

Cristianismo de libertação: fracasso de uma utopia?

Jung Mo Sung¹

Resumo: A partir da memória de uma pessoa que dedicou a vida inteira aos mais pobres e que se vê em crise diante da contradição que há entre as teologias que alimentam a sua fé e a realidade de sofrimento dos pobres, o artigo analisa três tipos de respostas dadas à não-realização das expectativas utópicas do cristianismo de libertação: a) a reafirmação das “verdades metafísicas” sobre a utopia de libertação dos pobres; b) a crítica à ilusão transcendental da modernidade presente também no cristianismo de libertação; c) fidelidade à causa dos pobres baseada na experiência espiritual do encontro com o pobre, mesmo sem uma solução à crise da teologia.

Abstract: Based on the memory of a person who dedicated a whole life to the poorest and who finds himself in crisis faced with the contradiction that exists between the theologies that feed his faith and the reality of the suffering of the poor, the article analyzes three types of answers given to the non-fulfillment of the utopic expectations of liberation Christianity: a) the reaffirmation of the “metaphysical truths” about the utopia of the liberation of the poor; b) the criticism of the transcendental illusion of modernity also present in liberation Christianity; c) fidelity to the cause of the poor based on the spiritual encounter with the poor, even without a solution to the theological crisis.

Resumen: A partir de la memoria de una persona que dedicó la vida entera a los más pobres y que se ve en crisis delante de la contradicción que existe entre las teologías que alimentan su fe y la realidad de sufrimiento de los pobres, el artículo analiza tres tipos de respuestas ofrecidas a la no realización de las expectativas utópicas del cristianismo de liberación: a) la reafirmación de las “verdades metafísicas” sobre la utopía de liberación de los pobres; b) la crítica a la ilusión transcendental de la modernidad presente también en el cristianismo de liberación; c) fidelidad a la causa de los pobres basada en la experiencia espiritual del encuentro con el pobre, aunque no se tenga una solución a la crisis de la teología.

Palavras-chave: Cristianismo, libertação, utopia, Teologia da Libertação, liberdade

Keywords: Christianity, liberation, utopia, Liberation Theology, freedom

Palabra clave: Cristianismo, liberación, utopía, Teología de la Liberación, libertad

¹ Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo. Autor de diversos livros, entre eles: *Sujeito e sociedades complexas: para repensar os horizontes utópicos*. Petrópolis: Vozes, 2002; *Sementes de esperança: a fé em um mundo em crise*. Petrópolis: Vozes, 2005 e *Educar para reencantar a vida*. Petrópolis: Vozes, 2006.

Na década de 1970, o mundo viu nascer na América Latina um novo tipo de cristianismo que iria influenciar não somente as sociedades cristãs ocidentais, mas também grupos religiosos de outros continentes e de outras religiões. Esse movimento, que conheceu o seu auge na década de 1980 e entrou em declínio a partir da década de 1990, é considerado por muitos como algo do passado. Outros consideram que ele está vivo e quase tão atuante como antes. Entretanto, quando tratamos de fenômenos sociais dessa magnitude contemporâneos à nossa geração, precisamos ter cuidado com juízos tão definitivos.

Nessa discussão, algumas perguntas sempre rondam os debatedores, entre elas: o cristianismo latino-americano ou a Teologia da Libertação fracassaram na realização da sua utopia? Este é o tema do nosso texto.

Antes de entrar na discussão do tema propriamente dito, quero esclarecer que não vou abordar o cristianismo latino-americano como um todo, pois nem todos os setores do cristianismo lutaram pela utopia ou projeto de uma sociedade pós-capitalista e estão vivendo a experiência de um certo fracasso ou desencanto pela não realização dessa utopia – chamada muitas vezes de “construção do Reino de Deus” –, mas de um setor minoritário no interior dele que M. Löwy chamou de “cristianismo de libertação”².

O cristianismo de libertação é um amplo movimento social/religioso com uma nova cultura religiosa que expressa as condições sócio-históricas marcadas pela subordinação ao sistema capitalista internacional – hoje global –, pobreza em massa, violência institucionalizada e religiosidade popular. Muitos se referem a ele como “Teologia da Libertação”, porém, como o movimento surgiu antes dessa teologia e a maioria dos seus ativistas não são teólogos, esse termo não é o mais apropriado. Mais ainda hoje quando muitos teólogos e teólogas que se sentem fazendo parte desse cristianismo de libertação no sentido mais amplo não se definem mais como teólogo ou teóloga da libertação. Além disso, um outro termo utilizado, a “Igreja dos Pobres”, também não é o melhor, porque essa rede social vai além dos limites da igreja como instituição. O conceito “cristianismo de libertação”, por ser mais amplo que “teologia” ou que “igreja” e por incluir tanto a cultura religiosa e a rede social, parece-nos ser mais apropriado para tratar de uma certa frustração que ficou após décadas de lutas sociais e eclesiais na expectativa da “construção do Reino de Deus” ou na realização da utopia.

2 LÖWY, M. **A guerra dos deuses: Religião e política na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 53-54 e p. 57.

Com certeza, há diversas formas de abordar historicamente a experiência do cristianismo de libertação nas últimas décadas. Não vou fazer uma periodização histórica, nem analisar as mudanças ocorridas nas instituições eclesiais (seja na “igreja oficial”, seja nas comunidades de base), mas tentar oferecer algumas reflexões a partir de testemunho e reflexão pessoal de uma pessoa que viveu intensamente a “opção pelos pobres”, a Nenuca – uma religiosa que teve a honra de ter conhecido pessoalmente junto à sua comunidade no seu “convento”: dois cômodos em um cortiço no bairro de Brás em São Paulo, nos meados dos anos 1970.

Não será uma biografia, nem a recuperação da memória dessa luta, mas um ponto de partida a partir do qual eu quero discutir algumas crises ou problemas na experiência do cristianismo de libertação na América Latina e, a partir disso, tentar vislumbrar caminhos para superar alguns impasses teórico-existenciais que muitos de nós ainda estamos vivendo.

A principal razão da escolha desse método está ligada à compreensão do que é um “fenômeno religioso”. O impacto do cristianismo de libertação na AL não se deveu fundamentalmente à estrutura organizacional ou institucional das CEBs ou à novidade teórico-teológica da TL ou até mesmo de novos ritos – sem negar a importância desses fatores –, mas pelo testemunho de vida das pessoas que expressaram no campo social e político a sua experiência religiosa ou espiritual expressada como “encontro com Jesus na pessoa pobre ou oprimida”. Isto é, não podemos compreender o cristianismo ou uma outra religião concretamente vivida em um determinado contexto histórico sem levar em consideração a experiência religioso-espiritual que o impulsionou e lhe deu sentido. Os próprios teólogos da libertação insistiram muito no fato de que a TL era o momento segundo e que o momento primeiro não era a análise da sociedade através das ciências sociais, mas sim as práticas de libertação e o momento “zero” seriam a experiência espiritual de encontrar a pessoa de Jesus no rosto do pobre.³

Esse tipo de abordagem pode ser descrito como o estudo de “um ponto no holograma”⁴. Um ponto, uma vida, que traz consigo os elementos e informações que compõem o sistema/totalidade no qual está localizado.

3 Em seu livro *Teologia da Libertação*, Gutiérrez diz: “a práxis social converte-se gradualmente no próprio campo onde o cristão joga – com outros – seu destino de homem e sua fé no Senhor da história. A participação no processo de libertação é um lugar obrigatório e privilegiado da atual reflexão e vidas cristãs. Nelas se ouvirão matizes da palavra de Deus imperceptíveis em outras situações existenciais, e sem as quais não há, no presente, autêntica e fecunda fidelidade ao Senhor”. GUTIÉRREZ, G. **Teologia da Libertação**. Perspectivas. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 53.

4 Por exemplo, MORIN, E. **Um ponto no holograma**: a história de Vidal, meu pai. São Paulo: Girafa, 2006.

Procurar compreender um dado momento ou um período histórico a partir da memória e da vida de uma pessoa.

1 - A experiência da fé questionando as teologias

Frei Carlos Mesters, na Apresentação do livro *Quantas vidas eu tivesse, tantas vidas eu daria!*⁵, que a Nenuca escreveu recolhendo as suas memórias, diz:

“Assim é o retrato da Nenuca que transparece nestes escritos: ela nunca aparece só! Do começo ao fim, desde 1953 até 1984. Nenuca se apresenta misturada no meio dos pobres, dos operários, das crianças abandonadas, do povo marginalizado da rua, das prostitutas, sempre rodeadas pelas irmãs e companheiras da Fraternidade Oblatas de São Bento. O que impressiona nisso tudo é que Nenuca, mesmo no auge da sua doença, pouco antes da sua morte, quando ela punha no papel estas lembranças da sua via, nunca pensou em si mesma, mas só pensava em si com a preocupação de servir melhor a Deus e aos pobres.

Deus e os pobres! O trem da vida de Nenuca correu sempre sobre estes dois trilhos: Deus e os pobres!”⁶

Nenuca se dedicou aos pobres, iniciando os seus trabalhos no Uruguai e logo depois no Brasil, por um período que vai da época anterior ao Concílio Vaticano II até o auge da TL. Isto é, ela viveu três momentos distintos da Igreja Católica na AL: a) Igreja Católica pré-Vaticano II; b) o período entre o Vaticano II e o surgimento das CEBs e da TL; c) o início e o auge das CEBs e da TL.

O livro, escrito a pedido das suas companheiras durante a enfermidade – câncer –, que não a deixava mais sair da cama e que acabou levando à morte, narra a memória da sua vida e da sua comunidade. Sobre esse ato de escrever a memória, ela diz: “Relembrar a história de um grupo, e particularmente de um grupo religioso, no caso das Oblatas [a congregação religiosa que ela ajudou a fundar], é formular não só o ideal que nos uniu, mas também reviver as dificuldades de ser fiel ao primeiro Amor”⁷.

Nas palavras a seguir podemos ter uma idéia sobre o ideal que uniu o seu grupo e moveu a sua vida, o ideal que as fez vencer as dificuldades para

5 CASTELVECCHI, G. (Nenuca). *Quantas vidas eu tivesse, tantas vidas eu daria!* São Paulo: Paulinas, 1985.

6 CASTELVECCHI, 1985, p. 5.

7 CASTELVECCHI, 1985, p. 9.

continuarem sendo fiéis a esse “primeiro Amor”: “Eu vim para que todos tenham vida. São palavras de Jesus: Ele veio aos homens para que todos tenham vida abundante: veio trazer a vida plena e libertar da morte. *Aqueles que nos sentimos chamados a segui-lo, não temos outra coisa a fazer.* Como Ele, temos que ir aos homens, os mais profundamente mergulhados nas trevas da morte, para anunciar-lhes o Sol da Vida. Anunciar-lhes que Deus cumpre as promessas de libertar os cegos, os coxos, os presos, os oprimidos, e que poderão ver com os próprios olhos esta Salvação. Foi isto o que o velho Simeão cantou, com Jesus nos braços!”⁸

A sua memória e o seu relembrar estão marcados por esse ideal e as dificuldades de manter-se fiel a ele. Michel de Certeau, ao dizer que a personalidade de uma pessoa consagrada à vida religiosa tem “um valor de enigma, mais do que de exemplo”, se pergunta: “Quem é esta figura enigmática” e responde: “Não há resposta, salvo a que procede de uma necessidade interna. Porque a vida religiosa não recebe sua justificação de fora. Não tem uma utilidade social por razão de nem ser um conformismo, como se devesse estar bem ‘adaptada’, fundindo-se com a parede. Tampouco é a simples consequência de uma doutrina. O que a define não é o benefício da sociedade ou o proveito que dela extrairá o religioso, senão um ato: o ato de crer.”⁹ Muitas pessoas na América Latina, e em todo mundo, não somente pessoas consagradas à vida religiosa, mas toda pessoa que experienciou, não o Sagrado – que tem a ver com a fascinação e o medo diante de uma força que a supera e que serve como o fundamento da ordem estabelecida ou à qual pertence a pessoa que o experimenta –, mas uma experiência espiritual (Ihe seja dado ou não o nome de divino) que a humaniza e leva a encontrar no próximo, no pobre, a fonte da mútua humanização, “descobriu – como diz Certeau – ‘algo’ que abre *nela* a impossibilidade de viver sem isso”¹⁰.

O grande problema ou a grande fonte de questionamento e de crise para ela – e também para o cristianismo de libertação – não será esse chamado a partilhar a verdade sobre Jesus e sobre o ser humano na qual elas crêem e apostam suas vidas, mas o anúncio de que Deus cumpre a promessa de libertar os cativos e os oprimidos. Promessa essa que tarda em se cumprir. Isto aparece claramente em um texto da Nenuca que vamos procurar ler atentamente:

Nas ruas, ou debaixo dos viadutos, vive-se na sujeira, exposto ao sol, à chuva, ao frio, ao vento.

8 CASTELVECCHI, 1985, p. 142. O grifo é meu.

9 CERTEAU, M. **La debilidad de creer**. Buenos Aires: Katz, 2006. p. 27.

10 CERTEAU, 2006, p. 28.

Por causa disso, afloram em nós sentimentos de incapacidade e solidão. É necessário colocar o coração em Deus e dispor-se a enfrentar qualquer tempo, seja em que sentido for.

É só quando vamos criando amizades, quando a desconfiança se transforma na descoberta de que “algo diferente” está acontecendo, que nos sentimos melhor. Esse “algo diferente” os pobres associam naturalmente com Deus. Chegam a reconhecer e abençoar a Deus por nossa presença entre eles.

Mas para nós, as coisas não são tranquilas. A miséria é demais! Ela nos leva, cada vez, a questionar a paternidade de Deus. Como é possível o Senhor ser Pai e permitir que aconteçam a seus filhos coisas tão terríveis? Ou terá Ele diferentes categorias de filhos, os que podem viver e os que só podem morrer?

Porque a gente percebe que não vai dar para “libertar os cativos”; mudar o ambiente, ainda vai levar muito tempo. Não será antes de mudarem as estruturas sociais. E isso quando acontecerá? No fundo, todavia, sentimos que Deus quer mudanças. Qual o modo de agir para ajudar nessa mudança que Deus quer? Enquanto buscamos resposta, vamos nos alegrando com um ou com outro que se liberta. Mas é tão pouco. Não fossem os rostos, os olhos, os sorrisos... Diante das angústias que conhecemos, ainda é difícil escutar a resposta de Deus aos nossos apelos para salvar esse povo escravizado.

Malgrado tudo isso, a rua sempre foi a força maior, o modo de reencontrarmos nossa identidade, cada vez mais engajada na dureza dessa realidade, na participação do sofrimento dos mais pobres. Tanto em Recife como em São Paulo, partiu-se “com fé e coragem” para as nossas vivências.¹¹

No início da citação, a Nenuca diz: “É só quando vamos criando amizades, quando a desconfiança se transforma na descoberta de que ‘algo diferente’ está acontecendo, que nos sentimos melhor. Esse ‘algo diferente’ os pobres associam naturalmente com Deus. Chegam a reconhecer e abençoar a Deus por nossa presença entre eles”. Os primeiros contatos entre o grupo da Nenuca e os moradores da rua são difíceis e marcados pela desconfiança por parte dos moradores de rua. Mas com a amizade que vai se criando aos poucos, na medida em que mutuamente se permitem as proximidades física e emocional, essa desconfiança se transforma na percepção de “algo diferente” que faz, não somente os moradores de rua sentirem-se melhor, mas também faz o grupo de voluntários se sentir melhor. É preciso dar nome a esse “algo diferente” para poder lidar com ele, para poder usufruí-lo da melhor maneira possível. Os pobres o associam à presença de Deus no meio deles.

11 CERTEAU, 2006, p. 91.

Essa experiência de se sentirem lembrados e visitados por Deus através de pessoas que, em nome de Deus, reconhecem, na gratuidade, a dignidade humana das pessoas marginalizadas e excluídas do convívio social e do rol do grupo de pessoas “dignas” – narrada aqui na experiência dura da vida debaixo das pontes – também ocorreu em inúmeras partes da América Latina. Esse tipo de experiência foi e continua sendo a grande “força espiritual” das comunidades de base e de outros tipos de comunidade onde se reúnem os pobres e pessoas excluídas da nossa sociedade e procuram resistir e/ou fazer frente ao “espírito do capitalismo”.

Só que a Nenuca faz um comentário intrigante logo após dizer que os pobres reconheciam, pela presença delas, a presença de Deus no meio deles: “*Mas para nós, as coisas não são tranquilas. A miséria é demais!*” Isto é, não basta ser testemunhas da presença de Deus no meio dos pobres! A missão delas não é simplesmente ser a presença reveladora de Deus no meio dos pobres e lhes anunciar que Deus os ama ou que Deus tem compaixão deles. É mais do que isso: é “Anunciar-lhes que *Deus cumpre as promessas de libertar* os cegos, os coxos, os presos, os oprimidos, e que poderão ver com os próprios olhos esta Salvação. Foi isto o que o velho Simeão cantou, com Jesus nos braços!” É uma presença no meio deles com uma direção, uma finalidade: anunciar um Deus que liberta! A contradição que as inquieta se dá entre a sua experiência/crença de que Deus quer libertar os pobres dos seus sofrimentos e a teologia ou o discurso religioso que lhes permite explicar e contextualizar essa experiência e crença dentro de uma narrativa mais ampla. Isso aparece mais claramente na seqüência do texto: “A miséria é demais! Ela nos leva, cada vez, a *questionar* a paternidade de Deus. Como é possível o Senhor ser Pai e *permitir* que aconteçam a seus filhos coisas tão terríveis? Ou terá Ele diferentes categorias de filhos, os que podem viver e os que só podem morrer?” (o grifo é meu)

O conflito se dá entre uma teologia tradicional, pré-moderna, e a sua experiência concreta vivida nas ruas e debaixo das pontes. A teologia diz: Deus é Pai e Todo-Poderoso e tudo o que acontece na história acontece pela vontade ou permissão dele. Nada escapa ao seu conhecimento e vontade, porque ele é onisciente e onipotente. Quando se pronuncia essa teologia de uma forma abstrata e genérica, não há grandes problemas e ela parece bastante lógica e coerente. A partir de alguns princípios e conceitos fundamentais – tais como, se Deus é Deus ele é onisciente e onipotente –, deduzem-se as verdades secundárias e os valores morais e religiosos que devem conduzir as vidas das pessoas crentes.

A Nenuca não está questionando aqui o viés machista e patriarcal da noção da paternidade de Deus – ela provavelmente não teve contato com

teologia feminista, pois faleceu em 1984 –, mas sim a contradição entre a noção de que Deus é Pai e a existência de filhos que “só podem morrer”. Todos nós sabemos que a cristandade produziu diversas justificativas para essa contradição, todas elas de matriz sacrificial, isto é, pressupondo a noção de um Deus que não pode nos salvar sem sacrifícios, sem sofrimentos para pagar os pecados. As teologias sacrificiais transformam sofrimentos injustos em pagamentos necessários exigidos por Deus (ou deuses) na forma de sacrifícios; e as vítimas dessas injustiças em pecadores merecedores do sofrimento e da morte. A Nenuca não aceita teologia sacrificial; por isso questiona a teologia da paternidade divina que não dá conta da situação concreta das pessoas e nem dessa experiência de “algo diferente” experimentado pelos pobres e por elas.

Mas esse questionamento revela também que ela ainda mantém na sua cabeça essa teologia pré-moderna. Isso aparece na sua afirmação: “Como é possível o Senhor ser Pai e *permitir* que aconteçam a seus filhos coisas tão terríveis?”

Nas frases anteriores, a Nenuca está descrevendo a sua memória na perspectiva da terceira pessoa. Ela está descrevendo a memória das experiências nas ruas e debaixo das pontes e como a amizade leva os pobres a reconhecerem a presença de Deus no meio deles e a contradição que existe entre a teologia e a sua experiência. É a sua memória vista, por ela, na perspectiva da terceira pessoa – uma atitude que nos permite fazer, por exemplo, auto-avaliação ou reflexão sobre nós mesmos ou sobre o nosso pensamento. Mas quando afirma: “como é possível o Senhor...”, ela deixa a perspectiva da terceira pessoa e passa a falar na perspectiva da primeira pessoa. Não é mais uma descrição ou reflexão, mas sim uma queixa, um protesto, que brota do fundo da sua “alma”, do fundo das suas convicções que nasceram da sua experiência religiosa e espiritual. Em nome da sua fé, ela questiona a teologia com que ela foi educada e aprendeu a interpretar e expressar a sua fé.

A frase “como é possível o Senhor ser Pai e *permitir* que aconteçam a seus filhos coisas tão terríveis?” mostra como ela ainda retém dentro de si a teologia pré-moderna, que diz que tudo o que acontece é fruto da vontade ou da permissão de Deus. O problema dela não é com a paternidade de Deus, mas sim com a “permissão”, isto é, com a teologia que diz que a história é um desenrolar da vontade divina, incluindo os sofrimentos dos moradores de rua.

Diante desse conflito sem solução dentro da teologia metafísica pré-moderna, Nenuca “pula” para uma outra teologia: “Porque a gente percebe que não vai dar para ‘libertar os cativos’; mudar o ambiente ainda vai levar

muito tempo. Não será antes de mudarem as estruturas sociais. E isso quando acontecerá? No fundo, todavia, sentimos que Deus quer mudanças. Qual o modo de agir para ajudar nessa mudança que Deus quer?”

Ela passa a utilizar agora uma teologia que a satisfaz mais do que a anterior – que ela não abandonou completamente –, que é a Teologia da Libertação. O ponto de apoio para essa mudança, o ponto que lhe permite dar o salto sem perder as bases da sua fé é a idéia ou o sentimento de “que Deus quer mudanças”. Deus-Pai não pode estar de acordo com a situação de gritante injustiça, Ele quer mudanças. Essa mudança na visão de Deus e da história é uma das características do cristianismo de libertação.

Nas cosmovisões e teologias pré-modernas, o principal ou o único “sujeito da história” é Deus. Deus faz ou Deus permite! Dentro dessa cosmovisão, não há “sujeito histórico” humano – sujeito humano que tem a história como o seu objeto de reflexão e ação –, mas só sujeito histórico divino. Na medida em que a história é vista como a manifestação da vontade divina, a esperança de uma mudança qualitativa, radical, na forma de viver só poderá ser realizada além da história, no “céu” após a morte. É isso que ela não aceita mais, assim como o mundo moderno.

A modernidade muda o lugar de plenitude do “céu pós-morte” para o futuro a ser construído pelo sujeito humano através do progresso e/ou revolução político-econômica que criaria novas estruturas sociais não opressivas e nem injustas. Como diz Habermas, “Enquanto que no Ocidente cristão os ‘novos tempos’ designaram o tempo ainda para vir que se abria ao homem só após o Juízo Final (...) o conceito profano de idade moderna exprime a convicção de que o futuro já começou, significa a época que vive dirigida para o futuro, a qual se abriu ao novo que há de vir” e “o conceito de progresso serviu não apenas para a secularização de esperança escatológica e para utópica abertura do horizonte de expectativas, mas igualmente para, com a ajuda de construções teleológicas de história, obstruir mais uma vez o futuro enquanto *fonte* de inquietação.”¹²

Alain Touraine, por sua vez, diz que “a modernidade que destrói as religiões, liberta e usurpa a imagem do sujeito até então prisioneira das objetivizações religiosas, da confusão do sujeito e da natureza, e transfere o sujeito de Deus para o homem. A secularização não é a destruição do sujeito, mas sua humanização. Ela não é somente desencantamento do mundo, ela é também reencantamento do homem.”¹³

12 HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. Lisboa: Dom Quixote, 1990. p. 17 e 23.

13 TOURAINE, A. **Crítica da modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 243.

Essas idéias transparecem nas memórias de Nenuca quando ela: a) diz que a libertação dos cativos ocorrerá somente com as mudanças das estruturas sociais, que ainda levarão tempo, isto é, que ocorrerão dentro do tempo histórico; b) e se pergunta “qual o modo de agir para ajudar nessa mudança que Deus quer?” – a vontade é de Deus, mas a ação, o agir é dos humanos. Ela assume, mesmo que inconscientemente, uma das características da Teologia da Libertação: uma síntese peculiar das cosmovisões pré-moderna e moderna. O fundamento, o projeto e a certeza da mudança na história não vêm de um argumento racional e imanente à história, mas da vontade divina revelada na tradição bíblica: uma característica fundamental do pensamento pré-moderno. Mas o agente da mudança não é mais Deus, mas sim o sujeito humano; e o “lugar” do novo não é o depois do final dos tempos, além da história, mas o futuro, no interior da história.

A TL, de uma certa forma, foi uma tentativa de negar não somente a crítica marxista à religião, mas também à tese hegeliana de que “só a partir do momento em que o homem deixa de projetar o ideal no além é que ele pode querer realizá-lo pela ação no mundo, isto é, fazer uma revolução. Assim, o ateísmo consciente chega necessariamente à revolução. Logo, teísmo e revolução excluem-se mutuamente, e toda tentativa de síntese só pode levar a um mal-entendido que se revelaria no momento de passar à ação propriamente dita”¹⁴.

É preciso destacar também uma especificidade do cristianismo de libertação no tocante ao sujeito histórico de libertação. Enquanto que, no liberalismo, o agente principal é o burguês e, no marxismo, é o proletariado ou o Partido Revolucionário; no cristianismo de libertação o pobre é o sujeito da sua própria libertação. Isto aparece, por exemplo, nos temas dos Encontros Intereclesiais das CEBs do Brasil. No 1º. Encontro, em Vitória, 1975, que contou com 70 participantes, além dos bispos e assessores, o tema foi “CEBs: uma Igreja que nasce do povo pelo Espírito Santo”. O 2º. Encontro, 1976, teve como tema: “CEBs: Igreja, Povo que caminha” e tratou do engajamento das CEBs nas lutas sociais. No 3º. Encontro, 1979, o tema já evoluiu para “CEBs: Igreja, Povo que se Liberta”; e, no 4º. Encontro, o último antes da morte da Nenuca, o tema foi “CEBs: Povo unido, semente de uma nova sociedade”. Esses temas refletem o otimismo que se respirava naquele tempo sobre a possibilidade ou quase certeza da libertação dos pobres. A grande pergunta era pelo quando e não pela possibilidade ou não. No texto da Nenuca, essa questão aparece na pergunta: “E isso quando acontecerá?”

14 KOJÈVE, A. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Contraponto-EdUERJ, 2002. p. 204.

Não se cogitava questionar ou desconfiar da possibilidade de que a libertação dos pobres não fosse factível no interior da história, pois isso seria negar o poder de Deus em realizar, através do seu povo “escolhido” – os pobres e as CEBs –, a sua vontade de libertar e de criar um Novo Céu e uma Nova Terra.

O problema é que a história não caminha de acordo com as promessas religiosas ou certas interpretações dos textos religiosos, nem de acordo com os nossos melhores desejos. A crise sempre atinge as pessoas que, mesmo confiando nas teologias e metanarrativas sobre a libertação, estão de olhos e ouvidos abertos ao cotidiano das pessoas que sofrem. A Nenuca, que estava mais aberta para a realidade das pessoas do que para teorias e livros, fala da crise que emerge também nessa sua nova teologia. Ela diz: “Enquanto buscamos a resposta [para a pergunta sobre como agir para a mudança], vamos nos alegrando com um ou outro que se liberta. *Mas é tão pouco*. Não fossem os rostos, os olhos, os sorrisos... Diante das angústias que conhecemos, ainda é difícil escutar a resposta de Deus aos nossos apelos para salvar esse povo escravizado”.

A expressão “Mas é tão pouco!” é de profunda intensidade existencial. Não é uma mera conclusão após uma argumentação lógica ou uma análise bem feita. É também isso, mas não só! Esse lamento é a expressão de uma síntese da razão e da emoção: a constatação racional de que são poucos os que se libertam e a expressão da dor e frustração que vem do fundo do seu coração porque são “tão poucos!”.

O que a faz entrar em crise não é alguma contradição interna no discurso teológico ou a descoberta de uma má articulação entre as proposições da Teologia da Libertação e a tradição bíblico-cristã. A crise na reflexão e a dor vêm da constatação de que “diante das angústias que conhecemos, ainda é difícil escutar a resposta de Deus aos nossos apelos...”. As respostas teóricas sobre as possibilidades do futuro que estariam garantidas pelas promessas de Deus reveladas na Bíblia não lhe são suficientes diante do sofrimento concreto de tantas pessoas por tanto tempo. Mais do que isso, parece que ela começa a desconfiar das afirmações otimistas da TL.

2 - As diversas respostas à crise da utopia

A crise do descompasso ou da não adequação entre a sua experiência e as proposições da Teologia da Libertação, que a Nenuca narrou no início dos anos 1980, se tornou mais clara para muitas outras pessoas com a queda do Muro de Berlim e a derrocada do bloco socialista. A razão disso é que

setores significativos do cristianismo de libertação viam no socialismo o caminho de superação das injustiças do capitalismo.

Clodovis Boff, por exemplo, escreveu alguns meses antes da queda do Muro de Berlim que “o socialismo não constitui um mero projeto, um simples ideal histórico, mas é a *expressão do processo real da história*. [...] Não há, pois, outra saída objetiva. O povo, de resto, está sendo empurrado nessa direção pela própria realidade, como mostra o processo histórico das últimas nações que se emanciparam”. E ele conclui as suas reflexões afirmando que “o ideal da ‘comunhão de bens’, de que o socialismo é hoje a forma moderna, foi e continua sendo o grande ideal social dos cristãos” e que “fica claro que o cristianismo está reencontrando suas raízes socialistas. Enquanto isso, o socialismo está se abrindo para a dimensão ético-religiosa”.¹⁵

Não quero discutir aqui se há ou não uma afinidade entre o socialismo e o cristianismo ou se há um processo real da história nos empurrando para uma determinada direção, mas somente mostrar que o impacto da derrocada do bloco socialista aparece claramente nos temas dos Encontros Intereclesiais das CEBs. Em 1986, o 6º. Encontro teve como tema “CEBs: Povo de Deus em Busca da Terra Prometida”, e o 7º. Encontro, que reuniu mais de 2500 pessoas, com representantes de 19 países latino-americanos e de 12 igrejas, e que se realizou em julho de 1989, portanto antes da queda do Muro, teve como tema “CEBs, Povo de Deus na América Latina a Caminho da Libertação”. Esses temas ainda expressam a continuidade na linha de “otimismo” em relação à libertação dos pobres. No 8º. Encontro, em 1992, o tema foi “CEBs: Culturas Oprimidas e a Evangelização na América Latina”, no 9º. Encontro, em 1997, “CEBs: Vida e Esperança nas Massas”, no 10º., “CEBs, Povo de Deus, 2000 anos de caminhada”, revelando assim uma inflexão significativa na perspectiva. Essa inflexão revela uma frustração com a expectativa messiânica não-cumprida ou com a expectativa histórica não-realizada.

Diante da “crise paradigmática”, por causa da distância entre as expectativas geradas pelas narrativas “messiânicas” e a realidade experimentada na vida concreta, os intelectuais e as lideranças dos movimentos sociais e das CEBs foram e ainda continuam sendo chamados a dar uma resposta. A forma como se soluciona essa crise vai marcar ou influenciar de modo significativo o futuro do cristianismo de libertação na AL. Eu

15 BOFF, C. *Cartas teológicas sobre o socialismo*. Petrópolis: Vozes, 1989. p. 130 e 139-140.

quero mencionar rapidamente aqui algumas dessas propostas que encontramos hoje.

Uma “solução” encontrada foi a de propor novos temas (como, por exemplo, a discussão sobre os novos sujeitos históricos ou teológicos – indígenas, negros, mulheres, etc. – ou o diálogo intercultural) como novos desafios teológicos e eclesiais, sem responder adequadamente à crise fundamental da expectativa messiânica não-cumprida ou discutir o que se entende agora por libertação. Isto pode ser compreendido como uma forma de desviar o foco com a introdução de temas novos, que pela novidade acabam chamando atenção. Com isso, eu não quero dizer que novos temas e desafios não sejam importantes, mas somente apontar para o fato de que, muitas vezes, essas novas abordagens e novos temas podem servir para não enfrentar um dos problemas fundamentais do cristianismo de libertação que é o da frustração da expectativa messiânica – algo semelhante ao que ocorreu aos “discípulos de Emaús”.

Um segundo tipo de solução é o de manter explicitamente a linha do cristianismo de libertação reafirmando certas “verdades metafísicas” e a partir dela reconstruir, usando ou não novos argumentos teóricos ou científicos, a validade da expectativa messiânica. Eu quero apresentar aqui o que me parecem ser exemplos de duas opções teóricas distintas nessa mesma linha.

Benedito Ferraro, um assessor de longa data dos Encontros Intereclesiais, escreveu comentando sobre o 9º. Encontro, de 1997: “O que se pôde ver e sentir no IX Intereclesial foi a retomada da utopia de que há espaço e lugar para todos. [...] Aqui se encontra um dos grandes desafios suscitados pelo encontro das CEBs: como reativar o sonho, a utopia de uma sociedade que acolha a todos e a todas, independentemente de cor, sexo, cultura religiosa. [...] Esta busca de uma sociedade onde caibam todos e todas continua sendo a grande utopia. [...] É a partir das lutas dos movimentos populares, das lutas das mulheres, negros, índios, crianças, que um novo sonho, aliás sempre antigo, vem surgindo no horizonte: a criação do ‘Paraíso Terrestre’, da ‘Terra sem Males’, da ‘Sociedade sem Classes’.”¹⁶

Ele não questiona a noção de utopia nem a possibilidade histórica defendida pela razão moderna de se construir no interior da história o “Paraíso Terrestre” (da tradição bíblica), a “Terra sem males” (da tradição

16 FERRARO, B. “IX Encontro Intereclesial de CEBs: festa da inclusão e recriação da utopia. Um olhar de esperança”. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 57, fasc. 228, p. 811-816, dez. 97. Citado da p. 814.

guarani) ou “a sociedade sem classes” (do marxismo). O seu objetivo é reafirmar a validade dessa utopia e reativar esse sonho e as lutas para construí-la. O Deus que se revela na Bíblia, nas religiões originárias da AL e dos movimentos sociais comprometidos com a vida dos pobres e a justiça, é apresentado como o fundamento último da validade dessa utopia e dessa metanarrativa.

Leonardo Boff, por sua vez, procura reafirmar a “utopia” em nome de e em diálogo com as novas teorias científicas. Partindo da tese cosmológica de que há uma minuciosa calibragem de medidas sem as quais as estrelas jamais teriam surgido ou eclodido a vida no universo, ele afirma que “esta compreensão supõe que o universo não seja cego, mas carregado de propósito e intencionalidade. Mesmo um conhecido astrofísico ateu como Fred Hoyle reconhece que a evolução só pode ser entendida na pressuposição de que exista um Agente supremamente inteligente. Deus, o nome para este Agente supremamente inteligente e ordenador, está umbilicalmente implicado no processo evolucionário e cosmogênico”¹⁷. Contra pensamentos que se baseiam nos fatos históricos para afirmar que a história não tem um sentido predeterminado ou que a história não desembocará na harmonia e plenitude (o Reino de Deus ou a “Terra sem males”), L. Boff busca uma visão mais ampla da história – todo o processo evolucionário e cosmogênico – para afirmar que há um Agente supremo inteligente e ordenador por trás de tudo o que ocorre no universo.

A partir dessa premissa, ele salta para o argumento teológico: “É aqui que entra a fé cristã, ponta de lança da consciência cósmica. A fé vê no ponto ômega da evolução o Cristo da fé, aquele que é crido e anunciado como a cabeça do cosmos e da Igreja, o *meeting point* de todos os seres. Se o que a fé proclama não é mera ideologia nem pura fantasia inconsciente, então isso deve de alguma forma se mostrar no processo evolutivo do universo”¹⁸. Com isso, ele pode concluir a argumentação dizendo: “Eco-espiritualmente a esperança nos assegura que, apesar de todas as ameaças de destruição que a máquina de agressão da espécie humana montou e utiliza contra Gaia, *o futuro bom e benfazejo está garantido* porque este Cosmos [sic] e esta Terra são do Espírito e do Verbo”¹⁹.

Essas duas propostas compartilham um mesmo pressuposto entre si e também com a teologia pré-moderna: a concepção metafísica da verdade

17 BOFF, L. **Ecologia: grito da Terra, grito dos pobres**. São Paulo: Ática, 1995. p. 226.

18 BOFF, 1995, p. 273.

19 BOFF, 1995, p. 306. O grifo é nosso.

e uma metanarrativa da história. Isto é, a pressuposição de uma ordem na história ou no cosmo já escrita e inscrita no processo evolutivo e histórico e que pode ser conhecida de modo objetivo através das ciências naturais, da ciência/filosofia da história ou pela revelação. Esse conhecimento nos mostraria que a utopia, o Reino de Deus ou a Terra Sem Males se estabelecerá de modo definitivo e seguro no interior da história.

Um dos problemas dessa aparente solução é que os sofrimentos e as angústias concretos das pessoas ficam sem resposta ou sem o seu devido valor por causa da sua pequenez diante da evolução do cosmo ou da longa história da construção da utopia. Ou ser simplesmente vistos como “as dores do parto” do novo mundo, isto é, dores necessárias. Além disso, com esse “otimismo”, obstrui, como diz Habermas, “o futuro enquanto *fonte* de inquietação”²⁰. Isto é, podemos ficar tranquilos quanto ao futuro, pois ele já está garantido.

Outro problema desse tipo de pensamento metafísico é que pode desembocar em um tipo de sacrificalismo de esquerda: exigir sacrifícios em nome da luta por uma sociedade sem sacrifícios.²¹ Podemos encontrar um exemplo disso na fala de José M. Vigil no “Fórum sobre Teologia da Libertação dos filhos de Abraão”, realizado em Bari, Itália, 7-9 de dezembro de 2005, que reuniu representantes do judaísmo, cristianismo e islamismo. Após dizer que a supremacia absoluta da utopia é a segunda dimensão essencial da visão libertadora, o autor afirma que há perspectiva libertadora quando no horizonte do caminho está a utopia da libertação, uma esperança e promessa messiânica que atrai os caminhantes e lhes dá força para superar os obstáculos e tentações que os podem tirar do caminho. Se a utopia é absoluta, tudo pode e deve ser sacrificado em nome dela. Por isso, Virgil diz: “Abraão se pôs obediente no caminho, sem meta fixa, sabendo somente que deveria encaminhar-se à ‘terra que Eu te mostrarei’. Essa Terra Prometida, que está aí adiante, mas não precisamente ao alcance da mão, senão um horizonte desde o qual se dá força para caminhar, é também a Utopia ‘absoluta’ pela qual os caminhantes são capazes de deixar e de postergar (sacrificar) tudo, até o próprio filho Isaque. Fazer possível a realização da Promessa, viver e lutar pela Terra Nova prometida... se constitui na tarefa da vida humana, na sua missão sobre a Terra”²².

20 HABERMAS, 1990, p. 23.

21 Veja, por exemplo, HINKELAMMERT, F. **Crítica de la razón utópica**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2002; **Sacrifícios humanos e sociedade ocidental**. Lúçifer e a Besta. São Paulo: Paulus, 1995.

22 VIGIL, J. M. “El camino de liberación de las fes del Mediterráneo. **Alternativas**: revista de análisis y reflexión teológica. Managua: Lacasiana, ano 13, n. 31, p. 165-178, enero-junio/2006. Citado da p. 170.

Estar disposto a sacrificar tudo, até o próprio filho, por uma sociedade sem sacrifício (utopia) é uma consequência da ilusão e da pretensão de se construir com ações humanas uma sociedade plena e absoluta.

Estes dois tipos de solução à crise – o de desviar o foco e o de reafirmar a expectativa da realização da utopia – são intentos de manter a validade e a vitalidade do cristianismo de libertação através da manutenção da expectativa messiânica de libertação plena dos pobres e das pessoas oprimidas no interior da história. Podemos dizer que essa linha é a mais conhecida e também a mais aceita pelas comunidades e ativistas do cristianismo de libertação, pois ela reafirma, ao mesmo tempo, o poder do Deus-libertador e a garantia da realização dos desejos mais profundos das pessoas de boa vontade.

Entretanto, essa linha de pensamento não é a única no interior do cristianismo de libertação na América Latina. Um terceiro tipo de solução foi apresentado pelo que chamo de “Escola do Dei” (Franz Hinkelammert, Hugo Assmann, Júlio de Santa Ana e outros) que criticou a ilusão transcendental da modernidade²³, a pretensão da razão moderna e da civilização ocidental de construir no interior da história a utopia, a sociedade perfeita. Pretensão essa que, como vimos antes, desemboca sempre em exigências sacrificiais.²⁴

Esses autores defendem a tese de que a utopia é uma condição para podermos elaborar teorias de ação, uma necessidade epistemológica para todos que querem intervir na sociedade ou na natureza. Até mesmo os neoliberais que criticam a própria noção de utopia precisaram criar o conceito transcendental ou utópico de “mercado de concorrência perfeita” ou o “mercado totalmente livre” para poderem elaborar hipóteses que norteiam suas intervenções no campo econômico e político. A utopia (sociedade perfeita, mercado perfeito, corpo perfeito, etc.) nos permite ver o que está falho naquilo que atualmente existe e nos permite traçar estratégias de intervenção para nos aproximar do modelo de perfeição. Por exemplo, um engenheiro que busca construir um motor mais econômico precisa ter em mente um motor que não gasta nenhuma energia e procurar uma aproximação deste modelo ideal.

23 A principal obra dessa crítica é HINKELAMMERT, F. **Crítica de la razón utópica.**

24 Veja, por exemplo, ASSMANN, H. & HINKELAMMERT, F. **Idolatria do mercado.** Petrópolis: Vozes, 1989; ASSMANN, H. **Crítica à lógica da exclusão.** São Paulo: Paulus, 1994; HINKELAMMERT, F. **Sacrificios humanos y la sociedad occidental: Lúçifer y la BestiaI.** San José (Costa Rica): Dei, 1991; SUNG, J. M. **Teologia e economia: repensando a TL e as utopias.** Petrópolis: Vozes, 1994, e **Sujeito e sociedades complexas: para repensar os horizontes utópicos.** Petrópolis: Vozes, 2002.

No caso da engenharia, ele sabe que o seu objetivo último é impossível porque vai contra a lei da termodinâmica, mas tem problema existencial por causa disso. Os agentes e movimentos sociais, sejam pró-capitalismo ou anticapitalistas, esquecem, porém, facilmente a não-factibilidade histórica da utopia. Mas o segredo da atração das grandes utopias está exatamente nesse esquecimento. Pois é este esquecimento que acende a esperança da realização plena dos nossos desejos. Freud disse que a força da religião reside no desejo e aqui podemos parafraseá-lo e dizer: a força da utopia está no desejo.

Nessa mesma linha de crítica à ilusão da modernidade, encontramos um outro tipo, o quarto, de resposta à crise que coloca o foco mais na vida cotidiana, nas relações microssociais e interpessoais. Ivone Gebara, tomando em conta a sua experiência cotidiana – ela trabalha e mora em um bairro muito pobre –, escreveu, em 1990: “Pergunto-me se nosso ‘discurso’ para os pobres sobre sua libertação, sobre a conquista da terra, sobre a justiça... não estaria sendo viciado por um belo idealismo ou por esperança sem suficiente análise das condições objetivas de nossa história? [...] Ouso pensar que nós religiosas deveríamos iniciar o processo de recusa do ‘consolo barato’, como Raquel (Jr 31.15) recusou a consolação diante da morte de seus filhos. Preferiu permanecer na lamentação e no choro, ou seja, na realidade de sua dor, a ‘engolir’ um anestésico que poderia criar ilusões e falsas esperanças”²⁵.

Com esse texto, Gebara criticou publicamente o setor majoritário da TL e, aos poucos, foi elaborando um outro tipo de teologia para compreender e expressar a sua fé e a sua opção pelos pobres e por pessoas e grupos oprimidos. Provavelmente esse texto corajoso deve ter custado a ela algumas incompreensões. Afinal, para os otimistas, realismo aparece como pessimismo. Por isso, em um texto de 1991, Gebara diz: “Não me sinto pessimista, mas cada vez mais me incomodam os discursos irrealistas dos teólogos e de alguns cientistas sociais que pensam modificar a realidade com seus escritos. Os teólogos [...] falam de seus desejos como se fossem realidades e criam ansiedades nos leitores menos críticos, que se frustram na medida em que não encontram em suas vivências aquilo que falam os teólogos. A teologia é fala sobre o ‘ainda não’, mas a partir do ‘já’, isto é, a partir do que é vivência real dos diferentes grupos”²⁶.

25 GEBARA, I. “Hora de ficar: dificuldades das religiosas na evangelização em meio a um povo empobrecido.” **Vida Pastoral**. São Paulo: Paulinas, n. 160, p. 4, set.-out. 1991.

26 GEBARA, I. “Espiritualidade: escola ou busca cotidiana?”. **Vida Pastoral**. São Paulo: Paulinas, n. 164, p. 9, maio-jun. 1992. Veja também, GEBARA, I. **Rompendo o silêncio**. Uma fenomenologia feminista do mal. Petrópolis: Vozes, 2000.

Os pensadores da “escola do DEI” e também Ivone Gebara têm criticado a ilusão transcendental do capitalismo neoliberal e suas exigências sacrificiais em nome da absolutização do mercado, da “idolatria do mercado”. Essa crítica à ilusão transcendental também cabe a alguns setores do cristianismo de libertação que crêem poder construir no interior da história uma sociedade plenamente harmônica, justa e solidária; mas isso não significa a crítica ao cristianismo de libertação como tal e muito menos significa abandonar a luta por uma sociedade mais justa e mais solidária, em favor da vida corporal mais digna para todas as pessoas. Significa somente que eles assumem os limites da história e da condição humana e lutam por outras formas de vida interpessoal e social e de organização da sociedade que sejam mais justas, solidárias e humanas. Para esse grupo, o valor e a validade do cristianismo de libertação não estão baseados na sua promessa de construir a utopia, mas sim na justiça da própria luta.

Da reflexão feita, podemos nos perguntar: é possível manter a validade e a vitalidade do cristianismo de libertação assumindo os limites da condição humana e as contradições insuperáveis da história? Ou o cristianismo de libertação está tão conectado com a promessa da libertação que ele não pode sobreviver sem “esquecer” que a utopia não se realizará plenamente no interior da história?

3 - “Os rostos, os olhos, os sorrisos...”

E como a Nenuca soluciona a sua crise? Devemos nos lembrar que a crise que estamos tratando aqui não é crise de sentido da sua vida, mas a crise que nasce do conflito entre a sua vida de fé e o discurso religioso que ela possui para explicar essa vida.

Eu não acredito que ela tenha solucionado a crise, pois ela não encontrou um outro discurso teológico que substituísse a teologia pré-moderna e a TL com que ela estava narrando e explicando suas experiências e suas dificuldades. Ela não se deixa convencer pela teologia do “Deus-Pai que permite essas coisas” e nem se alimenta da ilusão de que, com a libertação, o futuro será maravilhoso. Tampouco se deixa levar pelo pessimismo, niilismo ou indiferença como mecanismos de defesa diante da dor e da angústia ou se deixa atrair por “novos amores”, novos temas ou trabalhos que a desviariam dos rostos e dos olhares dos moradores de rua.

A teologia não é a sua fonte de motivação, nem da sua identidade. A teologia, como outras teorias filosóficas ou sociais, pode falar sobre e em favor da luta pelos e dos pobres, mas ela é sempre um discurso de um observador externo, na perspectiva da terceira pessoa. Uma outra teologia

lhe facilitaria a compreensão da sua experiência e da sua angústia, mas a falta dessa não a imobiliza, nem lhe tira a sua fé.

Ela se mantém realista, ao mesmo tempo em que procura encontrar forças para continuar na luta. Ela diz: “Malgrado tudo isso – isto é, reconhecendo todas as dificuldades, frustrações e angústias [J.M.S.] –, a rua sempre foi a força maior”. E o que da rua lhe dá forças? Podemos encontrar a resposta na frase que ela deixa escapar entre duas afirmações de tom negativo: “Mas é tão pouco. Não fossem os rostos, os olhos, os sorrisos... Diante das angústias que conhecemos, ainda é difícil escutar a resposta de Deus aos nossos apelos para salvar esse povo escravizado”. Entre as constatações de que é tão pouco e que é difícil escutar a resposta de Deus, ela deixa escapar: “não fossem os rostos, os olhos, os sorrisos...” das pessoas pobres, prostitutas, menores e tantas outras pessoas que ela encontra nas sarjetas, debaixo das pontes ou em outros lugares onde os mais pobres acham um canto para sobreviver. É o “algo diferente” que nasce na amizade com essas pessoas, que de tão machucadas nem mais são reconhecidas como humanas, que a faz continuar.

A opção de continuar o trabalho “malgrado tudo isso” não é fruto de opção irracional, sem sentido, muito menos resultado de uma opção sacrificial. Ela não sacrifica a sua vida em nome da utopia que crê que se realizará no futuro, nem assume uma postura de auto-sacrifício de viver uma vida de dor somente para se identificar com o Jesus que sofre na cruz. É algo positivo que a mantém na sua opção: a experiência humanizante que nasce no encontro e na amizade com os mais pobres. Experiência essa que permite que as pessoas se encontrem como sujeitos frente a sujeitos e não sujeitos frente a outros reduzidos à condição de objetos de observação, de manipulação ou de conquista.²⁷

Esse “algo diferente” – os rostos, os olhos, os sorrisos – não é um mero consolo, uma migalha que ela ajunta após a sensação de fracasso. É o fundamento, a base, a “pedra” de onde reconstrói o sentido da sua vida e da sua luta; é o “lugar firme” de onde ela salta para a sua aposta/fé que vai nortear o seu cotidiano e as suas ações. Por isso ela diz que é no encontro com essas pessoas que elas, a comunidade, reencontram a identidade: “Malgrado tudo isso, a rua sempre foi a força maior, o modo de reencontrarmos nossa identidade, cada vez mais engajada na dureza dessa realidade, na

27 Sobre essa questão, veja SUNG, J. M. **Sujeito e sociedades complexas**. Cap. 3: Sujeito como transcendentalidade ao interior da vida real.

participação do sofrimento dos mais pobres. Tanto em Recife como em São Paulo, partiu-se ‘com fé e coragem’ para as nossas vivências”.

Quando fala sobre o modo de reencontrar a sua identidade, ela está falando na perspectiva da primeira pessoa. Ela não está usando a perspectiva de um observador, terceira pessoa, para ver os alcances, os limites e as contradições da opção pelos pobres, seja de acordo com a teologia pré-moderna, seja na perspectiva da Teologia da Libertação. Quando ela fala do pouco resultado ou da dificuldade em escutar a resposta de Deus está usando a perspectiva do observador. Mas quando fala: “não fossem os rostos, os olhos, os sorrisos...”, ou quando diz: “partiu-se ‘com fé e coragem’ para as nossas vivências”, está usando a perspectiva da primeira pessoa. E, na primeira pessoa, não se pergunta sobre o alcance de uma determinada ação ou pelo tipo de ação levará a minha intenção, mas sim se pergunta pelo tipo de ação que *deveria* realizar para estar de acordo com a minha intenção e com a minha identidade. E, como vimos acima, para Nenuca, “*Aqueles que nos sentimos chamados a segui-lo, não temos outra coisa a fazer. Como Ele, temos que ir aos homens, os mais profundamente mergulhados nas trevas da morte, para anunciar-lhes o Sol da Vida*”.

A experiência espiritual não pede coerência em relação a uma determinada teoria ou teologia, mas sim a coerência em relação à experiência fundante, “o primeiro Amor”, à opção fundamental que marcou e modificou a sua vida.

Essa oscilação entre a perspectiva da terceira e da primeira pessoa, nunca se confundindo ou aparecendo ao mesmo tempo, se deve ao fato de que, como diz Akeel Bilgrame, “não podemos ser, ao mesmo tempo, *agentes* e *observadores* ou vaticinadores de nós mesmos e o que nossas mentes nos farão, ou nos ‘levarão a’ fazer. Enquanto somos agentes, nos perguntamos o que *seria necessário* fazer e dizemos o que nos *comprometemos* a fazer através de nossas intenções”²⁸.

Alguém poderia nos lembrar: “Mas a libertação prometida tarda!” Essa afirmação, entretanto, é a de um observador que mede a distância entre a hipótese da libertação e a realidade da vida concreta dos pobres. E o cristianismo de libertação, como outros movimentos religiosos e espirituais significativos na história, não encontra sua força e seu significado maior em afirmações de observadores, em discursos na perspectiva da terceira

28 BILGRAMI, A. Interpretando una distinción. In: BHABHA, H. & MITCHELL, W. J. T. (Comp.). **Edward Said: continuando la conversación**. Buenos Aires; Barcelona; México: Paidós, 2006. p. 45-58. Citado da p. 55.

pessoa, mas sim no compromisso de agentes que experienciaram um acontecimento que lhes permitiu uma nova percepção da realidade e uma nova relação com o mundo e os levam a assumir compromissos e praticar determinadas ações.²⁹

Há muitas pessoas e grupos que, como a Nenuca, continuam vivendo o seu compromisso com pessoas e grupos oprimidos, malgrado as frustrações com as expectativas e a insuficiência das teologias em explicar a sua fé e a sua práxis no mundo de hoje, malgrado as doutrinas oficiais das suas igrejas e de teologias que insistem na verdade absoluta dos seus dogmas (conservadores ou progressistas, não importa) petrificados pelo tempo. Essas pessoas vivem a sua fé porque continuam sentindo chamados e não podem não segui-los. Essa é a força do cristianismo de libertação. Teologias, análises históricas e sociológicas e outras reflexões só entenderão melhor esse movimento e contribuirão para essa caminhada na medida em que levarem a sério palavras como as da Nenuca, que mostram que sistemas teóricos ou lingüísticos não podem dar conta desse espírito que move essa gente. Isto é, na medida em que não se reduz essa experiência a um conjunto de princípios e categorias assumidas *a priori* e nem se tem a pretensão de esgotar ou reduzir essa experiência a algum tipo de explicação racional, do tipo sociológico, psicológico, histórico, teológico ou até mesmo um conjunto de conhecimentos usados de modo interdisciplinar.

4 - A liberdade e o mistério

Alguém poderia ainda perguntar: Mas as promessas da libertação de Deus se realizarão? Isto é, as promessas de Deus são verdadeiras? Afinal, muitos entraram ou se mantêm na luta por causa dessas promessas. Esse tipo de pergunta pressupõe uma noção de verdade com a qual nós lemos textos científicos ou religiosos. Pessoas como Nenuca não esperam por resposta satisfatória a essa pergunta para continuarem firmes, com “fé e coragem”. Mas também é preciso dar respostas. Eu penso que não se pode dar uma resposta rápida, em termos de sim ou não, ou então em termos de um pouco agora, e em plenitude na “parúsia”. É preciso ir mais a fundo e questionar a própria noção de verdade que subjaz a essa pergunta. Como essa questão – fundamental para teólogos, filósofos, historiadores e outros estudiosos da religião – exige muitas páginas a mais, eu quero simplesmente introduzir aqui um texto provocativo de Vattimo:

29 Ver o conceito de “permissão” em CERTEAU, 2006, p. 215-217.

A verdade que, de acordo com Jesus, nos fará livres, não é a verdade objetiva das ciências e muito menos a verdade da teologia: a Bíblia não é um livro de cosmologia, como tampouco é um manual de antropologia ou de teologia. A revelação da Escritura não reside em fazer-nos saber como somos, como Deus está feito, qual é a natureza das coisas ou quais são as leis da geometria e coisas semelhantes, como se pudéramos salvar-nos através do “conhecimento” da verdade. A única verdade da Escritura se revela como aquela que no curso do tempo não pode ser objeto de nenhuma desmistificação – já que não é um enunciado experimental, lógico, nem metafísico, senão uma apelação prática –: é a verdade do amor, da *caritas*.³⁰

Se a promessa da libertação tem a ver com a verdade que nos fará livres e essa verdade tem a ver com o amor e não com análise ou previsão histórica, qual a garantia da libertação? A recorrência quase permanente de horizontes utópicos, como o “Paraíso Terrestre”, “Terra sem Males” ou “sociedade sem classes” ou as novas teorias cosmológicas ou científicas não são uma plataforma segura para afirmar que a história tende ou está “desenhada” para um “final feliz”. Muito menos garantem a possibilidade de se construir no interior da história a plenitude desejada.

A tradição ocidental sempre baseou o seu pensamento na noção da ordem e buscou o fundamento dessa ordem. Deus sempre foi buscado ou especulado exatamente como o fundamento dessa ordem – vista como estática no mundo pré-moderno e como evolucionária no moderno. Por isso, na argumentação cosmológica de Leonardo Boff, citada acima, encontramos a referência a Deus como “o nome para este Agente supremamente inteligente e *ordenador*” (grifo é meu). Mas essa não é a única forma de compreender a realidade humana. Comblin afirma que, na tradição bíblica, Deus não é compreendido como o fundamento da ordem, mas como Amor. E “o amor não funda ordem, mas desordem. O amor quebra toda estrutura de ordem. O amor funda a liberdade e, por conseguinte, a desordem. O pecado é consequência do amor de Deus”³¹. E quando a Bíblia diz que Deus é amor, está afirmando que a vocação humana é a liberdade, que esta é mais do que uma qualidade ou um atributo do ser humano, mas é a própria razão de ser da humanidade, o eixo central de toda a existência humana. “Que Deus é amor e que a vocação humana é a liberdade são as duas faces da mesma realidade, as duas vertentes do mesmo movimento.”³²

30 RORTY, R. & VATTIMO, G. **El futuro de la religión**: solidaridad, caridad, ironía. Compilação de Santiago Zabala. Buenos Aires: Paidós, 2006. p. 75.

31 COMBLIN, J. **Cristãos rumo ao século XXI**: nova caminhada de libertação. São Paulo: Paulus, 1996. p. 65.

32 COMBLIN, 1996, p. 67.

Se não é possível vivermos a liberdade sem a possibilidade do mal (eticamente falando), podemos dizer em uma linguagem religiosa que Deus fez o mundo de uma forma tal que o pecado é uma possibilidade inevitável. Por isso, Comblin retoma um texto do Apocalipse: “Já estou chegando e batendo à porta. Quem ouvir minha voz e abrir a porta, eu entro em sua casa e janto com ele, e ele comigo” (Ap 3.20), e diz: “se ninguém abrir, Deus aceita a derrota sabendo que sua criação fracassou. Deus criou um mundo que podia fracassar”³³. Em outras palavras, nada garante que a história humana terminará bem, que o bem vencerá definitivamente o mal na história; nem mesmo a noção de Deus ou da encarnação de Deus.

Esse tipo de teologia parece ser bem mais compatível com a experiência espiritual e o compromisso social de tantas pessoas e grupos que continuam na sua luta, “malgrado tudo isso”. Pois a fonte original do cristianismo de libertação é a experiência espiritual que permite ver uma imagem de Deus que não é baseada nas exigências sacrificiais ou na insensibilidade frente aos sofrimentos das pessoas, uma imagem de Deus bom “que não quer isso” e que nos chama para tomar partido frente à realidade injusta e mudar as relações humanas e estruturas sociais. O horizonte utópico de uma sociedade sem opressão e injustiça nasce dessa experiência e do seguimento. E o desejo de que esse horizonte histórico se realize historicamente levou ou pode levar à ilusão de uma teologia ou ciência que pretenda garantir a realização dessa utopia no interior da história.

Teorias – sejam teológicas, cosmológicas ou sociais – que pretendem descobrir a ordem que move a realidade e predizer o sentido e a meta da história humana e da natureza acabam caindo em algum tipo de pensamento metafísico que, para fechar-se como sistema de pensamento, têm que negar a realidade e a dramaticidade do sofrimento humano, especialmente dos inocentes. Contra essa tentação, penso que é importante, como diz Gebara, recusar o “consolo barato”, como Raquel (Jr 31.15), e permanecer – pelo menos por um tempo significativo – no choro e na lamentação, na realidade da dor. Falsas esperanças podem gerar imobilismo – pois o futuro já estaria garantido, deixando de ser fonte de inquietação (Habermas) –, como também teologias sacrificiais que apresentam um Deus que não pode prescindir de sacrifícios.

A única forma de não cairmos na tentação da modernidade de reduzir todos os mistérios da vida a um problema científico ou teórico a ser desvendado é ficar na angústia diante do sofrimento dos inocentes e na

33 COMBLIN, 1996, p. 66.

crise insolúvel provocada pela realidade do mal e a confissão de fé em um Deus Amor-Liberdade. A vida tem mistérios – como o mistério do mal – que não são redutíveis a explicações teóricas. Os mistérios fundamentais da vida humana continuam e continuarão mistérios, apesar de todas as tentativas intelectuais. Por isso é que a verdade que pode nos libertar não é uma verdade que explica e soluciona os “quebra-cabeças” da realidade, mas um apelo ético ao amor, à solidariedade.

Sistemas teóricos, mesmo os que se assumem como pós-modernos, tendem a se fechar como um sistema de pensamento que pretende dar conta da realidade ou do objeto estudado. Uma das formas de se evitar essa tendência e tentação é sempre estar aberto à interpelação do “outro” que sofre, que não vê a sua dor contemplada no sistema teórico ou não encontra nele uma solidariedade com a sua dor. E isso vale especialmente para a teologia e para outros estudos que têm como objeto de reflexão a religiosidade do povo.

Após essas reflexões, voltemos à pergunta do título: O cristianismo de libertação fracassou? Eu penso que um certo tipo de cristianismo de libertação, aquele que fazia da promessa da construção da utopia a sua força e motivação principal, está em profunda crise, para não dizer que fracassou. Mas a força espiritual e a identidade de setores significativos do cristianismo de libertação não se baseiam nessa ilusão transcendental. Para muitos, mesmo que reproduzissem o discurso teológico otimista dominante, a força espiritual do seu cristianismo vinha e vem da experiência que lhes permitiu ver e se relacionar com o mundo, a sociedade e pessoas de uma forma nova. É essa espiritualidade que as leva buscar a coerência com a sua identidade no compromisso pessoal e social com as pessoas mais sofridas.

Para pessoas como a Nenuca e suas companheiras, que malgrado tudo continuam na luta “com fé e coragem”, a pergunta pelo fracasso da utopia do cristianismo de libertação não é a pergunta mais fundamental. Pois é uma pergunta na perspectiva da terceira pessoa, de um observador externo. A questão mais fundamental é como podemos nos manter coerentes com o nosso “primeiro Amor”, como viver de acordo com a experiência que deu sentido humano para as nossas vidas, fazendo com que nos sentíssemos chamados a caminhar esse caminho.

Esse caminhar, com dificuldades e alegrias, pede um discurso religioso capaz de dar conta dessa experiência, mesmo sabendo que sempre será provisório e insuficiente. Para aqueles e aquelas que se sentem parte desse cristianismo de libertação, mesmo que não sejam membros de igrejas, o desafio é – como diz Gutiérrez – “encontrar uma linguagem sobre Deus em

meio à fome de pão de milhões de seres humanos, da humilhação de raças consideradas inferiores, da discriminação da mulher”³⁴.

Mas não devemos esquecer que, mesmo quando lograrmos esse discurso, este será apenas um discurso e que a força espiritual não reside nele, mas na experiência que continuamente protesta e contesta contra as imagens de Deus e de ser humano apresentadas pelas teorias. Pois a dor da injustiça e da fome e a alegria do encontro entre pessoas que se reconhecem mutuamente na gratuidade transcendem qualquer linguagem humana e estão além de qualquer e todo símbolo.

³⁴ GUTIÉRREZ, G. **Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente**: uma reflexão sobre o livro de Jó. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 164.