

O tamanho do paraíso

Pressupostos do conceito de pecado na teologia latino-americana

Vítor Westhelle

Depuis trois ou quatre cents ans que les habitants de l'Europe inondent les autres parties du monde et publient sans cesse de nouveaux recueils de voyages et de relations, je suis persuadé que nous ne connaissons d'hommes que les seuls Européens. (Jean-Jacques Rousseau.)

1 - Introdução

Rememorar é preciso: contar estórias, achar os signos, narrar os eventos que as cicatrizes contam. É preciso lembrar o itinerário, as paisagens, as pedras no caminho. Mas diferentes são os viajantes. Há três tipos. Há negociantes, a quem uma vez se chamava de caixeiros-viajantes, há turistas e também peregrinos. Os primeiros consideram a viagem um meio, um desvio do lar necessário para mantê-lo. Os negociantes são como missionários ou guerreiros, são enviados a fazer uma entrega e trazer um retorno. O lugar de visita tem uma utilidade. Os turistas são diferentes. Para estes a viagem é um transtorno necessário para se chegar ao destino, o lugar do prazer que traz de volta ao lar lembranças e fotografias. O lugar de visita é construído por esses mementos e por eles sempre reinventado. Peregrinas são as pessoas para quem o destino é a celebração de uma viagem em que o que conta são as adversidades a serem vencidas. Peregrinas são pessoas romeiras para quem não há caminho, se faz caminho ao caminhar, como definiu Antonio Machado¹. Estas não trazem de volta nem uma fatura nem uma fotografia, mas uma narrativa que conta de onde partiram, as dores que as levaram à peregrinação e o processo pelo qual se viram liberadas. Assim também é com a teologia. Há turistas, há caixeiros-viajantes e há romeiras.

Sugiro que a América Latina foi historicamente dominada pelas imagens e faturas que os conquistadores e missionários dela fizeram ou dela trouxeram. Foram “turistas” e “caixeiros-viajantes” que definiram a América Latina. Nesta definição algo interessante aconteceu que aqui me proponho examinar tentando explicar o que julgo ter sido a tarefa primeira da teologia latino-americana, ou seja, a definição de sua condição. Portanto, sugiro como proposta a ser aqui examinada

que a tarefa primeira dessa teologia foi a hamartiologia, a doutrina do pecado e da condição humana. Entretanto, esta foi definida não nos moldes do legado de Agostinho (dominante no mundo ocidental), mas com outro matiz, criativamente inserido na vasta tradição bíblica e eclesial. Senão, vejamos.

2 - Por que não haveria pecado ao sul do Equador?

Os europeus, ainda antes da Conquista, haviam imaginado terras além do Atlântico e as ajustaram ao catálogo de seus desejos e temores. Ainda antes de serem achadas, as Américas foram a ansiosa e desejosa expressão de uma idéia européia; não bem um lugar, antes um não-lugar, uma *u-topia* preparada para catalisar os mundos imaginários que povoavam a fantasia da Europa medieval, especialmente da Península Ibérica. Utilizando a agora famosa formulação de Edmundo O’Gorman, a América Latina foi inventada antes de ser descoberta². Ou, citando a Carlos Fuentes: “Descoberta porque inventada, porque imaginada, porque desejada, porque nomeada a América converteu-se na utopia da Europa.”³ As utopias, tanto negativas quanto positivas, são localidades que negam a ambigüidade de todos os lugares; estratificam sentimentos e magnetizam em seus pólos o que mais se deseja ou o que mais atormenta a imaginação⁴. Aquilo que se deseja e o que se teme são coisas distintas, unidas pela implacável força da imaginação que permite que nos descolemos de nossa própria localização. Fernando Cervantes, ao referir-se a este fenômeno, observa: “O poder do mito sobre a imaginação compelia o suficiente para permitir aos europeus ver exatamente aquilo que eles buscavam”, ou, poderíamos acrescentar, o que temiam encontrar⁵. A reflexão sobre o conceito de pecado no contexto das teologias latino-americanas não pode ser feita à parte do poder que tem a imaginação de forjar a percepção das Américas.

Aquilo que se via e se registrava, começando com os primeiros escribas do Novo Mundo, está imerso em uma atitude ambivalente e contraditória (no entanto, não ambígua) em relação à realidade. Se Colombo podia crer, como fez por um tempo, que havia encontrado a localização terrena do paraíso, descrevendo os indígenas como criaturas tão puras e inocentes, criaturas antes da Queda, em questão de dias podia mudar inteiramente seu relato e denominá-las covardes, canibais e bestas endemoninhadas imerecedoras de misericórdia⁶. Aqui não existe um ponto intermediário entre desejos e temores, entre inocência edênica e corrupção diabólica. No vazio existente entre essas alternativas desaparece o que é propriamente humano. Ainda que mais tarde haja outras e mais matizadas representações, permanece intacto o padrão básico. Mesmo que a discussão sobre a condição humana dos nativos tivesse já sido resolvida por volta de 1550, as estratégias missionárias se faziam de acordo com os desafios que os ibéricos identificaram na Península. Os nativos eram, portanto, inscritos, estereotipados

como judeus, muçulmanos ou cristãos apóstatas (“luteranos”)⁷. E os europeus peninsulares reconheciam que as atitudes que se projetavam a esses “outros” da Península Ibérica também se aplicavam às populações do Novo Mundo. Seguiu-se inventando o “outro” antes de descobri-lo. Octavio Paz descreve isto com uma precisão embaraçosa: “Antes de ter nossa própria existência histórica, começamos sendo uma idéia européia.”⁸

O que então se viu não só havia sido imaginado e idealizado, mas também, na medida em que o real não se ajusta ao imaginado, o Novo Mundo era também o lugar do estranho, do misterioso, do sobrenatural em que o inesperado desafiava os estereótipos comuns. Já imaginado, classificado e nomeado ainda antes de ser visto, o que mais tarde chegou-se a ver resistia a qualquer classificação. Mas ao invés de permitir que o inusitado suscitasse novas imagens para a nova realidade, a tendência em quase todos os relatos de viagem, que acabaram por definir a América para o mundo ocidental, era de declarar esta realidade que não se harmonizava aos estereótipos como sendo então caótica, pertencente a uma natureza indomável. Assim como aquele que não se ajusta à lei é delinqüente e indômito, assim era a América. Não se ajustava à norma antropológica, biológica ou cosmológica européia, convertendo-se assim no lugar do estranho e misterioso. Desde Colombo, que julgou os nativos como bestas já que não seguiam as regras de intercâmbio mercantil e “doavam tudo que tinham”⁹, passando por Alexander von Humboldt, com seu paralelismo entre Europa/América e civilização/barbárie-natureza¹⁰, até o famoso documentário de Werner Herzog sobre o filme Fitzcaraldo, no qual a floresta tropical é a metáfora para toda a América Latina¹¹, a história é a mesma. O estranho deve ser dobrado à imaginação ou então enunciado como sendo o caótico.

Hermann Borchard, um dos primeiros missionários enviados pela Igreja da Prússia, na segunda metade do século passado, para servir os imigrantes evangélicos no sul do Brasil, responde a esse mal-estar quando escreve ainda a bordo do vapor que o traria ao Rio. No dia em que cruzava o Equador registra: “Não só mudaremos o dia pela noite, o verão pelo inverno, mas entraremos também em uma relação totalmente nova que mudará até mesmo o conceito que temos tido do mundo.”¹² Já sabia ele antes de chegar o que haveria de encontrar: um mundo invertido, estranho e indômito. Não é por acaso então que este mesmo missionário viria a confessar que não pode encontrar entre os imigrantes alemães religiosidade: “Não há religiosidade no Brasil,” vaticinou¹³. Com isto estava a dizer que os imigrantes estavam ou totalmente perdidos, incapazes sequer de reconhecer a necessidade de religião, ou que, com base em sua teoria de que tudo ao sul do Equador estava invertido, não necessitavam de religião como uma pessoa sã não necessita de médico. Em qualquer caso, estavam além ou aquém da possibilidade do bem e do mal.

Essa foi a maneira como a América foi inscrita e representada: por um lado ela denomina um desejo, por outro a incômoda sensação ante o estranho que se

teme e que resiste à redução ao familiar, ao próprio. Por um lado, conhecia-se o Novo Mundo antes mesmo de este ser encontrado; por outro, o Novo Mundo representava o inesperado, aquilo que resistia a qualquer intento de controle e manipulação. A respeito dos conquistadores Contardo Calligaris escreve: “Certamente não há havido, nem existe, lugar neste mundo que possa explicar tanta expectativa (...) [Para o conquistador] a negação do sonho é a revelação de um inferno (...) do tamanho do paraíso.”¹⁴

Se o cristianismo europeu se expressa como humanidade caída, manchada pela maldade, culpada de pecado, no entanto capaz de corrigir sua condição por meio da graça, a América Latina foi percebida e inscrita como se estivesse fora da própria possibilidade da Queda. De certa maneira, fora da culpa, mas também alheia à possibilidade de redenção. É isto que diz o já famoso aforismo de Gaspar Barleus (em uma obra escrita em 1647 a pedido de Maurício de Nassau, depois de seu retorno do Brasil): *ultra equinoxialem non peccavit*. Que não haja pecado do lado de baixo do Equador é uma declaração que emerge como um agouro. Em uma situação tão distinta daquela que se esperava — mas ao mesmo tempo tão idêntica ao que a imaginação criava — a América Latina era simultaneamente maldade radical, estado de corrupção absoluta, como também a impossibilidade da existência do mal. Estas duas são situações extremas, no entanto unidas por nelas ser inconcebível o pecado. Nem no inferno nem no paraíso o pecado é possível; ambos são desta maneira intercambiáveis. O dito de Barleus é uma sanção tanto à prática violenta dos conquistadores quanto à visão romântica do bom selvagem.

A visão de pecado que tinha o Ocidente, quer dizer, o seu mito, sua voz originária¹⁵, permitiu à civilização mediterrânea e européia demarcar para si um espaço de ambigüidade, flanqueado na imaginação pela dupla céu/paraíso de um lado e o inferno de outro. Nesse espaço de ambigüidade a jornada humana se desdobraria. O pecado torna a vida perigosa, mas a graça assegura a promessa de resgate e liberdade. Onde está o perigo cresce também o que é redentor, no dizer de Friedrich Hölderlin¹⁶.

Foi exatamente esse espaço que à América foi negado ao colidirem-se o paraíso e o inferno. Assim como na noção medieval do limbo, lugar para onde iam as crianças inocentes que morriam antes de serem batizadas, as Américas também eram um lugar privado tanto do sofrimento quanto do gozo; era o lugar do deus impotente. Impotente porque não se pode condenar a inocência; mas impotente também porque não pode redimir aqueles cujos nomes não foram inscritos no Livro da Vida. Diferentemente do purgatório, o limbo não permite negociar a possibilidade de bênção ou maldição. No limbo não há política nem economia. Trata-se do lugar infinito onde as margens paralelas do inferno e do paraíso se imbricam, existindo ambos e nenhum ao mesmo tempo.

O limbo é a cópia imaginária inversa da esfera ambígua em que as opções de vida entre o bem e o mal são negociadas, abrindo um espaço flanqueado pelas margens do inferno e do paraíso, mas certamente um espaço de possibilidades e

riscos que a civilização europeia definiu como sendo sua história. Trata-se esta de uma fábula de concepção europeia que tem uma longa história. Já havia sido proclamada por Irineu de Lião quando definiu o pecado como ousadia mais irresponsabilidade. Confirma-se em Agostinho quando descreveu a história como uma jornada nesta terra em busca do alvo salvífico. Recebe expressão mais radical na teoria medieval da culpa feliz (*felix culpa*) em que o pecador é receptor de graça maior exatamente por haver pecado. Acha-se também na teoria da tentação (*Anfechtungstheorie*) de Lutero, em que ser posto à prova e até mesmo pecar com ousadia manifesta o poder maior da Graça. Finalmente isto é o que celebra Milton no poema épico deste Ocidente, *O paraíso perdido*, quando faz culminar sua narrativa da expulsão de Adão e Eva do Éden com as seguintes palavras que longe estão de um lamento desconsolado:

Eles, olhando atrás, contemplando o lado oriental
do paraíso, sua antiga paragem feliz,
despedidos por aquela lâmina flamante; o portão
guardado por faces ameaçadoras e braços incandescentes.
Verteram algumas lágrimas naturais, mas as secaram rapidamente;
o mundo estava à sua frente para que escolhessem
seu lugar de descanso e a Providência como guia.¹⁷

3 - Reivindicando a queda

No Novo Mundo o imaginário europeu inflava os flancos, reduzindo a ambigüidade da história, tragando o espaço do vagar em busca de possibilidades. O paraíso e o inferno, o inferno e o paraíso conquistam simultaneamente a Terra. A América é o *finis terrae* no sentido preciso de ser o limite mítico-topográfico do mundo, mas também o lugar onde a Terra, como o teatro da história do mundo, é consumida pelo paraíso e/ou pelo inferno. Portanto, também é o *finis historiae*, um “terreno sem história”, na expressão de Euclides da Cunha¹⁸.

A América, no entanto, como epígrafe europeia, não tem sido para sempre privada de sua própria consciência histórica, de sua narrativa, de seu mito fundante. O motivo de meus comentários é assinalar que qualquer consciência histórica que tenhamos como latino-americanas e latino-americanos é contingente e caudatária da maneira em que nos inserimos dentro da história europeia, ou da maneira como resistimos a essa inserção, ainda que antropofagicamente, nutrimo-nos e metabolizando o ideário europeu. Quer dizer, mesmo a noção de pecado e Queda já está por si própria contaminada pela metafísica ocidental. A questão está em examinar como se desconstrói e se volta a erigir essa noção em um novo sítio, com novos parâmetros.

Nossa concepção de pecado, o reconhecimento de que também habitamos o reino ambíguo de nossa própria condição histórica, é então o irônico resultado de

nos havermos *erguido* ao estado da Queda. Como aquelas e aqueles que são caudatárias da *hubris* européia, isto é, do eurocentrismo, vivendo em uma localidade que foi simultaneamente suspensa no paraíso e relegada para sempre ao inferno, a consciência histórica converte-se em uma maneira de afirmar a perversidade de nossa própria condição. Mas isto é uma função da esperança e não da resignação. Enquanto resposta ao fato de termos sido formados, imaginados e inscritos como uma idéia européia, essa esperança assume duas figuras que representam as opções com as quais a América buscou se erguer ao estado da Queda: o rosto assimilacionista e o rosto liberacionista da consciência histórica americana. Em ambos os casos a característica básica está no empenho por recobrar o direito à Queda, o direito de trabalhar e sonhar e compartilhar a experiência daquelas que foram exiladas do paraíso, mas que miram o futuro com os dons fundamentais da Queda: a esperança e a responsabilidade.

Das duas maneiras de reivindicar a Queda, reclamando a história e a ambigüidade, a esperança e a responsabilidade, a mais comum é a assimilacionista. Dela aqui não me ocupo a não ser para mencionar, de passagem, que sua intenção é recobrar o sentido da Queda e da ambigüidade histórica enxertando o destino da América dentro da história européia, aceitando o mito europeu como fundante. O assimilacionismo busca inserir o Novo Mundo dentro da tradição ocidental que desde Agostinho concebe a história como progresso (*procurus*), uma jornada avante daquelas que são guiadas pela providência nesta existência terrena. O pecado e a culpa são uma tendência herdada a errar nessa jornada e a perambular em vez de marchar adiante pelos desígnios do mundo ocidental. Mas também é o que acena com possibilidades de redenção. Este ponto de vista recebe sua versão secular nos defensores do colonialismo (Sepúlveda), do positivismo do século XIX (Comte), neste século no desenvolvimentismo e, finalmente, na noção neoliberal de modernização e globalização. Influente em todo o continente, esta tem sido a opção triunfadora nos Estados Unidos e no Canadá, que fizeram da América do Norte um *campus* avançado da Europa. Para isso adotaram um conceito de pecado que só é pecado enquanto mantido na esfera privada e que, quando se desdobra na esfera pública, amiúde metamorfoseia-se em benefício, como tão bem formulou Adam Smith: a cobiça privada torna-se benefício público¹⁹.

O que aqui me interessa é a versão liberacionista da consciência histórica. Não muito diferentemente dos assimilacionistas, os liberacionistas fenderam a divisa entre paraíso e inferno, criando o espaço de ambigüidade. Mas não o fizeram para inserir a América Latina dentro do projeto histórico europeu; antes, fizeram-no para criar um sentido geográfico, uma consciência de regionalidade e espacialidade que fosse autóctone. Essa consciência de regionalidade e espacialidade representa a súplica, se assim podemos chamá-la, pelo direito à Queda, pelo direito de pecar, o direito de viver em ambigüidade e assumir as suas conseqüências em liberdade. O que se buscou nessa tarefa foi a voz da América²⁰. Não é coincidência que muitos dos textos teológicos produzidos sob a etiqueta da teolo-

gia da libertação insistam nesse sentido de regionalidade ao acrescentar ao título a expressão “desde a América Latina”²¹. Esse sentido de espacialidade trata o pecado não como uma atitude privada, algo que alguém faz ou deixa de fazer, mas como uma experiência de participação circunstancial. O pecado, assim, não é definido primordialmente como *hubris*, o desejo de ser o centro do mundo, mas como uma condição de estar-em, não só como um ato subjetivo (uma carência-de), nem como uma corrupção objetiva, uma mácula ante a qual nada se pode fazer, mas como uma estrutura intersubjetiva²².

Esse sentido espacial da existência permite voltar a formular, de maneira inusitada, a noção de pecado. Assim, Enrique Dussel pode escrever que o pecado original é “o pecado constitutivo de nosso ser desde suas origens, desde o nosso nascimento”²³. E a constituição deste ser se determina “pelo lugar que ocupamos na textura social”. Este, então, é o pecado original, o pecado herdado, o que se constitui a si mesmo nas instituições através das quais e dentro das quais nascemos. Existe, então, uma “transmissão institucional do pecado”. De aqui em diante rechaça-se qualquer tentativa de atribuir o pecado a um indivíduo somente. Tal pecado seria uma construção abstrata.

Verdadeiramente, falando de forma abstrata, pode-se dizer que João, o indivíduo, pecou. Mas, concretamente, João é o pai de Maria, o irmão de Pedro, o professor de seus alunos, cidadão de seu país e assim por diante. Nunca está — nem mesmo frente a Deus — só e sem companhia (...) Da mesma maneira a sua falta ou pecado nunca são, no concreto, solitários.²⁴

Essa análise tão direta e áspera feita por Dussel não é um instrumento retórico nem uma desculpa irresponsável para acobertar a vileza individual do ser humano. Essa análise registra uma ruptura com o modo de interpretar a origem e transmissão do pecado baseado no paradigma biológico e o reformula em um paradigma social, em que o corpo do pecado é primordialmente o corpo social²⁵.

Sem deixar de lado a noção de pecado original, mas recuperando seu significado concreto, os bispos católicos reunidos em Puebla, México, em 1979 puderam falar de forma audaz da “dimensão estrutural do pecado” ou de uma “situação de pecado”: “Em [nossos] povos (...) impuseram-se estruturas geradoras de injustiça”²⁶. E novamente:

(...) a uma atitude pessoal de pecado (...) corresponde sempre, no plano das relações interpessoais, a atitude de egoísmo, de orgulho, de ambição e inveja. (...) Conseqüentemente se estabelecem situações de pecado que, em nível mundial, escravizam a tantos homens e condicionam adversamente a liberdade de todos.²⁷

Os bispos tiveram em suas formulações o cuidado de não equiparar as estruturas ou situações de pecado com o próprio pecado original como este se formulou na tradição ocidental, evitando assim uma crítica direta à tradição de Agostinho. No entanto, o pecado pessoal e o social acercam-se de maneira tão estreita que são analiticamente inseparáveis. Não se pode analisar um sem o outro.

Com isso logram aproximar a discussão do pecado à concepção bíblica mantida ainda nos primeiros séculos do cristianismo que a tradição que parte de Agostinho reformulou magistralmente e, com isto, também lhe impôs um novo viés interpretativo²⁸.

A aproximação entre o social e o individual volta a introduzir na discussão sobre o pecado e a Queda uma dimensão social e até mesmo cósmica em que a realidade do mal, miticamente expressa na noção do diabo, volta a ter importância. Não só a idolatria, mas também a demonologia recuperam estatuto teórico. A posição metafísica de Agostinho, para quem o mal é o nada, não é rejeitada. Não se dá o passo para o maniqueísmo. Mas o mal, não obstante, é mais do que o nada, ainda que não seja uma realidade ôntica *per se*. Entre o ser e o nada erguem-se estruturas que, ainda não possuindo caráter ôntico, definem-se como uma estrutura mantida por umnexo de relações intersubjetivas. A isto Irineu chamou de “reino da apostasia”²⁹. Este reino, sem implicar um dualismo ôntico, pode ser descrito como um domínio ou como uma “hamartiosfera”. Esta, segundo argumenta Dussel, é constituída por um marco estrutural que se sustém tão-somente pela inversão intersubjetiva que os seres humanos nela fazem. Portanto, não tem valor ôntico, pois não subsiste por si própria; no entanto, é real e não uma ilusão: nem um ente nem uma ligeira aparição.

João Batista Libânio resume o que esse conceito de pecado representa na história de sua interpretação chamando a atenção para três acepções tradicionais do conceito de pecado. A primeira o entende como algo objetivo, uma mácula herdada como é normalmente apresentada pela noção de pecado hereditário na tradição de Agostinho. A segunda é a versão do iluminismo, onde o pecado é interpretado como uma carência subjetiva, uma falta de coragem, ou uma preguiça que impede que façamos pleno uso da razão de uma forma autônoma e responsável³⁰. O terceiro conceito, que Libânio encontra melhor expresso na teologia latino-americana, sintetiza os dois outros, mantendo sua realidade objetiva, mas é constituída por laços intersubjetivos³¹. Acho que não há maneira melhor de expressar isso que através da prosa de João Guimarães Rosa, que disturba as construções binárias da metafísica ocidental. “O que não é Deus, é estado do demônio. Deus existe mesmo quando não há. Mas o demônio não precisa de existir para haver.”³²

4 - Pecados contra o pecado

O problema é que essa estrutura se torna vaga e esponjosa, não muito fácil de localizar quando designada por palavras ingentes e evasivas, como “dependência”, “o mercado”, “o sistema político,” “o capitalismo,” “o neoliberalismo”, “a globalização”, etc. Estas tendem a absorver tudo que tradicionalmente se atribuía à responsabilidade do indivíduo em relação ao pecado, criando uma situação em que a atribuição de responsabilidades tende a se evadir. O resultado parece culminar em um retorno a um maniqueísmo, dividindo o mundo entre

aqueles que participam e organizam o pecado estrutural e aquelas que sofrem sob o seu domínio, os opressores e as vítimas. Este tem sido um problema detectado na teologia latino-americana, particularmente por teólogas feministas, as quais, desde os trabalhos de Valerie Saiving e Judith Plaskow³³, identificam na teologia da libertação feita por homens a importância de denunciar os sistemas de injustiça, mas ao mesmo tempo revelam uma tendência de romantizar as vítimas sem reconhecer que a nossa própria falta de auto-afirmação e de assumir responsabilidade também nos faz igualmente cúmplices do mesmo sistema injusto que denunciávamos.

É em resposta a esta questão que a obra de Juan Luis Segundo é instrutiva. Em sua intricada análise e exegese da Carta de Paulo aos Romanos, ele reconhece de uma maneira clara este problema: “(...) chegou-se à sua leitura [Romanos] com uma hipótese hermenêuticamente decisiva (...): que o pecado estrutural não estava somente *fora* de nós. Que, apesar de nossos protestos de inocência, esse pecado ‘morava’ em nós, que éramos de alguma maneira parte dele e seus cúmplices.”³⁴

Em sua cristologia, Segundo elabora alguns dos temas básicos da teologia de Paulo: pecado, lei e graça. Permitam-me saltar de vez à sua conclusão para então reconstruir brevemente os seus passos principais.

Não se inventou, portanto, um pecado novo, ao falar de estruturas políticas e sociais de pecado ou, o que é o mesmo, de pecado estrutural. Porque não se trata de atribuir a sistemas ou estruturas abstratas e impessoais um termo como o de “um pecado”, que só é justo aplicar a indivíduos. Paulo nos ensinou justamente a sair do engano (político) de confundir o *Pecado*, estrutura desumanizadora que escraviza e coisifica, com os *pecados* que o homem enquanto está envolvido na Carne comete.³⁵

Para chegar a esta conclusão, Segundo observa que Paulo distingue claramente entre os pecados que os indivíduos cometem e o Pecado que o apóstolo interpreta como “o reino de Satanás”. O pecado em Paulo, nos diz Segundo, é a “personificação (antropológica) de Satanás (...) é apenas um primeiro esboço de desmitologização.”³⁶ Não se interpreta o pecado de Adão de maneira genética, mas este aparece como uma versão mitológica que dá conta da inauguração do reino do Pecado, criando assim o paralelismo antitético perfeito entre o primeiro e o segundo Adão, pois este último inaugura o reino da graça, assim como o primeiro inaugurou o reino do pecado. Em um argumento surpreendentemente próximo a Lutero no *De Servo Arbitrio*, Segundo mostra que, para Paulo, o problema não é o fato de que os seres humanos querem pecar ou desejar o pecado, mas sim que não são livres para não pecar. A questão básica é que o pecado não é um termo genérico para todos os pecados que a pessoa comete, mas é aquilo que vem com a força da morte. E aqui não se interpreta morte como um mero evento biológico, mas como tudo aquilo que separa a intenção da efetiva consumação de um ato. O preço do pecado é a morte no sentido de que a morte é a falta de discernimento. Nas palavras de Segundo: “Se o homem pudesse reconhe-

cer naquilo que ele realiza a primeira intenção que teve, então sua realização seria necessariamente boa, porque seria também livre. E vice-versa.”³⁷ A morte se anuncia quando escondemos, através de nossos sucessos, o fato de que o que fazemos não é nem o que Deus queria nem o que nós mesmos havíamos tentado fazer.

Para encurtar o argumento, os pecados que uma pessoa comete não são ocasionados, em um sentido estrito, pelo pecado original, mas são um sintoma deste. Este é o motivo por que a lei tem uma dupla face. De um lado, aumenta as ofensas (Rm 5.20) e permite que se reconheça a força do pecado. Desta maneira, a lei fará com que o ser humano desespere do que possa conseguir com suas boas obras pessoais³⁸. Por outro lado, as obras da lei são uma maneira pela qual os seres humanos ainda crêem que o pecado possa ser conquistado, pois estas escondem os sintomas do pecado assim como a ocultação dos sintomas de uma enfermidade torna seu diagnóstico mais difícil, ou impossível. “Desta maneira se supõe que o homem deve despertar de seu engano e buscar outra saída. E esta não pode ser senão a da fé, a entrega à Graça, a renúncia a uma salvação negociada.”³⁹ Isto é possível porque os pecados militam contra o Pecado como os sintomas de uma enfermidade tornam impossível ou, pelo menos, mais difícil enganarmo-nos a nós mesmos⁴⁰.

5 - Coda

Como é que essa conclusão de um jesuíta, aparentemente afligido por ansiedades luteranas, pode oferecer uma resposta ao pleito latino-americano como o descrevi acima? Recordem que apresentei esse pleito como uma busca de espaço onde possa haver uma história, com suas ambigüidades, desafiando as imagens impostas e inscritas que nos negaram esse espaço. As respostas dadas têm dois matizes. Uma, a assimilacionista, foi apenas mencionada de passagem. A outra, a liberacionista, buscou, através da noção de pecado estrutural, instaurar um sentido de ambigüidade (apesar de às vezes correr risco de render-se a uma dualidade). Com o regresso de Segundo a Paulo, se completa o ciclo ao distinguir ele entre o Pecado como uma condição universal, na qual se encontra toda a criação, e os pecados como sintoma desta condição. O reconhecimento desses sintomas, através da lei, permite-nos diagnosticar as estruturas do pecado e da morte e assim enfrentá-las, não combatendo os sintomas através das “obras da lei”, mas adquirindo liberdade “por meio da fé, rendendo-se à graça”. Mais uma vez: ao insistir na dimensão estrutural do pecado, o enfoque liberacionista abriu lugar para a ambigüidade histórica, um lugar onde se pode chegar ao reconhecimento do mal. E, ao elaborar a dialética dos pecados e do Pecado, se tornou evidente que, através das obras da lei, os pecados podem ocultar o Pecado. Isto não é mais do que o labor do diabo que de uma maneira tão soberba se anunciou no aforismo de Barleus: *ultra equinoxialem non peccavit*. O conceito de pecado na América Latina

é uma súplica para abandonar um paraíso imaginário por uma vida real de risco e perigo, ou, talvez melhor dito, seja uma súplica para abandonar um inferno imposto por uma esperança fantástica. Mas essa esperança só pode ser nomeada pela voz de um povo que conhece e narra a história de seus erros, de sua vileza, de sua queda.

É por essa voz que o mal é nomeado e, quando nomeado, também pode ser exorcizado. No século 17 o grande pregador e missionário jesuíta Antônio Vieira, comentando a respeito do texto de Marcos 9, que narra a história do exorcismo do espírito mudo que possui um jovem, diz em referência ao Brasil o que poderia valer para a América Latina: que este é o espírito que tirou do Brasil sua voz e o deixou inepto para nomear sua própria condição. Depois de ser inscrita por caixeiros-viajantes e turistas com suas faturas e fotografias, a América Latina com sua teologia, sua literatura, suas artes, sua ciência busca uma narrativa de peregrinos que, andando por estas terras, aprendem a mapeá-la e, a caminho, narrar sua condição. Sair dela é o projeto, mas narrá-la é a condição de torná-la algo próprio, sabê-la como sua. Como disse o Riobaldo de Guimarães Rosa: “A gente tem que sair do sertão! Mas só se sai do sertão é tomando conta dele a dentro.”⁴¹ Nesta tomada narrativa descobre-se que o tamanho do paraíso tem as dimensões do inferno, extensões ambas griladas do território da esperança.

Notas

- 1 “Caminante, son tus huellas/ el camino, y nada más;/ caminante, no hay camino,/ se hace camino al andar.” Antonio MACHADO, *Campos de Castilla (1907-1917)*, ed. por Geoffrey Ribbans, Madrid : Cátedra, 1994, p. 80.
- 2 Edmundo O’GORMAN, *La invención de América*, México : Fondo de Cultura Económica, 1984.
- 3 Carlos FUENTES, *Myself with Others : Selected Essays*, New York : Farrar, Straus & Giroux, 1988, p. 184.
- 4 Não é coincidência que a mais famosa narrativa utópica seja a *Utopia* de Sir Thomas Morus, escrita no século 16 com base numa conversa fictícia com um marinheiro (Ralph Hythlodaye) que teria navegado com Américo Vespúcio.
- 5 Fernando CERVANTES, *The Devil in the New World : The Impact of Diabolism in New Spain*, New Haven : Yale University, 1994, p. 6.
- 6 *Diario de Colón*, Madrid : Cultura Hispanica, 1968. Veja Tzvetan TODOROV, *La conquista de America : el problema del otro*, México : Siglo XXI, 1989, p. 41-58; também Fernando CERVANTES, op. cit., p. 6-8.
- 7 Sobre essa tipologia como sendo descritiva da maneira como os conquistadores e missionários conceberam o Novo Mundo a partir da experiência do Velho, veja meu ensaio “Conquest and Evangelization in Latin America,” in: Stephen BEVANS, Roger SCHROEDER (Eds.), *Word Remembered — Word Proclaimed*, Nettetal : Steyler, 1997, p. 89-107. Assim também não surpreende que aqueles que no Novo Mundo foram acusados pela Inquisição recebessem nos autos-de-fé a afirmação de que “deixaram este Reino para se tornarem luteranos”. Jean Pierre BASTIAN, *Protesto y sociedad en México*, México : Casa Unidad de Publicaciones, 1983, p. 23;

- ID., *Protestantismo y modernidad en Latinoamérica*, México : Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 41-67.
- 8 Octavio PAZ, *Signos em rotação*, São Paulo : Perspectiva, 1990, p. 127.
- 9 Tzveran TODOROV, op. cit., p. 38.
- 10 Veja Mary Luise PRATT, *Imperial Eyes*, London : Routledge, 1992, p. 111.
- 11 Vale a pena citar parte do texto: “Há uma espécie de harmonia. É a harmonia do assassinato avassalador e coletivo. E nós, em comparação com a articulada vileza, baixeza e obscenidade de toda essa selva (...), temos de tornar-nos humildes frente a essa avassaladora fornicção, a esse avassalador crescimento e a essa avassaladora falta de ordem. Aqui até mesmo as (...) estrelas no céu parecem uma bagunça.” Werner HERZOG, *The Screenplay*, in: Les BLANK, Kames BOGAN (Eds.), *Burden of Dreams*, Berkeley : North Atlantic Books, 1984, p. 57.
- 12 Hermann BORCHARD, *Die Mission unter den evangelischen Deutschen in Südbrasilien*, in: *Evangelisches Zentralarchiv in Berlin* (Friedrich Fabri, ed.), documento 123989.
- 13 A partir desse diagnóstico, não raro entre os viajantes desde Colombo até os missionários mais recentes, Borchard decidiu que instituir um sínodo restauraria simultaneamente a fé cristã e a identidade alemã. E é muito interessante mencionar que na época em que estava visitando a colônia (1868-72) e na mesma área em que esteve, surgiu um dos movimentos messiânicos mais importantes do Brasil que se deu entre os imigrantes protestantes alemães dirigido por uma mulher carismática, Jacobina Maurer. Para ele, com uma *Agende* prussiana na mão e uma hierarquia masculina na cabeça, isto certamente não poderia ser religião. Veja o trabalho de João Guilherme BIEHL, *Jammerthal — o Vale da Lamentação* : crítica à construção do messianismo Mucker, Diss. de mestrado, Universidade Federal de Santa Maria, 1991.
- 14 Contardo CALLIGARIS, *Brasil, país do futuro de quem?* (texto não publicado), p. 9.
- 15 Penso aqui em um fragmento do filósofo XENÓFONES de Cólofon do século 5 antes de nossa era, em que ele define assim a importância do mito, isto é, de contar a história de onde viemos, o que deu errado e para onde vamos: “É próximo ao fogo, durante o inverno, que, alongados sobre macio leite, o ventre bem nutrido, bebendo doce vinho e mastigando grão-de-bico, que devemos fazer tais perguntas: quem és e de onde vens? Que idade tens, meu caro? Que idade contavas quando chegou o medo?” *Os filósofos pré-socráticos*, introd., trad. e notas de Gerd A. Bornheim, São Paulo : Cultrix, 1972, p. 33 (fragm. 22).
- 16 “*Nah ist/ Und schwer zu fassen der Gott./ Wo aber Gefahr ist, wächst/ Das Rettende auch.*” Friedrich HÖLDERLIN, *Gedichte-Hyperion*, München : Wilhelm Goldmann, 1978, p. 138.
- 17 John MILTON, *The Poetical Works*, New York : Leavitt & Allen, 1850, v. 1, p. 400.
- 18 Euclides da CUNHA, *À margem da História*, Pôrto : Lello e Irmão, 1946.
- 19 A expressão “*Private vices made public benefits*” é de Bernard de Mandeville, mas é substanciada no trabalho de Adam SMITH, *The Wealth of Nations*, ed. por Bruce Mazlish, Indianapolis : Bobbs-Merrill, 1961, p. 152-153, 166.
- 20 Ironicamente, esse era o nome de um programa radiofônico que disseminava o projeto assimilacionista.
- 21 Diferentemente de Kierkegaard, que considerava o verdadeiro cristão um contemporâneo de Cristo, temos na América Latina o oposto, como o movimento antropofágico brasileiro dos anos 20 assinalou em seu manifesto: “Fizemos Cristo nascer na Bahia. Ou em Belém do Pará.” Oswald de ANDRADE, Manifesto antropófago, in: R. L. SCOTT-BUCCLEUCH, Mário Teles de OLIVEIRA (Eds.), *Anthology of Brazilian Prose*, São Paulo : Ática, 1971, p. 388. Algo similar também se encontra nos cânticos da Missa Nicaragüense ou nos versos de Carlos Mejia Godoy: “*Cristo ya nació en Calapaguina, de Chepe Pavón y una tal Maria.*”
- 22 A primeira formulação que a teologia latino-americana adotou para expressar sua condição (agora já datada) foi a teoria da dependência. Esta transfigurou-se na teologia como a expressão mítica

- da condição latino-americana. As obras seminais dessa teologia abrem, invariavelmente, com uma discussão da teoria da dependência. Veja, por exemplo, Gustavo GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, Lima : Universitaria, 1971; Hugo ASSMANN, *Opresión-liberación: desafío a los cristianos*, Montevideo : Tierra Nueva, 1971; Enrique DUSSEL, *América Latina: dependencia y liberación*, Buenos Aires : Fernando Garcia Cambeiro, 1973; José MÍGUEZ BONINO, *Doing Theology in a Revolutionary Situation*, Philadelphia : Fortress, 1975 [edição brasileira: *A fé em busca de eficácia : uma interpretação da reflexão teológica latino-americana sobre libertação*, São Leopoldo : Sinodal, 1987].
- 23 Enrique DUSSEL, *Ética comunitária*, Petrópolis : Vozes, 1986, p. 32.
- 24 ID., *ibid.*, p. 31-32.
- 25 Esse modelo, segundo conhecemos, remonta ao tempo de Agostinho, mas se torna particularmente problemático quando emerge o sujeito moderno (por volta do século 18) que pode ser abstraído de todas as relações. Tal indivíduo ou teria que rechaçar o pecado original, porque este contradiz a experiência básica do ser humano moderno (a crença na autonomia), ou teria que espiritualizá-lo para poder fazer um enlace entre o pecado original e os pecados de pouca monta.
- 26 *Evangelização no presente e no futuro da América Latina : conclusões da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano : Puebla de los Angeles, México, 27-1 a 13-2 de 1979*, 3. ed., São Paulo : Paulinas, s. d., § 437, p. 198.
- 27 *Ibid.*, § 328, p. 170.
- 28 Quer dizer, Agostinho representa, em relação ao cristianismo que o precede, um desvio que se tomou hegemônico, como argumenta Elaine PAGELS, *Adam, Eve, and the Serpent*, New York : Vintage, 1988, especialmente os capítulos 5-6.
- 29 IRINAEUS, *Against Heresies*, livro V, capítulo 1.
- 30 Veja Immanuel KANT, *Was ist Aufklärung*, in: *Ausgewählte kleine Schriften*, Hamburg : Felix Meiner, 1965, p. 1.
- 31 João Batista LIBÂNIO, *Teologia da libertação: roteiro didático para um estudo*, São Paulo : Loyola, 1987, p. 142-146.
- 32 João Guimarães ROSA, *Grande sertão: veredas*, Rio de Janeiro : José Olympio, 1967, p. 49.
- 33 Valerie Saiving GOLDSTEIN, *The Human Situation : A Feminine View*, *Journal of Religion*, v. 40, p. 100-112, abr. 1960; Judith PLASKOW, *Sex, Sin, and Grace*, Lanham : University Press of America, 1980.
- 34 Juan Luis SEGUNDO, *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré : tomo II/1: História e atualidade: sinóticos e Paulo*, São Paulo : Paulinas, 1985, p. 627.
- 35 ID., *ibid.*, p. 629.
- 36 *Ibid.*, p. 343-344
- 37 *Ibid.*, p. 519.
- 38 *Ibid.*, p. 455-456.
- 39 *Ibid.*, p. 456.
- 40 *Ibid.*, p. 454. Note-se, no entanto, que a analogia médica empregada por Segundo, a da enfermidade e dos sintomas, trai a sua intenção básica, ou seja, a de afirmar que se o pecado estrutural reside em nós nossos atos também são responsáveis por perpetuá-lo. Se atuamos de tal maneira que não realizamos nossas intenções, os pecados são também constitutivos do Pecado, existindo entre estes uma relação dialética e não simplesmente causal.
- 41 João Guimarães ROSA, *op. cit.*, p. 212.

Vítor Westhelle
1100 East 55th Street
Chicago, Ill. 60615-5199
Estados Unidos da América