

A teologia da libertação argentina e a identidade cultural da América Latina

Mairon Escorsi Valério¹

Resumo

O objetivo deste artigo é aprofundar as singularidades da corrente argentina da Teologia da Libertação, no que se refere à construção de uma identidade cultural da América Latina e as relações desta com o projeto de libertação nacional-populista do peronismo.

Palavras-chave: América Latina; teologia da libertação; Argentina.

Abstract

The purpose of this paper is to deepen the singularities of the Argentine current of liberation theology, as regards the construction of a cultural identity in Latin America and its relations with the project of national liberation-populist of Peronism.

Keywords: Latin America; Liberation theology; Argentina.

¹ Doutor em História Cultural pela UNICAMP.

1. Introdução

Para compreendermos de que modo a teologia da libertação reinventou a América Latina e a identidade latino-americana a fim de que esta instrumentalizasse seu projeto político-pastoral é necessário detalharmos os pressupostos que constituíram a Teologia da Libertação como um novo paradigma. Este paradigma, ou melhor, este projeto de saber continha necessariamente um projeto de poder, que incluía a busca da hegemonia no pensamento e estrutura do catolicismo na América Latina e sua ramificação para o campo não religioso, para a esfera institucional secularizada da sociedade latino-americana, num resgate de suas origens intransigentes de recolonização religiosa do mundo secular (PUOLAT, 1977, P.25) (COMPAGNON, 2003, P.220).

No entanto, é preciso destacar também que a Teologia da Libertação não se constituiu como monolítica. Desde o primeiro momento, vertentes variadas compuseram a gama de textos com mediações intelectuais específicas que acabaram constituindo a Teologia da Libertação. Um exemplo são as diferenças entre teólogos protestantes e católicos, cujas obras apresentavam nuances consideráveis. Além disso, entre os teólogos católicos se podem observar diferenças significativas.

Cada uma dessas correntes deu um peso diferenciado à questão da América Latina. Destaca-se a maior ênfase dada pelas correntes católicas ao dilema da identidade latino-americana e a definição dessa geografia imaginária como espaço-base para o projeto político-pastoral do CELAM e da Teologia da Libertação (VALERIO, 2012, P.127).

2. As vertentes da Teologia da Libertação

Entre 1968 e meados da década de 1970, podem-se distinguir três vertentes principais no paradigma em que a diferenciação foi apoiada tanto pela dinâmica das sociedades em que foram aprovadas como pelo equilíbrio interno de poder no campo. A corrente dominante foi representada no primeiro momento pelos escritos de Gustavo Gutierrez, a *Teologia Libertação: perspectivas* e Hugo Assmann, *Liberación-*

opresión: desafío a los cristianos, ambos publicados em 1971. Os trabalhos preparatórios dos textos foram anteriores e realizados após o desenvolvimento da expressão multipolar em redes católicas. De inspiração católica, escritos num contexto militante, alegaram iluminar as implicações teológicas do compromisso dos cristãos nas lutas de libertação na América Latina. Eles apontaram as convergências entre a teologia da libertação e a esquerda marxista, baseadas na teoria da dependência, para justificar a opção socialista para uma mudança estrutural nas sociedades menos desenvolvidas da região.

A tese de Rubem Alves, *Towards a theology of liberation*, em 1968, em Princeton, constituiu a primeira formulação sistemática da Teologia da Libertação. Escrito em um contexto de validação acadêmica nos Estados Unidos, este texto apresenta um ponto de vista distinto, porém que fazia parte da trajetória de debates teológicos desenvolvidos no cruzamento das redes protestantes e católicas na América Latina. Rubem Alves participou das reuniões do ISAL, principalmente entre 1970 e 1971. Seu texto partiu da constatação do surgimento de uma nova consciência, associado à sujeição histórica das periferias contra o modelo imposto das sociedades opulentas e alienadas. Ainda assim, foi menos especificamente focada em questões latino-americanas e manteve-se indiferente à teoria marxista da dependência.

A terceira corrente foi desenvolvida na Argentina, no contexto do peronismo, onde a Teologia da Libertação se alinhou com a opção do populismo político e não teve a afinidade com correntes do pensamento marxista. Ele desenvolveu acentos diferentes em torno do surgimento de uma questão sócio-cultural (a nação, o povo), alternativa para a identificação da libertação nacional com o projeto revolucionário do socialismo. No entanto, nestas perspectivas estavam internalizados os principais enunciados do paradigma. Juan Carlos Scannone definiu bem as semelhanças e diferenças da corrente argentina com a corrente dominante da Teologia da Libertação, em seu livro de 1976, *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*.

3. A corrente argentina e a dimensão cultural da identidade da América Latina

A corrente argentina da Teologia da Libertação optou pelo peronismo e seu projeto antiimperialista de revolução nacional-populista. Ela se distanciou da corrente dominante que, rompendo com o populismo nacionalista, identificava a possibilidade de uma verdadeira libertação nacional por meio de um socialismo latino-americano. Tal distância também se deu em termos de análise, pois mostrou preferência pela antropologia científica em detrimento da crítica econômica e sociológica, sobretudo marxista, assumida pela corrente dominante cujas análises incidiam sobre os conflitos internos do capitalismo dependente na América Latina.

Na medida em que se considera a opção política do socialismo contra a elite nacional e a defesa da noção de partir do dado objetivo da dependência sócio-econômica da América Latina como elementos centrais da ruptura paradigmática proposta pela Teologia da Libertação, então a corrente argentina passa a ser questionada². Apesar das polêmicas, a corrente argentina assumiu, a partir de seu ponto de vista, as principais formulações do paradigma da Teologia da Libertação.

Em seu livro *Teologia da Libertação y praxis popular: aportes críticos a una teología de la liberación* Juan Carlos Scannone retoma – em referência a Gustavo Gutierrez - a ideia central do paradigma de que a Teologia da Libertação se caracteriza por uma nova maneira de fazer teologia como reflexão crítica sobre a práxis histórica:

Há teólogos que dizem (...) que a teologia da libertação é um subcapítulo da teologia, como pode ser (...) uma teologia da política ou teologia não importa de qualquer outra realidade terrestre. Eu acho que é precisamente o oposto, ou seja, é uma redefinição global do “fazer” (...) teológico. Na verdade, não é apenas considerar, à luz da fé, sobre a práxis da libertação historicamente determinada, se esta prática, que é em si uma prática da fé (SCANNONE, 1976, P.18).

²Samuel Silva Gotay escreveu a esse propósito: « *Existe uma outra teologia da libertação, vaga e imprecisa, tão vaga e imprecisa quanto certa « teoria da dependência » que não faz referência à estrutura de classes e que pode ser utilizada para defender os interesses dos opressores nacionais diante da burguesia estrangeira* » (SILVA GOTAY, 1981, P.25).

Ele então lembrou suas principais consequências. Ele previu uma realidade, de *“pecado estrutural”*, isto é, *“a estruturação do mundo injusto da América Latina em sua organização política, social, econômica e cultural”*. A consciência desta realidade depende da experiência revolucionária da periferia de uma experiência *“no radicalismo que dão fé e da situação de conflito na América Latina”* e está dado *“na ação de um mundo secular já adulto, que vive um processo revolucionário”* (SCANNONE, 1976, P. 20-22).

A Teologia da Libertação foi bem entendida como uma contribuição latino-americana para a teologia, como uma teologia latino-americana. Ele retomou, neste sentido, os três níveis de significado de libertação. Ele viu a *“libertação dos povos oprimidos pelo imperialismo e setores sociais oprimidos por outros setores sociais que trabalham como gerentes daquele”* no contexto de *“transformação urgente e global”* do mundo latino-americano *“ao acesso a um homem, uma cultura e uma sociedade qualitativamente nova”* e aquela da libertação integral *“que não se esgota pela libertação histórica, mas a inclui”* (SCANNONE, 1976, P.19-23).

A atualidade latino-americana deste novo humanismo impõe a desideologização da fé: *“Então (...) se purifica a mensagem cristã do uso ideológico que a privou de sua história e crítica e reduziu-a para dentro da área, individual e privado ou no nível de expressão abstrata, genérica, atemporal e não comprometida (...)”*. Ele atribui a este desafio, no momento presente à ocorrência de *“um salto qualitativo na experiência de fé e, portanto, na prática pastoral que nasce dessa experiência de fé”* através do *“questionamento e rejeição radical da ordem social na América Latina”* que resgata o sentido originário e fundamental do cristianismo. Este salto da atualidade para a memória foi apresentado como uma crise e uma purificação que, *“ao nível da experiência espiritual”*, só poderia ser comparado a *“a noite do espírito na descrição que São João da Cruz fez do itinerário pessoal de fé”* (SCANNONE, 1976, P.21-23).

Em poucas páginas, Juan Carlos Scannone concentrou e assumiu quase todas as instruções fundamentais do paradigma. No entanto, no campo dos debates teológicos em torno da Teologia da Libertação, ele foi mais contestado por sua posição ambígua em termos políticos (entre a defesa dos interesses das classes populares e da

unidade nacional), teológicos (entre o desejo de renovar a linguagem teológica na perspectiva do processo da libertação e resistência à dialética de identificação entre a fé e política) e eclesiais (entre a afirmação de uma identidade pastoral e a defesa das normas institucionais).

O discurso de ruptura paradigmática da corrente dominante operava um trabalho de ocultação de sua proximidade com estas ambiguidades que foram assumidas pela corrente argentina. O discurso socialista de ruptura com o imperialismo e a estrutura interna do capitalismo dependente, relacionado a questões de afirmação de uma identidade latino-americana, recuperava um duplo movimento de nacionalização e radicalização do discurso marxista.

A corrente argentina espelhou com propriedade uma cultura de classe média radicalizada, que em vez de se inclinar para a defesa socialista dos interesses populares, pendeu para o discurso integrador nacional-populista. Ela também espelhou sua proximidade com a genealogia intransigente que postulava a recusa de identificar a dialética entre fé e política.

A diferença foi expressa principalmente em dois campos, no uso das ciências humanas e no assunto da libertação. Eles condicionaram o valor de outras declarações sobre um ponto fundamental: a compreensão da relação entre fé e política na práxis.

Juan Carlos Scannone se identificou completamente com a ideia de que a Teologia da Libertação introduziu uma ruptura epistemológica, relacionada com a utilização teológica das ciências humanas. Esta prática foi iniciada pela nova experiência de fé, que definiu sua teologia, e não como *“um trabalho acadêmico de teólogos isolados”*, se não como uma reflexão crítica sobre a práxis. A abertura teológica às novidades históricas implícitas numa nova linguagem teológica, libertada de sua prisão em uma ortodoxia doutrinária, permitiu a *“utilização da mediação das ciências históricas e sociais”* a fim de *“compreender a realidade histórica da América Latina e discernir numa nova concepção a libertação das ideologias que funcionalizam o benefício da cultura dominante”* (SCANNONE, 1976, P. 18-25).

No entanto, Juan Carlos Scannone entendeu, pelo contrário, que a fé deve *“criticar e discernir a ideologia que pode se esconder nas ciências históricas e sociais que emprega as mediações, libertando-os”* (SCANNONE, 1976, p. 25). A renovação científica da teologia deve, em sua percepção, vir acompanhada por uma crítica teológica das ciências humanas.

Este movimento recíproco de desideologização da fé e da sua mediação continha o discernimento teológico da relação entre liberdade política e a perspectiva do Reino de Deus, na medida em que esta perspectiva não se esgotaria em um futuro histórico próximo. Era, para ele, o *insight* fundamental da Teologia da Libertação que tinha sido traído pelo reducionismo político da corrente dominante: *“Assim, a teologia ajuda a abrir a linguagem da transcendência, a novidade histórica de novas situações e liberdade de escolha ao próprio discernimento teológico do que cada pessoa ou pessoas a cada novo sinal dos tempos”* (SCANNONE, 1976, P.34).

Na luta contra a teologia dualista, que define e separa os níveis da escatologia e da história, a linguagem da fé e da ideologia política, poderia ocorrer também *“uma tentativa de esconder, ou melhor, confundir, para identificá-los por meio de uma dialética hegeliana ou marxista”* que tendia a *“reduzir no fundo um ao outro, esvaziando sem respeitar nem a transcendência da fé, nem autonomia do temporal”* (SCANNONE, 1976, P. 38).

Ele temia que a dialética de identificação entre a fé e política esvaziasse a reflexão teológica de *“theos”*, ou seja, de sua função específica como a reflexão crítica sobre a fé. Ele alegou que reengajar e assumir mais profundamente a intuição que a teologia deveria ser desideologizada, era abrir-se a prática histórica de libertação contra a preservação de um *a priori* doutrinal, mas também confrontar a ideologia e a visão política do futuro do ponto de vista radical do Evangelho. A visão teológica que ele defendeu não era uma alternativa à Teologia da Libertação, se não uma alternativa de teologia da libertação, fiel ao seu significado central.

No entanto, a questão levantada por Juan Carlos Scannone era também muito cara à corrente dominante: o peso do valor epistemológico da práxis. Ao contrário da corrente dominante que destacou o valor da reconciliação da teologia da libertação

como um ponto de vista distintivo (o do marxismo, no caso), a corrente argentina apresentou o seu valor como um ponto de vista próprio do cristianismo. Na verdade, cada um representava a face de uma lógica contraditória e ambígua de conciliação e oposição.

A diferença estava no ato de identificar a dialética de fé e política para uma nova síntese com o marxismo, no seio do processo de libertação, ou de uma dialética propriamente cristã adaptada ao contexto do processo de libertação, com as suas diversas expressões políticas.

Para Scannone *“interpretar o processo de libertação a partir do horizonte da história da salvação”*, também ofereceu *“a oportunidade de livrar-se de um sentido político univocamente pré-determinado pelo tipo predeterminado de análise científica que surge”* (SCANNONE, 1976, P. 34). A opção política do populismo passava, portanto, a ser tão legítima quanto a do socialismo. O discernimento teológico não pode conter a opção pré-determinada de um ou outro. Deve ser exercido desde a *experiência histórica* que condicionou as suas escolhas.

Juan Carlos Scannone colocou a ênfase na dimensão sociocultural, antropológica desta experiência. Para ele, a situação na América Latina tinha sido vista muito do ponto de vista objetivo da teoria da dependência, não sendo suficiente, uma vez que havia uma experiência subjetiva da libertação dos povos da América Latina.

Ele criticou a corrente dominante da teologia da libertação por reduzir a experiência histórica à socioeconômica, *“determinada quase exclusivamente pela atual tomada de consciência de nossa dependência estrutural”*, e por não saber suficientemente ouvir a *cultura popular* como *“lugar hermenêutico”* da práxis de libertação. Ele levantou a questão de que práxis histórica à qual se referia a teologia da libertação não era, principalmente, a *“dos povos da América Latina”*, mas a das *“vanguardas politicamente conscientizadas”* (SCANNONE, 1976, P. 68). Ele identificou da sua parte o sujeito da libertação na categoria histórico-cultural de *“povo”*.

Para a ‘escola argentina’ o conceito de ‘povo’ não é ambíguo mas analógico, quando significa tanto a nação (compreendida desde a história e a cultura comum) como as classes ou setores despossuídos.

Ao menos no caso da América Latina e Argentina, são eles quem de fato têm mantido melhor o ethos, os valores e atitudes éticas fundamentais e o estilo de vida comum (influenciados decisivamente pelo sentido cristão da vida recebido através da evangelização). Mas mesmo de jure pode se pensar que os “pobres e simples”, por sê-los, são mais facilmente solidários, estão abertos à transcendência e aos outros (cf. EN 48) e além disso, manifestam de modo mais explícito o elemento humano e cultural comum, sem misturá-lo com o privilégio do poder, ter e saber. Pois eles estão em contato direto com as bases ético-culturais da vida e do trabalho. Por conseguinte, os pobres (e seus interesses legítimos) moldam o “coração do povo”. O que implica que não sejam do mesmo modo pecadores e possam haver internalizado um “coração de rico”. Daí que se exige sempre um discernimento ético-histórico e teológico para interpretar teologicamente ao povo, e seu relacionamento com o Povo de Deus. (SCANNONE, 2009, P. ?)

A concepção de povo aqui apresentada evidencia o caráter romântico da concepção de povo no seio da corrente argentina. A idealização dos “pobres e simples” como reais representantes deste povo implica na determinação de alguns qualitativos inerentes a eles que acabam constituindo uma espécie de caráter nacional, latino-americano. Os “pobres e simples” expressam que o verdadeiro povo latino-americano é solidário, aberto ao outro e à transcendência, ou seja, verdadeiramente cristão, católico.

Mais focalizado na experiência subjetiva das massas, o sujeito foi entendido como mais integrador. Ele se referia ao quadro da Nação que, mesmo não ignorando a opressão socioeconômica e a pobreza, estabelecia a precedência da unidade cultural da experiência de libertação nacional.

(...) existe no seio da Igreja argentina o que poderíamos denominar de catolicismo popular que não está totalmente formulado em expressões intelectuais, mas, sim, na vitalidade do povo (...) Povo é terra, pátria, religião, tradição autóctone, folclore (...) Parece que a cultura popular tem a virtude de operar uma purificação das esquerdas europeizantes, despojando-as de seu caráter marxista-elitista e formando-as nacionais ao reconhecerem-se nas tradições dos caudilhos, passando por Yrigoyen e o fenômeno peronista (GERA & RODRIGUEZ MELGAREJO, 1970, P. 25).

A definição marxista, necessariamente conflitual aos interesses populares, teria usurpado a identidade popular e reduzido a originalidade da sua experiência histórica. A sabedoria popular, em vez disso, deu *“prioridade para a unidade sobre a divisão e a luta”*. Ora, o teólogo deve estar atento à *“criatividade teológica”* do povo de Deus e ser apenas seu intérprete reflexivo e crítico (GERA & RODRIGUEZ MELGAREJO, 1970, P. 25).

Em suma, a ambivalência do nacional-populismo entre a luta contra a exploração dos pobres e a defesa da unidade nacional, parecia mais fiel a toda a experiência sociocultural de libertação da América Latina que o viés unívoco e contraditório pela defesa dos interesses populares, entendido em sentido estritamente econômico: *““Cultura” aqui, significa ethos cultural ou forma de viver sua própria liberdade, que implica, necessariamente, diferentes momentos (econômico, político e “cultural” em um sentido restritivo, religioso, etc.), mas não pode ser reduzido a nenhum deles.”* (SCANNONE, 1976, P 78-79).

Deste modo, se distinguem quatro posições teológicas distintas: 1) uma teologia conservadora, pré-conciliar; 2) a teologia pós-conciliar, pelos padrões europeus e norte-americanos progressistas; 3) a teologia da libertação, por sua vez, mais ou menos influenciada pelas categorias ou pelo método marxista de análise e transformação da realidade; 4) a versão da teologia da libertação, que se desenvolveu principalmente a partir de uma teologia pastoral popular (SCANNONE, 1976, P 75).

A identidade da quarta foi definida com a experiência dos povos latino-americanos. Juan Carlos Scannone abraçou a ambivalência da identidade mestiça, que ele associou a uma espécie de missão especial da civilização: *“Tal situação de mestiçagem parece atribuir uma tarefa especial de mediação na América Latina e uma teologia latino-americana (...) entre a tradição ocidental (...), por um lado, e, por outro lado, os povos – em grande parte não cristãos do Terceiro Mundo”* (SCANNONE, 1976, P 82).

Na trajetória do nacional-populismo, essa identidade foi finalmente definida como um antitemodelo, irreduzível aos padrões de primeiro e segundo mundo (capitalismo/socialismo) e também ao terceiro mundo, mesmo que se situasse na periferia. Continha também uma dimensão religiosa significativa na expressão *povo de Deus*, ligada à experiência intermediária dos povos da América Latina no cruzamento do Ocidente, diante do qual se fixou como uma periferia, e do Terceiro Mundo, não cristão. A corrente argentina, preocupada com a encarnação do povo de Deus nos povos e suas culturas, revalorizou a “religiosidade popular” latino-americana como verdadeira expressão da fé católica e retomou um debate culturalista acerca da identidade mestiça da cultura latino-americana³.

Um dos temas debatidos e discutidos amplamente entre os teólogos da libertação no Encontro Escorial de Madrid em 1972 foi a questão do catolicismo popular – o dilema se dava em dois níveis: uma visão que se queria positiva desse catolicismo popular, e outra, com uma visão que reforçava a característica alienada desse catolicismo. Ambos discutiram amplamente o problema de como extrair desse catolicismo popular a força propulsora da libertação.

A corrente argentina da teologia da libertação ainda contava com a presença de renomados teólogos da primeira etapa da teologia da libertação como Lucio Gera, Enrique Dussel e o uruguaio Juan Luís Segundo. As temáticas desenvolvidas por cada um deles se aproximavam mais dessa busca pelo universo cultural-popular latino-americano o que acabou refletindo na valorização do catolicismo popular como ponto de convergência cultural latino-americana.

Em um texto ainda de meados dos anos 1960, denominado, “*América Latina e consciência cristã*”, Enrique Dussel expressou a preocupação sintomática com a identidade latino-americana, que seria singular à corrente argentina da teologia da libertação:

³Considerando o dilema político-cultural argentino proposto por Domingo Faustino Sarmiento no século XIX: “civilização ou barbárie”, no qual o autor entendia a cultura popular (de raízes hispano-inoamericanas e cristãs) como “barbárie”, contrapondo-a à cultura iluminista das elites, é óbvio que os teólogos argentinos invertiam a opção de Sarmiento. Sem embargo, na concepção destes teólogos, esta não implicava numa recusa, mas num discernimento da modernidade, que - por outro lado - em seu momento renascentista e barroco, já se encontrava nas origens da cultura mestiça latino-americana.

Nos tempos da nascente civilização hispano-americana – fusão das culturas e civilizações ameríndias – a consciência cristã soube, rapidamente, embora com maior ou menor clareza segundo as épocas, tomar posição, proclamar as injustiças, propor e criar – dentro de suas reduzidas possibilidades – os instrumentos para a promoção efetiva dos mais necessitados. Sem dúvida, a *noite escura* de nossa história (o século XIX) adormeceu, quase extinguiu, comprometeu tal consciência com formas sócio-políticas que a impediram de cumprir sua função profética. É à nova geração latino-americana, junto com todas as juventudes que pretendem efetuar na América Latina uma mudança de estruturas, que dedicamos estas linhas. (...) Em primeiro lugar, objetivamente: pretende-se negar a unidade de nossa civilização e cultura latino-americanas, em benefício de uma autonomia ou personalidade nacional. Tal nacionalismo deve ser, definitivamente, superado como um produto da idade do liberalismo (século XIX) da oligarquia *criolla*, do isolamento artificial e suicida (DUSSEL, 1984, P. 08).

O dilema proposto por Dussel é o da unidade civilizacional e cultural da América Latina, e ainda que não colocado de forma explícita, tal unidade é pensada a partir da origem colonial e do papel desempenhado pela Igreja: “*Na verdade, a comunidade latino-americana nasce pela função de três polos: a civilização e o mundo hispânico, a Igreja (que muitas vezes agiu de modo autônomo) e as civilizações ameríndias*” (DUSSEL, 1984, P. 13).

A crítica realizada ao século XIX, como idade do liberalismo, evidencia a concepção negativa de Dussel da fragmentação política da América Latina em diversas nações autônomas e isoladas. A este processo Dussel chama de *artificial* o que corresponde afirmar a ideia de que *natural* seria na união, ou seja, um teto político capaz de refletir a unidade cultural e civilizacional da América Latina⁴. Dussel apresenta então a necessidade da América Latina voltar-se a si, estruturar uma

⁴Dussel também critica uma possível história da América Latina que parta do século XIX sobrevalorizando o processo de *emancipação*. Ali se encontram a origem dos liberais *criollos*, do capitalismo nacional, do político oligárquico, do intelectual positivista, que produziu a universalização e secularização da educação. Para o autor há aí uma negação do tempo colonial e, com isto, a Espanha e o cristianismo. Dussel ainda critica a ideia de construir essa história da América Latina mitificando o século XVI e o purismo hispanista, assim como outra de corte indigenista que sobrevalorize o mundo pré-colombiano e idealize o passado das civilizações ameríndias. Enfim, o argumento de Dussel é de que se faz necessário compreender a América Latina a partir da fusão cultural e civilizacional.

identidade que dê coesão e homogeneidade para que uma real emancipação possa ocorrer:

A América Latina apresenta-se-nos heterogênea e invertebrada, como um processo constituído por influências estrangeiras, não por criação, mas por *reação*, não a partir de dentro, mas artificial e desorganizadamente a *partir de fora*. (...) Enquanto a América Latina não descobrir *a medula em torno da qual possa criar homogeneamente* sua própria civilização e cultura, será, como o tem sido até o presente momento, um satélite com certa autonomia,... (DUSSEL, 1984, P. 18).

A preocupação de Dussel em encontrar a *medula* capaz de dar homogeneidade à América Latina desemboca numa busca incessante da resposta à pergunta “quem é o latino-americano?”, qual sua identidade singular⁵. “*O estudo de uma história que não é a nossa faz com que ao fim todos sejamos outros e não nós mesmos. Aqui nos devemos perguntar: que é ser latino-americano?*” (DUSSEL, 1984, P. 19). Sem dúvida estamos diante de um esforço de um intelectual na fabricação ou pelo menos reinvenção da ideia de América Latina e da latino-americanidade. No contexto de produção dos textos acima citados, Dussel participava dos encontros teológicos incentivados pelo CELAM na busca de uma teologia adequada à América Latina.

Sem dúvida que tal questão acarretou o questionamento do que era essa América Latina. Mais do que isso, era preciso definir de antemão, como fez Dussel, a ideia de uma integração cultural e civilizacional da América Latina como algo “natural” onde qualquer tipo de “nacionalismo” ou qualquer outro tipo de provincialismo se tornava artificial. Inclusive os heróis dos panteões nacionais são questionados por Dussel, pois retratam essa fragmentação que para ele é, *a priori*, artificial.

Em nossos panteões nacionais (espaço igualmente mítico) rende-se culto a homens que, desfigurados muitas vezes de seus perfis reais, deixam de ser um exemplo autêntico para as gerações posteriores. Isoladas, as várias histórias nacionais tornam-se incompreensíveis na sua coexistência e até mesmo contraditórias. Quem sabe valorizar

⁵Dussel dá segmento às indagações do filósofo latino-americanista Leopoldo Zea, que em sua obra *América en la historia*, afirma que toda vez que se questiona a originalidade da América, se descobre que ela está fora da história.

Bolívar na Argentina ou San Martín na Colômbia? (DUSSEL, 1984, P. 18).

A homogeneização cultural é *conditio sine qua non* para a construção de uma identidade latino-americana na reflexão de Dussel. Há uma essencialização da cultura latino-americana, um núcleo duro que corresponde a uma espécie de *folk*, ou como argumenta o próprio Dussel, uma medula.

A busca pela originalidade cultural da América Latina, por uma identidade própria do continente latino-americano conduziu os teólogos argentinos à valorização da ideia de mestiçagem e fusão cultural, buscando o homogêneo num cenário tão múltiplo. Era nesse processo de formação do povo latino-americano, nessa característica mestiça que estava a verdadeira identidade latino-americana.

Pode-se dizer que a Ameríndia, a mãe da América Latina, fica oprimida, e dizê-lo é algo muito concreto: o espanhol vinha quase sempre sozinho, o homem. A mulher da América não era espanhola, mas, índia, que amancebada a um espanhol deu como fruto o mestiço que é o latino-americano (DUSSEL, 1984, P. 58).

Nossa história só começaria no dia em que o mais ocidental do ocidente, Colombo e a Espanha, e o mais oriental do oriente, que são os índios (os índios são asiáticos), confrontam-se no que fundamentalmente será o processo de conquista e evangelização, captada esta como um grande processo de aculturação. Em 1492 começa a história da América Latina, que não é nem o pai-Espanha nem a mãe-Índia, mas um filho que não é Ameríndia nem é Europa, mas algo diferente (DUSSEL, 1984, P. 45).

Em seu tipo de abordagem histórica explicativa da origem da América Latina e do povo latino-americano, a ideia de aculturação ocupa um papel importante. Entretanto, deve-se considerar que o conceito de aculturação aplicado por Dussel não corresponde simplesmente à aniquilação total da cultura indígena, mas uma espécie de subjugação da cultura indígena pela evangelização católica. Para Dussel, na verdade, a originalidade latino-americana se encontra na mestiçagem: um povo

mestiço, com uma cultura mestiça, fruto do sincretismo religioso do cristianismo popular medieval com as religiões ameríndias.

É relevante esclarecer que o autor participou durante os anos 1960 da Equipe Coordenadora de Investigações da Sociedade e Religião (ECOYSIR), liderada por um dos maiores estudiosos do período da religião popular latino-americana, o sociólogo da religião Aldo Buntig. O grupo reunia sociólogos interessados na questão da religiosidade popular e tinha como objetivo contribuir para renovar a pastoral para uma melhor evangelização cumprindo as recomendações do Vaticano II e posteriormente também de Medellín.

Eles elaboraram um estudo interdisciplinar do catolicismo popular na Argentina a partir de vários ângulos e confrontaram hipóteses com dados empíricos. Os principais aspectos metodológicos da escola eram: 1) uma preocupação fundamentalmente pastoral que via na religiosidade popular um desafio para a Igreja; 2) desejo de fazer uma avaliação interdisciplinar, porém predominava o enfoque sociológico; 3) se deu importância significativa à visão histórica; 4) elaboração de uma categoria descritiva da religiosidade popular, o que ajudava na delimitação mais precisa do objeto.

As críticas que se pode fazer acerca da visão do ECOISYR sobre a religiosidade popular é que seus pressupostos estavam impregnados pelos temas da secularização e da mudança social. Julgava-se a religiosidade popular a partir de um modelo supostamente paradigmático que corresponderia à autêntica religiosidade vivida segundo o Evangelho (religiosidade autêntica doutrinalmente, promovida oficialmente pela Igreja). Esta comparação estabelece uma atitude *a priori* de suspeita diante da religiosidade popular, que se julga ter componentes de sincretismo e superstição com certa roupagem de catolicismo ortodoxo.

Na investigação multidisciplinar do ECOISYR, merece destaque nesta década o trabalho de Enrique Dussel, o qual busca entroncar o catolicismo popular com manifestações europeias anteriores ao descobrimento da América. Dussel se interessa pela dimensão ritual e simbólica da fé.

A turnê histórica da mediação ritual do judaísmo e da Igreja primitiva ilumina a situação religiosa latino-americana em seu processo de inculturação das crenças católicas. Para Dussel, o catolicismo popular se deriva de dois processos ocorridos na Europa antes do sec. XII; a) como religião do império se torna religião de massas b) se dá um processo de uniformização litúrgica que termina no século XII. Estes aspectos de “uniformidade” oficial fazem que as massas crentes pressuponham um encontro histórico entre o catolicismo popular medieval e as religiões ameríndias pré-colombianas (NEIRA-FERNANDEZ, 2007, P. 108).

Para os teólogos da corrente argentina da teologia da libertação, cultura é sinônimo de ethos, ou seja, um núcleo ético de valores compartilhados que dão fundamento para um estilo de vida comum. Estes valores fundamentais da cultura latino-americana teriam como origem o sincretismo entre os valores cristãos e ameríndios, provenientes do catolicismo popular medieval e das religiões ameríndias, já que ambas é que significavam o sentido último da vida e da morte em cada uma dessas culturas.

Portanto, na concepção da corrente argentina, a cultura popular latino-americana era sinônima de catolicismo popular latino-americano. A singularidade, a identidade do povo latino-americano e seu ethos estariam expressos no catolicismo popular. Desse modo, a mestiçagem, o sincretismo e a catolicismo popular seriam, por definição, a tão sonhada medula comum da América Latina, a essência cultural, ou melhor, o “*folk (im)puro*” dessa grande comunidade imaginada. A reflexão, a seguir, de Juan Carlos Scannone sobre a corrente argentina da teologia da libertação aponta para essa definição culturalista da identidade da América Latina.

Uma de suas diferenças fundamentais com outras vertentes da teologia latino-americana atual, está em sua compreensão de “povo”, referida a povo secular, mas também empregada analogicamente para pensar teologicamente o Povo de Deus. Ainda que outras teologias o compreenda como classe oprimida pelo sistema capitalista, ou ao menos como as classes, raças e culturas oprimidas, em oposição dialética aos opressores, trasladando não poucas vezes esse conceito ao de “Igreja popular”, por sua parte a linha argentina, sem descuidar o eixo da dependência e injustiça estrutural, concebe o povo ante toda uma perspectiva histórico-

cultural. É o sujeito de uma história (memória, consciência e projeto histórico) e uma cultura comum. Seu significado se aproxima ao de nação, entendida não desde o território ou o Estado, sim, a partir de uma determinada cultura. Esta é compreendida com um ethos (núcleo ético de valores compartilhados), que configura um estímulo comum de vida e se expressa em instituições e estruturas de vida e convivência (SCANNONE, 2000, P. 203).

Segundo Scannone, a concepção de povo, prezada pela corrente argentina, supera o corte apenas socioeconômico da vertente dominante da teologia da libertação. Este conceito carrega consigo também uma definição histórico-cultural, aquilo que o autor denomina de sua memória, consciência e projeto histórico. Esta perspectiva, apesar de divergente da corrente dominante, possui em comum com aquela a preocupação com a questão “América Latina”, e vai além, ao colocarem no centro de cada uma das formulações a história como elemento fundamental desta definição.

Se para a vertente dominante, a história da América Latina é de opressão, dominação e exploração e seu resultado é um continente oprimido, para a vertente argentina este continente possui uma essência católica, expressa no catolicismo popular, mas que é resultado de uma ação histórica também: a evangelização.

Mas não basta a unidade plural dada pela cultura para constituir um povo. Também se necessita a opção política comunitária por um projeto histórico de bem comum. Por conseguinte, tal concepção de povo supõe a unidade como anterior ao conflito; mas dá lugar à compreensão deste, da injustiça e a opressão, usando as categorias de dependência (externa) – entendida antes como política do que somente econômica – e de antipovo (quem, internamente ao povo, o trai pela injustiça pessoal ou estrutural, excluindo aos outros, sobretudo, aos pobres). Com este ponto se relaciona o tema do pobre e oprimido e da opção pela Igreja dos pobres. Junto com as categorias de “povo”, “cultura” e “pobre”, tem especial relevância a da “religiosidade popular”, pois esta corrente teológica entende como o central da cultura, já que esta se estrutura em torno da pergunta última do sentido da vida (e convivência) e da morte. Em nosso caso particular se trata sobretudo de uma piedade popular católica. Foi sobretudo no âmbito da eclesiologia (e de disciplinas próximas a esta como a teologia pastoral, a história e a doutrina

social da Igreja) de onde tais enfoques deram seus maiores frutos aprofundando, assim, a interrelação entre o Povo de Deus e os povos e suas respectivas culturas (SCANNONE, 2000, P. 203).

A formulação de Scannone indica o caminho a ser seguido para a libertação: um projeto político comum. Ora, este projeto comum só pode ser pensado a partir da unidade que na concepção da vertente argentina tem uma essência definida: o catolicismo popular. Portanto, não há modo de mobilizar um projeto político libertador na América Latina se este projeto não levar em conta a essência cultural de seu povo: o catolicismo. A formulação amarra a instituição Igreja Católica como *conditio sine qua non* de qualquer projeto político que se pretenda libertador.

Tais concepções influenciaram notadamente o Documento de Puebla, que, para tratar da evangelização do continente o fez a partir de sua história, deu especial relevância à evangelização da cultura e às culturas e a articulou com a religiosidade popular latino-americana, em cujas formas culturais mais características reconhecia, sem usar todavia essa palavra, a inculturação do Evangelho. E por isso mesmo, reafirmava – de acordo ao mesmo evangelho, à índole das maiorias populares latino-americanas e à tradição de Medellín – a prioridade eclesial e pastoral da opção preferencial pelos pobres (SCANNONE, 2000, P. 204).

A concepção culturalista da América Latina, presente no discurso da corrente argentina da teologia da libertação, teve grande sucesso institucional. Se internamente ao campo da teologia da libertação esta vertente era acusada de populismo, num campo mais amplo da Igreja Católica latino-americana fez fortuna e influenciou sobremaneira o Encontro de Puebla em 1979.

Seu caráter institucional-pastoral era mais evidente do que o da corrente dominante. Sua opção pelo discurso da unidade nacional em nome da concepção peronista de povo pela concepção homogeneizadora e essencialista da cultura latino-americana e o reforço da catolicidade latino-americana a distanciava da opção socialista e do discurso mais estritamente socioeconômico da corrente dominante que expunha de modo mais claro a influência da luta de classes e do marxismo em suas

análises. Num contexto que após 1973 se tornou cada vez mais repressivo, tanto interna quanto externamente à Igreja latino-americana, a vertente argentina, apesar de minoritária no campo, passou a ter maior sucesso institucional que a corrente dominante.

Referências Bibliográficas:

ALVES, Rubem. *Towards a theology of liberation*, Princeton, University of Princeton, 1968.

ASSMAN, Hugo. *Liberación-opresión: desafío a los cristianos*, Montevideo, Tierra Nueva, 1971.

COMPAGNON, Olivier. *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud. Le modèle malgré lui*, Paris, Septentrion, 2003.

DUSSEL, Enrique. *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, Buenos Aires, Eudeba, 1969.

DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana II: história, colonialismo e libertação*. São Paulo, Ed. Paulinas, 1984.

GERA, Lucio & RODRÍGUEZ MELGAREJO, Guillermo. *Apuntes para una interpretación da la Iglesia en Argentina*. Montevidéo, MIEC-JEC, 1970.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación: perspectivas*. Lima, CEP, 1971.

MESTERS, Carlos. *A Bíblia como memória dos pobres*. Petrópolis, RJ, Vozes, 1972.

NEIRA-FERNANDEZ, German. *Religião católica popular latinoamericana: três linhas de interpretação (1960 – 1980)*. Bogotá, Editorial Pontifical Universid Javeriana, 2007.

PIXLEY, George. *Historia sagrada, historia popular. Historia de Israel desde los pobres (1220 a. C. A 135 d. C.)*. San José, DEI, 1991.

POULAT, Emile. *Eglise contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, Tournai, Casterman, 1977.

SCANNONE, Juan Carlos. *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*. Salamanca, Sígueme, 1976.

SCANNONE, Juan Carlos. *Perspectivas Eclesiológicas de la "Teologia del Pueblo" en la Argentina*. In: Biblioteca Católica Digital,

http://www.mercaba.org/FICHAS/Teologia_latina/perspectivas_elesiologicas.htm,

Acesso em: 05/06/2009.

SILVA GOTAY, Samuel. *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe: implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de las religiones*, Salamanca, Sígueme, 1981.

SUSIN, Luis Carlos (org). *O mar se abriu. Trinta anos de teologia na América Latina*. São Paulo, Edições Loyola, 2000.

TSCHANNEN, Olivier. *Les théories de la sécularisation*. Genève, Droz, 1992.

VALÉRIO, Mairon Escorsi. *O Continente Pobre e Católico: o discurso da teologia da libertação e a reinvenção religiosa da América Latina (1968-1992)*. Campinas, SP, Tese de Doutorado, IFCH/UNICAMP, 2012.

Recebido em 13 de junho de 2012.

Aprovado em 30 de julho de 2012.