

A GUERRA DOS DEUSES:
RELIGIÃO E POLÍTICA NA AMÉRICA LATINA
*The war of the gods: religion and
politics in Latin America*

Vera Irene Jurkevics*

LÖWY, M. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000. 217 p.

Esta obra integra a iniciativa editorial do Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais – Clasco,¹ que, em conjunto com o Laboratório de Políticas Públicas da UERJ,² visa à publicação de obras que abordam diferentes problemáticas referentes às transformações sociais, políticas, econômicas e culturais contemporâneas.

Michael Löwy³ reconhece a existência de um número significativo de estudos de teólogos, de jornalistas e de obras acadêmicas, focalizando a relação entre religião e política na América Latina.⁴ Entretanto, aponta que a maioria se restringe a estudos de casos em um único país ou ainda a um único aspecto, desta área vasta e problemática, como as novas Igrejas Protestantes, as comunidades eclesiais de base, entre outros. Por isso, buscou introduzir uma análise dos novos acontecimentos no campo político-religi-

1 Organismo internacional não-governamental que agrupa pesquisadores de 120 centros de pesquisa e programas de pós-graduação no campo das Ciências Sociais em 16 países da América Latina e Caribe. <<http://www.clasco.org>> e <clasco@clasco.edu.ar>

2 Centro de pesquisa dedicado ao estudo e avaliação dos processos de reforma do Estado, das políticas sociais, dos direitos da cidadania e das dinâmicas de exclusão que caracterizam as sociedades contemporâneas. <<http://www2.uerj.br/lpp>> e <lpp@uerj.br>

3 Brasileiro, descendente de imigrantes judeus, vive na França desde 1969, onde atualmente é Diretor de Pesquisa do Centre National de Recherche Scientifique - CNRS. Entre outras obras, organizou o livro *O Marxismo na América Latina*, publicado pela Fundação Perseu Abramo - SP, 1999. Com Frei Betto, publicou alguns artigos no *Diário de Información Alternativa (México)* e, entre as publicações francesas, destaca-se *La Théorie de la Revolution*.

4 Doravante AL.

oso na AL, durante as últimas décadas, cujas origens se encontrariam em dois eventos históricos, quase simultâneos: a eleição de João XXIII (1958) e a Revolução Cubana (1959).

Seu objetivo foi o de articular a complexa evolução desses dois aspectos num contexto de modernização e de intenso conflito social e político, partindo de documentos religiosos examinados em seu conteúdo cultural interno, além de suas implicações e elos com instituições e movimentos sociais. Destes últimos, Löwy privilegiou aqueles comprometidos com a emancipação social, normalmente chamados de “progressistas”, especialmente, a Teologia da Libertação – TL. Para ele, este fenômeno se constitui em algo mais que uma corrente teológica, sobretudo pelo alcance de suas conseqüências, e por isso o rebatizou de “cristianismo da libertação”. Considerando os entraves para o desenvolvimento deste movimento religioso, o autor tomou de empréstimo a expressão “guerra dos deuses”, argumento weberiano sobre o politeísmo de valores e o conflito insolúvel das crenças básicas (deuses) na sociedade moderna, identificados em dois níveis: o primeiro *ad intra*, que revela o conflito entre a concepção de Deus dos cristãos progressistas e a dos conservadores (católicos e protestantes), e o segundo, *ad extra*, que indica um outro conflito, entre os teólogos da libertação e os ídolos da opressão, com destaque para o Dinheiro, a Mercadoria e o Capital.

Partindo desta perspectiva, Löwy identificou mudanças relevantes no cenário religioso latino-americano nas últimas décadas, já que parte do clero e dos fiéis das Igrejas locais assumiu uma posição mais afinada com as lutas sociais, passando, com seus recursos materiais e espirituais para o lado dos pobres e de sua luta libertária, comumente identificada como TL. Discordando, Löwy explica que, sendo este movimento anterior à teologia e uma vez que a maioria de seus ativistas não tem formação teológica, esse termo é impróprio. Outras vezes, indica o autor, este movimento é chamado de “Igreja dos Pobres”. Termo também inexato, pois uma vez mais esta rede social vai além dos limites da Igreja como instituição. Por isso, propõe chamá-lo de “cristianismo da libertação”, sobretudo, por considerá-lo um conceito mais amplo que “teologia” ou que “Igreja” e permitir a inclusão, tanto da cultura religiosa e da rede social quanto da fé e da prática. Mas esclarece ainda que identificar esta situação como movimento social não significa necessariamente entendê-lo como um órgão integrado e bem coordenado,

mas apenas que tem, como outros movimentos semelhantes (feminismo, ecologia etc.), uma certa capacidade de mobilizar as pessoas ao redor de objetivos comuns.

Assim, a TL, para Löwy, é o produto espiritual deste movimento social⁵ e ao o legitimar, ao lhe fornecer uma doutrina religiosa coerente, contribuiu substancialmente para sua expansão e fortalecimento. Evitando reducionismos, afirma não se tratar de um discurso social e/ou político, mas de uma reflexão religiosa e espiritual substanciada, em boa parte, pela idéia consagrada na Conferência de Puebla (1979), “a opção preferencial pelos pobres” que, para a nova teologia, são os agentes de sua própria libertação e os sujeitos de sua própria história, diferentemente do pensamento tradicional da Igreja, que os via como objeto de uma atenção caridosa.

O autor justifica que o reconhecimento da dignidade humana dos pobres e a missão histórica e religiosa especial que lhes foi atribuída pelo cristianismo da libertação é uma das razões para seu relativo sucesso, em vários países. Lembra, porém, que esta vertente do cristianismo influenciou apenas a minoria das Igrejas latino-americanas, pois a tendência predominante se configura como conservadora ou moderada. Aponta ainda que existe um arco-íris de tonalidades diferentes entre os dois extremos, o que permite identificar pelo menos quatro tendências no interior dessas Igrejas: um grupo reduzido de fundamentalistas, com idéias ultra-reacionárias, como o “Tradição, Família e Propriedade”; uma corrente conservadora e tradicionalista, hostil à TL e associada às classes dominantes e à Cúria Romana, especialmente a liderança do Conselho dos Bispos Latino-Americanos – o Celam; uma corrente reformista e moderada, pronta a defender os direitos humanos e apoiar certas demandas sociais, como a que prevaleceu em Puebla (1979) e em Santo Domingo (1992) e, uma pequena, mas influente minoria de simpáticos à TL e capazes de uma solidariedade ativa com os movimentos populares, de trabalhadores e de camponeses.⁶

⁵ Entendido como um corpo de textos produzidos a partir de 1970, com destaque para Gustavo Gutiérrez (Peru), Rubem Alves, Hugo Assmann, Leonardo e Clodovis Boff, Frei Betto (Brasil), Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría (El Salvador), Segundo Galilea (Chile), Ruben Dri (Argentina), Enrique Dussel (México), entre outros.

⁶ Seus representantes, bispos ou cardeais mais conhecidos foram: Mendez Arceo e Samuel Ruiz (México), Pedro Casaldáliga e Paulo Arns (Brasil), Leônidas Proaño (Equador), Oscar Romero (El Salvador), entre outros.

Para entender a gênese desse cristianismo da libertação que rompeu com uma longa tradição conservadora e regressiva, Michael Löwy analisou as referências apontadas pelo brasilianista norte-americano Thomas C. Bruneau,⁷ que advoga que a Igreja Católica começou a inovar porque desejava preservar sua influência. A concorrência religiosa das Igrejas Protestantes, a concorrência política dos movimentos de esquerda, a queda no recrutamento de padres e uma crise financeira teriam levado a elite da Igreja a pensar em um novo caminho, mais próximo dos pobres. Nessa perspectiva, o que estava em jogo, em última análise, eram os interesses institucionais da Igreja, entendidos não como mero oportunismo, mas como orientações normativas mutantes.

Para Löwy, esses fatores não eram suficientes para justificar por que a Igreja não concebia mais sua influência da maneira tradicional, através de suas relações com as elites sociais e com o poder político. Por isso, também descartou as explicações unilaterais de alguns sociólogos ligados à Esquerda Cristã de que a Igreja teria mudado porque o povo “tomou conta” das instituições, convertendo-a e fazendo com que ela agisse de acordo com seus interesses. Ele reconhece que esse aspecto é interessante, sobretudo para o caso brasileiro, mas ainda assim deixa lacunas por não explicar como foi possível, em um dado momento, as classes trabalhadoras “converterem” a Igreja para sua causa. Pensando nesta questão, o autor indica os argumentos defendidos por Leonardo Boff em *Igreja, carisma e poder*, de que houve uma autonomia relativa do campo eclesiástico-religioso, isto é, determinações culturais e sociais específicas à Igreja sem as quais “sua abertura para o povo”, a partir de 1960, não pode ser compreendida.

A estas explicações, Löwy acrescenta mais: uma, segundo ele, seria a combinação ou convergência de mudanças internas e externas à Igreja que ocorreram nos anos de 1950 e que se desenvolveram da periferia em direção ao centro da instituição. No plano interno, aponta para o aparecimento de novas correntes teológicas, a partir da II Guerra Mundial, especialmente na Alemanha e na França; novas formas de cristianismo social (os padres operários e a economia humanista de padre Lebret), além de uma

7 BRUNEAU, T. C. Church and politics in Brazil: the genesis of change. *Journal of Latin American Studies*, Cambridge, n. 17, p. 286-289, nov. 1985.

crescente abertura às preocupações da filosofia moderna e das ciências sociais, legitimadas e sistematizadas pelo pontificado de João XXIII (1958-1963) e o Concílio Vaticano II (1962-1965).

Na esfera externa, o historiador indica as mudanças sociais e políticas em curso na AL: a industrialização do continente sob a hegemonia do capital multinacional que promoveu ainda maior dependência, aprofundou as divisões sociais, estimulou o êxodo rural e o crescimento urbano com a concentração da classe trabalhadora; e a Revolução Cubana, em 1959, abrindo um novo período histórico para os povos latino-americanos caracterizado pela intensificação das lutas sociais, o aparecimento de movimentos guerrilheiros, a sucessão de golpes militares e uma crise de legitimidade do sistema político. Assim, Michael Löwy considera que somente a soma desses elementos justifique as condições que possibilitaram a emergência da nova “Igreja dos Pobres”. Simbolicamente, diz o autor, pode-se dizer que a corrente cristã radical nasceu em janeiro de 1959, quando Fidel Castro, Che Guevara e seus camaradas entraram marchando em Havana, enquanto em Roma, João XXIII publicava a primeira convocação para o Concílio Ecumênico.

Nesse sentido, o processo de radicalização da cultura católica latino-americana que levaria à formação do cristianismo da libertação não começou de cima para abaixo, dos níveis superiores da Igreja, nem tampouco de baixo para cima, como argumentam certas interpretações de “orientação popular”. As categorias ou setores sociais envolvidos no campo religioso-eclesial que iriam se tornar a força propulsora para a renovação eram todas, de uma forma ou de outra, marginais ou periféricas em relação à instituição: especialistas e movimentos laicos,⁸ padres estrangeiros, ordens religiosas e, em alguns casos, o movimento avançava na direção do centro e influenciava as Conferências Episcopais, especialmente no Brasil, enquanto em outros, permanecia bloqueado na “periferia”.

8 Löwy aponta para a Juventude Universitária Católica, a Juventude Operária Católica e a Ação Católica, os movimentos educacionais de base (Brasil), os comitês para a promoção da reforma agrária (Nicarágua), as federações de camponeses cristãos (El Salvador) e as comunidades de base, que por volta de 1960 eram a arena social onde os cristãos se comprometiam ativamente com as lutas populares, reinterpretando o Evangelho à luz de sua prática.

Esses movimentos “mergulhados” diretamente em uma sociedade em crise se tornaram facilmente permeáveis às correntes sociais, políticas e culturais de seu ambiente. Somado a isso, o autor enfatiza ainda para o papel desempenhado por um outro grupo na formação do cristianismo da libertação – as equipes de especialistas que trabalhavam para os bispos e conferências episcopais, algumas vezes até mesmo redigindo suas declarações. Eram economistas, sociólogos, planejadores urbanos, teólogos e advogados, uma espécie de aparelho intelectual leigo da Igreja, que introduzia na instituição os últimos acontecimentos das ciências sociais, o que na AL, por volta de 1970 significava sociologia e economia marxistas (teoria da dependência).

Nessa mesma época, a vanguarda de uma nova prática e de um novo pensamento teológico estava nas ordens religiosas, como a dos Jesuítas, dos Dominicanos, dos Franciscanos, dos Capuchinhos, e nas ordens femininas, apontadas por Löwy como as que mais participavam das novas pastorais sociais e que mais criavam comunidades de base. Por outro lado, as ordens gozavam de uma certa autonomia, estando menos sujeitas ao controle direto da hierarquia episcopal; além do alto grau de educação recebida pelos religiosos, sua familiaridade com o pensamento moderno e com as ciências sociais, seu contato direto com a teologia contemporânea de Louvain, Paris ou Berlim. Reforçando seus argumentos em favor dos religiosos, o autor advoga que Jesuítas e Dominicanos são “verdadeiras redes de intelectuais orgânicos da Igreja, envolvidos em um intercâmbio e em diálogos constantes com o mundo intelectual acadêmico e profano”.⁹

O último grupo periférico apontado por Löwy que teria tido importante papel na construção do cristianismo da libertação foi o dos padres estrangeiros, com destaque para os franceses, espanhóis e norte-americanos, possivelmente porque estes, disponíveis para missões em países latino-americanos, representavam um segmento dentro da Igreja mais sensível aos problemas de pobreza, muitos dos quais assumiam paróquias em regiões mais remotas e mais pobres ou então em favelas que proliferavam nos grandes centros urbanos. Para Löwy, o imenso contraste entre as condições de vida de seus países de origem com a encontrada na AL levou muitos deles a uma conversão moral e religiosa ao movimento de libertação dos pobres.

9 LÖWY, 2000, p. 74.

No contexto de renovação pós-Vaticano II, a Igreja começou a estremecer em todo o continente. Em Medellín (1968) foram denunciadas as estruturas existentes, acusadas de terem como base a injustiça, a violação dos direitos fundamentais da população, além de amar “violência institucionalizada”. Também se afirmou naquela ocasião a solidariedade da Igreja com a aspiração do povo à “libertação de toda a servidão”. Este fenômeno foi sentido em outras regiões do Terceiro Mundo, como nas Filipinas, e em escala muito menor nos EUA e na Europa. Mas a AL representava “o elo mais frágil na cadeia do catolicismo”, num contexto de dependência econômica crescente e pobreza cada vez maior.

Os teólogos latino-americanos mais progressistas, em oposição à “teologia do desenvolvimento”, começam a pregar o tema da libertação, como, por exemplo, Hugo Assmann, teólogo brasileiro, pioneiro na elaboração dos primeiros elementos de uma crítica cristã e da libertação ao desenvolvimentismo.¹⁰ Mas foi em 1974, com a publicação de *Teologia da Libertação* – perspectivas, de Gustavo Gutiérrez, jesuíta peruano, que a TL nasceu verdadeiramente, resultado de mais de dez anos de *práxis* por parte de cristãos comprometidos com o social e anos de discussão com outros teólogos progressistas da AL. Suas idéias pouco convencionais tiveram um impacto significativo na cultura católica latino-americana: propunham o rompimento do dualismo entre a realidade temporal e a espiritual, assim como negavam a existência de uma história sagrada separada de outra profana, porque para Gutiérrez, afirma Löwy, só existe uma história, humana e temporal, em que o reino de Deus deve ser realizado. Assim, os pobres já não deveriam ser objeto de piedade ou caridade, mas agentes de sua própria emancipação. Rejeitando a ideologia do desenvolvimento considerado como sinônimo de reformismo e de modernização, com suas medidas ineficazes, ele acreditava que só uma destruição radical da situação, uma transformação profunda do sistema de propriedade e a chegada ao poder das classes exploradas, poriam fim a essa dependência.

10 Em 1971, publicou a obra *Opressão - Liberación, desafío a los cristianos*.

11 Eles estiveram presentes, de forma indireta, como equipe de apoio a muitos bispos, o que acabou resultando numa solução conciliatória resumida na famosa fórmula “opção preferencial da Igreja pelos pobres”, uma concepção suficientemente ampla que permitiu a cada corrente realizar sua própria interpretação.

Tais posições teriam sido rejeitadas em Puebla (1979), quando o Celam, proibiu a participação, naquele encontro, dos teólogos da libertação.¹¹ Em 1984, Roma se posicionou através da *Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação*, assinada pela Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, dirigida pelo cardeal Ratzinger, acusando a TL de ser um novo tipo de heresia, pela utilização de conceitos marxistas. A contestação dos teólogos latino-americanos foi imediata e, no ano seguinte, Roma publicou nova instrução, a *Liberdade e libertação cristã*, em que recuperou alguns temas da TL, despindo-os, naturalmente, de qualquer caráter revolucionário. Seu objetivo era reafirmar seu controle e hegemonia sobre as Conferências Episcopais.

Poucos anos depois, o contexto político internacional, com o desaparecimento da União Soviética e do Leste Europeu, gerou uma séria crise na Esquerda latino-americana. Para Löwy, essa crise não afetou os militantes do cristianismo da libertação, tanto quanto outras correntes, uma vez que seu compromisso era com os pobres e sua identidade não dependia do modelo soviético. No entanto, a derrota eleitoral da FSLN nas eleições de 1990 na Nicarágua, avalia o autor, foi um duro golpe, porque a Revolução Sandinista tinha se tornado inspiração para toda uma geração de cristãos.

Essas dificuldades somadas à hostilidade da Cúria levaram muitos a tecer um prognóstico de morte do cristianismo da libertação, o que Löwy considera muito apressado. Para ele, a TL está viva. Nenhum de seus importantes teólogos renegou suas idéias anteriores ou aceitou as críticas de Roma, apesar de que novas questões e problemas, ou ainda uma nova abordagem da realidade social e religiosa apareceram em seus escritos. Em geral, muitos destes textos privilegiaram a espiritualidade e a religião popular, enquanto o conceito de pobre foi ampliado, incluindo não só as vítimas do sistema econômico, como também os oprimidos devido a sua cultura ou origem étnica – índios e negros. No entanto, como a questão principal para Löwy não é a continuidade da TL como movimento intelectual e sim o apoio que recebe da população, o essencial é identificar se a TL ainda é capaz de mobilizar setores significativos da população. Buscando elementos para sua análise, Löwy aponta para a eleição, em 1990, de um partidário da TL, para presidente do Haiti, padre Jean-Bertrand Aristide. Outro evento focalizado foi a rebelião Zapatista em Chiapas, no México, em 1994, inspirado na TL e dirigido por jesuítas e pelo monsenhor Samuel Ruiz, Bispo de San

Cristóbal de las Casas (Chiapas), o “guerrilheiro de Deus”. Nesse mesmo ano, outro acontecimento menos divulgado, mas não menos importante, segundo Löwy, foi a rebelião dos quíchuas, no Equador, que contou com grande apoio de setores progressistas da Igreja local, especialmente do monsenhor Leônidas Proaño, bispo de Riobamba, o “bispo dos índios”.

Entretanto, do outro lado desta análise, está o desafio mais importante do cristianismo da libertação: a ofensiva neoconservadora de Roma, como parte do processo universal de “restauração” na Igreja Católica, que conduz à centralização cada vez mais autoritária do poder e à marginalização ou exclusão de dissidentes. Um bom exemplo, segundo o autor, foi a remoção de monsenhor Jacques Gaillot, bispo francês progressista, de sua cadeira episcopal, medida não adotada há mais de meio século, sinal evidente do crescimento da intolerância e do conservadorismo. A arma decisiva nas mãos do Vaticano contra qualquer “desvio” doutrinário e agentes pastorais “excessivamente políticos” é a nomeação de bispos conservadores, conhecidos por sua franca hostilidade à TL. Também são tomadas medidas contra clérigos e teólogos radicais que ou são expulsos de suas ordens religiosas ou são tão seriamente controlados que eles próprios preferem deixar a ordem voluntariamente. Em uma lógica de repressão semelhante, seminários conhecidos por seu espírito progressista foram simplesmente fechados.

Ao mesmo tempo, Roma dá total apoio e encorajamento às correntes conservadoras como o *Opus Dei* e especialmente a Renovação Carismática Católica, um poderoso movimento de religiosidade emocional que prega obediência total à autoridade de Roma e cujos rituais têm forte semelhança com os das igrejas evangélicas: cantos, danças, expressões de sentimentos, curas pela fé, orações públicas em grandes assembleias, mas sem qualquer compromisso mais específico com o social.

Referências

BRUNEAU, T. C. Church and politics in Brazil: the genesis of change. *Journal of Latin American Studies*, Cambridge, n. 17, p. 286-289, nov. 1985.