos 70?

Talvez seja muito cedo para responder de forma definitiva a esta questão, talvez tenhamos ainda que esperar, pois estamos em tempo de silêncio. Mas tudo parece indicar que algo novo está em processo de gestação no mundo, como também na América Latina.

Encontramo-nos diante de algo novo que não pode ser facilmente reduzido ao esquema anterior. O projeto histórico messiânico e militante dá lugar a outro novo, cujo nome sequer conhecemos. Encontramo-nos diante de um novo *kairós* emergente, que devemos receber como graça do Espírito. Não há teologia nova sem nascimento, recorda-nos Evangelista Vilanova em sua introdução à teologia¹⁹.

A crise da TdL pode converter-se num momento de graça e de crescimento, numa morte que seja um *nascimento maior* como dizia o poeta Joan Maragall em seu *Cântico Espiritual*.

Víctor Codina, natural de Barcelona, doutorou-se em teologia pela PUG-Roma. Durante vinte anos lecionou teologia em sua terra natal. Desde 1982, reside na Bolívia, onde, após ter sido professor no Instituto de Teologia de Cochabamba, atualmente continua sua atividade teológica junto a leigos e grupos populares. Dentre suas numerosas obras, as últimas se intitulam *Creo en el Espíritu Santo* e *Los caminos del Oriente cristiano*.

Endereço: Casilla 319
Santa Cruz de la Sierra, Bolivia
e-mail: lamerced@roble.scz.entelnet.bo

¹⁹ A citação é de J. E. KUHN em E. VILANOVA, *Para comprender la teología*, Estella, 1992, p. 7.