

TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO, MARXISMO E MESSIANISMO POLÍTICO



Ricardo Vélez Rodríguez

Coordenador do Centro de Pesquisas Estratégicas da Universidade Federal de Juiz de Fora.
Membro do CIEP e da Academia Brasileira de Filosofia.

Rive2001@gmail.com

Ao ensejo da formulação de uma "Teologia dos Pobres" ou "Teologia da Libertação", surgiu na América Latina, ao longo dos anos 70 e 80 do século passado, uma "Filosofia da Libertação", que se singulariza porque parte, à maneira medieval, dos pressupostos básicos do discurso teológico, para arrazoar ao redor deles. Configura-se, assim, o tradicional modelo da *Philosophia Ancilla Theologiae*, que caracterizou às grandes sínteses do século XIII, mas que acompanhou, também, à filosofia pensada ao ensejo da Segunda Escolástica. Diríamos que não houve mudança de paradigma: o hodierno discurso filosófico que se pretende mais latino-americano, o Libertador, é fiel à velha tradição de filosofar à sombra da teologia.

O tema acerca do qual versa a Filosofia da Libertação também não é novo: a questão da pobreza. Essa problemática, de caráter eminentemente moral, vem sendo objeto de reflexão desde o século XIX. Os doutrinários franceses, notadamente Guizot, debruçaram-se sobre ela, bem como a geração posterior, cujo mais importante representante na França seria Tocqueville [cf. Vélez, 1998 e 1999]. Mas não somente seria discutida a mencionada problemática do ângulo liberal. Também aprofundaram nela autores de outras tendências como Saint-Simon e Augusto Comte. Na França do final do século XIX aparece uma importante contribuição metodológica com a escola de Le Play: a problemática da pobreza precisa ser discutida à luz de uma delimitação clara da mesma, utilizando o método monográfico. Essa será a perspectiva que passará a influenciar nos autores brasileiros como Sílvio Romero e os demais teorizadores do chamado "culturalismo sociológico". Na Inglaterra, à época de Tocqueville, a questão ganhou grande relevo com Stuart Mill, os Fabianos e os primeiros ideólogos do Labour Party. A reflexão de Marx insere-se no primeiro ciclo da meditação sobre a problemática, mais ou menos na mesma época em que Stuart Mill desenvolveu as suas análises.

Anotemos que a atualidade da discussão sobre a pobreza decorre da sua situação no terreno da moral: sempre será válido meditar sobre as questões relacionadas ao ideal da justiça, como expressão da nova realidade ontológica destacada pela cultura judaico-cristã: todos somos filhos de Deus, criados à sua imagem e semelhança. Se este é um princípio válido, por que as enormes disparidades sociais? Mais ainda: se o Cristianismo apregoa como mandamento fundamental o amor ao próximo, que sentido têm as injustiças sociais?

A reflexão sobre a pobreza e o equacionamento desse problema possuem, portanto, grande apelo moral. Situa-se nesse contexto o valor do chamado décimo-primeiro mandamento, que teria sido explicitado por Marx: *Não explorarás o trabalho alheio*.

Já desde os primórdios da discussão, apareceram claramente delineadas duas alternativas teóricas: de um lado, a daqueles que colocavam a questão em termos de uma multiplicidade de variáveis, sendo a econômica uma delas, mas sem pretender reduzir as outras a ela (trata-se de uma alternativa multidisciplinar e aberta) e, de outro lado, a alternativa dos autores que absolutizavam a variável econômica, pretendendo reduzir toda a análise da pobreza a essa perspectiva. Um exemplo da primeira alternativa seria a forma em que os doutrinários e Tocqueville abordaram a questão. Um exemplo da segunda alternativa seria a forma em que Marx formulou o seu materialismo histórico, para, a partir de uma perspectiva em que as relações de produção eram consideradas como a base de todo o edifício social, passar a discutir e equacionar o problema da pobreza em termos estritamente econômicos.

Interessante é destacar que, ao ensejo da primeira forma de abordagem, surge, como resposta, um modelo de sociedade plural, em que são reconhecidas várias ordens de interesses, sem que se pressuponha que, para resolver a questão da pobreza, seja necessário reduzir a sociedade a uma única ordem de reivindicações. O modelo aqui postulado é o liberal. Paralelamente, ao ensejo da segunda forma de abordagem, surge uma sociedade entrópica, em que todos os interesses devem ser reduzidos (à maneira rousseauiana) a uma única ordem: a do *bem público*, com explícita eliminação dos interesses particulares.

Decorrente do centripetismo desenvolvido nas sociedades ibero-americanas pelo Estado Patrimonial, a abordagem da problemática da pobreza não percorreu, nas nossas culturas latino-americanas, o caminho liberal do reconhecimento de múltiplas variáveis, entre as que se inseriria a econômica. Paralelamente, a solução apontada não poderia ser a liberal, que apresentasse um modelo de sociedade plural, organizada em diversas ordens de interesses. A solução viria, de forma vertical, a partir da identificação de uma ordem única de interesses, os correspondentes a um vaporoso *bem público*, que historicamente correspondeu, nas nossas sociedades, à defesa dos interesses da *nomenklatura* manipulada pelos donos do poder. Solução de tipo rousseauiano, que foi explicitamente cultuada pelo Libertador Simon Bolívar e que ainda hoje emerge travestida de diferentes maneiras, sob as roupagens populistas do peronismo, do varguismo, do lulismo, do castrismo, do chavismo, do sandinismo, etc.

Inserida no arquétipo rousseauiano, a solução à problemática da pobreza não poderia deixar de ser apresentada nos moldes do messianismo político. Porque ele é da essência do pensamento político do filósofo de Genebra. A forma de equilibrar uma sociedade injusta, para Rousseau, seria muito simples: consistiria na identificação de todos os cidadãos com a vontade geral, que seria a expressão do predomínio, em todos os espíritos, do *bem público*. Seriam os *puros* os chamados a enquadrar a sociedade nesse marco de ferro. Esses puros, aliás, desenvolveriam as funções messiânicas de salvadores da pátria. Ora, a Teologia da Libertação emerge no contexto latino-americano, amarrada ao modelo do messianismo político moderno. Mas convém destacar um aspecto importante: como a versão mais completa de messianismo político que se consolidou no século XX foi

a do marxismo-leninismo, a Teologia da Libertação passou a ser cooptada por esse viés teórico, que terminaria dando ao discurso libertador ampla conotação totalitária.

Em decorrência dessa particularidade, serão analisados, aqui, os singulares fenômenos do Messianismo Político e da Teologia da Libertação, a partir dos quais se formula a Filosofia Libertadora, sem que pretendamos, nestas páginas, abordar este último item, que mereceria abordagem independente.

Messianismo Político e Teologia da Libertação

J. L. Talmon fez uma completa caracterização do messianismo político na sua clássica obra intitulada *Messianismo Político* [Talmon, 1969]. a influência do saint-simonismo, do ponto de vista político, teve ampla repercussão em autores tão variados quanto Augusto Comte, Michelet, Mazzini e o próprio Marx.

Um profundo sentimento apocalíptico empolgava ao conde Saint-Simon (1760-1825), que entrevia o nascimento de uma religião universal que impusesse a organização pacífica da sociedade. Este é um trecho que revela claramente tal sentimento: "Isto é o que dizemos sem dilação: os dias das soluções incompletas chegaram ao fim. É necessário dirigir-se resolutamente em direção do bem geral. É a verdade na sua totalidade o que deve ser salientado perante as circunstâncias atuais: é chegado o momento da crise. Essa crise profetizada por muitos dos textos do Antigo Testamento e para a qual, durante muitos anos, têm-se preparado as sociedades bíblicas, é a crise cuja existência acaba de demonstrar a instituição da Santa Aliança, união fundada nos mais generosos princípios de moralidade e religião. Esta é a crise que os judeus esperaram desde quando, expulsos do seu país, têm andado errantes, vítimas de perseguições, sem jamais renunciar à esperança de ver o dia em que os homens conviveriam como irmãos. Finalmente, essa crise tende diretamente ao estabelecimento de uma religião autenticamente universal e a impor a todos uma organização pacífica da sociedade" [apud Talmon, 1969: 21].

Saint-Simon encarava, dessa forma autenticamente messiânica, a crise sofrida pela sociedade francesa após a Revolução de 1789. Diante da desagregação ensejada pelo Jacobinismo e o Terror, o filósofo apresentava-se como peça-chave para a redenção, não somente da França como de toda a Humanidade. A respeito, escreve Talmon [1969: 22-23]: "Estava convencido de ser um Napoleão da ciência e da indústria, pela promessa que lhe fez Carlos Magno, durante um sonho que teve quando esteve preso na cadeia de Luxemburgo em 1774, de que conseguiria tanta glória como filósofo, quanto o seu famoso antecessor tinha alcançado nas artes da guerra e do governo (...)".

O conde Saint-Simon assistiu passivamente à Revolução Francesa como observador arguto, em que pese o fato de ter sido eleito, em 1790, como presidente da Assembléia Eleitoral da sua comuna, o que motivou a renúncia ao título de nobreza. Anos atrás, o jovem nobre tinha participado como voluntário do exército que, sob o comando do general Lafayette, tinha ajudado os revolucionários americanos a proclamar a Independência das treze colônias, em 1776.

A Revolução Francesa não foi, no sentir do filósofo, uma *révolution régénératrice*, mas um espetáculo de destruição, de inútil debate e de desordem social. Frisava a respeito dessa situação crítica: "É a falta de idéias gerais o que nos tem levado à ruína; não poderemos renascer autenticamente senão com a ajuda de idéias gerais; as velhas idéias caíram (...) e já não é possível rejuvenescê-las. Precisamos de idéias novas (...), um sistema, quer dizer, uma forma de opinião que seja, por natureza, cortante, absoluta e exclusiva" [apud Talmon, 1969: 26].

Ao passo que Saint-Simon desconhecia o valor de heróis aos protagonistas da Revolução Francesa, considerava, pelo contrário, que Napoleão Bonaparte encarnava esse valor, não pelo fato de ter sido militar ou conquistador, mas por ter se firmado como "o chefe científico da Humanidade (...) e a sua cabeça política" [apud Talmon, 1969: 26], tendo legislado alicerçado em princípios racionais.

Saint-Simon preocupou-se por achar um princípio total que permitisse a explicação racional do universo. Nessa busca, terminou professando uma visão determinística do homem, que Talmon [1969: 27] tipificou assim: "O homem é como um pequeno relógio dentro de outro maior, o universo, do qual recebe a energia para movimentar-se. Saint-Simon sonhava com deduzir passo a passo as leis determinantes do universo em ordem de sucessão (...) para, no final, chegar às leis da organização social mediante a reconstrução prévia da inter-dependência do orgânico e do inorgânico, dos corpos fixos e dos fluidos, da matéria e do movimento". Nesse contexto, a sociedade é concebida como "verdadeira máquina organizada" ou como um "organismo" que, ao longo dos tempos, criou os seus próprios órgãos para se adaptar às diferentes situações. A unidade inteligível da História não é nem o Estado, nem a Nação, mas a Sociedade orgânicamente considerada. As suas forças e processos não são criação deliberada de ninguém, mas frutos do organismo social.

O essencial dos processos sociais é representado, no entanto, pelos sistemas filosóficos que seriam, assim, o principal mecanismo de adaptação do organismo social às diferentes épocas. Como frisa Talmon [1969: 30], todo sistema social é, assim "a aplicação de um sistema filosófico. A religião, a política, a moral, a instrução pública, não são mais do que reflexo e aplicação de um sistema de idéias, uma *Weltanschauung* (...)".

Dado o caráter orgânico da sociedade, a expressão dos sistemas de idéias corresponde, nas diferentes épocas históricas, a uma cabeça que pensa pelo todo social. Como frisa Bréhier [1948: II, 712], Saint Simon "é aristocrata demais para poder acreditar que o povo, em cujo favor trabalha, seja capaz de fazer alguma coisa em prol de sua renovação". Assim, é importante identificar aquele ator social a quem corresponderia a tarefa de explicitar o novo sistema de idéias, que regeneraria a sociedade após a Revolução Francesa.

Na formulação do plano salvífico da sociedade por parte de uma elite, o pensamento saint-simoniano percorreu duas etapas: uma cientificista e outra religiosa. Essa dupla feição é típica, aliás, de um discípulo de Saint-Simon: Augusto Comte, cuja obra oferece essa dupla vertente, de cunho cientificista e religioso/dogmático.

Na primeira fase da sua obra, Saint-Simon considerava que a elite pensante que presidiria como cabeça do corpo social, devia ser integrada pelos industriais, que figuravam à frente do sistema produtivo. A sua gestão na sociedade não se revestiria do caráter coercitivo das épocas anteriores, pois prevaleceria não a força, mas a razão das coisas. Todo o trabalho a ser feito consistiria, portanto, em explicar a cada um o lugar que devia ocupar no corpo da sociedade industrial. Saint-Simon salientava que, no sistema industrial, "os homens desfrutariam, com essa ordem de coisas, do mais alto grau de liberdade compatível com o estado de sociedade" [apud Talmon, 1969: 41].

Em que pese o fato do caráter irreversível da sociedade industrial, Saint-Simon considerava que o seu advento devia ser induzido por outra elite esclarecida: os *savants positifs*, a cuja frente ele próprio se colocava. O papel deles consistiria em preparar a grande revolução que seria a passagem da sociedade tradicional para a industrial. Saint-Simon previa "uma ação que, por sua natureza, é brusca e cortante, pois esta transformação tende a modificar subitamente os hábitos intelectuais assumidos pelo espírito público" [apud Talmon, 1969: 43]. Contudo, não fica confirmado esse caráter aparentemente violento da revolução, quando Saint-Simon entra a explicitar a forma em que deverão proceder os *savants positifs* na efetivação da mesma. O papel deles é eminentemente persuasivo, não violento, devendo limitar-se a mostrar aos reis, povos, aristocracias e governos a inevitabilidade do advento do sistema industrial, cujo caráter construtivo será também explicado. Assim advirá a sociedade industrial.

Apesar do papel de liderança atribuído por Saint-Simon aos *savants positifs*, aos poucos foi reconhecendo, na segunda fase da sua obra, a necessidade de alicerçar o comportamento coletivo harmônico numa base mais ampla do que a pura ciência, a fim de abranger os sentimentos humanos, que jogam um papel tão importante na conduta dos homens. Saint-Simon procurou, assim, forças mais profundas numa *religião vital*. Achou que o fator religioso desempenhava um papel de primeira ordem na organização social. A propósito, escrevia o filósofo: "A religião tem servido e servirá sempre como base da organização social (...). A humanidade tem atravessado crises científicas, morais e políticas, sempre que a ideologia religiosa tem experimentado algum câmbio" [cit. por Talmon, 1969: 50]. E dedicou a última parte da sua vida à procura desse embasamento religioso para a sociedade industrial.

Teologia da Libertação e tradição despótica

A Teologia da Libertação, enquanto discurso teológico que pretende garantir a inserção da Igreja no mundo subdesenvolvido, ganhou muita atualidade no Brasil contemporâneo, na medida em que inspira a ação político-pastoral dos setores "progressistas", identificados com as comunidades eclesiais de base. Embora existam interpretações que, de um lado, tentam desligar a Teologia da Libertação de qualquer identidade com o marxismo e analisam-na no contexto do discurso eclesiástico, reivindicando o seu caráter soteriológico [cf. Romano, 1979], ou que, de outro lado, embora reconhecendo alguma inspiração marxista, consideram ser possível a sua permanência no seio da teologia católica, mediante alguns ajustes que limassem as arestas ideológicas [cf. Lepargneur, 1979: 122], acho que a parcela mais agressiva e representativa dos teólogos

libertadores aderiu explicitamente ao marxismo, sendo, assim, uma versão atualizada do Messianismo Político. O padre e poeta nicaraguense Ernesto Cardenal expressou, com clareza, essa adesão, em entrevista concedida em 1979 à revista soviética *América Latina*, ao relatar a sua atividade guerrilheira na comunidade de monges e camponeses, no arquipélago de Solentiname, no lago da Nicarágua: "Começamos a estudar o marxismo junto com os camponeses que estavam mais integrados conosco, especialmente com os jovens. E fomos identificando com o movimento guerrilheiro da Nicarágua, com a Frente Sandinista de Libertação Nacional. E fomos descobrindo que as idéias cristãs originárias eram, em sua essência, revolucionárias, e que colocavam o problema da luta de classes, que o mundo estava dividido entre exploradores e explorados e que os explorados triunfariam sobre os exploradores e seria estabelecida na terra uma sociedade justa. E nos identificamos, então, com a luta do Movimento de Libertação da Nicarágua, e chegamos já praticamente a pertencer a esse movimento" [Cardenal, 1979: 178].

O exemplo de radicalização da comunidade de Solentiname expressa perfeitamente o fenômeno acontecido, no decorrer das décadas de 60 e 70, ao longo da América Latina: não foram as *massas* de cristãos as que, em primeiro lugar, fizeram a opção marxista. Foram os sacerdotes. E eles levaram à radicalização, posteriormente, as suas comunidades, ensejando, assim, o surgimento de uma nova forma de clericalismo. E na radicalização dos sacerdotes pesou muito a influência da revolução cubana e da mística revolucionária por ela difundida.

Para o padre Cardenal não existe dúvida de que o cristianismo é totalmente compatível com o marxismo, e de que a expressão dessa unidade é a Teologia da Libertação: "Nesses anos (da década de 70) -- frisa -- surgiu na América Latina o movimento chamado de Teologia da Libertação. Eu e os outros membros da minha comunidade em Solentiname percebemos que não havia nenhuma incompatibilidade entre o autêntico cristianismo do Evangelho e o marxismo. A partir de então começamos nós também a pertencer a esse grupo, já muito grande na América Latina, de cristãos marxistas. Isso também influenciou na minha poesia" [Cardenal, 1979: 180].

Segundo Cardenal, quem formulou primeiro essa sintonia entre cristianismo latino-americano e revolução foi Che Guevara, ao afirmar que "quando os cristãos, na América Latina, fossem autenticamente revolucionários, a revolução seria inevitável". Sem dúvida, Guevara formulou e encarnou o modelo de mística revolucionária, sobrepondo os elementos da religiosidade popular do povo latino-americano ao arcabouço do messianismo político marxista. Para ilustrar essa afirmação, eis o trecho final da carta enviada por Che a Carlos Quijano, do semanário *Marcha* de Montevideú, em que o líder guerrilheiro sintetizava a sua visão revolucionária nestes termos:

"Nós, os socialistas, somos mais livres porque somos mais plenos; somos mais plenos pelo fato de sermos mais livres. O esqueleto da nossa liberdade completa está formado, falta a substância protéica e a roupagem; criá-los-emos. a nossa liberdade e o seu fundamento cotidiano têm cor de sangue e estão cheios de sacrifício. O nosso sacrifício é consciente; quota para pagar a liberdade que construímos. O caminho é longo e desconhecido em parte; conhecemos as nossas limitações. Faremos, nós mesmos, o homem do século XXI. Forjar-nos-emos na ação cotidiana, criando um homem novo com uma nova

técnica. A personalidade joga o papel de mobilização e direção, enquanto encarna as mais altas virtudes e aspirações do povo e não se afasta do caminho. Quem abre o caminho é o grupo de vanguarda, os melhores entre os bons, o Partido. A argila fundamental da nossa obra é a juventude: nela depositamos a nossa esperança e a preparamos para receber de nossas mãos a bandeira. Se esta carta balbuciante esclarece alguma coisa, cumpriu o objetivo com que a escrevo. Receba a nossa saudação ritual, como um aperto de mãos ou um *Ave Maria Puríssima*. Pátria ou morte! [Guevara, 1977: II, 383-384].

Os comentaristas soviéticos consideravam a Teologia da Libertação como um movimento progressista inspirado no marxismo, que ajudava às revoluções democráticas na América Latina. Valentina Andrónova, da Academia de Ciências da União Soviética, frisava, por exemplo, que o aspecto essencial da mencionada Teologia é a sua inspiração no marxismo, alicerçada no pressuposto de que cristianismo e marxismo são afins. "Os teólogos -- escrevia Andrónova -- consideram que se for tomado o melhor de um e de outro, essa fusão poderia levar a resolver eficazmente os problemas sociais. O cristianismo é portador de valores espirituais e morais; o marxismo comporta o princípio racional que oferece solução real e prática ao problema" [Andrónova, 1980: 47].

De outro lado, as comunidades eclesiais de base eram apresentadas por Andrónova como núcleos de protesto social da Igreja progressista, que ameaçavam a estabilidade do *status quo* na medida em que punham em prática os princípios da Teologia da Libertação. A grande extensão dessas comunidades seria expressão do seu potencial político. "As estatísticas -- frisava a comentarista soviética -- podem calcular o número das comunidades de base. Atualmente [final dos anos 70 do século passado]¹ existem em cada país latino-americano, chegando a umas 150 mil. Somente no Brasil existem perto de 50 mil e abrangem um milhão de pessoas" [Andrónova, 1980: 48].

Em que pese essas considerações, os comentaristas soviéticos reconheciam, contudo, que a Teologia da Libertação não constituía uma teoria íntegra, em parte devido a que em sua elaboração participaram teólogos de formação diferente, tanto católicos quanto protestantes; a imprecisão e a confusão afetavam muitas vezes a utilização do conceito de *luta de classes* e, por último, a linguagem figurada de muitos desses teólogos terminava por confundir a claridade dos conceitos. Apesar dessas críticas, Andrónova salientava que a posição prática dos que formularam a Teologia da Libertação era cada vez mais conseqüente e mais firme, do ponto de vista da opção revolucionária [Andrónova, 1980: 46-47].

José Grigulévich, da Academia de ciências da URSS, expressou claramente o *papel instrumental* que representavam a Igreja progressista latino-americana e a Teologia da Libertação na estratégia de penetração soviética no continente: "A experiência destes quatro lustros ensina que, apesar de participar ativamente da luta popular contra as forças reacionárias, a Igreja não tem possibilidades para se converter em fator determinante do processo de mudanças na América Latina, à imagem e semelhança do Islã, que se tornou força reitora do dinamismo revolucionário iraniano (...). Isso é compreendido perfeitamente pelos comunistas que, alheios a um anticlericalismo ostensivo, têm promovido sempre uma

¹ Anotação nossa.

política de colaboração com a Igreja e os católicos em prol da paz, da democracia e das mudanças sociais indispensáveis" [Grigulévich, 1980: 31].

Podemos, a esta altura, formular uma pergunta, que surge espontaneamente do exame dessa mútua atração entre um fenômeno tão tipicamente latino-americano como a Teologia da Libertação e o marxismo: quais foram as razões histórico-culturais que fizeram do mundo ibero-americano caldo de cultura apto para que nele vingasse essa síntese de messianismo político? Tentemos, embora a grandes traços, esboçar uma resposta.

Na Península Ibérica, como também na Rússia, desenvolveu-se uma experiência de absolutismo ensejada pelo despotismo oriental. Ao passo que essa experiência deu-se na Rússia em decorrência da invasão tártara no século XIII e da influência bizantina, na Espanha e em Portugal apareceu a partir da invasão e da dominação árabes, fenômeno que se estendeu de 710 a 1490. Como acertadamente anota Alexandre Herculano na sua *História de Portugal* [1914: II, 19-20], durante todo esse período a minoria cristã, que se refugiou nas montanhas do norte, sofreu uma forte influência da cultura e dos hábitos políticos dos sarracenos, tendo esquecido os costumes medievais de desconcentração de poderes e chegando a imitar os procedimentos centralizadores dos califas. Isso era explicável pela superioridade técnica e cultural dos muçulmanos sobre a nobreza visigótica. Os príncipes herdeiros de Portugal, desde Afonso Henriques (1109-1185), foram influenciados por essa maré centralizadora e despótica.

Se de um lado é certo que os efeitos desse despotismo foram o progresso econômico e urbanístico da Hispania sarracena, de outro lado não é menos certo que essa experiência contribuiu para a difusão da cultura árabe, particularmente no que diz respeito ao papel destinado à religião, no contexto social. Esse papel, segundo mostrou Wittfogel, é claro no contexto do despotismo oriental, e consiste na utilização da variável religiosa para reforçar o poder absoluto do Estado. A respeito, escreve este autor: "Diferentemente da sociedade européia feudal, na qual a maior parte dos chefes militares (os barões feudais) não estavam ligados aos seus súditos senão por frágeis laços e um contrato, e na qual a religião dominante era independente do governo secular, (no seio do despotismo hidráulico) a religião dominante estava estreitamente ligada ao Estado" [Wittfogel, 1977: 127].

É fora de dúvida que tanto Espanha quanto Portugal, após a expulsão dos árabes, conservaram a tendência para a utilização dos fatores culturais (entre eles, o religioso), como elementos que garantissem a estabilidade do Estado. Fidelino de Figueiredo, no seu ensaio intitulado *As duas Espanhas*, explica bem como o Império espanhol sob a dinastia dos Áustrias, no século XVI, utilizou os fatores científico-religioso-jurídicos para consolidar um modelo absoluto de dominação.

Quanto à utilização do fator religioso, frisa Fidelino: "Entretanto, Carlos V fora eleito Imperador da Alemanha, em sucessão do seu avô, arrogara-se o título de *majestade* e simbolizara numa águia a amplitude nova e ambiciosa da sua política. Esmagada a resistência dos *comuneros*, estava fundado o Império germano-espanhol. Mas era necessário atribuir-lhe algum conteúdo espiritual, porque o que mais estreita os homens é o dinamismo propulsor duma ação em comum. As rivalidades com a França e a Inglaterra eram escopo muito limitado. Deveria ser alguma coisa de maior prestígio, e mais promotora

de energias combativas. *É a reforma religiosa, explodindo, que sugere esse conteúdo unificador*: a defesa da fé católica sob a bandeira do espírito da contra-reforma que, em breve, também acharia no ambiente espanhol um dos seus instrumentos essenciais. E a velha herança romana do imperialismo sobre o alicerce de um pensamento único, nunca esquecida nos séculos medievais e avivada na Renascença, *realiza-se pelo consórcio do império espiritual do pensamento único, que era o papado, com o império militar do mando único, que era a dinastia austríaca*" [Figueiredo, 1959: 76-78].

A herança do despotismo oriental da Espanha estendeu-se à dinastia borbónica, cujo regalismo era, segundo Fidelino de Figueiredo, *mais absorvente que o dos Áustrias*, tendo chegado a realizar uma centralização absoluta [cf. Figueiredo, 1959: 112-113]. Da herança despótica oriental não fugiu Portugal que viu consolidar, sob a dinastia de Avis (1385-1580), os alicerces do Estado patrimonial [Cf. Faoro, 1958: I, 33 seg.]. A irrupção de Portugal na modernidade, obra do Marquês de Pombal (1699-1782), consolidou mais ainda a centralização de poderes no Estado, bem como a fundamentação deste na ciência e na religião oficiais [cf. Paim, 1978].

A modernização do Estado português teve, aliás, elementos comuns ao processo empreendido pela Rússia czarista. Teófilo Braga salienta que a criação do Colégio dos Nobres de Lisboa, efetivada em 1761 para garantir a formação de uma elite esclarecida que servisse à primazia e à estabilidade do Estado na sociedade, proveio do médico de origem judaica Antônio Nunes Ribeiro Sanches, que tinha prestado serviços à Imperatriz da Rússia como conselheiro, médico e pesquisador no Colégio dos Nobres de São Petersburgo [cf. Braga, 1898: III, 350-351].

Em que pese o cientificismo professado por Pombal, o seu projeto modernizador considerava a variável religiosa como elemento essencial à consolidação política do Estado. A propósito, comenta Laerte Ramos de Carvalho: "Na defesa dos interesses da sociedade a política pombalina procurou furtar-se aos termos do dilema Sacerdócio-Império porque, pela força das condições históricas, tentou construir, de acordo com o apoio do próprio clero português, excetuados os jesuítas, a república que, dentro do espírito do absolutismo, se tornara a preocupação dos teóricos mais avançados do tempo. A religião, na mentalidade que então predominava, era o esteio da ordem civil, o tribunal que, ao resguardar a pureza da fé, resguardava, ao mesmo tempo, os interesses mais legítimos do poder temporal. O homem natural pertence tanto à religião quanto aos seus parentes e pátria: somente na união cristã, que não lisonjeia os interesses desnaturalizantes da Igreja, sem pátria e sem fronteiras, pode a sociedade civil viver e prosperar. Não se pretendia propriamente a consagração, tão no gosto do radicalismo cismontano, do aforismo - *non respublica est in ecclesia, sed ecclesia in respublica* - mas uma tentativa de conduzir, numa harmonia de interesses, conjuntamente, a República e a igreja pelo caminho do progresso material e espiritual da nação lusitana" [Carvalho, 1978: 48-49].

Os Estados surgidos na América Latina após os processos de independência das metrópoles espanhola e portuguesa, herdaram do despotismo ibérico fortes tendências centralizadoras e burocráticas, das quais formou parte a tentativa de utilizar os fatores religiosos, científicos e jurídicos como elementos da estabilidade política, num contexto absolutista. Esse centralismo burocrático, aliado à tendência a considerar o poder como

instância patrimonial de quem o detém, levou à atrofia da cultura, segundo um ensaísta como o argentino Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888), que escrevia: "Um espanhol ou um americano do século XVI deve ter afirmado: *existo, logo não penso*". E considera que tal cidadão não viveria se tivesse a desgraça de pensar. Para Sarmiento, o cerne dessa situação é o despotismo ibérico, fortemente alicerçado no elemento religioso: "Filipe II -- escreve -- é a concentração do princípio maometano-espanhol da unidade de crenças. Ele, e não o Papa, funda a Inquisição (...). Sem Maomé não haveria Inquisição na Espanha (...). O Papa conservou sem fogo a Inquisição. Porém, só na Espanha e com ex-maometanos (...) podiam ser levantados altares ao canibalismo, à aversão à velha (bruxa) que conservaram os selvagens". Essa é, segundo Sarmiento, a mentalidade herdada pelos hispano-americanos. E conclui: "O terror está em nós" [cit. por Zea, 1976: 113-114].

A tendência à utilização do fator religioso manifestou-se como uma constante da cultura latino-americana, com variadas formas de clericalismo a serviço dos interesses políticos [cf. Vélez, 1978: 85 seg.]. Não estranha, assim, a tremenda força de propostas messiânico-políticas, a serviço de um projeto de dominação despótica, como a Teologia da Libertação.

Os russos compreenderam perfeitamente o valor do elemento religioso na América Latina. Herdeiros -- como nós -- de longa tradição despótica oriental, convertida, ao longo do século XX, para eles, em sistema totalitário, souberam utilizar o fator religioso como ponta de lança para a penetração soviética no continente latino-americano. E estimularam, até a queda do Império da URSS, a difusão da Teologia da Libertação.

Antes da reunião do CELAM em Medellín (1968), a Teologia da Libertação deitava raízes nos esforços de alguns padres ativistas por aderirem à dialética marxista, como instrumento-chave para a análise socio-política da realidade latino-americana. Esse esforço iniciou-se, a nível continental, após a eclosão da revolução cubana, a partir de 1960. Nesse amplo trabalho de doutrinação engajaram-se os movimentos católicos como o MIIC (Movimento Internacional de Intelectuais Católicos, que editava a revista *Víspera* em Montevideu), a JUC (Juventude Universitária Católica que editava, com o auxílio material e intelectual do MIIC, farto material de conscientização marxista no meio universitário latino-americano), a JEC (Juventude Estudantil Católica), a JOC (Juventude Operária Católica), os Movimentos de Profissionais Católicos que, através do método da *revisão de vida*, foram conscientizados pelos sacerdotes e pela elite intelectual (representada principalmente pela liderança do MIIC) acerca da necessidade da utilização da dialética marxista como instrumento de reflexão-ação.

Essa liderança intelectual instalou-se, inicialmente, no Paraguai, no Uruguai, na Argentina e no Chile, tendo-se deslocado posteriormente para o Peru (a partir de 1972) e a Colômbia, na medida em que ia crescendo a onda repressiva no Cone Sul. No Brasil, a tendência à radicalização seria representada pelo trabalho do padre Henrique Cláudio de Lima Vaz junto à comunidade universitária, o qual, ao longo da década de 60 do século passado, conseguiu formar na dialética marxista a elite que se radicalizaria na opção totalitária após 64 [cf. Paim, 1979: 118 seg.].

Nas últimas duas décadas do século XX, o foco mais ativo dessa elite intelectual radicalizada concentrou-se no norte do continente, na Colômbia, no México e na América Central. Em que pese o fato de no Brasil haver, na atualidade, boa parcela do clero e leigos influenciados pela teologia da libertação, a sua força não assumiu o grau de radicalismo que conduziu à luta armada na Colômbia, na Nicarágua, em El Salvador, na Guatemala, no México, etc. Do ponto de vista dos russos, a Teologia da Libertação foi um elemento valioso da luta no plano ideológico, toda vez que suficientemente vago em ambíguo do ângulo das propostas de governo, mas tremendamente dinâmico no sentido de motivar grandes massas de cristãos, para assumirem a revolução socialista como um compromisso heróico, deixando o comando do processo, certamente, em mãos de elementos treinados militar e politicamente. O que aconteceu na Colômbia talvez illustre esse efeito estratégico. Em que pese a queda do Muro de Berlim e o fracasso do Império Soviético, os guerrilheiros das FARC e do ELN conseguiram mobilizar segmentos significativos da intelectualidade a partir de uma retórica libertadora que empolgou os católicos ativistas, sendo que hoje fica clara a opção eminentemente pragmática da liderança guerrilheira (que descambou para a criminalidade pura e simples), tendo sido deixados de lado ou sumariamente eliminados os líderes que ainda acreditavam numa Teologia Libertadora, após a morte do sacerdote guerrilheiro Manuel Pérez [cf. Rangel, 1999; Villamarín, 1996].

A Teologia que, na sua essência, consiste num discurso racional sobre a fé, não se compatibiliza com esse tipo de instrumentalização política, que se reduz à conquista violenta do poder para mudar as estruturas. A Teologia, como reflexão racional e sistemática sobre a fé religiosa, parte do pressuposto da aceitação da Revelação de Cristo, no caso da Teologia cristã. E o cerne dessa revelação é o seguinte: 1) Jesus-Cristo, Filho de Deus, encarnou-se, morreu e ressuscitou para salvar o homem; 2) a aceitação desse fato é graça de Deus, livremente aceita pelo homem, mas, afinal, *graça*, doação gratuita, que não é concedida a todos os homens (em outros termos, trata-se do reconhecimento da dimensão sobrenatural da fé); 3) a salvação consiste fundamentalmente no perdão dos pecados (que são pessoais e não anônimos ou coletivos) nesta vida, ou seja na conversão e na participação, após a morte, da vida eterna; 4) a salvação oferecida por Deus através de Jesus Cristo é universal, quer dizer, visa a todos os homens, os quais, mesmo que não tenham a graça da fé, podem se beneficiar dela, em virtude da sua retidão moral, quando tiverem procurado agir de acordo com a sua consciência; 5) o fato de possuir a graça da fé, produz no beneficiado obrigações morais e não privilégios: a obrigação moral básica do cristão consistirá no testemunho do amor a todos os homens. É lógico que a luta de classes apregoada pela praxe marxista nega frontalmente essa obrigação moral básica do cristão.

Bem no fundo da Teologia da Libertação encontramos uma fonte de inspiração tão antiga quanto o messianismo político que, se bem foi sistematizado no mundo moderno por Saint-Simon (1760-1825), é uma tentação tão velha quanto o próprio cristianismo. Não consistiu nisso, por acaso, o cerne das tentações sofridas por Cristo no deserto? E não foi essa, também, a pretensão que o Divino Mestre teve de combater repetidas vezes nos seus discípulos?

O projeto libertador que acalenta a Teologia da Libertação e que pretende erigir como tradição sagrada a luta revolucionária, vem ao encontro direto de outra tendência que, originada na Rússia comunista, fez da luta revolucionária e do modelo totalitário por ela

imposto, uma religião cujas divindades seriam os arautos que apregoavam a nova fórmula salvadora. A respeito, frisa Paul Blanchard [1952: 66]: "Na santa trindade da teologia do Kremlin, Marx ocupa o lugar de Deus e Stalin o do Espírito Santo. Engels é o semi-deus (...). A existência dessa deidade trinitária não é especificamente reconhecida na literatura soviética, mas forma parte definida e importante do mundo comunista (...)". Depois de Stalin, poderíamos colocar, no seu lugar, os sucessivos dirigentes, todo-poderosos e despóticos do PC, até o desmantelamento da URSS [cf. Barbuy, 1977].

BIBLIOGRAFIA

ANDRÓNOVA, Valentina [1980]. "Lucha por la Teología de la Liberación". In: *América Latina*, Moscou - Academia de Ciências da URSS.. Vol. 34, no. 10: p. 47 seg.

ARENDT, Hannah [1951]. *The origins of Totalitarianism*. 1a. edição. New York: Hartcourt/Brace & Co.

BARBUY, Heraldo [1977]. *Marxismo e Religião*. 2a. Edição. São Paulo: Convívio.

BLANSHARD, Paul [1952]. *Communism, Democracy and Catholic Power*. London: Jonathan Cape.

BRAGA, Teófilo [1898]. *História da Universidade de Coimbra*. Lisboa: Academia Real das Ciências. Vol. III.

CARDENAL, Ernesto [1979]. "Cuando termine la lucha volveré a la poesía". In: *América Latina*. Moscou - Academia de Ciências da URSS. Vol. 22, no. 2: p. 178 seg.

CARVALHO, Laerte Ramos de [1978]. *As reformas pombalinas da instrução pública*. São Paulo: Saraiva/Edusp.

FAORO, Raymundo [1958]. *Os donos do poder: Formação do patronato político brasileiro*. 1a. Edição. Porto Alegre: Globo, 2 vol.

FIGUEIREDO, Fidelino de Souza [1959]. *As duas Espanhas*. Lisboa: Guimarães.

GRIGULÉVICH, José [1980]. "La Iglesia latinoamericana en el umbral de los años 80". In: *América Latina*. Moscou - Academia de Ciências da URSS. Vol. 34, no. 10: p. 31 seg.

GUEVARA, Ernesto "Che" [1977]. *Obras Escogidas*. Madrid: Fundamentos, 2 vol.

HERCULANO, Alexandre [1914]. *História de Portugal*. Lisboa: Aillaud & Bertrand, vol. I.

LEPARGNEUR, Hubert [1979]. *Teologia da Libertação*. São Paulo: Convívio.

LÖWY, Michaël e Jesús GARCÍA-RUIZ [1997]. "Les sources françaises du christianisme de la libération au Brésil". In: *Archives des Sciences Sociales des Religions*. Paris, no. 97, (janeiro-março): p. 9-32.

LUBAC, Henri de [1979]. *La Posterité spirituelle de Joachim de Flore. I- De Joachim à Schelling*. Paris: Lethielleux-Namur. Culture et Vérité.

LUBAC, Henri de [1981]. *La Posterité spirituelle de Joachim de Flore. II- De Saint-Simon à nos Jours*. Paris: Lethielleux-Namur. Culture et Verité.

- PAIM, Antônio [1978] *A querela do estatismo*. 1a. edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- PAIM, Antônio [1979] (Organizador). *Liberdade Acadêmica e Opção Totalitária*. Rio de Janeiro: Artenova.
- PAIM, Antônio [1982]. *A opção totalitária*. 1a. Edição. Brasília: Universidade de Brasília. 2a. Edição. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 1994.
- RANGEL Suárez, Alfredo [1999]. *Colômbia: Guerra en el fin de siglo*. 4a. Edição. Bogotá: Tercer Mundo/Universidad de Los Andes.
- ROMANO, Roberto [1979]. *Brasil: Igreja contra Estado (crítica ao populismo católico)*. São Paulo: Kairós.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima [1983a]. "Resenha da obra de Henri de Lubac, *La Posterité Spirituelle de Joaquim de Flore*". In: *Síntese*, Belo Horizonte, vol. X, no. 27 (janeiro-abril): p. 85-87.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima [1983b]. "Um centenário: Karl Marx". In: *Síntese*, Belo Horizonte, vol. X, no. 27 (janeiro-abril): p. 7 seg.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima [1984]. "Cristianismo e pensamento utópico: a propósito da Teologia da Libertação". In: *Síntese*, Belo Horizonte, vol. X, no. 32 (setembro-dezembro): p. 5-19.
- VÉLEZ Rodríguez, Ricardo [1978]. *Liberalismo y conservatismo en América Latina*. Bogotá: Tercer Mundo.
- VÉLEZ Rodríguez, Ricardo [1982]. "Teologia da Libertação e tradição despótica". In: *Convivium*, São Paulo, vol. 25, no. 1 (Janeiro/fevereiro): p. 10-19.
- VÉLEZ Rodríguez, Ricardo [1983]. "Messianismo político e Teologia da Libertação". In: *Communio*, Rio de Janeiro, vol. 2, no. 12 (novembro/dezembro): p. 31-61.
- VÉLEZ Rodríguez, Ricardo [1984a]. "Politischer Messianismus und Theologie der Befreiung". In: *Internationale katholische Zeitschrift Communio*, Padernborn, no. 4: p. 343-354.
- VÉLEZ Rodríguez, Ricardo [1984b]. "Teologia da Libertação e Ideologia Soviética". In: *Communio*, Rio de Janeiro, vol. 3 no. 14 (março/abril): p. 104-153.
- VÉLEZ Rodríguez, Ricardo [1998]. *A Democracia Liberal segundo Alexis de Tocqueville*. São Paulo: Mandarin.
- VÉLEZ Rodríguez, Ricardo [1999]. "Francóis Guizot e a sua influência no Brasil". In: *Carta Mensal*. Rio de Janeiro, vol. 45, no. 536: p. 41-60.
- VILLAMARÍN Pulido, Luis Alberto [1996]. *El Cartel de las FARC*. Bogotá: Edições El Faraón.
- WITTFOGEL, Karl [1977]. *Le Despotisme Oriental: Étude Comparative du Pouvoir Total*. (Tradução do inglês de M. Pouteau). Paris: Minuit.
- ZEA, Leopoldo [1976]. *El pensamiento latinoamericano*. 3a. Edição. Barcelona: Ariel.