

II — VIOLÊNCIA — AGRESSIVIDADE

Recurso à Violência e Transformação Social

Perspectivas da Teologia da Libertação¹

Walter Altmann

1. Introdução: Propósito e Delimitação do Tema

Quanto mais conheço a violência, mais a condeno e a detesto como instrumento de progresso humano e de transformações sociais. No entanto, (...) morrer por uma causa justa, ainda que aceitando o recurso à violência, é muitíssimo mais admirável do que converter-se em instrumento da pior das violências: aquela que se apresenta com a máscara da paz, da legalidade ou da democracia, mas que em realidade nada mais é do que a fonte da injustiça social.²

Essas palavras, sem dúvida ainda atuais, foram pronunciadas há mais de 20 anos pelo intelectual leigo católico brasileiro Tristão de Athayde³, referindo-se à opção guerrilheira do sacerdote colombiano Camilo Torres, do filósofo francês Régis Debray e do médico argentino Ernesto “Che” Guevara. Camilo Torres e “Che” Guevara já estavam mortos. A citação nos introduz no tema que pretendemos reexaminar.

De imediato fazemos uma constatação: quem se puser a pesquisar a teologia da libertação latino-americana, na expectativa de que o tema da violência — ou até mesmo o da doutrina da guerra justa — desempenhe nela um papel central, ficará bastante desapontado. Na maioria dos livros nada constará a respeito do assunto, e as abordagens ou referências que encontrar de maneira nenhuma lhe proporcionarão uma perspectiva uniforme. Evidentemente, o eixo central da teologia da libertação é outro⁴. Segundo Gustavo Gutiérrez, a questão da violência é uma “árvore que amiúde escondia o bosque”⁵.

O quadro já não é o mesmo se considerarmos a questão da transformação social. Essa, sim, é abundantemente mencionada e tratada como exigência primordial e urgente na América Latina. Basta aqui lembrarmos a primeira frase da *Teologia da Libertação*, de Gustavo Gutiérrez, livro que em 1971 deu início sistematizado a essa corrente teológica:

Intenta este trabalho uma reflexão, a partir do evangelho e das experiências de homens e mulheres comprometidos com o processo de libertação neste sub-

continente de opressão e espoliação que é a América Latina. Reflexão teológica que nasce dessa experiência compartilhada no esforço em prol da abolição da atual situação de injustiça e da construção de uma sociedade diferente, mais livre e humana.⁶

Esse compromisso em favor da transformação social, de uma situação de injustiça a uma sociedade mais livre e mais humana, assumo aqui como um dado pressuposto. A questão que vamos perseguir, é mais específica: em primeiro lugar, até que ponto o recurso à violência seria considerado um meio legítimo ou necessário para a obtenção da transformação social; em segundo lugar, qual o tipo de legitimação teológica que seria dada à opção tomada. Metodologicamente, pretendo primeiramente referir situações históricas específicas e algumas opções concretas nelas tomadas por pessoas cristãs, para ao fim chegar a considerações sistemáticas e, inclusive, a modestas observações quanto ao significado da transformação social no Leste europeu para a teologia da libertação.

2. A Violência Institucionalizada

Retornamos à fase precursora da teologia da libertação, na década de 60. Foi nesse período que, sob o influxo de pesquisas sociológicas, da teologia da revolução e da reflexão ecumênica, amadureceu a percepção de que a sociedade — neste momento pensamos especificamente, mas não com exclusividade, na latino-americana — estava permeada de injustiça social. Partia-se da observação empírica de dois fatos inegáveis. Primeiramente, assinava-se para a existência na América Latina de uma minoria privilegiada, de um lado, e de maiorias pobres, destituídas de pão, saúde, educação, teto, enfim de condições mínimas para uma vida digna, de outro lado. Em segundo lugar, observou-se a distância abismal da América Latina como subcontinente pobre e subdesenvolvido para com os países desenvolvidos do Primeiro Mundo.

Da observação empírica, que provocava e ofendia a consciência cristã, passou-se, mais e mais, à tarefa analítica, que procurava as causas da pobreza. É nesse contexto que vai se desenvolver a chamada “teoria da dependência”. O esforço analítico é uma pré-condição indispensável para que a desigualdade social possa ser percebida como injustiça (e não como responsabilidade moral dos pobres, muito menos como dado natural ou como fatalidade) e para que as igrejas assumam um papel profético. Pois só assim a pobreza pôde ser entendida em perspectiva histórica como empobrecimento. Mais: detectou-se que a injustiça se corporifica em estruturas sociais, políticas e econômicas, visando perpetuar ou, mesmo, acentuar, a injustiça. Logo, percebeu-se que por trás dessas estruturas há uma lógica da violência — violência contra o povo pobre.

Surge, então, o conceito de “violência institucionalizada”, com o

qual, segundo Hugo Assmann, se dá “um passo significativo na ética social”⁷. O conceito, já anteriormente empregado pela Conferência ecumênica Igreja e Sociedade, realizada em Genebra, em 1966, foi assumido também pela 2ª Conferência Episcopal Latino-Americana da Igreja Católica, realizada em Medellín, Colômbia, em 1968⁸. Além da denúncia da injustiça e opressão, a conferência detectou o anelo por libertação dos povos latino-americanos e também expressou o apoio decidido à formação de comunidades eclesiais de base, as quais posteriormente viriam a se constituir num espaço privilegiado de contestação e organização popular alternativa sob as ditaduras militares latino-americanas.

3. A Violência Insurrecional

Pretendemos mostrar o modelo da violência insurrecional em Camilo Torres, sociólogo e sacerdote que em fins de 1965 decidiu-se pela luta guerrilheira. Tendo ingressado no Exército de Libertação Nacional da Colômbia, veio a morrer em combate em fevereiro de 1966. Um sacerdote guerrilheiro — esse fato abalou as igrejas, comoveu consciências cristãs e inspirou tanto cristãos quanto marxistas comprometidos com a causa de libertação dos povos latino-americanos. Uma canção de protesto, por exemplo, do uruaio Daniel Viglietti menciona que as forças repressoras “o cravaram com balas contra uma cruz, o chamaram bandido como a Jesus”; atrás das balas, porém, se ouviu uma voz: “era Deus quem gritava: ‘Revolução!’” Descobriu-se, então, que de imediato surgiram “cem mil Camilo Torres prontos a combater! Camilo Torres morre para viver.”⁹ O sentido é claro: Camilo Torres não é causador da violência, mas sua vítima. A revolução é legítima. A analogia a Jesus e a referência a Deus tornam a idéia indiscutível.

Sob o ângulo sociológico, o ponto de partida da reflexão e da opção de Camilo Torres é a realidade de pobreza e injustiça em que vive a maioria do povo colombiano. Ele quer que os colombianos não sejam mais “uma geração de escravos”, que seus filhos venham a ter “educação, teto, comida, roupa, e sobretudo dignidade”¹⁰. Camilo Torres já não crê na via eleitoral. A experiência tem mostrado esse caminho como uma farsa permanente¹¹. Só resta, pois, o caminho revolucionário. Quanto a este, ainda em setembro de 1964, Camilo Torres havia divisado uma série de possíveis formas para uma transformação radical das estruturas¹². Sua conclusão era então:

A. Nos países subdesenvolvidos as mudanças de estrutura não se produzem sem pressão da classe popular.

B. A revolução pacífica está diretamente determinada pela previsão que a classe dirigente venha a ter, já que o desejo lhe é difícil atingir.

C. A revolução violenta é uma alternativa bastante provável, pela dificuldade que têm as classes dirigentes para uma previsão.¹³

Já em sua proclamação ao povo colombiano, de janeiro de 1966, Ca-

milo Torres constata que a oligarquia tem respondido ao grito do povo por paz, com o terror e a violência. Logo: “O povo sabe que as vias legais estão esgotadas. O povo sabe que não resta outro caminho, a não ser a via armada.”¹⁴

Igualmente importante nos é a fundamentação teológica que Camilo Torres dá para sua opção. Fundamenta-se no amor ao próximo. Ainda mais: “Este amor, para que seja verdadeiro, tem que almejar a eficácia.”¹⁵ A eficácia compreende a satisfação das necessidades básicas de vida das maiorias do povo colombiano, e isso de forma rápida e duradoura. Para tanto faz-se igualmente indispensável a busca de meios eficazes para tirar rapidamente o poder das minorias privilegiadas e dá-lo às maiorias pobres. Essa mudança só se dará pela revolução — pacífica se possível, violenta se necessária. “Por isso a Revolução não somente é permitida, como também obrigatória para os cristãos que vejam nela a única maneira eficaz e ampla de realizar o amor para todos.”¹⁶

Com o conceito de “amor eficaz” Camilo Torres também legou uma contribuição teológica que deixou uma influência profunda na teologia da libertação. Concluindo, podemos dizer que a violência revolucionária é vista como uma resposta passageira a um estado de violência permanente. É uma “contra-violência”, uma “violência subversiva” a uma violência institucionalizada.

4. A Violência da Repressão

Camilo Torres morreu em combate, como também sucumbiram “Che” Guevara e inúmeros revolucionários latino-americanos desde então. Na década de 60, porém, sem dúvida a exitosa Revolução Cubana (de 1959) exercia um grande fascínio. Mesmo em anos bem mais recentes, o chileno Pablo Richard não hesitou em fazer começar com o ano de 1959 um novo período da história latino-americana e conseqüentemente também da história da Igreja na América Latina. Richard assinala como datas fundamentais apenas estas três: 1492 (a assim chamada descoberta da América com o início da conquista e colonização do continente), 1808 (data chave para a independência política dos países latino-americanos, constituindo-se em estados nacionais) e 1959 (o triunfo da primeira revolução socialista na América Latina)¹⁷.

Em termos eclesiais, este novo período representaria o final do assim chamado modelo de “cristandade”, caracterizado pela fusão de um projeto religioso com um projeto político-social de dominação. “Morre certamente o *poder* e a *lei* de uma cristandade, mas ressurge a *fé* e a esperança de uma Igreja dos pobres.”¹⁸ A nova etapa estaria dando início à assim chamada “igreja popular”, caracterizada já não pela aliança da Igreja com o poder estabelecido, mas pela presença cristã nos movimentos populares de libertação. O livro citado foi publicado em 1980 e obviamente reflete também

o entusiasmo com a recente revolução nicaragüense (1979).

Voltando outra vez à década de 60 e ainda nos primórdios da década de 70, constatamos que havia em amplas camadas da população, em especial da intelectualidade e da juventude, a expectativa de que em breve todo o continente latino-americano poderia se livrar das seculares garras da opressão. Uma nova ordem social, mais justa e mais igualitária, poderia ser construída.

O que, porém, sucedeu foi a instalação, um após outro, de regimes militares praticamente em toda a América Latina, baseados numa rígida doutrina de segurança nacional, com forças militares e policiais treinadas para a contra-insurgência e a repressão. O golpe militar no Brasil em 1964 e a invasão norte-americana à República Dominicana em 1965 já haviam renunciado o que estava para vir. Outros golpes se sucederam, com velocidade vertiginosa: Argentina 1966, 1976; Peru 1968; Bolívia 1971; Uruguai 1971, 1976; Equador 1972; Chile 1973.

Em toda parte seguiu-se uma onda de repressão que sufocou praticamente todo e qualquer intento de transformação da ordem social, econômica e política imperante na América Latina. Os militares fizeram-se onipresentes também na economia e na política. Uma verdadeira guerra foi deflagrada contra os inimigos internos, as leis foram sistematicamente desrespeitadas ou arbitrariamente alteradas, os direitos humanos foram violados sem pudor. A prática da tortura foi institucionalizada. Estimam-se em noventa mil os desaparecidos na América Latina sob a onda repressiva. O resultado desse processo foi que um continente que já se via em processo de libertação, foi jogado ao mais profundo cativeiro. Entre os abatidos há incontáveis pessoas cristãs. A América Latina passou a ser produtora de mártires, hoje largamente lembrados pela teologia da libertação e pelas comunidades eclesiais de base¹⁹.

5. Violência sem Fim?

Os acontecimentos acima descritos obviamente acarretaram, na maioria dos países, uma profunda crise para os grupos que se haviam comprometido, mediante o recurso às armas, com uma transformação revolucionária em suas sociedades. Ficaram evidentes as derrotas, o custo em vidas humanas tornou-se intolerável. Permaneceu a imagem corajosa de um Camilo Torres, mas tornou-se difícil crer que o recurso às armas seria o meio mais eficaz e mais rápido de o amor alcançar a superação da violência institucionalizada. Ao contrário, esta se potenciara.

É importante realçar que só após essas fases surgiu e se desenvolveu a teologia da libertação. Ela reflete, pois, não tanto o contexto da opção revolucionária pelas armas quanto, pelo contrário, o contexto de suas limitações e derrotas²⁰. É verdade que a princípio ainda predominava um otimis-

mo quanto ao processo de libertação na América Latina. A rigor, porém, a teologia da libertação já nasceu como um esforço de superar as estreitezas da teologia política e da teologia da revolução, constituindo-se primordialmente numa reflexão da fé; coloca o acento na organização perseverante de comunidades e realça a importância fundamental dos movimentos populares na busca de alternativas para a transformação social indispensável.

Foi Helder Câmara, o combativo bispo do Nordeste brasileiro, quem num pequeno livrinho descreveu o mecanismo traiçoeiro da violência. Chamou-o de “espiral da violência”²¹. Seu ponto de partida é a constatação da realidade de injustiça no interior dos países subdesenvolvidos e nas relações entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos. “Vocês hão de ver que em toda parte as injustiças são uma violência. Pode-se dizer, devemos dizer que a injustiça é a primeira de todas as violências, a violência número um.”²² A violência revolucionária recebe de Câmara o número dois.

Esta violência instalada, institucionalizada, esta violência número um, atrai a violência número dois: a revolução, ou dos oprimidos ou da juventude decidida a lutar por um mundo mais justo e mais humano.²³

De forma alguma, Câmara coloca ambas as violências num mesmo nível. Embora não concorde com a violência revolucionária — como já veremos —, denuncia a injustiça estabelecida como origem do processo de violência e compreende a motivação legítima que está ou pelo menos pode estar por trás da violência revolucionária. Contudo, o processo não termina aí:

Quando a “contestação” contra as injustiças alcança as ruas, quando a violência número dois trata de fazer frente à violência número um, as autoridades crêem ter a obrigação de preservar a ordem pública ou de restabelecê-la, ainda que seja preciso empregar meios fortes: dessa forma entre em cena a violência número três.²⁴

Essa violência não recua nem mesmo diante do recurso a torturas físicas e mentais. Está claro: essa violência número três pode provocar uma contraviolência ainda mais intensa ou desesperada, que por sua vez evocaria nova repressão ainda mais intensa. (Quem, por exemplo, conhece a história argentina posterior sabe quanta razão tinha Câmara em sua previsão.) Instala-se, então, a “espiral da violência”. Como sair dela? Câmara rechaça a concepção de que se deveriam multiplicar as revoluções. Ele não vê solução duradoura e eficaz no recurso às armas. Ao contrário, inspirando-se em Ghandi, propõe o recurso a uma não-violência ativa. Considera que, à primeira vista, Ghandi pode parecer um fracassado, mas “o tempo joga a favor de Ghandi”²⁵. Por fim, Câmara conta com a atuação de minorias, “minorias abraâmicas, porque, como Abraão, esperamos contra toda esperança”²⁶, minorias que se expandem.

Por toda parte (...) há minorias que sabem muito bem não ser a violência a resposta autêntica à violência; (...) que a única resposta verdadeira à violência é ter o valor de fazer frente às injustiças que constituem a violência número um.²⁷

6. A “Primeiríssima Violência”

Entretanto, é preciso problematizar a questão mais uma vez, a partir da experiência histórica latino-americana, contrapondo os exemplos do Chile e da Nicarágua.

O primeiro desses países empreendeu a partir de 1970 a chamada “via chilena para o socialismo”²⁸. Com uma coalizão de partidos marxistas e social-democratas (a Unidade Popular), Salvador Allende assume a Presidência do Chile, partindo do pressuposto de que “no caso chileno, o caminho ao socialismo pode ser trilhado pela via legal”²⁹. Embora supondo não haver precedentes históricos, esperava-se poder reformar democraticamente as instituições, de molde a garantir um ordenamento socialista com pluralismo e liberdade. Pretendia-se, porém, quebrar privilégios e estabelecer políticas que favorecessem as maiores empobrecidas. A independência e as riquezas nacionais deveriam ser defendidas diante dos interesses estrangeiros. Nesse contexto, surgiu também o movimento “Cristãos para o Socialismo”, que visava refletir teologicamente a nova situação e apoiar a participação cristã no processo. “Como cristãos não vemos incompatibilidade entre cristianismo e socialismo.”³⁰

O Chile podia contar, na América Latina, com uma extensa tradição democrática. Mesmo assim, o trágico resultado é por demais conhecido: os setores dominantes, aliados a interesses do capitalismo internacional e da política norte-americana, patrocinaram através das forças militares o golpe mais cruento dentre os latino-americanos, ocorrido a 11 de setembro de 1973. À morte de milhares de chilenos, inclusive do Presidente Allende, seguiu-se uma sanguinária repressão a toda e qualquer oposição. Manifestou-se aí o que eu gostaria de designar a “primeiríssima violência”. Isto é, no Chile a terceira violência irrompeu com toda força, sem que tivesse havido a segunda violência. Aliás, revela-se aqui a verdadeira natureza da chamada primeira violência, a violência institucionalizada: enquanto não for desafiada, ela se mascara de paz e de legalidade. Colocada em xeque, mesmo que por meios pacíficos, ela deixa cair a máscara, para revelar suas primeiríssimas origens e como ela é de fato: essencialmente violenta. Entende-se também por que a América Latina pode registrar ciclos democráticos e ditatoriais, sem que as estruturas econômicas e sociais se alterem. Ao contrário, a alternância de regimes políticos perpetuam essas estruturas injustas.

Já a Nicarágua experimentou um caminho inverso. Estava submetida a mais de 40 anos de ditadura somozista. Em 1961 formou-se a Frente Sandinista de Libertação Nacional, um daqueles intentos guerrilheiros latino-americanos da década de 60. Resgatou a memória da luta anti-imperialista de Augusto César Sandino e animou-se com a Revolução Cubana. Embora sempre combatido e reprimido, conseguiu sobreviver nas montanhas nica-

ragüenses, até que na década de 70 se proporcionassem condições para uma adesão massiva da população ao levante insurrecional, que se produziu a partir de 1977. Nesse momento já havia uma ampla participação direta ou indireta de pessoas e comunidades cristãs. “Entre cristianismo e revolução, não há contradição” revela mais do que uma chamada de ordem. Trata-se de uma reavaliação profunda do significado da fé cristã para processos revolucionários. São quebrados, na prática, os dogmas do papel alienante da religião³¹.

A revolução armada triunfou a 19 de julho de 1979. À euforia seguiu-se a ingente tarefa de reconstrução do país e superação das causas seculares da injustiça e da pobreza no país. Buscou-se a reconciliação, e não se caiu no espírito de vingança; nenhum adversário foi executado. Em 1980, foi exitosa uma ampla campanha de alfabetização e produziu-se uma sensível recuperação econômica do país. Fica assim comprovado o êxito da “violência revolucionária”? A questão, como todos sabemos, continua aberta, pois, independentemente dos equívocos cometidos pelo regime sandinista, a partir de 1981 a Nicarágua foi forçada a defrontar-se, também ela, com a “primeiríssima violência”, na forma do boicote econômico e do massivo patrocínio da contra-revolução armada pelos Estados Unidos e pelo capitalismo internacional. A Nicarágua resistiu quase uma década com altíssimo custo social, econômico e em vidas humanas, até que neste ano o próprio povo, cansado de guerra, decidiu, em eleições, quebrar a “espiral da violência” e buscar a paz por nova via, elegendo à Presidência a candidata opositora Violeta Chamorro. Seria uma concepção simplista interpretar o resultado das eleições nicaraguenses simplesmente como a derrota do sandinismo. Obviamente, porém, ainda está em aberto o resultado permanente da Revolução Sandinista, como ainda estão em aberto as modalidades historicamente eficientes de superar, decisivamente, a injustiça social.

7. O Recurso à Violência: Justiça ou Necessidade?

Pretendemos agora enfocar mais claramente as razões teológicas para o eventual recurso à violência no processo de transformação social. Nossas referências históricas e nossos modelos eram necessários para evitar a abordagem abstrata e descontextualizada da questão. Já ficou evidente a diversidade tanto das situações, quanto das opções, quanto ainda dos resultados.

Unanimidade há na teologia da libertação quanto à necessidade da denúncia profética das causas da pobreza, localizadas na injustiça social e, portanto, na violência institucionalizada. O sentimento de “causa justa” é intensamente expressado nesta passagem de um dos salmos de Ernesto Cardenal:

Ouve, Senhor, minha causa justa
atende meu clamor
escuta minha oração que não são slogans

Julga-me tu
e não seus Tribunais
Se me interrogas de noite com um refletor
com teu detector de mentiras
não acharás em mim crime algum
Eu não repito o que dizem as emissoras de rádio dos homens
nem sua propaganda comercial
nem sua propaganda política
Eu guardarei tuas palavras
e não suas palavras-de-ordem
Eu te invoco
porque me há de escutar
ó Deus.³²

Já Enrique Dussel tenta ir mais a fundo na questão das origens antropológicas e históricas das injustiças. Recorre aos conceitos de “totalização” e “alteridade”³³, centrais em sua teologia. A injustiça é fruto de dominação em que um lado, por sua concepção e ação totalizantes, desrespeita o Outro, incorporando-o, pela força, à sua totalização. Todo o processo de conquista europeia do Novo Mundo é vista nessa perspectiva. Assim, os indígenas e os negros foram dizimados ou escravizados, de qualquer modo porém incorporados ao sistema totalizante dominador, porque os europeus foram incapazes de ver e respeitar nos indígenas e nos negros o Outro³⁴, o outro necessitado³⁵. Esse respeito só teria sido efetivamente dado, se os europeus tivessem estado em condições de reconhecer incondicionalmente a causa justa de índios e negros, conseqüentemente renunciando à sua política de dominação.

Tampouco há dissenso na teologia da libertação quanto à necessidade de transformações estruturais profundas e radicais. Na terminologia de Dussel, é preciso uma des-totalização, em que o Outro não só seja respeitado em sua alteridade, mas em que o Outro possa se assumir como sujeito próprio e independente. Daí a importância do tema freqüente, na teologia da libertação, da identificação de Jesus com os pobres e oprimidos, bem como da necessidade de a igreja optar por esses mesmos pobres e oprimidos. Só assim as estruturas de dominação podem real e efetivamente ser superadas. Como quer que seja, a superação da injustiça é conseqüentemente declarada na teologia da libertação como indispensável, urgente e justa.

Além dessa determinação material, há também formalmente consenso de que a construção de relações sociais justas deve estar baseada, antes de tudo, numa ampla organização popular, aberta e livre, e que essa organização deve permanecer como fundamento permanente e recurso crítico às novas relações sociais a serem construídas. Dispensamo-nos de desenvolver essa questão aqui, mas devemos lembrá-la como um dado essencial, sem o qual seríamos de novo impedidos de ver o bosque por causa da árvore da violência. Esse tema dos movimentos sociais e da organização popular é abundante nos escritos da teologia da libertação, particularmente nas eclesio-

logias e nas análises sociais.

Há, na teologia da libertação, por outro lado, uma reticência em justificar teologicamente as opções específicas tomadas em processos revolucionários agudos. Entende-se que a fé cristã é motivadora da participação cristã no interior dos processos revolucionários. Mas teme-se criar uma ideologia cristã dessas opções. Contudo, como as opções são diversificadas e as situações históricas não são iguais, não se pode tampouco fugir da reflexão teológica.

Muitas vezes a legitimação teológica ocorre apologeticamente, quando em necessidade de defender a posição assumida. É nesse contexto que aparece, aqui e acolá, o tradicional conceito teológico da guerra justa, sem que seja de fato examinado e debatido. Assim, por exemplo, já Camilo Torres justificara sua opção pela revolução armada, argumentando que ela estaria de acordo com a doutrina da igreja, a saber a da guerra justa, já que o custo da revolução não se compararia com a permanente morte de crianças pela fome, com a prostituição de meninas de 10 anos de idade, com a violência do crime causada pela pobreza. E conclui: “Estou seguro de que as conseqüências da revolução são justas e estão de acordo com a doutrina da Igreja.”³⁶

Ernesto Cardenal, por sua vez, expressou numa entrevista, em primeiro lugar, que “O verdadeiro revolucionário é um inimigo da violência, ele quer a vida e não a morte.”³⁷ De outro lado, porém, assinala que a Igreja (Católica) sempre reconheceu o direito à resistência. Explicitamente diz não se referir ao conceito de guerra justa:

Possivelmente não possa mais haver hoje esse conceito. Mas a luta de libertação e a resistência de um povo não só podem ser justas, como são sempre justas. Elas não podem ser nada além de justas. Uma libertação não pode ser injusta, ela sempre é justa.³⁸

Outros teólogos entendem a legitimidade da opção revolucionária violenta precisamente como a variante atual da doutrina da guerra justa para as condições da América Latina. Segundo Hugo Assmann, “já não podemos imaginar uma guerra justa”³⁹, tendo em conta as modernas armas bélicas. Dever-se-ia, porém, manter “o verdadeiro núcleo” da doutrina, que seria “a defesa do oprimido, motivada pelo amor ao próximo, frente aos poderes opressores”⁴⁰. Assim, Assmann conclui:

A opção fundamental do cristão não consiste em renunciar à violência, senão em compreender com realismo histórico a intenção fundamental do amor como superação da violência. Não se deveria afirmar que essa intenção fundamental deixa de ser respeitada quando, em caso extremos, se emprega a violência para superar a própria violência.⁴¹

Um tal caso extremo, esgotadas as demais possibilidades, foi concretamente detectado pelo arcebispo de Manágua, Dom Obando y Bravo, em fins de 1978, quando a insurreição sandinista entrava em sua etapa decisiva.

va⁴². Também Enrique Dussel aborda a questão da guerra justa sob o ponto de vista da “defesa justa” e do “direito do povo à vida”⁴³, frente à “violência institucionalizada” e à “violência coativa” (= repressão)⁴⁴. Refere-se a Agostinho e Tomás de Aquino, lembrando que a igreja tem tradicionalmente defendido, sob certas condições, o direito à guerra justa sob a autoridade de um governo. Assinala, porém, que “um povo pode ser oprimido, reprimido, colonizado por um governo”⁴⁵. Temos, então o tema da luta de libertação. São citados Joana d’Arc e Washington contra os ingleses, Bolívar e San Martín contra a Espanha, a resistência francesa contra o nazismo, Sandino contra a ocupação estadunidense. Dussel ainda chama a atenção para o fato de que nesses casos o “ser justo” de modo algum se refere aos meios empregados, mas à própria causa defendida. A atividade bélica de parte dos libertadores não teria sido necessariamente mais moral do que a de seus adversários. Estes, no entanto, representavam a dominação e a opressão, aqueles a libertação, que seria justa.

Já no teólogo leigo metodista uruguaio Júlio de Santa Ana podemos encontrar uma crítica ao conceito de guerra *justa*⁴⁶. O emprego da violência, segundo ele, não pode ser justificado, embora possa se tornar necessário. “Não se trata de uma iniciativa da justiça, mas sim uma impugnação da injustiça.”⁴⁷ “É simplesmente um imperativo a ser cumprido para proteger a vida”⁴⁸ dos pobres e injustiçados.

Finalmente, lembramos que não há na teologia da libertação consenso quando ao emprego da violência para obtenção de uma transformação social justificada. Helder Câmara defende a não-violência ativa como o recurso apropriado para os cristãos. De outra parte, nenhum dos autores mencionados defende o recurso à violência como um princípio genérico, mas sempre como uma opção histórica específica⁴⁹. Assmann assegurava que, em situações dadas, não existiria a opção entre violência e não-violência, porque já nos encontraríamos numa situação violenta. A questão resume-se quanto ao meio concreto de superação da situação de violência. Para a maioria das situações da América Latina (escrevia no início da década de 70), entende que, “por razões estratégicas e táticas, um levante violento seria insustentável e por isso imoral”⁵⁰. De outro lado, porém, “parece imaginável apenas uma longa marcha, com uma meta clara e revolucionária, acompanhada de uma ação crescente que provavelmente não será de todo não-violenta”⁵¹.

Por seu turno, o teólogo metodista argentino José Míguez-Bonino coloca o debate da questão da violência no contexto da obediência cristã que sempre implica riscos⁵². Assume o conceito de “amor eficaz”⁵³, mas devido à relação estreita entre meios e fins, “a ação não-violenta é a mais apropriada, tanto para a consciência cristã como para o propósito revolucionário”⁵⁴. Mas nem esta opção nem a do recurso à violência, em casos extremos, pode ser hipostasiada. Por isso, a questão do recurso à violência num processo de transformação social, segundo Míguez Bonino, deve ser vista

de “maneira concreta e até pragmática”⁵⁵, no contexto da experiência revolucionária. Isto é, “os cristãos hão de utilizar na luta os mesmos instrumentos racionais de que dispõem os demais homens”⁵⁶.

8. Resumo: quão Violenta É a Teologia da Libertação?

Podemos resumir:

- A. Não é nem central nem fundamental na teologia da libertação a questão do emprego da violência, embora o seja a necessidade da transformação social. São falhas e distorcidas as avaliações da teologia da libertação a partir da questão da violência.
- B. Quando objeto de análise, a questão da violência não é abordada de maneira uniforme na teologia da libertação, dependendo os resultados tanto de considerações teológicas quanto de observância do contexto histórico específico.
- C. Teologicamente, as situações concretas são analisadas quanto à medida em que os sistemas e as práticas sociais favorecem a vida do povo em suas necessidades fundamentais, respeitam a dignidade e a identidade do Outro, e são expressão da solidariedade entre e para com os injustiçados e oprimidos.
- D. As experiências históricas da América Latina comprovam uma espécie de “onipresença” da violência anti-povo, mas não permitem uma conclusão teórica uniforme sobre o meio mais adequado para a necessária transformação social.
- E. Há consenso da teologia da libertação quanto à denúncia a estruturas de injustiça e opressão, caracterizadas como violência institucionalizada e/ou violência repressiva.
- F. É considerado um direito do povo oprimido defender-se e um dever dos cristãos participar dessa defesa.
 - a. Na busca da transformação social desempenham um papel fundamental os movimentos sociais e a organização popular, sob múltiplas formas.
 - b. Quanto aos meios empregados em situações agudas, as posições preconizadas oscilam entre a não-violência ativa e o recurso à violência limitada, em casos extremos.
 - c. Há uma ampla afirmação da legitimidade do recurso à violência em situações revolucionárias específicas, como a da Nicarágua antes de 1979.
 - d. O recurso à violência, nessas situações extremas, pode ser entendido como justo ou como necessário, mas nunca como um princípio dogmático ou ético.
 - e. Tanto a não-violência ativa quanto o recurso à violência, no sentido exposto, pertencem ao âmbito dos meios; o objetivo final é a superação da injustiça, o respeito integral à identidade do Outro e o estabele-

cimento de uma sociedade mais justa, mais livre, mais fraterna e mais humana.

G. Em relação à doutrina da guerra justa deve ser dito:

- a. Não pode ser encontrada na teologia da libertação nem é nela presumível uma abordagem a-contextual dessa doutrina — menos ainda sua adoção como um princípio —, pois isso seria contrário ao enfoque metodológico da teologia da libertação.
- b. De outra parte, a teologia da libertação pode — se bem que não todos os seus representantes — recorrer à doutrina da guerra justa, em situações específicas, afirmando a legitimidade do recurso à violência limitada e passageira como *ultima ratio*, como defesa de uma causa justa medida nas necessidades fundamentais dos seres humanos e como meio para a obtenção de uma ordem social mais justa, mais humana e portanto mais pacífica.
- c. Diferentemente da tradicional doutrina da guerra justa, o interesse da teologia da libertação não reside primariamente na questão de se e sob quais condições os cristãos poderiam ou deveriam tomar parte numa guerra convocada pela autoridade constituída, mas na questão de se e sob quais condições lhes seria permitido ou um dever participar numa luta de libertação de um povo oprimido *contra* a autoridade constituída, inclusive um sistema estabelecido a nível nacional e internacional.
- d. A tarefa indispensável de eliminar as causas que levam povos ou grupos populacionais oprimidos e espoliados a recorrer à violência requer o estabelecimento não apenas de um direito reconhecido por todas as partes, mas em igual medida de uma ordem nacional e internacional que satisfaça as necessidades fundamentais dos seres humanos — inclusive a liberdade e a participação.

9. Apêndice: As Mudanças no Leste Europeu e a Teologia da Libertação

Gostaria de terminar com uma breve palavra quanto às mudanças no Leste europeu e seu significado para a teologia da libertação.

Em primeiro lugar, as mudanças radicais no Leste europeu forçam também a teologia da libertação a reavaliações, pois a crise do socialismo requer um re-exame das visões utópicas e das estratégias de transformação social preconizadas. De outra parte, a teologia da libertação pode se sentir confirmada tanto em sua ênfase nos movimentos populares e de base quanto em suas críticas — presentes desde o início!⁵⁷ — ao socialismo real, burocrático e autoritário.

Num primeiro momento, as transformações no Leste europeu acarretam um retrocesso do avanço da luta popular pela justiça na América Lati-

na, na medida em que as classes privilegiadas e seus meios de comunicação conseguem transmitir a errônea idéia de que os movimentos populares latino-americanos estariam lutando por um sistema fracassado em outra parte do mundo. A médio prazo, porém, é de se prever que as opções em jogo se caracterizarão mais claramente do que até agora como um confronto Norte-Sul.

As dramáticas mudanças no Leste europeu são vistas desde uma perspectiva latino-americana como um avanço popular e como a necessária superação de um falso socialismo, sem liberdade, democracia e sustentação popular. Esse fato, porém, não invalida a crítica fundamental ao capitalismo, como é experimentado na América Latina. Quando o sol declina, a sombra dos objetos se torna maior do que sua parte iluminada. A América Latina pertence às sombras do capitalismo, do “capitalismo real” (Duchrow), iluminado em outras partes.

Os recursos expropriados da América Latina, por exemplo via permanente pagamento da dívida externa — alegadamente legítimo, em verdade porém imoral —, podem transferir-se através do Primeiro Mundo para os países do Leste, financiando, pelo menos em parte, com a fome crescente do Terceiro Mundo a recuperação econômica do Leste. À pergunta de quanto a reunificação da Alemanha custará aos cidadãos da República Federal da Alemanha contrapõe-se, portanto, a questão incomparavelmente mais delicada de quanto ela indiretamente e por fim virá a custar aos povos empobrecidos do Terceiro Mundo. O fato de que essa questão não é tão absurda quanto possa parecer pode ser assinalado no fato de que nos anos 80 — essa “década perdida” para a América Latina — houve uma evasão de capital de 250 bilhões de dólares do Terceiro ao Primeiro Mundo. Uma parte significativa desse montante chegou à República Federal da Alemanha.

O socialismo estaria morto? Um tipo de socialismo pervertido, é bem possível ou mesmo provável. Contudo, se o próprio socialismo morreu, ele bem poderia ressuscitar no Terceiro Mundo. Pois as causas da miséria, da injustiça e da opressão continuam presentes, talvez mais fortes do que nunca. Quando renascer o socialismo, oxalá seja construído pelo próprio povo oprimido, seja um socialismo pluralista, livre e democrático e humano.

Notas

- 1 Palestra elaborada para a Consulta “‘Fazer Guerras Justas’? A Confissão de Augsburgo 16 e nossa Responsabilidade pela Paz”, patrocinada pela Federação Luterana Mundial e realizada de 2 a 6 maio de 1990, em Eisenach, República Democrática Alemã. Com algumas adaptações, a palestra também foi proferida na Faculdade de Teologia Evangélica da Universidade Philipps de Marburgo (República Federal da Alemanha), a 30 de abril de 1990, e no Seminário Teológico de Leipzig (República Democrática Alemã), a 7 de maio de 1990.

- 2 ATHAYDE, Tristán (sic) de, apud GOZZER, Giovanni. *Religión y Revolución en América Latina*. Madrid, Taurus, 1969, p. 7. Esta citação, como todas as demais tomadas de publicações estrangeiras, foi traduzida ao português pelo autor.
- 3 Trata-se do pseudônimo de Alceu Amoroso Lima.
- 4 LIBÂNIO, João Batista, classifica como uma “caricatura” a associação estreita da teologia da libertação com a questão da violência: “Estabelecer uma relação direta entre a TdL e a problemática da violência, como sendo essa sua temática central e como ela sendo alimentadora de tal violência, revela desconhecimento tanto da sua gênese como da sua estrutura epistemológica.” (*Teologia da Libertação*. Roteiro Didático para um Estudo. São Paulo, Loyola, 1987, p. 40.)
- 5 GUTIÉRREZ, Gustavo. *A Força Histórica dos Pobres*. Petrópolis, Vozes, 2ª ed. 1984, p. 67.
- 6 GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. Perspectivas. Petrópolis, Vozes, 1975, p. 9.
- 7 ASSMANN, Hugo. *Teología desde la Praxis de la Liberación*. Ensayo Teológico desde la América Dependiente. Salamanca, Sígueme, 1973, p. 205.
- 8 Presença da Igreja na Atual Transformação da América Latina, 2,16. (Cf. CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. CELAM. *A Igreja na Atual Transformação da América Latina à Luz do Concílio*. Conclusões de Medellín. Petrópolis, Vozes, 1973, p. 61.)
- 9 Do disco *Canciones para mi América*, de Daniel Viglietti. Le Chant du Monde, França.
- 10 TORRES, Camilo. Proclama a los Colombianos (7-1-66). In: TORRES, Camilo. *Cristianismo y Revolución*. Prólogo, seleção e notas de Óscar Maldonado, Guitemie Olivieri e Germán Zabala. México, Era, 1970, p. 571.
- 11 TORRES, Camilo. Por qué no voy a las Elecciones. In: op. cit., p. 523-5.
- 12 Cf. TORRES, Camilo. La Revolución, Imperativo Cristiano. In: op. cit., p. 316-45.
- 13 *Ib.*, p. 335-6.
- 14 *Op. cit.*, p. 571.
- 15 TORRES, Camilo. Mensaje a los Cristianos. In: op. cit., p. 525.
- 16 *Op. cit.*, p. 526.
- 17 RICHARD, Pablo. *La Iglesia Latino-Americana entre el Temor y la Esperanza*. Apuntes Teológicos para la Década de los Años 80. San José, DEI, 1980, p. 60-1. Semelhante é a periodização de Enrique Dussel, embora para a Igreja dando maior ênfase ao II Concílio Vaticano, de 1962-1965 (cf. DUSSEL, Enrique. *Caminhos de Libertação Latino-Americana*. Vol. I: Interpretação Histórico-Teológica. São Paulo, Paulinas, 1985, 152 p.)
- 18 Pablo RICHARD, *op. cit.*, p. 60.
- 19 Cf. INSTITUTO HISTÓRICO CENTRO-AMERICANO DE MANÁGUA. *Sangue pelo Povo*. Martirológio Latino-Americano. Petrópolis, Vozes, 1984. Trata-se de uma agenda martirológica, que lista nominalmente 199 mártires latino-americanos, além de grupos anônimos, dos seguintes países: Argentina, Bolívia, Brasil, Chile, Colômbia, Costa Rica, Cuba (um caso de 1958), El Salvador, Equador, Guatemala, Honduras, México, Nicarágua, Panamá, Paraguai, Peru, República Dominicana, Uruguai e Venezuela.
- 20 Hugo ASSMANN (*op. cit.*, p. 76-89) aborda as semelhanças e confrontações entre a teologia da libertação e outras teologias, como a da revolução, a política e a da esperança. Uma acusação básica é que o “esforço de tematização cada vez mais ‘descontextuada’ (revolução, violência) já não é um produto típico da América Latina, mas sim da Europa.”

(P. 77.) A necessária revolução não estaria a carecer de legitimações teológicas sacralizadas. Ao contrário, o que se estaria a necessitar seria uma “revolução da teologia” (p. 81), e não uma teologia da revolução. Nisso devemos ainda atentar para o fato de que Hugo Assmann, dentre os teólogos da libertação, seja um dos mais próximos das preocupações da teologia da revolução. Gustavo GUTIÉRREZ opina acerca da teologia da revolução: “O mérito dessa teologia consiste em começar a destruir a imagem de uma fé ligada a uma ordem social injusta, mas corre o perigo de pagar o alto preço de converter-se em uma ‘ideologia cristã revolucionária’.” (*A Força Histórica dos Pobres*, p. 68.)

- 21 CAMARA, Helder. *Espiral de Violencia*. Salamanca, Sígueme, 5ª ed., 1970, 81 p.
- 22 *Ib.*, p. 18.
- 23 *Ib.*, p. 19.
- 24 *Ib.*, p. 23.
- 25 *Ib.*, p. 47.
- 26 *Ib.*, p. 65.
- 27 *Ib.*, p. 47s.
- 28 Cf. o tomo CRISTIANOS POR EL SOCIALISMO. *Primer Encuentro Latinoamericano*. Santiago, Mundo Nuevo, 1972. 302 p., esp. as p. 70-128.
- 29 *Ibd.*, p. 71.
- 30 Declaração de oitenta sacerdotes reunidos em abril de 1971 em torno da “participação dos cristãos na construção do socialismo no Chile” (apud DUSSEL, Enrique. *Caminhos de Libertação Latino-Americana*, vol. I, São Paulo, Paulinas, 1985, p. 92).
- 31 “Os sandinistas afirmamos que nossa experiência demonstra que quando os cristãos, apoiando-se em sua fé, são capazes de responder às necessidades do povo e da história, suas mesmas [a tradução correta seria ‘próprias’, em vez de ‘mesmas’ — nota do autor] crenças os impulsionam à militância revolucionária.” (Comunicado Oficial da Direção Nacional da Frente Sandinista de Libertação Nacional, de 6 de outubro de 1980, art. 2, in BETTO, Frei. *Nicarágua Livre: O Primeiro Passo*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1980, p. 124.)
- 32 CARDENAL, Ernesto. *Salmos*. Buenos Aires — México, Carlos Lohlé, 1969, p. 25. Numa falha grave, a edição brasileira omite duas páginas do original, perdendo a conclusão do salmo 15 e a maior parte do salmo 16, inclusive o trecho aqui citado. (Cf. CARDENAL, Ernesto. *Salmos*. [Trad. e abertura de Thiago de Mello, ilustrações de Poty] Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979, 69 p., esp. p. 17-8.
- 33 Cf., p. ex., DUSSEL, Enrique D. *Método para uma Filosofia da Liberação*. Superação Analética da Dialética Hegeliana. São Paulo, Loyola, 1986, 292 p.
- 34 Cf. DUSSEL, Enrique D. História da Fé Cristã e Transformação Social na América Latina. In: INSTITUTO FE Y SECULARIDAD. *Fé Cristã e Transformação Social na América Latina*. Encontro de El Escorial, 1972. Petrópolis, Vozes, 1977, p. 62-91.
- 35 Segundo Enrique D. DUSSEL também Jesus sofreu essa “violência conquistadora”, porque ele se colocou na perspectiva do Outro. (*Caminhos de Libertação Latino-Americana*, Vol. III: Interpretação Ético-Teológica. São Paulo, Paulinas, 1985, p. 53.)
- 36 TORRES, Camilo. Sólo mediante la Revolución puede realizarse el Amor al Próximo... In: *op. cit.*, p. 409.

- 37 CARDENAL, Ernesto. *Die Stunde Null*. Peter Hammer, Wuppertal, 4. ed. 1982, p. 21.
- 38 *Ib.*, p. 22.
- 39 ASSMANN, Hugo. *Op. cit.*, p. 204.
- 40 *Ibid.*
- 41 *Ibid.*
- 42 Cf. DUSSEL, Enrique D. *Caminhos de Libertação Latino-Americana*, vol. I: Interpretação Histórico-Teológica. São Paulo, Paulinas, 1985, p. 132.
- 43 DUSSEL, Enrique. *Ética Comunitária*. Petrópolis, Vozes, 1986, p. 195.
- 44 *Ib.*, p. 194.
- 45 *Ib.*, p. 195.
- 46 Cf. SANTA ANA, Julio de. Fundamentos de la Paz: Una Reflexión Teológica. In: ESPINOSA, Simón (ed.), *Hacia una Cultura de la Paz*. Caracas, Nueva Sociedad, 1989, p. 53-69.
- 47 *Ib.*, p. 64.
- 48 *Ibid.* Provavelmente a posição de Julio de Santa Ana encontra-se sob a influência da teologia de Dietrich Bonhoeffer e seu conceito de *Schuldübernahme* — o assumir culpa sobre si na responsabilidade de amor para com o próximo.
- 49 Isto vale, a nosso ver, até mesmo para Camilo Torres. Ele entendeu que deveria recorrer às armas na situação específica em que se encontrava, e não como um princípio absoluto de ação revolucionária.
- 50 *Op. cit.*, p. 205.
- 51 *Op. cit.*, p. 207.
- 52 Cf. MÍGUEZ BONINO, José. *A Fé em Busca de Eficácia*. Uma Interpretação da Reflexão Teológica Latino-Americana sobre Libertação. São Leopoldo, Sinodal, 1987, p. 87-104.
- 53 *Ibid.*, p. 92.
- 54 *Ibid.*, p. 102.
- 55 *Ibid.*, p. 101.
- 56 *Ibid.*, p. 100. Cf. ainda quanto a essa questão ALTMANN, Walter. Não à Dívida — Sim à Paz. *Estudos Teológicos*, 29(2):153-73, 1989, esp. p. 167-71, onde, a partir de uma crítica ao conceito de guerra justa, se defende a necessidade de uma educação crítica para a paz.
- 57 Gustavo GUTIÉRREZ por exemplo, preconizava “uma construção do socialismo que não ignora as deficiências de muitas de suas atuais realizações históricas, que tenta sair de esquemas e frases feitas e que procura criativamente os seus caminhos próprios.” (*A Força Histórica dos Pobres*, p. 71.) Ou então: já em 1971 os bispos peruanos afirmavam que “os cristãos devem optar por um socialismo, mas que não seja nem burocrático, nem totalitário, nem ateu” (apud DUSSEL, Enrique D. *Caminhos de Libertação Latino-Americana*, Vol. I, p. 102; cf também DUSSEL, Enrique D. *Ética Comunitária*, p. 199-212.)