
DE BANDUNG AOS PROBLEMAS NORTE-SUL

Adriano Moreira

DE BANDUNG AOS PROBLEMAS NORTE-SUL

1. Quando, em Abril de 1955, reuniu em Bandung a conferência que Soekarno chamou a reunião de *Les peuples muets du monde*, não foram muitos os observadores ocidentais que imediatamente se aperceberam de que estava ali um ponto de arranque para modificações profundas e irreversíveis da própria estrutura da comunidade internacional⁽¹⁾. A utopia que mais convinha consultar para entender o movimento que se desencadeava era a famosa *A Guerra das Salamandras*, de Karel Capek, mas esta andava arredada dos livros de cabeceira porque os ocidentais não tinham ainda compreendido que chegáramos ao fim da hegemonia europeia⁽²⁾.

Longe de se assumirem como uma estrutura ameaçada, liam mais H. G. Wells, tinham Huxley por mal humorado, e foi necessário chegar à angústia de 1984 para subitamente descobrirem que aquilo que G. Orwells escrevera em 1949 não era necessariamente baseado num errado entendimento da fé desenvolvimentista que dominaria as décadas seguintes. Grande parte desta devoção por um Deus inteligível, dominável e servil, que dava pelo nome de ciência e técnica, nascera durante a guerra que se dizia terem vencido, inspirava a busca de um futuro melhor precisamente à sombra dominante dos novos poderes políticos de vocação mundial, um deles (URSS) exercendo a utopia desde 1917 na luta contra a realidade dos homens e das sociedades, o outro (EUA) procurando absorver as responsabilidades que pareciam mais acontecer-lhe do que serem conquistadas.

A Europa já era um centro vazio de poder, sem assumir a nova condição. No Ocidente, homens como Ossip K. Flechetheim lançaram a perspectiva da futurologia para organizar cientificamente um futuro

(1) Adriano Moreira, *Política Ultramarina*, Lisboa, 1961, 4.^a edição, págs. 58 e segts.

(2) Karel Capek, *A Guerra das Salamandras*, Lisboa, 1.^a edição.

despido de surpresas, pressupondo que o saber dispensaria o poder político, enquanto que outros, mais atentos à relação entre a técnica e os valores, tentavam reinventar a sociedade, como Skinner, Percival e Paul Goodman, ou David Riesman, assombrados pelos poderes nascentes que ameaçam escapar ao controlo institucional.

Os estadistas que se reuniram em Bandung, nessa data de ocaso político europeu, não estavam à frente de comunidades cujas circunstâncias determinassem o mesmo embaraço de saber como dispor do exercício do poder técnico e científico. Tinham apenas um património que os antigos soberanos europeus haviam perdido em duas guerras civis de consequências mundiais, e era o voluntarismo político com que haviam construído o Euromundo agora moribundo. Enquanto que, do ponto de vista político, eram Oswald Spengler e Arnold Toynbee que se confirmavam nas suas previsões para esta sede debilitada da nova Roma com a qual sonhara Luís de Camões, os analistas das sociedades dos grandes poderes emergentes procuravam construir conceitos abrangentes da sua maneira de ser, baseada no avanço científico e técnico cada vez mais distanciado de uma ética também envelhecida, Falaram-nos, com Aron, de um mundo industrializado, onde a máquina substituíra o músculo e o computador tornava o lugar da memória, ao mesmo tempo que definharia esse ópio dos intelectuais chamado ideologia; descobriam, com Galbraith, a sociedade afluenta, dispondo de recursos para qualquer projecto e lutando por vezes com falta de imaginação para criar projectos mobilizadores dos recursos; inquietavam-se, como Marcuse, com o facto de que era a realidade que poderia determinar uma nova utopia alienante por meio da ciência e da técnica, aconselhando corrigir pela revolta a natureza unidimensional a que o homem fora conduzido pela inversão da relação entre a produção e o mercado, e criando «uma sociedade na qual o trabalho, incluindo o socialmente necessário, pudesse organizar-se em harmonia com as necessidades e as ambições intuitivas dos homens»⁽³⁾.

Todavia, a partir de Bandung, nesse terceiro mundo a lavrar nessa data a certidão de nascimento, sem aparelho científico, sem recursos técnicos, sem afluência, sem industrialização, sem consumismos a distorcer a relação entre o mercado e a produção, foram improvisados gerais

(3) Oswald Spengler, *Le Declin de L'Occident*, 2 vols, 5.^a edição, Paris, 1948; Arnold Toynbee, *La Civilisation à L'Epreuve*, Paris, 1951.

vindos da segunda geração da revolta, civis transferidos para o comando de exércitos artesanais, homens como Giap, Mao-Tze-Tung ou Che Guevara, armados antes de mais do voluntarismo político que nascera na sede europeia, que derrotaram sucessivamente as sociedades ricas, na guerra que aparece inevitavelmente como a prova suprema da mudança internacional das hierarquias políticas. Estavam ali reunidos, na conferência dos povos afro-asiáticos, oito países anticomunistas (Etiópia, Iraque, Irão, Libéria, Paquistão, Filipinas, Síão, Turquia); oito países neutralistas (Afeganistão, Arábia Saudita, Egípto, Índia, Indonésia, Sudão, Síria, Iémen); onze países não alinhados (Birmânia, Comboja, Ceilão, Japão, Jordânia, Laos, Líbano, Líbia, Marrocos, Nepal e Tunísia); observadores cipriotas, algerianos, palestinos, e da Universidade Hebraica de Jerusalém. Era de facto um conclave dos povos de cor que durante séculos se tinham dirigido ao mundo pela voz alheia dos seus dominadores ocidentais, e Estaline, que morrera em 5 de Março de 1953, já não pôde ver a demonstração das teses leninistas sobre a crise final do imperialismo europeu.

Mas elas não eram perturbadas pelo facto de Jamali, pelo Iraque, denunciar o comunismo como «mais uma força de intranquilidade mundial», acrescentando que «representa para o mundo uma nova forma de colonialismo muito mais mortal do que a antiga». Porque aquilo que estava em causa, objectivamente quanto a essa prevista e desejada decadência, era a tomada de consciência da condição comum que se tornou evidente para as muitas e novas nações asiáticas e africanas presentes, a comum posição anticolonialista, e o dinamismo no sentido de alargar o grupo que deveria prefigurar-se no comunicado sobre «os dez princípios da coexistência», completando os anteriores «cinco princípios» sino-indianos, e «os sete pilares da paz» enunciados pelo Paquistão. Todos haviam de enquadrar o que viria a ser conhecido pelo neutralismo, um fenómeno apoiado na inicial consciência da cor da pele, na situação histórica de antigas colónias dos europeus, e que se desenvolveria exclusivamente, com excepções esporádicas, na zona geográfica definida pelo acordo implícito

(*) Carandell, *Las Comunas, Alternativa a la Familia*, Barcelona, 1972; Desanti, *The Pursuit of the Millenium*, N. I., 1961; Infield, *Utopia and Experiment*, N. I., 1956; Morton, *The English Utopias*, Londres, 1952; Rubert de Ventós, *Utopias de la Sensualidad*, Barcelona, 1973.

dos EUA e da URSS, isto é, em regiões em que nenhuma delas exercia a soberania, nem reservava para a sua hegemonia.

Era exclusivamente da Europa em retirada que se tratava imediatamente, e o último capítulo desta primeira linha de orientação, nunca abandonada, foi o ponto final colocado em 25 de Abril de 1974 no império português. Estiveram longe de compreender o alcance deste voluntarismo, analistas tão ilustres como Berkowitz, quando não viam em Bandung mais do que uma nova Babel, reunião de povos dependentes económica, financeira e tecnicamente dos países ricos, esquecidos de que «Cristo não sabia nada de finanças».

Ao contrário de se referenciar aos critérios da industrialização, da afluência e do consumo, marcharam para o Cairo em 1967, agora para somar aos povos de cor aqueles que, independentemente da etnia, tenham vivido em situação colonial sob o domínio ocidental europeu, e todos contestaram as mesmas realidades políticas internacionais, todas elas ocidentais, especialmente o colonialismo muribundo e o neocolonialismo que lhes parecia a nova ameaça. Ali, em 26 de Dezembro de 1957, na conferência de solidariedade afro-asiática, os de Bandung já tiveram consigo a Tunísia, Marrocos, Gana, e a URSS que nunca exercera o poder político em nenhuma daquelas áreas. Uma das características do que seria o equívoco neutralismo, o *critério da dupla medida* em relação ao Ocidente e ao sovietismo, tinha aqui uma evidente manifestação. E a questão de Cuba, na fronteira dos interesses vitais dos EUA, determinaria ainda o alargamento do conceito operacional.

Em 1 de Janeiro de 1959 Fidel de Castro faz a sua entrada vitoriosa em Havana, em 14 de Janeiro de 1962 Cuba é excluída da Organização dos Estados Americanos, em 22 de Outubro de 1962 verifica-se a crise dos mísseis, e os campos ficaram extremados. Finalmente, entre 3 e 15 de Janeiro de 1966 realiza-se a Conferência Tricontinental, de solidariedade dos povos da Ásia, da África e da América Latina, reunindo quinhentos delegados de Governos ou de organizações revolucionárias, que colocam em evidência a importância da luta armada para a realização dos seus objectivos. Em 3 de Outubro anterior Castro anunciava que Che Guevara renunciara à nacionalidade cubana e partira com o desígnio de transformar os Andes numa nova Sierra Maestra, sagrando a luta com a própria morte.

O não alinhamento, que fora entretanto proclamado na Conferência de Belgrado de 1 a 6 de Setembro de 1961, reunindo os países sob a inspiração tutelar do Marechal Tito, somava *os povos de cor*, *os antigos colonizados*, e *os pobres do mundo*, histórica, sociológica, económica e politicamente identificados em relação aos ricos, afluentes, e industrializados povos do Norte do mundo.

Como tive ocasião de escrever noutro lugar, a «pobreza» caracteriza uma área reivindicativa que obriga pluralismos étnicos, de cultura, de religião, de regimes políticos. Tal área une-se pelo deserdamento. São os povos proletários do mundo. Cercam a cidade capitalista que é o Ocidente rico. Levam para a cena internacional a libertação e a oposição entre o campo e a cidade. Josué de Castro, um esquecido lutador, o da *Geografia da Fome* e de *Homens e Caranguejos*, simultaneamente Medalha do Congresso do EUA e Prémio Lenine, merecia ser lembrado para além dos insignificantes erros de detalhe com que o apoquentaram, porque antecipara o fenómeno, inutilmente a tempo como é de regra. Não valerá a pena lembrar aqui a evolução do grupo dos não alinhados, que pertence aos especialistas da história do presente, mas apenas salientar a sabedoria com que utilizaram algumas características inesperadas da sociedade internacional em mudança. Em primeiro lugar a percepção de que a solidariedade e interdependência mundiais, toda condicionada pela supremacia estratégica das superpotências, lhes abriu clareiras de livre iniciativa justamente na área que chamamos a linha do risco desses poderosos.

O próprio excesso do poder obrigou as superpotências a rever a tabela dos seus interesses vitais, e a decidir abandonar a defesa de alguns considerados irrenunciáveis no passado, porque o uso da força implicaria desperdícios inaceitáveis: daqui certas liberdades de Chipre, de Israel, da Líbia, de Cuba, do Irão, da América Central, a demonstrar que o poder não é uma coisa, é uma relação variável.

Por outro lado, descobriram que a violência sistémica da organização mundial podia entrar em disfunção pelo uso de *poderes funcionais* que ficaram nas mãos das pequenas potências do Terceiro Mundo, designadamente posição geográfica, infra-estruturas de apoio, e, sobretudo, certos minerais raros e a arma do petróleo. Finalmente, a percepção de que a interdependência se pode traduzir numa alienação do forte em relação ao fraco, como evidentemente está acontecendo com o sistema

financeiro ocidental, em que os devedores assumiram o poder de o fazer entrar em disfunção em todas as consequências previsíveis.

A medida que as regras do processo os faziam juntar na Assembleia Geral da ONU, descobriam o *poder no número*, traduziram o clamor numa torrente de resoluções que, não tendo eficácia jurídica directa, todavia modificavam o comportamento dos Estados e, deste modo, faziam nascer costumes destruidores da criação ocidental mais tipicamente universalista, o direito internacional acusado de protector de interesses ilegítimos. Lembrados da importância do uso da força no mundo da política, inventavam e praticavam formas de luta à medida das suas capacidades: a guerrilha rural, a guerrilha urbana, o terrorismo, o foquismo, o santuário, usando a vontade e determinação aprendidas dos antigos senhores das soberanias. *A Guerra das Salamandras* parece realmente um livro que voltou à actualidade e cuja leitura não é dispensável.

2. Mas conviria, dentro do tempo de que dispomos, olhar brevemente para as contribuições ideológicas que entretanto vieram desse mundo de cor, colonizado e pobre. O neutralismo e o não alinhamento foram, no domínio da política internacional, as perspectivas mais características desse aglomerado de novos Estados sem nações, que na sua unidade, por lembrança de Alfred Sauvy, foram chamados — o Terceiro Mundo⁽⁵⁾. Foi a partir de então que escritores como Sartre, Duverger, Franz Fanon, André Malraux, Angelo Davis, Alain Geismer, Gonidec, adoptaram e popularizaram a expressão. Esta designação tinha porém mais relação com a competição estratégica mundial entre as superpotências, do que com a definição sociológica da área. Nessa perspectiva, se a análise e as motivações políticas consequentes se desenvolveram sistematicamente, as designações mais expressivas, como a famosa de Pierre Mouss, que lhes chamou *nações proletárias*, ou *países em via de desenvolvimento*, *regiões-problemas* como preferiu a OCDE, ou ainda «*países explorados, dominados e de economia deformada*» como preferiu Betelheim, não ganharam tão larga circulação⁽⁶⁾. Mas em face do mundo industrializado, afluente e de consumo, situado geralmente na parte Norte do globo, os estudos de Fourastié e Vimont foram recolhendo num conceito ope-

(5) Balandier (e outros), *Le Tiers Monde*, Paris, 1956.

(6) Pierre Mouss, *Les Nations Proletaires*, Paris, 1959.

racional as características progressivamente alinhadas pelos observadores: países geralmente tropicais, habitados por povos de cor ou colonizados pelo Ocidente, pobres, subdesenvolvidos, proletários, na zona das tempestades, países dos três A, isto é, Ásia, África e América Latina; natalidade forte, mortalidade elevada, curta esperança de vida, intuicionistas e tradicionalistas, desconhecendo a iniciativa empresarial, sem classe média, mulheres submetidas, regimes políticos autoritários, sem quadros, desemprego, subemprego, trabalho de menores, estado sanitário deficiente, dependentes do estrangeiro⁽⁷⁾. Os alinhamentos políticos não coincidiram sempre com a moldura sociológica, mas podem ser detectadas pelo menos duas linhas força: não desejam participar nos conflitos de interesses entre as superpotências; admitem que o campo pode vencer a cidade, como ensinou Mao, sendo neste caso a cidade constituída pelo Norte rico, e o campo pelo Sul miserável; adoptam um critério de dupla medida, sempre mais benevolente para o bloco socialista do que para o bloco capitalista.

Por isso a nova esquerda procurou estabelecer um laço entre os movimentos do Terceiro Mundo e os movimentos de protesto das minorias alienadas do mundo rico, como os negros, os porto-riquenhos, os emigrantes da bacia do Mediterrâneo e, de maneira geral, os pobres. Quando, em 1958, F. Fanon publicou *Les damnés de la terre*, estava a tentar definir esse laço conceitual e político. A questão Norte-Sul, à qual o Concílio Vaticano II forneceria a data de emergência na problemática mundial, iria estar presente em todas as abordagens políticas e ideológicas: *conflito* Norte-Sul para os *marxistas*, *diálogo* Norte-Sul para os *racionalistas liberais*, *cooperação* Norte-Sul para os *personalistas*. A eminência de uma confrontação para o entendimento de todos, a partir de um capital de queixas históricas e de desesperos existenciais.

Num quadro de competição mundial estratégica, bipolarizado também no campo ideológico entre o legado político ocidental e o marxismo-leninismo, a autonomia e originalidade dos projectos não deixou de se manifestar, ultrapassando o *neutralismo* que foi sempre mais um *comportamento internacional* do que uma concepção de vida. No campo das relações internacionais não seria justo deixar de lembrar o pacifismo de Gandhi, embora nem sequer tenha conseguido que a sua doutrina

(7) Fourastié e Laleuf, *Revolução no Ocidente*, Lisboa, 1961.

exemplar tenha presidido ao fim do Império das Índias, ou ao comportamento dos seus proclamados discípulos políticos que governaram a União Indiana. Mas parece irrecusável colocar o seu nome ao lado dos poucos que como Sócrates, Thomas Moore, Erasmo, ou Chardin, nos alimentam a esperança de que a unidade do género humano será algum dia assumida como um valor supremo, e que a realidade política internacional será outra e as nossas iniquitações diferentes das que produzem a angústia que é a condição dos homens vivos.

Todavia, àquem dessa grandeza que nos ultrapassa, o Terceiro Mundo virá desenvolver um socialismo não marxista, que tem muito de sincrético, e no qual não está sempre ausente o legado da antiga relação colonial. Dirigindo-se, em Setembro de 1964, à Internacional Socialista, dizia Senghor: «o novo socialismo é a mistura entre princípios gerais comuns a todos os socialismos e os melhores elementos da tradição africana».

Até que ponto, esta definição de uma homem excepcional no panorama do Terceiro Mundo, corresponde a uma trave mestra da busca que se processa nessa região? Nas suas investigações, M. Harrington inclui, nas doutrinas socialistas do Terceiro Mundo, aquelas que chama chinesa, cubana, árabe, israelita, africana e indiana⁽⁸⁾. Por seu lado, G. M. Williams introduz nos doutrinadores do socialismo africano os condutores políticos Senghor, Kwame Nkruma, e a orientação dos governos do Quénia e da Tanzânia⁽⁹⁾.

De facto, o anticolonialismo do século XX, marcado pela diferença étnica, pela alienação do governo próprio, pela pobreza em relação à qualidade de vida dos antigos soberanos, é que parece fornecer uma base geral de alinhamento, em regra proclamada anticapitalista porque esse era o sistema do poder político repudiado, porque essa era a bandeira da segunda geração da revolta contra a hegemonia ocidental. Mas os conflitos interiores dos territórios que se tornaram internacionalmente independentes não ficaram resolvidos desse modo, apenas ficaram enquadrados por uma nova moldura do aparelho do poder, frequentemente monopolista, totalitário, não raro de base étnica, algumas vezes de inspiração confessional, em alguns casos importados com ideologias e quadros do exterior, alheios à realidade local.

(8) M. Harrington, *Socialism*, N. I., 1972, págs. 216 a 249.

(9) G. M. Williams, *Africa for the Africans*, Michigan, 1969, págs. 33 e segts.

A formulação de uma concepção privativa de um socialismo do Terceiro Mundo, anda longe de parecer delineada, mas não faltam declarações no sentido de que é em relação à herança ocidental que se dirigem as indagações sobre as vias possíveis de uma modernização que possa assentar na herança cultural tradicional. Todavia, esse socialismo sem doutrina, inspirou formas de governo que geralmente chamamos terceiro-mundistas, com a sede do poder no partido armado, ou nos exércitos mudados em força — tarefa de intervenção para a mudança, populistas a ensinar um nacionalismo que não encontra apoio em nações já formadas, praticando a polivalência ideológica que considera a manutenção do poder como um valor autónomo, mais utupistas do que racionalistas, mas exportando já para países pobres europeus a ambição de implantar a mesma forma de organizar e manter a pilotagem do aparelho do Estado, projecto que parece acolhido por minorias que não conseguem distinguir entre a pobreza e desenvolvimento cultural.

3. Talvez seja necessário incluir, entre as correntes nascidas nesse Sul pobre, porque progressivamente se perfila como uma ideologia, a teologia de libertação que progride na amargurada América Latina. Também ela, principalmente elaborada por americanos esquecidos que são eles próprios os representantes mais directos dos antigos colonizadores, assenta na condenação moral e política da acção ocidental em geral, e particularmente portuguesa.

Falemos então da teologia de libertação que, logo que aproximada da historiografia recente brasileira, em que podem destacar-se José Honório Rodrigues, Waldek Sodré, Carone, Darcy Ribeiro, e vários outros, não pode deixar de entender-se que afecta a vertente, chamada atlântica, da actual política internacional portuguesa, porque claramente responsabiliza a herança lusíada do Brasil pela situação de pobreza, dependência e injustiça social em que afirma encontrar-se a sociedade brasileira.

O citado Darcy Ribeiro fez, entre outras, a seguinte crítica prefaciando Boff: «O assombroso   que, ao fim de cinco séculos, o mesmo projecto que nos fez para sermos o pobre da humanidade que somos continua vigente. Actuante. Agora em bases mais cruéis. Ontem, faminto de mão-de-obra, desgastou 5 milhões de índios no cativeiro. Insaci vel, importou 6 milhões de negros africanos, para queimar na escravidão.

Hoje, o povo acrescido, excedendo as necessidades de mão-de-obra do sistema, passou a ser o fantasma dos seus mais negros temores» (10).

São conhecidas as principais teorias e doutrinas da chamada Teologia de Libertação, mas poucas vezes, ou nenhuma, aparecem ligadas pelos críticos, ou pelos próprios autores, à pregação feita pela acção do Padre Camilo Torres, abatido em 15 de Fevereiro de 1966, ao lado dos guerrilheiros na Colômbia. A sua opção, que ultrapassou o parágrafo 31 da *Populorum Progressio* de Paulo VI, ao concluir que julgar da oportunidade de uma insurreição armada é um juízo do cristão em face das suas responsabilidades, baseou-se nos seguintes pressupostos: a) a eliminação da violência estrutural dos países pobres não poderá dar-se sem acção das classes populares; b) a revolução pacífica depende da classe dirigente, relutante na perda de privilégios; c) a revolução violenta é uma alternativa possível (11).

Estes enunciados não se encontram facilmente expressos, ao menos com tal clareza sublinhada pelo exemplo, nos teólogos da libertação, mas parece evidente que definem o ambiente ao qual procuram responder com a nova via. Na polémica que, em 1980-1981, se desenvolveu através do «Jornal do Brasil», com intervenções do teólogo Leonardo Boff, do Cardeal D. Eugénio Salles, do Embaixador Meira Penna, professor da Universidade de Brasília, e contribuições de outros teólogos e cartas de leitores, o ponto ficou evidente (12).

Independentemente das questões teológicas, que escapam ao ponto de vista da ciência política, as grandes perguntas às quais pretende responder a Teologia de Libertação, e que nasceu da corrente de exigências e apoios dirigidos pelo ambiente externo e interno da América Latina à Igreja, são enumeráveis da seguinte maneira, de acordo com os textos publicados: a religião é um freio ou um acelerador da libertação? Tudo é política, mas a política abrange tudo? Que resposta dá a Igreja à

(10) In prefácio a Leonard Boff, *O Caminho da Igreja com os Oprimidos*, Rio de Janeiro, 1980.

(11) Camilo Torres, *Ecrits et Paroles*, Paris, 1968.

(12) Meira Penna, *O Evangelho Segundo Marx*, S. Paulo, 1982.

estratégia da Trilateral? Cabe à Igreja a função tribuniária de ser «a voz dos que não têm voz?»⁽¹³⁾.

A qualificação da nova atitude com sendo a leitura do Evangelho segundo Marx, tal como conclui Meira Penna, tem que ver com a metodologia da análise social em primeiro lugar, e só depois com as divergências confessionais sobre a coerência das conclusões teológicas com a recta interpretação da doutrina católica. E quanto à metodologia da análise social, não parece duvidosa a presença marxista, embora os conceitos operacionais adoptados tenham outra semântica e abranjam facetas que ultrapassem a conceptualização daquela. Assim, no que respeita à análise da chamada «*função da Igreja no bloco histórico das classes hegemónicas*», conclui Boff que devem considerar-se três períodos: o primeiro, que vai de 1712 a 1802, vê criada uma cristandade colonial latino-americana; o segundo, de 1808 a 1960, demarca a nova cristandade; e o terceiro, que começa em 1960, vê emergir uma Igreja popular.

Nos dois primeiros períodos, a Igreja encontra-se aliada à formação de uma América Latina submetida à exploração colonial e, depois das independências do século XIX, como suporte das classes dominantes. Lembra-se, como documento significativo, a encíclica *Etsi Longissimo*, de 30 de Janeiro de 1816, que condena a independência de vários países latino-americanos.

A partir de 1960, apontando-se expressamente como factores determinantes a reestruturação do mercado internacional, a transnacionalização da produção, do capital e das finanças, e a chamada rearticulação da dominação imperialista, a Igreja passa da *posição defensiva contra o liberalismo* para a *posição de ofensiva contra o subdesenvolvimento*. Em *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios*, Baêta Neves responsabiliza principalmente os jesuítas pelo colonialismo e repressão cultural do primeiro período, acompanhando, com critério antropológico, a leitura da historiografia brasileira de revisão da herança portuguesa⁽¹⁴⁾.

⁽¹³⁾ Boff, cit., Terceira Parte; Gustavo Gutierrez, *Teologia de Libertação*, Petrópolis, 1979, págs. 234 e segts.; Ronaldo Muñoz, *Nova Consciência da Igreja na América Latina*, Petrópolis, 1979, págs. 215 e segts.

⁽¹⁴⁾ Luís Felipe Baêta Neves, *O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios*, Rio de Janeiro, 1978, págs. 157 e segts.

Quando se aproximam os trabalhos dos teólogos da libertação das análises históricas que procuram reconstruir a participação dos deserdados, especialmente os escravos, como força dinâmica no processo histórico latino-americano em geral, e brasileira em particular, pode notar-se que a recusa de uma interpretação *branca* do processo, e a proposta de uma interpretação *negra* de substituição, também esta, como aquela, tem subacente a distinção entre capitalistas e proletários, com a cor da etnia a facilitar a identificação. O estudo de Clovis de Moura, rapidamente transformado em clássico, sobre as *Rebeliões da Sanzala*, marca claramente a premissa inicial com estas palavras: «*A escravidão no Brasil surgiu de dois fenómenos distintos, mas consequentes, foi a continuação do desenvolvimento interno da sociedade colonial nos moldes em que se vinha realizando a sua evolução nas primeiras décadas que, de simples aglomerado de feitorias atomizadas no vasto território, transformou-se em donatárias com sistema de estratificação fechado em estrutura praticamente feudal. A aparente anomalia de instituições feudais trazerem o ressurgimento da escravidão no mundo poderá ser explicada por uma série de factores que particularizaram essa aparição, conforme veremos mais tarde. Do outro lado, foi consequência dos interesses das nações colonizadoras em face da expansão comercial e mercantil. Portugal participará desse processo expansivo desempenhando o papel de intermediário dos mais fortes países europeus, depois de um período em que teve actuação relevante como nação inventiva na época da grandes descobertas*»⁽¹⁵⁾.

O conceito básico da Teologia de Libertação é porém mais abrangente do que o da oposição branquidade e negritude, porque este, contrapondo uma interpretação branca a uma interpretação negra do processo da formação nacional, adopta um ponto de vista que outros desenvolvem no sentido de que os negros são os alineados que ainda não foram integrados na nação brasileira, e esta conclusão aponta para outras leituras internas, no plano político, que correspondem ao conhecido fenómeno do *black power*.

Por outro lado, todavia, o exame funcional da acção da Igreja no Brasil, é coincidente, quer se trate da *probreza* da teologia de liber-

⁽¹⁵⁾ Clovis de Moura, *Rebeliões de Sanzala*, S. Paulo, 1981, pág. 23.

tação, quer da *escravidão* negra, quer da *redução* dos índios, sobretudo a cargo dos jesuítas. Textos de José Anchieta, Manuel da Nóbrega, e, para mais tarde, de António Vieira, são entendidos como simples provas de que a Companhia era um puro «agente do colonialismo», repudiando a clássica interpretação de Pedro Calmon de Alcântara Machado, e sobretudo de Serafim Leite, no sentido de que, agente da conversão à nova fé cristã, «humanizou a colonização» (16).

4. O conceito básico da Teologia de Libertação encontra-se expresso no documento final da III Assembleia Geral do Episcopado Latino-Americano, reunido em Puebla (1979), e enunciado nestes termos: «*necessidade de conversão de toda a Igreja para uma opção preferencial pelos pobres, em vista da sua libertação integral*» (n.º 1134). Trata-se simultaneamente de um conceito operacional e de uma ideologia, da junção, frêquente em nossos dias, da análise e da apologética, neste caso inteiramente justificada porque a Igreja não é um centro de investigação científica, é uma organização destinada a agir sobre o mundo.

Ao utilizar a palavra ideologia, não apenas se recolhe a terminologia que a mesma Teologia de Libertação usa, como parece ter de reconhecer-se que a usa com propriedade, porque não se trata apenas de interpretar a premissa maior da fé, também se trata da premissa menor que é a conjuntura dos países pobres, e da conclusão que se traduz num projecto de sociedade nova. Parece inteiramente apropriado lembrar, por outro lado, que o conceito de sociedades pobres foi o que finalmente unificou os movimentos anticolonialistas que, na Conferência de Bandung, em 1953, partiram da identificação dos povos oprimidos pela cor (17). A luta pela libertação colonial, que ali teve um marco inicial histórico, alargou o plano de mobilização com o conceito de *povos colonizados* sob a liderança de Nasser, e completou-o com o conceito de *povos pobres*, especialmente utilizado por Fidel de Castro. Todos, povos

(16) José de Anchieta, *Cartas Jesuíticas*, especialmente vol. III, notas de Alcântara Machado, Rio de Janeiro, 1933; Manuel da Nóbrega, *Cartas do Brasil e Mais Escritos do P. Manuel da Nóbrega (Opera Omnia)*, com introdução e notas de Serafim Leite S. J., Coimbra, 1955; Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Lisboa, Rio de Janeiro, 10 volumes, 1938/1950, certamente a maior fonte de documentação sobre a acção da Companhia no Brasil.

(17) Adriano Moreira. *Política Ultramarina*, Lisboa, 1961.

de cor, povos colonizados, povos pobres, constituindo uma unidade, amalgamados pelo projecto expansionista, capitalista e explorador das potências ocidentais⁽¹⁸⁾.

Países que viveram alienados num centro soberano exterior, fornecedores de mão-de-obra exigida pelos capitais e técnicas dos povos dominantes, perdendo o poder político sobre a terra, contrangidos a manterem-se subordinados e agrários, vendo saquear as matérias-primas e obrigados à monocultura, explorados pelas razões de troca impostas quanto aos produtos acabados, com expectativas de vida reduzidas, sofrendo mais os efeitos das calamidades naturais.

Pobres, em conclusão, fase a um mundo industrializado, afluente e consumista, onde a branquidade identifica a etnia dominante, e a geografia situa as sedes do poder no hemisfério Norte do mundo, quer se trate de democracias estabilizadas, quer se trate de sociedades sovietizadas, onde a diferença de estrutura política não corresponde a diversa maneira de viver com abundância em relação ao nível de vida deste Terceiro Mundo.

Por seu lado, a liderança de Leonard Boff, depois de muito escolasticamente procurar distinguir entre *pobreza como falta de meios*, *pobreza como virtude*, *pobreza como um mal e uma injustiça*, *pobreza modo de ser humilde*, *pobreza como solidariedade com os pobres*, opta, para a construção da doutrina, pelos terceiro e quinto significados; «*pobreza como um mal e uma injustiça*»: pobreza significa, aqui, propriamente empobrecimento, pobreza culpável, por ser produzida por mecanismos de expropriação do valor do trabalho que dá origem ao enriquecimento «de povos cada vez mais ricos à custa de pobres cada vez mais pobres; «*pobreza como solidariedade com os pobres*», porque a pobreza pode ser uma das expressões do amor e da solidariedade. Alguém que não é pobre se faz pobre e solidário com os pobres para junto com eles lutar contra a pobreza-injustiça. Somente está com os pobres quem luta contra a pobreza que os escorraça e humilha. Se a pobreza e a injustiça são consequências da falta de solidariedade, então só a solidariedade pode vencer a injustiça e a pobreza avilante»⁽¹⁹⁾.

⁽¹⁸⁾ Adriano Moreira, *A Comunidade Internacional em Mudança*, Lisboa, 1982.

⁽¹⁹⁾ Boff, cit., págs. 131 e segs; *Teologia do Cativo e da Libertação*, Petrópolis, 1980, pág. 74.

A descrição da sociedade sul-americana não é diferente daquela que escritores como Charles Dickens fizeram dos trabalhadores do seu tempo na Europa, estabelecendo as bases emocionais sobre as quais se construíram as ideologias reformistas europeias, e as revolucionárias de inspiração marxista, nem se afasta da imagem, hoje esquecida, que Josué de Castro fixou na sua *Geopolítica da Fome* (20). A novidade é o apelo para que a Igreja Católica assuma uma *voz tribúncia* dos pobres, e intervenha na realização da esperança concreta neste mundo, promovendo a *libertação* das violências estruturais que são identificadas com o sistema capitalista ocidental. Deste sistema é rejeitada a própria opção *desenvolvimentista*, que a partir da década de cinquenta, isto é, depois de finda a guerra mundial, pregava, e também na Europa, «a possibilidade de conseguir um desenvolvimento económico auto-suficiente», substituindo a fase do chamado *crescimento para fora* pelo *desenvolvimento para dentro*.

O primeiro, herdado das estruturas coloniais, traduzia-se na exportação de produtos primários e na importação de produtos manufacturados, e o segundo pela industrialização, pela ampliação do mercado interno, a caminho de uma sociedade independente das economias alienígenas dominantes (21).

O desenvolvimentismo foi certamente uma nova fase da ocidentalização do mundo, que antes estivera submetido, na totalidade, ao poder político ocidental. Os organismos internacionais, vinculados à ONU, que ainda não sofrera a modificação de ter uma maioria terciomundista na Assembleia Geral, adoptaram esse projecto globalista de sociedade moderna industrial, modelo a atingir pelas sociedades tradicionais, sociedades em transição, sociedades em desenvolvimento.

Esta filosofia das *rising expectations*, que financiava focos dinamizadores de mudança, evitando porém a revolução pela abundância, rapidamente produziu suficientes decepções e críticas que provocaram o apare-

(20) Josué de Castro, *Geopolítica da Fome*, Porto, 1966.

(21) Gustavo Gutiérrez, *Teologia da Libertação*, Petrópolis, 1979, pág. 76; F. H. Cardoso e E. Faletto, *Dependência y Desarrollo en América Latina*, México, 1969, pág. 4; F. H. Cardoso, *Cuestiones de Sociología del Desarrollo*, Santiago do Chile, 1968, pág. 10. São escritos críticos de W. W. Rostow, *Las Etapas del Crecimiento Económico*, México, 1969, especialmente capítulo 6.

cimento de uma ideologia de substituição para os países pobres. Um dos seus críticos mais tenazes, F. H. Cardoso, escrevia: «transcorrido já mais de metade do decénio de 60, a brecha entre um e outro mundo, longe de ir-se fechando aos poucos, aumenta, como se esperava... Enquanto as nações desenvolvidas terão, na década 1960-1970, aumentado as suas riquezas em 50 %, o mundo em desenvolvimento, que abrange os dois terços da população mundial, continuará, a debater-se na miséria e na frustração (22).

Aquilo que se tornou dominante, a partir dessas verificações, nas ideologias contraditórias, foi a teoria da dependência, que conclui pela afirmação de que a pobreza latino-americana é um subproduto histórico do desenvolvimento de países dominantes, em consequência da dinâmica do sistema capitalista, que mantivera, com nova forma, a dependência original da colonização ibérica.

Esta crítica, ao contrário de admitir que a descolonização política, traduzida nas independências do século XIX, transformara a dependência económica numa variável exógena, afirmou que era antes uma variável endógena, porque o novo imperialismo económico se configurava como estrutural, actuante dentro das estruturas nacionais, e «confirmava as raízes de uma dependência económica, tecnológica, política e cultural (23).

A primeira vista, esta situação, que seria activamente protagonizada pelas multinacionais, corresponderia aos resultados dos estudos feitos, com critério marxista, pelos clássicos Rosa Luxemburgo, Bukarin e Lenine, ao formularem a versão moderna da teoria do imperialismo, porque também das suas análises decorre que o desenvolvimentismo foi falsamente apresentado como uma luta anti-imperialista que procurava substituir uma economia agro-exportadora por uma economia industrializada, com o resultado efectivo de que capital estrangeiro e industrialização se convertem em sinónimos (24).

(22) F. H. Cardoso, E. Faletto, *cits.*, pág. 8.

(23) F. H. Cardoso, E. Faletto, *cits.*, pág. 24.

(24) J. P. Franco, *La Influencia de los Estados Unidos en America Latina*, Montevideo, 1967; Magdo e Sweezy, *Notas Sobre la Empresa Multinacional*, Monthly Review, 1969, págs. 3 a 31; Santi, *Il Dibattito Sull'Imperialismo nei Classici del Marxismo*, in Critica Marxista, Roma, 1965, pág. 84; Paillou, *La Question de L'Imperialisme chez V. I. Lenine et Rose Luxemburg*, in *L'Homme et la Société*, 1970, pág. 103.

O constrangimento sistémico, invocado, teria mesmo a consequência antropológica da produção de dois grupos humanos diferenciados. Foi neste sentido que Salazar Bondy escreveu que «não apenas sociólogos, economistas e teóricos da política, mas também psicólogos e biólogos apontaram alarmados o facto de que o incessante aumento da distância entre os países desenvolvidos e subdesenvolvidos está produzindo uma separação marcante de dois grupos humanos, o que implica o aparecimento, a curto prazo, da verdadeira diferenciação antropológica»⁽²⁵⁾.

Deste modo, o próprio critério da unidade do género humano, que o marxismo não coloca em dúvida ao adoptar o critério diferenciador das classes pela relativa posição no processo produtivo, aparece abandonado para visionar o mundo do futuro próximo como uma luta de espécies, abrindo-se a porta à mitologia racista.

A situação de dominação conduz à doutrina da libertação e, do ponto de vista político, à necessidade de empreender uma luta, designadamente armada, para a conseguir. A Teologia de Libertação não enjeita esta conclusão, porque, «a acção política revolucionária diversificou-se nestes últimos anos: de surtos de nacionalismo de esquerda em busca de opção precisa — sob a pressão de grupos e massas radicalizadas — até à subversão sob novas formas de luta armada, passando por um trabalho de ligação, em profundidade, com as massas populares, inclusive pela tão discutida «via eleitoral». Percebe-se, além do mais, com clareza cada vez maior, que tal processo deveria envolver todo o subcontinente»⁽²⁶⁾.

É a partir da coincidência de conteúdo dos conceitos básicos, entre marxismo e libertação, no que respeita à descrição da situação de dependência e à conclusão da necessidade de acção política para destruir tal relação, que os críticos, bem representados por Meira Penna, sustentam que os padres e frades que definem a aplicam a Teologia de Libertação recolhem os seus postulados de um marxismo simplificado, por ignorarem a sociedade finalmente construída em regimes de inspiração

⁽²⁵⁾ Salazar Bondy, *La Cultura de la Domination*, em *Peru Problema*, Lima, 1968, pág. 75.

⁽²⁶⁾ Gustavo Gutierrez, *Teologia de Libertação*, cit., pág. 85; Leonard Boff, *O Caminho da Igreja com os Oprimidos*, cit., pág. 110, ao ocupar-se de *O Engodo dos Poderosos*.

soviética, e assim concluem pela subversão da Igreja, transformada numa força aliada da estratégia indirecta leninista (27).

5. Por um lado, a Teologia de Libertação firma-se naquilo que, na ciência política, por vezes se chama a razoabilidade situada. De facto define a Teologia como «fruto do encontro entre a fé e a razão», acrescentando que a «elaboração teológica depende muito do lugar social que ocupe o teólogo». Deste modo, quando o teólogo se ocupa da premissa menor da doutrina, a qual é a concreta conjuntura do povo, dota-se dos instrumentos historicamente apropriados, e portanto variáveis no tempo e no espaço.

A definição da conjuntura para a América Latina, facilmente aplicável às restantes áreas pobres do mundo, foi em primeiro lugar, do ponto de vista institucional, feita entre 27 de Janeiro e 13 de Fevereiro de 1979, pelos bispos que se reuniram em Puebla, no México, representando todos os episcopados latino-americanos, confirmando e ultrapassando a II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano realizada uma década antes em Medellin, em 1968.

As linhas mestras do documento final parecem ser as seguintes: a) fazer a análise estrutural das forças produtivas, e suas tensões e conflitos, denunciando os «sistemas» e as «estruturas» e os «mecanismos» que geram «ricos cada vez mais ricos à custa de pobres cada vez mais pobres»; b) condenar igualmente «o processo de expansão do capitalismo liberal», e o marxismo nos termos das encíclicas que definiram a doutrina social da Igreja; c) afirmar que «a Igreja critica todos aqueles que tentem reduzir o espaço da fé à vida pessoal ou familiar, excluindo a ordem profissional, económica, social e política, como se o pecado, o amor, a razão e o perdão não tivessem aí relevância»; d) por outro lado, afirmaram uma opção preferencial pelos pobres, salientando que «o serviço do pobre exige, de facto, uma conversão e purificação constantes em todos os cristãos para alcançar-se uma identificação cada dia mais plena com Cristo pobre e com os pobres»; e) reclamando o respeito pelos direitos humanos na sua definição tradicional das proclamações ocidentais, insistem nos «direitos dos pobres e mais necessitados», isto é, os direitos

(27) Meira Penna, *O Evangelho Segundo Marx*, cit.

sociais; f) a Igreja deve oferecer «o sentido de salvação e libertação», mas com um sentido de esperança concreta, isto é, tendo em vista as alienações vigentes em consequência dos sistemas socioeconómicos condenados, porque a libertação pregada começa na história e não é reservada para a eternidade.

6. Os teólogos da Libertação não usam partir de Camilo Torres, e todavia parece que esta proclamada inserção no concreto e no real da vida dos povos pobres não pode deixar de ter em conta a opção que sublinhou com a perda da vida. Um dos doutrinadores que em geral não esquecem, o bispo Hélder Câmara (Recife), aproximou esse sacrifício do que nos EUA atingiu Martin Luther King, embora este tenha sido adversário constante da violência, e mais próximo de Ghandi⁽²⁸⁾.

Mas Camilo Torres, sociólogo ao mesmo tempo que padre da Igreja Católica, dando forma a meditações que sobretudo tornou públicas depois do Congresso de Sociologia de Bogotá de 1963, concluiu que a mudança das estruturas dos países subdesenvolvidos não dispensa a pressão da *classe popular*, e admitiu que a *revolução violenta* é uma alternativa provável para todos os outros meios de acção, visto que a classe dirigente não dá mostras de prever e aceitar uma reforma conduzida pelo poder que detém. Por isso, como colombiano porque não podia alhear-se das lutas do seu povo, como sociólogo porque concluíra pela necessidade da revolução, e como sacerdote porque entendia estar obrigado pela caridade, alinhou com a guerrilha, firmando o princípio de que julgar da oportunidade da violência é um juízo da exclusiva responsabilidade do cristão, e não da hierarquia.

Não lhe ocorreu porém encaminhar a *teologia* para a função de uma *ideologia dos pobres*, tal como acontece com os teólogos da libertação, e particularmente dos pobres da América Latina, que compreendem estar «dentro da correlação das forças mundiais e das contradições internas do sistema capitalista». Trata-se agora, no domínio político, de uma libertação económica, social e educacional, histórica e concreta, como «uma das concretizações do Reino de Deus», optando por uma sociedade alternativa e descomprometendo-se com o sistema dominante.

(28) *Le Monde*, 26 de Abril de 1968; Camilo Torres, *Ecrits et Paroles*, Paris, 1968.

Escritores como Gramsci, Portelli, Godelier, Bourdieu, são invocados para averiguar em que medida, dentro da sua *autonomia relativa*, a religião possui uma força transformadora da sociedade. E parece aceite a conclusão de que a Igreja funcionou no passado como «*aparelho ideológico do Estado*» na consolidação da hegemonia da classe dominante, não porque a doutrina o impunha, mas porque o aparelho clerical enveredou por tal via.

Parecem sempre comprometidas com a ambiguidade expressões como estas de Ronaldo Muñoz: «*já havíamos assinalado que, para ser autenticamente libertadora, deve a pastoral da Igreja enquadrar-se na situação, na problemática e nas aspirações humanas*»⁽²⁹⁾.

Mas quando tal enquadramento se traduz concretamente nas *comunidades de base*, que procuram cristamente obter a libertação das muitas submissões impostas pelo sistema vigente, é impossível admitir que a acção política concreta, tendo em vista o poder concreto, não apareça como via necessária, e também é impossível separar a acção política da eventualidade do recurso à acção directa, à revolução violenta. Por isso tem a maior importância a lucidez de Assamn quando, dentro da escola da Teologia de Libertação, sustenta que a violência é justificada a partir dos conceitos tradicionais de legítima defesa e de guerra justa, mesmo contra a «*violência institucionalizada*», que é uma das suas maneiras de referir as estruturas da sociedade capitalista: «*meios extremos para males extremos. A situação nos empurra para gestos extremos*»⁽³⁰⁾. Por isso também é mais explícito Blanquart, quando insiste em que o problema subjacente a esta crise da Igreja é o da política nas suas relações com a fé, porque, se a política é um problema novo para a humanidade, não poderia deixar de o ser para a Igreja⁽³¹⁾.

7. Não apenas este ponto, mas ele parece o mais importante, levanta o problema da relação da Teologia de Libertação com as doutrinas afirmadas pelo Concílio Vaticano II, iniciado em 1962. Ali apareceu aquilo que alguns chamaram a *Igreja dos Pobres*, e que outros consideraram um *grupo de pressão*.

⁽²⁹⁾ Ronaldo Muñoz, *Nova Consciência da Igreja na América Latina*, Petrópolis, 1979, pág. 244.

⁽³⁰⁾ In Meira Penna, cit., pág. 84, *Teologia na Praxis da Libertação*.

⁽³¹⁾ Blanquart, *L'Acte de Croire et L'Action Politique*, Idem.

Liderados pelo Cardeal Gerlier e por Maximos IV, Patriarca de Antioquia, um grupo de cerca de cinquenta bispos debruçou-se sobre o conceito de João XXIII (11 de Setembro de 1962): «*A Igreja apresenta-se tal qual é, e quer ser a Igreja de todos e particularmente a Igreja dos pobres*».

No dia 26 de Outubro de 1962 o Cardeal Gerlier declarava: «este problema apresenta-se sob formas diversas, mas no fundo é sempre a mesma: a situação dolorosa de um tão grande número de homens resultante de uma repartição desigual de riquezas. Como é que a Igreja não se sentiria obrigada a dar-lhe remédio ao mesmo tempo na ordem do pensamento e na ordem da acção? Salvo erro, não parece que isso tenha sido previsto, ao menos directamente no programa do Concílio.» No mesmo Concílio, o Cardeal Lescaro, em 7 de Dezembro de 1962, insistiu na necessidade de tomar consciência, «de maneira explícita e proporcionada à situação histórica, desta revelação essencial e primordial do mistério de Cristo nos pobres».

Abriu assim caminho à sua nomeação, por Paulo VI, para dirigir os trabalhos destinados a aprofundar essa verdade, em termos de aparecer nos esquemas do Concílio e na vida da Igreja no plano doutrinal, institucional e pastoral. Por isso a sua intervenção é importante, e a sua conclusão directora nesta matéria: «A conclusão desta sessão parece dever ser a seguinte: dois meses de trabalho e de procura humilde, livre e fraternal, com a ajuda do Espírito Santo, levaram-nos a melhor compreender, todos juntos, aquilo que o Concílio Vaticano II deve propor aos homens deste tempo, a saber o mistério íntimo da Igreja, que é como o grande sacramento de Cristo, Verbo de Deus, revelando-se, habitando, vivendo e trabalhando entre os homens»⁽³²⁾.

Todavia, o problema das relações entre a doutrina cristã e a violência política foi especialmente suscitado pelas encíclicas *Mater et Magister* (João XXIII) e *Populorum Progressio* (Paulo VI), provocando várias tomadas de posição episcopais, a mais clara talvez a de D. Hélder Câmara (Recife): «Estou contra a violência. Mas compreendo a violência. Respeito os homens que escolheram a violência. Devemos ser conscientes dos nossos erros, e os erros da Igreja são enormes. Durante muito tempo a Igreja foi uma

⁽³²⁾ Ver documentação pertinente em Jacques Loew e Michel Meslin, *Histoire de L'Eglise par Elle-Même*, Paris, 1978.

força alienada e alienante. É a verdade. A religião não deve ser o ópio do povo, deve contribuir para a libertação dos homens»⁽³²⁾. Foi neste contexto que João XXIII, na *Pacem in Terris* de 11 de Abril de 1963, advertia contra os que «arrebataados pelo zelo» são levados a empreender uma reforma completa, e o parágrafo 31 da *Populorum Progressio* era ultrapassado quando Camilo Torres dava o exemplo da opção pela violência.

No caso da Teologia de Libertação, e independentemente da evolução histórica da doutrina da Igreja sobre a legitimidade da violência em várias circunstâncias, incluindo o tiranicídio, a questão é a de saber se a forma de opção pelos pobres, que é sustentada, implica ou não a legitimação da violência revolucionária e como é que a Igreja participa no processo.

Ora, desde 1971, data do aparecimento do livro de Gustavo Gutierrez, *Teologia de Libertação*, em Lima, sucedem-se os documentos, ou individuais ou colegiais, e a dúvida permaneceu em face dos textos. É a encíclica de Paulo VI *Evangeli Nuntiandi* (1975), e *Puebla* (1979), é a literatura dos teólogos, que se multiplica, são as *comunidades de base* que proliferam. De que pobres, ou de que pobreza se trata, vai-se esclarecendo à medida que se identificam as alienações que devem ser consideradas: fala-se de «mudanças estruturais», fala-se de impossibilidade anunciar o evangelho «sem implicações económicas, sociais, culturais e políticas»; de «libertação de todas as escravidões... e libertação para o crescimento progressivo no ser»; fala-se das *comunidades eclesiais de base* como «portadoras da mensagem de libertação integral do homem e do mundo».

Neste ponto é que parece que a doutrina começa a aproximar-se do real e do existencial, visto que as comunidades eclesiais de base é que concretamente vivem a fé, identificam as submissões intoleráveis que existencialmente conhecem sem precisar de grande teorização, e devem agir com espírito cristão para as eliminar.

Os posseiros de terras brasileiras sabem que estão submetidos à violência de ocuparem terras alheias de um proprietário distante e ignorado,

(32) José de Broucher, *Don Hélder Câmara, La Non-Violence d'un Pacifique*, Paris, 1969.

sabem que não podem legalmente obter a propriedade da terra, sabem que podem a cada momento ser expulsos, e sabem que enquanto o uso de facto lhes é consentido terão ainda assim uma economia de subsistência ao nível mais baixo.

A Teologia de Libertação, com o seu agente concreto mergulhado na cultura concreta do grupo concreto, explica-lhes que se trata da "libertação integral de todo o homem e de todos os homens, ou seja, de todas as dimensões oprimidas da vida humana (pessoal e social) sem exclusão de algum homem. É um progresso global que em simultaneidade dialéctica abrange as instâncias económica (libertação da pobreza real), política (libertação das opressões sociais e gestação de um homem novo), e religiosa (libertação do pecado, recriação do homem e sua total realização em Deus).

Estas não são fases sucessivas cronologicamente, sim simultâneas, de tal sorte que, lutando de forma libertadora na instância económica, aí se dá não só uma libertação económica mas também política e religiosa. Isto quer dizer que no económico acontece também justiça e graça. E assim dialecticamente acontece em cada uma das instâncias, uma aberta e presente na outra. Jamais se trata, então, de uma libertação metafórica, e sim real e histórica" (24).

De facto não se trata de converter os detentores do poder que gerem o sistema considerado alienante, falando ao ouvido do príncipe, mas sim de mergulhar na cultura e religiosidade dos oprimidos, despertá-los para a libertação, para que iniciem a construção da esperança concreta neste mundo.

Também não é o caso do marxismo-leninismo que assume simultaneamente o julgamento condenatório do sistema, a incapacidade de reacção espontânea das vítimas, e que organiza o partido como voz tri-bunícia dos alienados, instrumento de luta pela aquisição do poder, e o monopólio e responsabilidade totalitária do Governo para liquidar simultaneamente o sistema, as suas consequências alienantes, e a própria necessidade de futuramente existir o Estado.

Agora estamos em face de uma atitude situada na história, que adopta a leitura marxista da conjuntura, que nega simultaneamente a

(24) Boff, cit., pág. 186.

solução capitalista e a solução leninista para encarar o futuro porque reclama matrizes católicas, que confia no voluntarismo das comunidades eclesiais de base despertadas pela palavra proferida em tempo certo e com interpretação finalmente correcta para implantar a *esperança concreta* neste mundo. Mas falta a resposta no que respeita à participação na acção desencadeada, quando esta sobretudo se encaminhe para a então santa violência. Falta saber se os semeadores da palavra participarão na acção que é o complemento dela, ou ficarão apenas dando o seu apoio com o poder da oração.

8. As coincidências metodológicas quanto ao exame da estrutura social, com o marxismo, não implicam necessária coincidência do conceito de *pobreza* com o conceito de *proletariado*, porque o primeiro é mais abrangente do que o segundo, porque aquilo que ambos têm de *conceitos valorativos*, ainda que se exprima com a mesma referência à violação da *justiça*, decorre de *escalas de valores* diferentes. Também o elemento utópico da *sociedade do futuro*, para os libertadores *implementação do reino neste mundo*, para os marxistas a *sociedade sem Estado*, não tem doutrinariamente o mesmo conteúdo, podendo talvez dizer-se que uns o recolhem de Santo Agostinho e os outros de Marx-Engels. Mas naquilo que respeita à acção, à confiança no basismo, à revolução necessária, e, para efectivar esta, à eventual violência como instrumento indispensável, é que os conteúdos dos conceitos parecem tender para a coincidência por simples imposição da natureza das coisas, neste caso os limitados processos políticos entre os quais é possível optar.

A referência à não resistência extrema e absoluta de Ghandi nunca aparece referida pelos libertadores, assim como Luther King, prémio Nobel da Paz, aparece entre as vítimas exemplares da luta contra o sistema vigente, mas não como inspirador e modelo da eventual acção. Esta eliminação, explicitada por omissão, parece coerente com a condenação da religião como ópio do povo que os libertadores proferem, e com o repúdio da invocada função histórica da Igreja de colaborar na criação de um estado de espírito de submissão ao poder instalado, e durante muitos séculos sacralizado.

Por outro lado, nas críticas que vão aparecendo na linha libertadora a João Paulo II, não escondem que atribuem o seu conservadorismo eclesial ao ambiente polaco em que se formou e lutou, numa Igreja situada em luta pelas liberdades políticas que o seu povo não tem,

enquanto que nas regiões da pobreza, onde a nova teologia nasceu, são os direitos sociais que principalmente estão em causa, tendo presente na cultura popular a vivência das liberdades políticas formais que foram implantadas com as independências coloniais, e suprimidas eventualmente por reacções internas do sistema político, nunca por imposição de uma potência estrangeira invasora, e sempre com a invocação da transitoriedade. Mas com frequência tendem para separar esse conservadorismo, que diria respeito ao aparelho, e que no Ocidente acusam de uma tradição triunfalista e constantiniana, da adesão que lhe atribuem à nova visão libertadora, popular, geográfica, e basista da Igreja em luta contra as alienações existentes sobretudo na América Latina.

A recente (1984) chamada a Roma do Padre Boff, para se explicar perante a Congregação da Fé, não parece ter consagrado este esforço de assimilação do discurso de João Paulo II ao discurso da Teologia de Libertação. Por isso o risco da separação de Roma permanece como uma das hipóteses do processo em curso, e a questão da revolução violenta, e do papel desta Igreja popular nessa eventualidade, continua a exigir exame e meditação.

O facto é que, na América Latina, padres exercem cargos governativos, contra a proibição disciplinar, e a força é inerente ao exercício do poder, tanto como á sua conquista e manutenção. Poderá, todavia, estar-se nesses casos apenas em face de atitudes explicáveis pela perspectiva individual, e portanto não significativas quanto à interpretação de uma tendência que, passando pela organização das comunidades eclesiais de base, e assumindo a função tribuniária das necessidades dos pobres, evolua para a direcção política e para a acção directa, quando necessária.

Mais significativa, no sentido negativo, seria a omissão regular no discurso libertador do exemplo de Camilo Torres, o qual concretamente meditou sobre a violência como instrumento da política, a considerou justificada, e pelo menos acompanhou a guerrilha, sem estar provado que morreu em combate.

A hesitação, é pelo menos evidente neste trecho de Leonard Boff: «A tradição conhece o santo ascético, mestre das suas paixões e fiel observante das leis de Deus e da Igreja. Quase não se conhecem santos políticos e santos militantes. No processo de libertação, criou-se a situação para outro tipo de santidade: além de lutar contra as suas próprias

paixões (tarefa permanente), luta-se contra os mecanismos da exploração e da destruição da humanidade. Aí emergem virtudes difíceis mas reais: solidariedades com os da sua classe, participação nas decisões comunitárias, lealdade para com as soluções definidas, superação do ódio contra as pessoas que são agentes de mecanismos de empobrecimento, capacidade de ver além dos imediatismos e trabalhar por uma sociedade futura que ainda não se vê nem se vá talvez gozar. Esse novo tipo de ascese possui exigências próprias e renúncias, a fim de manter o coração puro e orientado pelo espírito das bem-aventuranças»⁽³⁵⁾.

Usar da força, sem ódio pelo adversário, também classicamente faz parte da ética do militar, cuja profissão é justamente a de intervir naquilo que chamam a subida aos extremos, e cuja acção não provoca vítimas, provoca baixas no adversário. Aqui, diz-se: «esta tendência sublinha o facto de que o verdadeiro sujeito de libertação é o próprio oprimido. Sua cultura popular, particularmente sua radical religiosidade, suas formas de organização popular, as comunidades cristãs de base, são motores de libertação e de conscientização. Potenciar, purificar e aprofundar tais elementos constituem caminhos para uma libertação popular»⁽³⁶⁾.

O ministro da religião, finalmente no caminho da história, é um agente que ensina aprendendo com essa religiosidade popular o caminho da libertação. Afirma do marxismo que este apenas foi condenado pela Igreja pelas suas ilusões, mas não pela avaliação verdadeira da realidade social, e acrescenta que recusa dele a solução totalitária — *qui bene distinguit, bene docet* — para concluir que a proposta é no sentido de que a teologia utiliza o marxismo, e não que o marxismo utiliza a teologia, mas não adianta nada a respeito da questão principal que é a passagem à acção, e saber se o ministro de Deus também participa nela em todas as formas, se também combate quando é necessário, ou fica pelo uso do poder da oração em todas as circunstâncias.

Afirmar a função nova da Igreja, que já «não é princípio legitimador dos poderes estabelecidos, sim de crítica e de denúncia dos abusos», dizer que a Igreja tenta reinventar-se a partir dos pobres para que toda a Igreja seja uma Igreja para os pobres, com os pobres e dos pobres, acrescentar que «isto não significa que os ricos devam sentir-se excluídos

⁽³⁵⁾ Leonard Boff, *O Caminhar da Igreja*, cit. pág. 216.

⁽³⁶⁾ Leonard Boff, cit. pág. 194.

da Igreja, significa que uma vez convertidos e atingidos pelo anúncio evangélico, os riscos devem sentir-se urgidos a comprometer pela justiça, contra a pobreza-injustiça e a exploração», parece traduzir-se nisto: existe um conflito de classes (chamado aqui conflito de interesses), em que os proletários (chamados aqui pobres) são os portadores do futuro contra os ricos não convertidos e, logo, pagãos (capitalistas), o que tudo conduz à «missão de libertar os pobres, ajudar ali onde estamos». E voltamos sempre à questão da espécie de ajuda, quando a acção corre pelos caminhos da violência.

Talvez a resposta, não explicitada, possa ser encontrada nas figuras carismáticas oferecidas a servir de exemplo e meditação, os novos santos, mártires e profetas da Teologia da Libertação, visto que desde 1966 se enumeram cerca de mil pessoas, ligadas directamente à pastoral da Igreja, *«que foram ou presas ou torturadas, ou expulsas ou matadas»*. Em princípio mártires, que sofreram o sacrifício em testemunho da verdade da palavra.

Em primeiro lugar o Arcebispo D. Romero, de San Salvador, morto em 24 de Março de 1980, ao celebrar a missa; depois as vítimas da extrema-direita católica no Chile, na Argentina, na América Central; depois, o Bispo da Teimosia e da Liberdade, de São Félix de Araguaia, D. Pedro Casaldaliga, que proclamou: «tua mitra será um chapéu de palha; o sol e o clarão da lua; a chuva e o sereno; o olhar dos pobres com quem caminhas e o olhar glorioso de Cristo, o Senhor. Teu báculo será a verdade do evangelho e a confiança do teu povo em ti. Teu anel será a fidelidade à nova aliança de Deus libertador e a fidelidade ao povo desta terra. Não terás outro escudo que a força da esperança e a liberdade dos filhos de Deus nem usarás outros recursos que o serviço do amor»⁽³⁷⁾. Mas foi ele quem fez um poema à morte de Che Guevara, e declarou publicamente a legitimidade da violência libertadora. Violência dos outros, abençoada mas não participada? Estimulada mas não assumida? Pregando a liberdade, sem combater por ela? ⁽³⁸⁾. Política, sem

⁽³⁷⁾ Assman, *Teologia Desde la Praxis de la Liberation*, Salamanca, 1973, pág. 106; Copequi, *Caminhos da Libertação*, S. Paulo, 1973; Avila, *Elementos de Una Evangelizacion liberadora*, 1971; Comblin, *Theologie de la pratique revolutionnaire*, Puf, 1974, pág. 65.

⁽³⁸⁾ Rahner, *La Gracia Como Libertad*, Barcelona, 1972; Garaudy, *La Liberté*, Paris, 1955.

luta pela aquisição, uso e manutenção do poder? ⁽³⁹⁾. Ao lado da nobreza, sem pegar em armas a seu favor, e que pobreza?

As doutrinas também possuem uma lógica existencial, e a hipótese parece ser que a resposta de Camilo Torres, tantas vezes esquecido, e talvez por isso mesmo, é que melhor corresponde a uma acção baseada nos pressupostos da Teologia da Libertação. Existencialmente não parece previsível que seja possível despertar, ensinar aprendendo com a religiosidade popular, denunciar as violências que os ricos sustentam contra os pobres, animar a luta pela libertação, e ficar pela oração quando a revolução violenta é a escolha para a acção. A participação na violência parece a conclusão da lógica existencial dos teólogos da libertação, mesmo que a omitam nas palavras, porque não poderão omiti-la na acção.

9. A invocação do marxismo metodológico, e o recebimento das conclusões deste quanto à análise da situação, assim como a hipótese de que a violência participada é uma conclusão natural da Teologia de Libertação, faz surgir a questão de saber qual a versão marxista que pode supôr-se mais próxima desta abordagem. A sugestão é que se trata do comunismo que tem raiz em Rosa Luxemburgo, cuja especificidade parece residir nestes dois pontos: o anti-reformismo, a crítica da concepção social-democrática; por outro lado, a crítica da concepção leninista do partido, a favor do papel essencial das massas no processo revolucionário, para evitar que voltem a ser instrumento de grupos dominantes que lhe são estranhos. Foi ela quem caracterizou a sua concepção revolucionária como tendendo a transformar as massas no centro da luta anticapitalista, permeadas crescentemente por uma consciência de classe. A organização política e os seus líderes teriam a função importante mas limitada de guiar as massas mas sem se substituírem a elas, reclamando-se de interpretar bem o Manifesto Comunista. Assim foi levada a entrar em conflito com a direcção centralizada e burocrática do partido. Morreu assassinada quando se encontrava empenhada na tentativa de conjugar a revolução social com a democracia de novo tipo ⁽⁴⁰⁾.

⁽³⁹⁾ J. B. Metz, *Teologia Política. O Futuro Que Brota da Recordação do Sofrimento*, Cencélium, 1972/76, 709-724.

⁽⁴⁰⁾ Massimo Salvadori, *Storia del Pensiero Comunista*, Milão, 1984, pág. 171.

Mas aqui não se trata de pressupostos teóricos, de metodologia científica, trata-se de acção, de luta política, de participação nela, e de morrer no decurso dela. É por isso que a Teologia de Libertação, ao passar à acção, ao organizar as comunidades de base, com seus novos profetas e mártires, parece inevitavelmente inscrita num sistema que assume uma lógica própria, com exigências governativas, com opções inevitáveis e, entre elas, a passagem eventual à revolução violenta, e o dever de participar nela, não apenas com o poder da oração, mas orando para que as armas sejam usadas em causa justa, santa, libertadora. Canalizando a força da revolta, como a Igreja que condena sacralizou o poder governava. Fazendo exactamente aquilo que reprova, em face da lógica do processo que pretende liderar, porque também foi um novo modelo de sociedade que orientou a passada sacralização do poder, convictos os seus doutrinadores de que finalmente se estabeleceria a *respublica cristiana*. Pondo realmente em causa o princípio de que a Igreja, Mestra da Doutrina, não opta por nenhuma organização interveniente na política, são os cristãos que optam orientados pela doutrina. A opção pelas comunidades eclesiais de base, que não podem deixar de intervir na luta política para se libertarem das alienações impostas pelo sistema, é uma opção concreta por uma formação, e não parece definitivamente evitável a participação na acção desencadeada, ou então a falta de autenticidade voltará a instalar-se e contra os desígnios proclamados, os objectivos afirmados, os princípios enunciados.

10. Um dos livros testamento de Luther King chamou-se *Why We Can't Wait* ⁽⁴¹⁾. Mas nunca abandonou a convicção de que o verbo mantém a capacidade de organizar o caos, apelou para a violência dos princípios, brandiu a lei contra a injustiça, assumiu a resistência passiva, morreu por dar testemunho, não derramou sangue alheio. O problema Norte-Sul não pode ver acrescentado, às suas complexidades ameaçadoras, este reenvio, para o Ocidente que por vezes parece um regime de extrema-unção, de uma revisão equívoca da mensagem de S. Paulo, que não admitia

(41) Nova Iorque, 1964.

a diferença entre gregos e estrangeiros, entre senhores e escravos. Proclamou a UNESCO no seu acto constitutivo, que a guerra começa no coração dos homens. A tarefa do personalismo é o desarmamento, não é dinamizar uma competição estratégica das cóleras.

Adriano Moreira

**Director do Instituto de Relações
Internacionais do I. S. C. S. P.
da Universidade Técnica**