

DO MARXISMO À MISTICA: os novos rumos da teologia da libertação¹

Carlos Eduardo Sell²

Em maio de 1994, um importante jornal de circulação nacional anunciava: “Frei Betto e Boff aderem ao misticismo”. Segundo o jornalista Carlos Graieb (1994, p.01) , autor da matéria, “a onda esotérica que varre o mundo acaba de ganhar dois novos surfistas prateados”. Alguns anos mais tarde, como que a confirmar que a tendência observada por Graieb era algo consistente, é um periódico semanal que anuncia de forma retumbante: “E Deus ganhou: as comunidades eclesiais abandonam a política e adotam o misticismo para reaver adeptos”. Eduardo Junqueira (1997), que é quem assina a matéria desta vez, começa suas reflexões a partir da constatação de que “com a queda do muro de Berlim, o ideal socialista que animava as lideranças das CEBs se esvaziou”. Diante deste fato, prossegue nosso jornalista, “os integrantes das CEBs continuam inconformados com a péssima distribuição de renda no país”, todavia, eles agora demonstram uma “inérita disposição para aliar a tradicional militância em favor dos pobres à dimensão mística da religião”.

O que está acontecendo com a teologia da libertação? Por que a versão mais politizada do catolicismo brasileiro estaria se aproximando do tema da mística? O que tem a vida mística, aparentemente tão longe dos problemas políticos e sociais, com uma teologia que se define como engajada e militante? O que é a mística? Quais as características do discurso místico da teologia da libertação? Quais as conseqüências desta virada mística para a própria teologia da libertação? Que conseqüências isto traz para o catolicismo e para a sociedade em geral? São perguntas e questões que merecem uma resposta. E foi para responder a algumas delas que concebemos que concebemos este artigo cujo objetivo é analisar o discurso místico da teologia da libertação, apontando suas

¹ O presente artigo é um esboço de tese de minha tese de doutorado a ser defendida no programa de sociologia política da UFSC sob a orientação do prof. Franz Josef Brüseke.

² Mestre em Sociologia Política (UFSC) e professor do PMGPP – Programa de Mestrado Profissionalizante de Gestão em Políticas Públicas.

principais características e destacando sua influência na modificação das relações entre catolicismo libertador e sociedade no Brasil³.

1. A “virada mística” da teologia da libertação

De acordo com Michael Löwy (2000), a teologia da libertação (TdL) não é apenas um discurso teórico. Trata-se de um movimento mais vasto que começou nos anos 60. Por isso, afirma ele, “proponho chamá-lo de *cristianismo da libertação*, por ser esse um conceito mais amplo que “teologia” ou que “igreja” e incluir tanto a cultura religiosa e a rede social, quanto a fé e a prática” (idem, p.57). Partindo desta indicação, podemos perceber que o cristianismo da libertação pode ser desdobrado em três aspectos. Na sua dimensão teórica, trata-se de um novo método de fazer teologia, baseado no esquema “ver-julgar e agir”. A TdL seria uma teologia política ligada à práxis. Sua reflexão começa pela realidade e volta para a realidade (vide Clodovis Boff, 1982). Em sua dimensão eclesial, a TdL propõem um novo modelo de organização da igreja. Esta deixa de ser hierárquica para basear-se no modelo democrático das CEBs (Comunidades Eclesias de Base). Na sua dimensão social, o cristianismo da libertação propõem um novo tipo de inserção social da igreja católica. Ela deveria deixar de estar ao lado das camadas dirigentes para optar pelos pobres.

De acordo com Libânio (1994), o movimento da libertação pode ser dividido em cinco fases: gestação (1962-1968), gênese (1969-1971) e consolidação (1979-1987). Mas, em 1989, a partir da queda do muro de Berlim e da derrocada do socialismo real (1991), esta teologia entra em uma fase de crise. Estes acontecimentos afetaram duplamente esta corrente teológica. De um lado, colocaram em xeque sua proposta política (uma nova sociedade) e, de outro, afetaram as bases epistemológicas da própria teoria. Desde então, a

³ Mudanças neste sentido também são discutidas nos trabalhos de Steil (1999) e Camurça (2000).

TdL vêm buscando renovar-se internamente, modificando suas estratégias metodológicas e suas reflexões temáticas⁴.

Uma das principais tendências que podemos observar no esforço de renovação é o ressurgimento do tema da “espiritualidade”. Cabe observar que a preocupação com a espiritualidade ou com o tema da mística não é uma característica da reflexão libertadora somente após 1989, quando começa seu processo de revisão. Mas, apesar de já estar presente, a grande novidade é que depois da crise da teologia da libertação, o tema passa a merecer maior destaque e elaboração e, de uma problemática marginal, passa para o centro das preocupações dos teólogos progressistas. É o que podemos verificar examinando a produção de alguns dos principais teóricos do cristianismo da libertação no Brasil, particularmente de dois deles: Frei Betto e Leonardo Boff.

O primeiro, além de tradicionais livros dedicados a questões políticas (Batismo de Sangue, 1985, Fidel e a religião, 1987), começa a dedicar-se ao tema da espiritualidade, especialmente os seguintes textos: Fome de pão e fome de beleza (199), Teilhard de Chardin: sinfonia Universal (1992), A obra do artista (2002) e ainda um livro escrito com Leonardo Boff (Mística e espiritualidade, 1999). A preocupação com a mística e a espiritualidade também foi alcançar o mais famoso e polêmico dos teólogos libertadores: Leonardo Boff. A produção deste autor dedicada ao tema impressiona pelo seu volume e quantidade. Trata-se de pelo menos 32 livros que tratam direta ou indiretamente sobre a questão⁵. Apesar da impressionante quantidade de textos do autor, é importante lembrar

⁴ Balanços teáticos sobre os novos rumos da teologia da libertação podem ser encontrados em vários trabalhos de teólogos. Consulte-se especialmente Ribeiro (2003), Palácio (2002), Gonçalves (2000), Bordin (1999), Vigil (1998), Mo Sung (1998) e Regidor (1997), entre outros.

⁵ Os principais títulos são: Princípio Terra (1995), Mística e espiritualidade (com Frei Betto, em 1996), A mística do animador popular (1996), Nova Era: a civilização planetária (1997), Terapeutas do deserto (1997), Ecologia, mundialização, espiritualidade (1999), Ecologia: grito da terra, grito dos pobres (1999), Francisco de Assis, o homem do paraíso (1999), São Francisco de Assis (1999), Saber cuidar (1999), Oração de São Francisco (1999), Ética da Vida (1999), Natal (2000), Tempo de transcendência (2000), Ética da Vida (2000), A voz do arco-íris (2000), Espiritualidade (2002), O casamento entre o céu e a terra (2001), Princípio de Compaixão e cuidado (2001), Experimentar Deus (2002), Fundamentalismo (2002), Do iceberg à arca de Noé (2002), Ética e eco-espiritualidade (2003), A cruz nossa de cada-dia (2003), Via Sacra (2002), Ethos Mundial (2003), Civilização planetária (2003), Ética e moral (2003), Graça e experiência humana (2003), A águia e a galinha (2002), O despertar da Águia (2002).

que o conjunto de sua obra recente possui um caráter diferenciado, na medida em que mescla obras de profunda discussão teológica com textos de divulgação e popularização de suas idéias.

Portanto, o tema da mística e espiritualidade não é apenas uma temática secundária na fase atual da teologia da libertação. Ela vem ganhando cada mais atenção (do ponto de vista quantitativo) e vem se tornando uma problemática central desta corrente teórica (ponto de vista qualitativo). Também não se trata apenas de um tema a mais, que apenas acrescenta um novo conteúdo ao arsenal metodológico já construído pela teologia da libertação. Trata-se, a nosso ver, de uma temática que traz profundas implicações para a estrutura teórica da teologia da libertação e, especialmente, para o modo como ela se insere no contexto do campo religioso e do campo social. Mas, antes de entrar diretamente neste tema, precisamos aprofundar nossa reflexão sobre a principal categoria teórica que orienta os trabalhos de espiritualidade da teologia progressista latino-americana: a mística. Este será o objeto de nossa discussão na próxima parte deste trabalho.

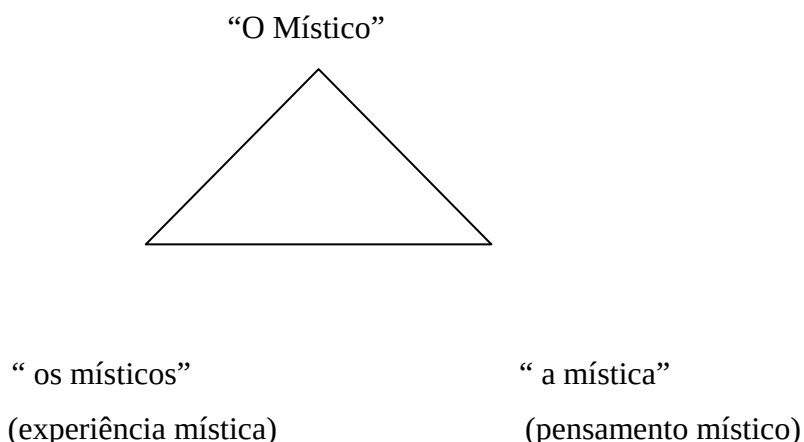
3. Mística: abordagem fenomenológica

Como fenômeno espiritual, a mística está presente em praticamente todas as grandes religiões universais. Uma rápida consulta a manuais de história das religiões⁶ nos permite vislumbrar sua presença no islamismo (sufismo), nas religiões orientais (hinduísmo, budismo, taoísmo e outras), no judaísmo (cabala, chassidismo, etc.) ou ainda no cristianismo, tanto em sua versão católica (Dionísio, Eckhardt, João da Cruz, Teresa de Ávila, etc.), quando protestante (Lutero, Jacob Boehmer, Tomas Münzer e outros.) Mas, como definir um fenômeno tão universal e, a mesmo tempo, tão diferenciado? E, além disto, muitas vezes estes termos são tomados simplesmente como sinônimo de religião, quando não se estendem ainda para além do domínio religioso (mística empresarial, mística

⁶ Um bom exemplar deste tipo de publicação é a Enciclopédia da mística (Davy, 1996). Pode-se consultar ainda Graef (1972), Bernard (1994), Keller (1996), Graef (1972) e Maisonneuve (2000), entre outros. Também é clássico o trabalho de Scholem (1972) sobre a mística judaica.

do professor, etc.). Portanto, nossa primeira tarefa será apresentar um conceito operacional, que nos permita um entendimento comum sobre a mística.

Adotando um enfoque fenomenológico⁷ para nos aproximar do tema da mística percebemos que ela se manifesta através de três formas fundamentais: como discurso, como experiência e como mistério.



No campo do *pensamento místico*, adotamos como referência a definição de Leslek Kolakowki, quando afirma que o misticismo é a:

Doctrine selon laquelle il est possible, dans certaines conditions, que l'âme humaine, qui est une réalité différente du corps humain, communique au moyen d'une expérience (non sensible, mais analogue par son caractère direct à celle qui se produit dans le contact de sens humain avec leurs objets) avec la réalité spirituelle qui conserve la primauté (dans le temps ou dans la création) par rapport à toute autre réalité; on admet en même temps que cette communication, liée à une intense affection d'amour, et en outre libre de toute participation des facultés physiques de l'homme, constitue un bien particulièrement désiré et qu'elle est, du moins dans ses formes les plus intenses, le bien suprême auquel l'homme peut accéder dans sa vie terrestre. (1965, p.35).

⁷ De acordo com Heidegger (2002, p. 65)). “fenomenologia diz, então (...): deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo” (Heidegger, 2002, p.65).

No campo da *experiência mística*, seguimos a definição de William James (ano), que nos apresenta quatro elementos que compõem os “estados místicos”: inefabilidade, qualidade noética, transitoriedade e passividade.

Tanto o “pensamento místico” quanto a “experiência mística” nos apontam sempre para uma realidade insondável e incomunicável que as palavras não apanham e não podem expressar adequadamente. Um termo se destaca mais que os outros: inefável! Embora saiba que não possa encerrá-lo no campo dos conceitos “claros” e “distintos”, a mística não deixa de apontar para ELE. A mística nos leva sempre na direção do “Místico”, do Mistério, do Totalmente Outro, do Indizível, do Numinoso, do Uno, etc...

Percorrendo cada um destes diferentes níveis pelos quais temos acesso à realidade mística, podemos perceber também que existe um elemento que se repete em cada um deles. Tanto no pensamento quanto na experiência mística existe uma singular aproximação entre o aspecto “racional” e o aspecto “irracional”. Em outros termos, podemos dizer que na vida mística o racional e o irracional se tocam e ao mesmo tempo convivem. Esta tensão está particularmente presente no pensamento místico. A experiência “d’O Místico” é algo sempre situado além de qualquer compreensão e, neste sentido, ele é irracional. Ela escapa ao domínio intelectual pois seu objeto não é traduzível por palavras. Mas, na teologia mística a razão não elimina o mistério e nem tenta subjugar-lo. Ela tenta traduzi-lo, consciente de seus limites. O irracional não é combatido. Ele é o pólo positivo em torno do qual a razão se move. Ele não é o absurdo. Ele é o “totalmente Outro”, do qual cabe aproximar-se com cuidado e respeito. Conforme explica Brüseke:

Na repressão da igreja romana contra a vertente mística dentro de suas próprias fileiras manifesta-se o processo da racionalização ocidental, que é primeiramente desencantamento, combate à magia e outras formas irracionais de religiosidade (...) As palavras racionalidade e racionalização ganham seu sentido em contato com seu oposto, isto é, a irracionalidade, o completamente outro do razão (...). O oposto da racionalidade não é uma outra racionalidade, o oposto é tudo aquilo que o processo de racionalização sacrificou, identificando-o como mágico, diabólico, louco, paradoxal, inexplicável, absurdo, ilógico, emocional, com uma palavra: irracional (2002, p.38).

Esta peculiar tensão entre o aspecto racional e irracional do âmbito místico está presente tanto na reflexão de teólogos (Rudolf Otto, 1991 e 1996) como na importantes pensadores da filosofia contemporânea (Russell, 1957; Bergson, 1978; Heidegger, 1999 e Wittgenstein, 1968). Nesta abordagens, a mística é apresentada como um forma de reação e questionamento do racionalismo ocidental, base de nossa sociedade moderna (Weber). A mística, portanto, possui um potencial crítico, capaz de nos fazer enxergar com novos olhos o debate em torno da questão da racionalidade que, como sabemos, é um dos pontos centrais da discussão filosófica e da teoria social contemporâneas. É a partir deste ângulo que vamos abordar discurso sociológico sobre a mística.

3. Mística: abordagem sociológica

O tema da mística está presente tanto na sociologia clássica como na sociologia contemporânea. Faremos, de forma crítica, uma breve apresentação desta reflexão, destacando algumas das contribuições destes trabalhos.

2.1. Sociologia clássica

Apenas no marxismo não existe, explicitamente, uma teoria sociológica da mística. O conceito, embora apareça esparçamente nos textos deste paradigma teórico, aparece sempre cunhando de forma negativa, como ocultação dos reais fundamentos da sociedade. No marxismo, portanto, a mística reduz-se à mistificação⁸. Apesar disto, também pudemos constatar que idéias místicas estão presentes, de forma oculta nas idéias de pensadores como Horkheimer, Bloch, Lukács, Benjamim e até no próprio Marx. Embora isto nos ajude a demonstrar a importância das questões levantadas pela experiência e pelo discurso místico, a teoria marxista não nos oferece nenhuma contribuição relevante para pensar – de forma sociológica – a realidade do misticismo.

⁸ Diz o próprio Marx; “critiquei a dialética hegeliana, no que ela tem de mistificação, há quase 30 anos, quando estava em plena moda” (1994, p.17).

A corrente francesa de pensamento deixou para a sociologia da religião a tradição de pensar este fenômeno a partir da categoria do sagrado. Segundo Durkheim (1989), a mística pode ser entendida como todas as formas de comportamento religioso pelo qual o homem abandona suas ligações com o mundo profano e dedica-se exclusivamente ao mundo sagrado. Mas, a tradição imanentista de Durkheim, que explica o social pelo social, e a religião como expressão da superioridade do social sobre o individual, sempre relegou o tema da mística a um segundo plano. Em Durkheim e Mauss (1975), as referências à mística são sempre passageiras e indiretas. Uma rara exceção são algumas reflexões de Halbwachs (1952). Este autor mostra a diferença de papéis entre os teólogos e os místicos, que são justamente os atores que questionam a rigidez e a secura do pensamento teológico oficial. Porém, este leve traço do caráter crítico da mística não levou Halbwachs a elaborar uma teoria global da mística. A bem da verdade, o autor preocupa-se em desenvolver uma teoria da memória coletiva (e da memória coletiva religiosa), para o qual vão estar mobilizadas todas as suas atenções.

É somente em Roger Bastide (1928, 1972, 1996) que vamos encontrar uma elaboração ampla e sistemática sobre a mística. Bastide preocupou-se não só em fazer um levantamento fenomenológico da mística (que inclui uma descrição das técnicas místicas, do estado místico, das etapas da vida mística, das graças místicas, das provas místicas e do estado teopático), mas também buscou uma explicação sociológica para este fenômeno. E, apesar de reconhecer as influências sociais sobre os místicos, ele afirma que a essência do misticismo é buscar uma forma de experiência o mais longe possível das tradições sociais. Assim, com este autor, a mística se furta ao domínio da sociologia e é devolvida ao domínio da psicologia. Além disso, Bastide só toca no tema em suas obras posteriores (e maduras) de forma fragmentada e isolada. Apesar dos enriquecimentos que o tema recebe, o autor não realizará mais um estudo sistemático sobre o tema, como havia feito em sua obra juvenil.

De fato, é no âmbito da sociologia alemã que o tema da mística receberá os seus desenvolvimentos teóricos mais consistentes. Entre os fatores que podem explicar a maior proximidade da sociologia alemã com a reflexão sobre a mística (ao contrário do marxismo

e da sociologia francesa do sagrado) podemos considerar o fato de que a sociologia alemã sempre privilegiou a religião como um dos elementos fundadores da modernidade (relacionando protestantismo e mundo moderno).

De acordo com a formulação weberiana (1994, p.362), os tipos ideais de ascetismo e misticismo são duas formas diferentes de busca da salvação. Pelo ascetismo, o homem busca ser um instrumento de Deus no mundo. O ascetismo pode ser tanto intra-mundano como de rejeição do mundo. O misticismo, ao contrário, é a atitude do homem que busca a auto-divinização, ou em outros termos, busca a posse do divino ou ainda ser um receptáculo (vaso) do divino. Nesta formulação, o ascetismo é uma postura religiosa essencialmente ativa, enquanto o misticismo é essencialmente passivo. Mas, no final de sua vida, Weber (1982, p.374) relativiza esta rígida dicotomia e apresenta tipos combinados de ascetismo e mística. Temos então dois tipos de misticismo: o misticismo da fuga contemplativa do mundo e o misticismo orientado para o mundo.

A abordagem de Troeltsch (1931), ao contrário da weberiana, não busca suas fontes no oriente, mas na mística protestante. Para ele, o misticismo é um dos três tipos ideais pelos quais os cristãos buscam a sua inserção no mundo. Assim, pelo tipo igreja o cristianismo busca uma acomodação com o mundo e através do tipo seita a rejeição de sua inserção positiva no mundo. A qualidade do tipo mística diante destas três propostas é que ela é essencialmente individual. A mística, neste sentido, seria a indiferença ao mundo. O primeiro traço importante do misticismo é que ele é uma “experiência religiosa interna, direta e presente”, contrapondo-se às formas ritualizadas e objetivas da vida religiosa. É interessante assinalar como, através desta observação, Troeltsch também resgata o lado crítico da mística no interior das próprias religiões. Elas são sempre uma reação ao objetivismo e ao institucionalismo, seja das igrejas, ou seja das seitas. Outro traço importante da experiência mística é o seu lado emocional, que se expressa em visões, alucinações, êxtases ou frenesis. Do ponto de vista institucional o que caracteriza a religião espiritual (como Troeltsch também chama a mística) é a idéia de “igreja invisível”. A união dos fiéis não precisa de instituições objetivas e visíveis e sua união é puramente espiritual. Isto não quer dizer que a mística não dê origem a grupos sociais, mas eles não

possuem regras formais, não há nada de rígido nestes grupos e eles se formam e reformam de acordo com as situações e lugares. Finalmente, é importante assinalar, que Troeltsch achava que a mística era o tipo de espiritualidade que mais se adaptava ao mundo contemporâneo, por sua ênfase no individualismo.

2.2. Sociologia contemporânea

Os estudiosos da religião na sociedade ocidental têm observado que o comportamento religioso dos indivíduos vêm sofrendo acentuadas transformações desde meados da década de 60. Entre as várias interpretações possíveis deste fenômeno, alguns analistas dos “novos movimentos religiosos” ou mesmo das religiões tradicionais buscaram compreender estas “novas religiões ou religiosidades” destacando o seu componente místico. Visando facilitar a análise, vamos diferenciar esta literatura em dois blocos: a literatura de língua inglesa e a literatura de língua francesa.

A estratégia conceitual da literatura de língua inglesa é retomar a abordagem dos clássicos. De forma geral, estes autores buscam retomar os conceitos de Max Weber e Ernst Troeltsch. De Weber, os autores mais importantes (Robertson, 1975; Swatos, 1981 e Stone, 1978) utilizam especialmente a noção de misticismo intra-mundano, ressaltando especialmente sua compatibilidade com a sociedade industrial e suas instituições burocráticas. Quanto a Troeltsch, costuma-se criticar a redução da sua teoria a dicotomia seita x igreja, retomando-se o seu terceiro tipo ideal que é o misticismo. A literatura neo-troeltschiana (Nesti, e Campbell, 1978 e 1997) destaca especialmente o individualismo da mística e sua compatibilidade com as orientações típicas da modernidade. Todavia, para além desta semelhança na estratégia, existe uma sensível diferença na maneira como cada uma das tendências acima indicadas se apropria dos conceitos clássicos em sua tarefa teórica. Como vimos no capítulo anterior, Weber e Troeltsch tinham posições diferentes sobre a relação entre a mística e a modernidade. Enquanto para Weber a mística estava em tensão com a vida moderna, em Troeltsch ela se adaptaria às condições do individualismo contemporâneo. Curiosamente os estudiosos de Weber e Troeltsch acabaram tomando direções diferentes de seus mestres. Ora, atualmente, enquanto a literatura “neo-weberiana”

busca evidenciar que o misticismo intra-mundano é uma forma de adaptação ao mundo secularizado, a corrente “neo-troeltschiana” aposta na idéia de pós-modernidade e crise da secularização. Ou seja, a literatura weberiana destaca a compatibilidade entre misticismo (em sua versão intra-mundana) e mundo moderno secularizado; enquanto a literatura troeltschiana aponta para a incompatibilidade entre o misticismo e mundo secularizado, na medida em que o misticismo seria a forma de religiosidade da sociedade pós-moderna.

Pode-se perceber na perspectiva sociológica francesa alguns autores (Certeau, 1982; Pineau e Bernard, 1998, Vidal 1998 e 2001) que preferem um tratamento mais sócio-histórico, enquanto outros buscam inovações conceituais para entender a mística contemporânea. O primeiro grupo concentra-se na análise de tendências místicas da história francesa, para buscar ali algumas variantes sociológicas que expliquem – em uma perspectiva que poderíamos chamar de nomológica – o fenômeno místico. Já o segundo grupo de autores concentra-se sobre a religiosidade contemporânea, buscando verificar em que medida a vida religiosa na contemporaneidade possui traços místicos. Neste segundo grupo de trabalhos, cabe destacar o trabalho da socióloga francesa Françoise Champion. Além de fornecer uma nova matriz conceitual, pela qual a religiosidade contemporânea é explicada a partir da noção de “nebulosa místico-esotérica”, esta autora destaca com precisão o seu aspecto holista e sua peculiar relação com o conhecimento científico. Do ponto de vista conceitual, Champion (1990, p.17) ela nos apresenta sua definição de “nebulosa místico esotérica” da seguinte forma⁹:

Elle est composée de groupes, de réseaux très divers, pouvant se rattacher à de grandes religions orientales, correspondre à des syncretismes ésotériques plus ou moins anciens ou à de nouveaux syncrétismes psychoreligieux, ou bien regrouper des personnes autour de la pratique de tel ou tel art divinatoire.

A reflexão de Champion tem como referência a “teoria da modernidade religiosa”, desenvolvida por Danielle Hervie-Léger (1986). Esta abordagem, busca superar a polarização existente nos estudos sociológicos sobre religião entre defensores da teoria da

⁹ Existe uma versão anterior e mais resumida destas idéias em artigo publicado pela autora na revista “Archives de Sciences Sociales de Religions” (1989, p. 155-169).

secularização e da teoria do retorno do sagrado. A categoria central desta autora é o conceito de “recomposição” das religiões no contexto da modernidade. Do ponto de vista teórico (1993), ela rejeita as concepções substantivas do fenômeno religioso, para concebê-lo como um modo de crer, ou seja, como um tipo de crença fundada no apelo a uma tradição. Isto lhe permite entender a religião na sociedade moderna para além dos seus aspectos institucionais (Hervieu-Léger, 1999). A desregulação do campo religioso significa que a religiosidade contemporânea é essencialmente subjetiva. São os próprios indivíduos que procuram moldar seu padrão de crenças e práticas religiosas. Portanto, se podemos falar de secularização, esta não implica tanto no desaparecimento ou do enfraquecimento da religião na sociedade moderna. A principal marca da religiosidade moderna é a subjetivação da conduta religiosa.

No contexto de uma recomposição do fenômeno religioso, a nebulosa místico-esotérica parece situar-se no ponto de intersecção de três tendências da modernidade. De um lado, uma transformação das mentalidades, implicando na valorização do cuidado de si, no valor da autenticidade, da vontade e da independência pessoais. A segunda tendência tem a ver com o protesto social que acompanha o próprio desenvolvimento da modernidade e que se insurge contra o materialismo e o racionalismo típicos de nossa era. Finalmente, em termos de sensibilidade religiosa, os grupos místico-esotéricos parecem revelar uma forma de otimismo religioso (a noção é inspirada em William James), ou seja, uma religião do coração, mística e otimista.

4. Mística libertadora: análise do discurso

Quais são as características principais da mística libertadora? De que forma ela pode ser situada diante de outras tradições de pensamento místico, sejam elas católicas ou não? Para responder a esta questão vamos examinar aqui as “fontes” aos quais os teólogos da libertação se referem ao elaborar a sua proposta de mística. Examinado sua posição diante das múltiplas tendências místicas que são mencionadas em seus escritos, esperamos poder identificar os traços fundamentais e as características essenciais do discurso místico da teologia da libertação.

Para viabilizar operacionalmente nossa análise, escolhemos como objeto de estudo deste artigo a obra “Mística e Espiritualidade” (1999), texto que os teólogos em questão publicaram depois de realizarem conferências nos dias 17 e 18 de maio de 1993 em São Paulo. O livro em questão é composto de 33 capítulos (ou artigos), sendo que 17 deles foram escritos por Leonardo Boff e 16 por Frei Betto. O livro inclui ainda uma autobiografia espiritual composta por ambos os autores. Nosso procedimento será estatístico. Vamos escolher como “unidade de análise” os autores místicos que foram citados por Frei Betto e Leonardo Boff na obra que escreveram conjuntamente. Trata-se, portanto, de uma obra privilegiada para nos dar acesso à discussão que estamos empreendendo. Agrupando os místicos que são citados por Boff e Frei Betto na referida obra, obtivemos os seguintes resultados:

Tabela 01 – Mística libertadora: fontes				
Categorias	No de autores	Percentual	No de citações	Percentual
Mística oriental	06	13.6%	19	10%
Mística católica clássica	24	54.5%	108	57.7%
Mística católica contemp/	04	09%	23	12.2%
Mística secular	10	22.7%	37	19.7%
Total	44	100%	187	100%

Este quadro já nos revela algo importante. A mística libertadora é fruto da combinação e re-elaboração de quatro fontes principais: 1) a mística oriental, 2) a mística secular (de cunho científico e político), 3) a mística católica clássica e a mística católica contemporânea. Com base neste minucioso estudo das quatro fontes da mística libertadora já estamos em posse de material suficiente para determinar o “caráter” da mística libertadora. Por caráter da mística estamos nos referindo aqui ao aspecto específico que a distingue e aproxima de outras correntes místicas. O que pudemos perceber é que os teólogos da libertação constroem sua proposta de mística incorporando e combinando elementos da mística oriental (fonte 1) e da nova epistemologia contemporânea (fonte 2). A

partir destas premissas os autores revisitam a espiritualidade católica clássica (fonte 3) e contemporânea (fonte 4); realizando uma leitura seletiva desta tradição

Em relação a *mística oriental* os teólogos da libertação tendem a elogiar especialmente o seu caráter holista, ou seja, a não separação entre matéria e espírito, corpo e alma, razão e intuição. Na mística oriental estes elementos estariam integrados. Além disto, o segundo elemento a constatar é que boa parte das técnicas de oração místicas sugeridas no livro de Boff e Frei Betto são retiradas da corrente zen-budista. Daí a importância de autores como Buda, Chuang-Tzu, o Baghavad Gita ou Suzuki em suas obras.

Em relação as fontes seculares (*mística secular*) da teologia da libertação, suas principais fontes são a física e psicologia. Em relação a física os autores partem da mesma premissa que é valorizada na mística oriental. Trata-se da visão proposta pela física quântica de que a realidade é simultaneamente espírito e matéria. Da psicologia são valorizados especialmente o pensamento de Jung e o pensamento da psicologia do profundo.

É a partir destas premissa gerais que os autores visitam a tradição da *mística católica clássica*. A mística ocidental é criticada por ter se deixado penetrar pelo dualismo grego (especialmente no caso de Orígenes e Santo Agostinho) ou ter-se deixado domesticar pela hierarquia católica (no caso de Inácio de Loyola e São Bernardo de Claraval). São valorizados apenas aqueles místicos que possuem uma visão não dualista da realidade, como seria o caso de São Francisco de Assis, São João da Cruz e Teresa de Ávila, Mestre Eckhardt e São Tomás de Aquino e que se opuseram a submissão à hierarquia (Francisco de Assis, São João da Cruz e Mestre Eckhardt).

O mesmo padrão de leitura vai guiar os teólogos da libertação quando mergulham na *mística católica contemporânea*. São valorizados aqueles místicos que constróem uma visão não dualista da realidade, como é o caso de Teilhard de Chardin (e sua visão da cristogênese) e de Thomas Merton que se aproxima da espiritualidade oriental.

Tudo isto nos leva a concluir que o discurso místico elabora por Leonardo Boff e Frei Betto pode ser enquadrado na definição de “*mística panteísta*”. Embora estes teólogos não neguem o caráter pessoal da divindade cristã, sua visão religiosa se aproxima muito mais da religiosidade oriental que ocidental. O que é fundamental acentuar é que esta visão espiritual desloca a ênfase da espiritualidade do pólo da transcendência para o pólo da imanência. É neste sentido que a mística libertadora é claramente uma forma de misticismo panteísta.

5. Mística libertadora: análise sociológica

Para realizar um entendimento sociológico da mística libertadora, podemos nos servir especialmente das contribuições do sociólogo francês Pierre Bourdieu. Seguindo as sugestões deste autor, vamos considerar a mística libertadora como um “sistema simbólico”, tornando-a, deste modo, objeto de análise sociológica. Em sua sociologia reflexiva, este autor distingue três aspectos pelos quais os sistemas simbólicos devem ser compreendidos: 1) como estrutura estruturada (que privilegia sua estrutura lógica), 2) como estrutura estruturante (que privilegia sua função gnoseológica) e 3) como instrumentos de dominação (que privilegia sua função política). Será nossa intenção abordar o discurso místico libertador sobre este tríplice aspecto. Mas, dadas as limitações deste artigo, vamos nos concentrar apenas no segundo ponto: a mística libertadora como estrutura estruturante. Em outros termos, nas próximas linhas pretendemos mostrar como discurso místico da teologia da libertação modifica o modo como esta vertente teológica insere-se no cenário religioso e no cenário social brasileiros.

5.1.Campo religioso

Tomando como referência a teoria da modernidade religiosa e a idéia de “recomposição” queremos demonstrar a seguir que o discurso místico da teologia da libertação desenvolvido por Leonardo Boff e Frei Betto representa um processo de re-

organização ou de re-composição do catolicismo libertador (ou do cristianismo da libertação) diante de uma nova configuração da vivência religiosa contemporânea.

Visando corroborar nossa hipótese vamos proceder em dois passos. Primeiramente apresentamos aquela que nos parece ser a visão do campo religioso brasileiro implícita na teologia da libertação em sua primeira fase. Em seguida destacamos os principais traços da visão do campo religioso apresentada pela teologia da libertação em sua fase atual.

5.1.1. Primeira fase

Embora o método tradicional nos recomende que se utilize uma ampla revisão de literatura, seguiremos aqui um caminho alternativo. Assim como Weber traçou o “espírito do capitalismo” a partir da obra de Benjamin Franklin, escolheremos um autor para ilustrar a visão que a teologia da libertação possui sobre o campo religioso em sua primeira fase. Como já é amplamente conhecido, tal método, chamado pelos neo-kantianos de “ideográfico”, permite identificar os traços singulares de um fenômeno, ou, na linguagem de Max Weber, formar um tipo ideal, que consiste sempre em uma exageração da realidade

Igreja Carisma e poder (1982), como sabemos, é o texto de Leonardo Boff que gerou mais polêmicas no seio da igreja católica. Nesta obra, o então ainda frei franciscano nos apresenta um conjunto de ensaios que tratam da “eclesiologia”, matéria que nos manuais de teologia aparece como sendo o estudo teológico da igreja. Contrapondo-se a uma visão de uma igreja tradicional, colonial, ou ainda modernizante, Boff defende seu modelo de igreja a partir dos pobres. Mas, o que nos interessa destacar nesta obra é o fato de que nela se torna patente que o autor parte de uma visão tradicional da modernidade religiosa. Quando empregamos aqui o termo “visão tradicional” estamos nos referindo ao fato de que a premissa adotada é a suposta religiosidade natural do povo latino-americano. Mas, não se trata só disso. Quando se fala aqui de “religiosidade natural” o que está se querendo dizer de fato é “religiosidade católica”. Na verdade o que se tem aqui é uma série de

identificações e superposições que poderiam se resumidas na seguinte fórmula: campo religioso = povo pobre = povo religioso = povo católico!

Esta visão é tradicional na medida em que não toma em conta dois fenômenos fundamentais do campo religioso que se intensificaram nos anos 90: a pluralização das instituições religiosas (igrejas) e a subjetivação do comportamento religioso (trânsito religioso). Na visão tradicional tudo se passa como se, apesar da modernização social, ela não tenha sido acompanhada de uma mudança no campo religioso. Na visão dos teólogos da libertação tudo se passa como se o campo religioso ainda fosse um campo unanimamente católico. Ou será que não? Vejamos o que diz o próprio Leonardo Boff! Falando de uma igreja que nasce da fé do povo, ele nos brinda com a seguinte passagem: :

É aqui que se faz importante a verificação de como o povo faz a passagem do religioso ao político. Geralmente para ele as duas realidades vêm unidas. Começa pelo religioso. Aí ele se dá conta das injustiças que são pecado que Deus não quer. Depois passa para a compreensão das estruturas reais que produzem as injustiças. Importa mudá-las para que não produzam mais o pecado social. (Boff, 1982, p.25).

Analisando a passagem com cuidado, eis que aí estão todos os elementos do que podemos chamar de “visão tradicional” do campo religioso brasileiro. Para Boff, “... as duas realidades vêm unidas”. De que realidades ele está falando? Ora, não há margens para equívocos: estamos falando do campo social (modernidade social) e do campo religioso (modernidade religiosa). o religioso recobre o social e o social está recoberto pelo religioso. Pois bem, se o povo não os separa é porque ainda estamos nos bons tempos em que a secularização não ameaçava o lugar da religião na sociedade moderna. Não há mais dúvidas, a visão de Boff sobre este ponto é, de fato, tradicional. E, para quem duvida disto, que analise esta profética análise de nosso renomado teólogo:

A sociedade futura latino-americana terá uma presença estrutural dos elementos cristãos e evangélicos, graças à Igreja que está ajudando a gestar o futuro. Esta verdade é tão forte que analistas já ponderam: uma sociedade latino-americana que não incluir em seu processo, em grau elevado, elementos cristãos se mostra antipopular. A matriz do povo é cristã; esta matriz está sendo expressa dentro de uma codificação que responde às

demandas históricas. É a chance de mostrar todo o seu vigor e sua verdade. É nesta direção que caminha a esperança e se define o futuro mais promissor da Igreja latino-americana. (idem, p.28).

5.1.2. Segunda fase

Com a crise da teologia da libertação a partir de 1989 e a progressiva elaboração de um discurso místico, modifica-se a percepção que esta corrente teológica possui do campo religioso. O que podemos reconhecer claramente no discurso místico de Leonardo Boff e de Frei Betto é que eles identificam claramente os dois elementos fundamentais que caracterizam o campo religioso brasileiro contemporâneo: 1) a subjetivação do comportamento religioso e, 2) a secundarização das instituições religiosas. Vejamos o que diz, por exemplo, Leonardo Boff (1996, p.44):

Queremos experimentar Deus e não apenas saber dele por ouvir dizer. Nada melhor que uma mentalidade ecológica para mergulhar também naquele Mistério que tudo circunda, tudo penetra, por tudo resplende e tudo suporta. Para aceder a Ele não há apenas um caminho e uma só porta. Essa é a ilusão ocidental, particularmente das igrejas cristãs. Para quem um dia experimentou o Mistério que nós chamamos Deus, tudo é caminho, e cada ser se faz sacramento e porta para o encontro com Ele.

De novo uma passagem curta, mas altamente significativa. Nela estão presentes os dois elementos essenciais da visão religiosa apregoada pela vertente mística da teologia da libertação. O primeiro é a centralidade da experiência subjetiva. O importante não é experimentar Deus e sim senti-lo, como diz Boff. Por fim, o segundo elemento: a relativização das instituições. Como diz o teólogo: “para aceder a Ele não há apenas um caminho e uma só porta. Essa é a ilusão ocidental, particularmente das Igrejas cristãs”. Na visão deste autor toda instituição eclesial e seus sacramentos são vistos como secundários e mais até, como uma ilusão ocidental!

As coisas não se passam de modo diferente com o companheiro de Boff, o frade dominicano chamado de “Frei Betto”. Para ele, os tempos atuais se caracterizam pela crise da racionalidade e pela emergência do espiritual. Quatro fatores seriam responsáveis por este processo: 1) a crise da racionalidade moderna, 2) a falência do socialismo no Leste

Europeu, 3) a domesticação da experiência religiosa pelas instituições eclesiásticas e 4) o surgimento de fórmulas espirituais individualistas. Segundo sua narrativa (idem, 1999, p.28):

Nos últimos anos tem havido uma emergência da mística no âmbito internacional. No Brasil, além do êxito dos livros de Paulo Coelho, nas últimas bienais (Rio de Janeiro e São Paulo) os livros mais procurados e vendidos, junto com os infantis, foram os esotéricos, aí incluídos os de espiritualidade

Portanto, Frei Betto revela estar bem consciente das tendências religiosas do mundo contemporâneo. Sua leitura acurada identifica os supostos fatores responsáveis pelo novo surto espiritual e até um dos ícones desta nova tendência: Paulo Coelho. Por fim, Frei Betto não tem dúvida nenhuma que tudo isto representa uma “emergência da mística no âmbito internacional”. Também aqui estão presentes os principais traços do campo religioso contemporâneo: uma religiosidade subjetiva (ou mística) e não institucional (ou não domesticada, diria o teólogo dominicano).

O que resulta de tudo isto é que aqui nós temos uma outra leitura do campo religioso. Não mais a simples equação [povo = povo católico]. Na nova leitura a crise da racionalidade moderna provoca a busca por uma nova espiritualidade de caráter místico. Leonardo Boff não deixa nenhuma dúvida quanto a isto: “a espiritualidade convencional das Igrejas e da maioria das religiões históricas está vinculada a modelos de vida e de interpretações do mundo (cosmologias) que não correspondem mais à sensibilidade atual” (idem, 1996a, p.288). Portanto, o que temos é uma nova equação: [nova cosmologia = nova sensibilidade espiritual = mística libertadora]. Traduzindo: uma nova cosmologia desperta uma nova maneira de viver a espiritualidade para o qual a mística libertadora quer ser uma resposta.

O modo como a mística libertadora percebe esta nova “sensibilidade religiosa”, portanto, está em perfeito acordo com as premissas que adotamos a partir da teoria de Danièle Hervieu-Léger. A mística libertadora enquadra-se na idéia de produção religiosa da modernidade. Isto significa que a partir de sua crise teórica, a teologia da libertação

evidencia um movimento de “recomposição” pela qual ela abandona sua visão tradicional do campo religioso e adota um novo enfoque do cenário religioso. O objetivo desta recomposição não é a defesa da identidade católica (reação conservadora), mas, justamente, a integração do catolicismo libertador diante do que se considera como sendo a nova sensibilidade religiosa do mundo contemporâneo.

5.2.Campo social

O discurso místico libertador não modificou apenas a compreensão e a inserção da teologia no campo religioso. Ele também modifica a visão que a teologia da libertação alimenta do mundo social.

Para guiar a nossa análise vamos fazer uso da categoria de “metanarrativa” desenvolvida por Jean François Lyotard. Como sabemos, este autor é um dos pioneiros da reflexão sobre a pós-modernidade e introduziu este conceito em sua obra de 1979, intitulada “ A condição pós-moderna”. O que Lyotard quis mostrar é que a ciência abrigava um discurso trans-histórico que lhe servia de legitimação. Tratava-se de verdadeiros mitos justificadores da validade da modernidade. O que acontece é que com o advento da sociedade pós-moderna estas metanarrativas estariam em crise. O aspecto que desejamos adotar no conceito de metanarrativa tem a ver com o fato de que ele nos mostra como determinadas propostas estão inseridas em uma determinada “filosofia da história” que lhe é implícita e que tem por função fundamental legitimar o próprio discurso em questão.

Tal como no tópico anterior vamos proceder em dois momentos, apresentando a transição da compreensão social da teologia da libertação de sua primeira fase para sua segunda fase.

5.2.1. Primeira fase

Durante os anos 50 e 60, o tema da “modernização” dominou o debate acadêmico e político. Do ponto de vista político, sabemos que o Brasil já tinha entrado de forma decisiva

em um processo de industrialização que traria como corolários a urbanização e um intenso processo de mobilidade social. Neste quadro, as forças políticas em jogo disputavam sobre os diferentes modos ou vias de desenvolvimento. O mesmo debate se repetia no cenário acadêmico. Aqui teóricos desenvolvimentistas ou partidários de uma teoria da dependência divergiam sobre as vantagens e desvantagens, os caminhos e os descaminhos da industrialização capitalista no Brasil. Mas, polêmicas a parte, sejam elas políticas ou acadêmicas, podemos dizer que reinava em cada um destes segmentos a certeza de que o Brasil se encaminha com força e velocidade nos rumos da modernidade (seja pela via do capitalismo, seja pela via do socialismo).

Foi basicamente este diagnóstico que forneceu a “metanarrativa social” que serviu de fundamento para a teologia da libertação em sua primeira fase. Assumindo os pressupostos da teoria da dependência, esta teologia partilhava do diagnóstico de que o desenvolvimento latino-americano não acontecia por conta das relações de dependência e que ele só poderia ser realizado mediante um processo de libertação política que a levaria no rumo do socialismo. É justamente esta visão do campo social que podemos encontrar na obra fundadora desta teoria, o célebre texto escrito em 1971 por Gustavo Gutiérrez e que nos servirá de guia exemplar de nossa análise. Naquela obra, este autor assim se expressa:

Esta situação de dependência é, pois, o ponto de partida para uma correta inteligência do subdesenvolvimento na América Latina. Os países latino-americanos são “originária e constitutivamente dependentes”. Isto faz que sua estrutura social seja bem distinta da dos países centrais. É necessário determinar bem as diferenças entre ambas as sociedades e reformular as noções que permitem analisar a situação, ou mesmo a estrutura social interna dos países periféricos. Fala-se a propósito delas, e em oposição ao processo unilinear dos países de desenvolvimento originário, de desenvolvimento desigual e combinado.

Para este autor, se falamos de dependência, somos também levados inevitavelmente a falar do tema da libertação:

Torna-se, com efeito, cada vez mais evidente que os povos latino-americanos não sairão de sua situação a não ser mediante uma transformação profunda, uma revolução social que mude radicalmente e qualitativamente as

condições em que vivem atualmente. Os setores oprimidos no interior de cada país vão tomando consciência – lentamente, é verdade – de seus interesses de classe e do penoso caminho a percorrer até a quebra do atual estado de coisas, e – mais lentamente ainda – do que implica a construção de uma nova sociedade. (grifos do autor)

Como podemos ver, a menção a uma “revolução social” e a uma “nova sociedade” deixam bem claro o horizonte sociológico no qual se moveu a teologia da libertação em sua primeira fase. Esta “metanarrativa social” estará presente em praticamente todas as obras posteriores dos autores ligados a esta corrente e só entrará em crise, definitivamente, com a derrocada do socialismo real em 1989. Desta forma, a teologia da libertação sempre evitou uma leitura “religiosa” do campo social e se alimentou diretamente da literatura das ciências sociais. E por isto que podemos dizer que a teologia da libertação acabou incorporando uma visão moderna e secularizada da realidade social.

5.2.2. Segunda fase

Com a queda do muro de Berlim (1989) e o fim da URSS (1991), a ruptura da dependência com base na transição entre capitalismo e socialismo deixa de ser a “metanarrativa” que dá sustentação ao projeto da teologia da libertação. No seu lugar, os teólogos da libertação inserem uma nova metanarrativa, cujo eixo central é a idéia de um “novo paradigma”.

No caso de Leonardo Boff, a idéia de que estamos em um novo momento histórico ganha contornos variados. Por vezes o autor coloca como eixo de uma “nova civilização planetária” o surgimento da sociedade da informação ou mesmo o processo de mundialização. No bojo deste processo de mundialização ecoa até mesmo a idéia de uma “noosfera”, entendida como a esfera da mente humana unificada. Mas, ambos os processos acima descritos são apenas manifestações de uma mudança maior no qual todos estaríamos inseridos. Como diz Boff (1996 a, p.29) “hoje estamos entrando num novo paradigma”; embora, explique ainda o autor “ele ainda está sendo gestado. Não nasceu totalmente” (idem, p.30). Quais seriam, então, seus principais traços? Vale a pena lembrarmos novamente:

Recusamo-nos a rebaixar a Terra a um conjunto de recursos naturais ou a um reservatório físico-químico de matérias primas. Ela possui sua identidade e autonomia como um organismo extremamente dinâmico e complexo (...). É a grande Pacha Mama (Grande Mãe) das culturas andinas ou um superorganismo vivo, a Gaia, da mitologia grega e da moderna cosmologia.

O mesmo princípio é assumido pelo companheiro Boff, Frei Betto. Na visão deste autor, a emergência de um novo paradigma está relacionada diretamente com a crise da modernidade: “Disto não temos a menor dúvida: estamos mergulhados em plena crise da modernidade. Já não há um determinado lugar que nos propicie a inteligibilidade do todo” (Frei Betto, 2002, p.249).

Do ponto de vista de seu conteúdo, a mudança na metanarrativa da teologia da libertação é notável. Abandonando seu fundamento político-econômico, esta metanarrativa se desloca para o plano da física e da ecologia. Do mundo das ciências sociais passamos para o reino das ciências naturais. Da transição capitalismo para o socialismo, vamos para a transição da ciência dualista rumo à uma ciência holista.

Mas, qual seria a consequência desta nova visão da realidade social para a teologia da libertação? De acordo com Leonardo Boff (1996 a, p.175): “a teologia da libertação deve assumir do discurso ecológico a nova cosmologia, quer dizer, a visão que entende a Terra como um superorganismo vivo articulado com o inteiro universo em cosmogênese”. Em seguida, ele completa:

A partir deste transfundo, importa, em primeiro lugar ampliar o sentido da libertação. Não são apenas os pobres e oprimidos que devem ser libertados. Mas todos os seres humanos, ricos e pobres, porque todos são oprimidos por um paradigma que a todos escraviza (...). Todos devemos buscar um paradigma que permita a vida de Gaia e a solidariedade de todos os seres da criação, especialmente dos humanos. Sugerimos o paradigma da re-ligação de tudo com tudo, convergência na diversidade religiosa, que consiga paz entre os humanos e na Terra. (idem, p.176).

Naturalmente, tal mudança tem implicações importantes no plano das consequências práticas. Uma nova metanarrativa não nos fornece apenas um novo conteúdo. Ele cumpre

uma função legitimatória. Ele tem que sancionar – do ponto de vista valorativo – uma determinada prática. De que modo podemos dizer, então, que o discurso holista de Boff e Betto desempenha a função de metanarrativa?

Acontece que no processo de emergência de um novo paradigma, a espiritualidade tem um papel fundamental. Com a consciência holista, a profunda divisão entre matéria e espírito teria sido superada. Por outro lado, a raiz dos problemas da modernidade está na visão desencantada da natureza e da sociedade. A solução, obviamente, um re-encantamento da nossa visão de mundo. É aí que a teologia da libertação tem um papel fundamental. É exatamente isto que nos explica Leonardo Boff (1996 a, p.175): “a teologia da libertação deve assumir do discurso ecológico a nova cosmologia, quer dizer, a visão que entende a Terra como um superorganismo vivo articulado com o inteiro universo em cosmogênese”. O sentido da libertação é ampliado. Agora é preciso libertar a todos, pobres e ricos, natureza e sociedade. Além disso, o problema não é mais o capitalismo. A questão fundamental é o próprio paradigma moderno. Esta nova metanarrativa, enfim, fornece uma nova função e uma nova legitimidade para a TdL.

5.2.3. Ambivalência da mística libertadora

Nossa hipótese de fundo é que a “virada mística” da teologia da libertação possui uma dupla dimensão: moderna e pós-moderna. Esta hipótese está esboçada no quadro abaixo:

Quadro 01 – TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E MODERNIDADE		
	Primeira fase	Segunda fase
Campo social	Visão moderna (secularizada)	Visão pós-moderna (pós-secular)
Campo religioso	visão tradicional	visão moderna

Em relação ao seu modo de inserção no *campo religioso*, a teologia da libertação transitou de uma visão tradicional para uma visão moderna. Na sua primeira fase, a teologia

da libertação possuía uma visão tradicional do campo religioso. Essa visão era tradicional na medida em que não percebia que o processo de modernização social tinha minado as bases do catolicismo enquanto religião hegemônica na sociedade brasileira. Isto significa que nesta visão a teologia da libertação supunha que a sociedade brasileira era essencialmente católica. A clivagem que era percebida era apenas aquela do catolicismo oficial x catolicismo do povo. No fundo a teologia da libertação partia da premissa de que o campo religioso e religião católica se identificavam.

Com a crise da teologia da libertação, esta vertente teológica inicia um processo de recomposição. Sua visão do campo religioso assume novas feições. De agora em diante esta teologia apoia-se em uma religiosidade mística ao estilo de Ernst Troeltsch, ou seja, direta, subjetiva e emocional. Mas em que medida podemos dizer que esta religiosidade é moderna? Assumindo as premissas da teoria de Hervieu-Léger já demonstramos que o discurso místico da teologia da libertação participa do que se pode chamar de “produção religiosa da modernidade”. Na modernidade, a religião nem desaparece (secularização) e nem se opõe à modernidade (volta do sagrado). No contexto da modernidade criam-se as condições para uma nova forma de vivência da religiosidade. Sua principal marca é a desinstitucionalização do campo religioso. A vida religiosa moderna não é primordialmente institucional. Ela é subjetiva. A mística da teologia da libertação, com suas fontes ecléticas e que prescinde do sistema hierárquico católico apresenta exatamente estas mesmas características. Ela assume plenamente as características da religiosidade contemporânea. É neste sentido que podemos dizer que se trata de uma proposta moderna ou ainda de uma visão moderna do campo religioso.

Em relação ao *campo social*, o discurso místico libertador conduz esta teologia de uma visão moderna para uma visão pós-moderna.

O caráter moderno da visão social da teologia da libertação provinha de sua metanarrativa marxista. Como mostrou Lyotard, o marxismo foi uma das grandes metanarrativas que estruturou a própria compreensão da modernidade. Ninguém melhor cristalizou a ideologia do progresso como fruto da racionalidade do que esta visão teórica e

política. A transição do capitalismo para o socialismo era assumida como uma certeza advinda da própria racionalidade. Ao assumir este discurso como pano de fundo de seu projeto político, a teologia da libertação participava do caráter moderno desta metanarrativa.

A partir da incorporação de um discurso místico, a metanarrativa da teologia da libertação se desloca para o campo da ecologia e da física. Trata-se, neste caso, de uma crise de paradigma que estaria nos levando de uma ciência dualista para uma ciência holista. Mas não é apenas o conteúdo da metanarrativa que se modifica. Com ele modifica-se também o seu caráter. Agora ele não é mais moderno. Trata-se de uma visão pós-moderna.

A idéia de que uma mudança no padrão de racionalidade estaria nos levando ao limiar de uma nova etapa da vida social não é uma idéia exclusiva da teologia da libertação. Entre os autores pós-modernos que compartilham desta visão poderíamos mencionar, por exemplo, o nome de Boaventura de Souza Santos (2000). Este autor identifica uma crise paradigmática na esfera da racionalidade cognitivo-instrumental e, a partir disso, quer contribuir para o surgimento de um novo paradigma de “um conhecimento prudente para uma vida decente”. Esta visão pode ser considerada pós-moderna sob um duplo aspecto. Não só porque esta visão representaria uma nova etapa da vida social, mas porque ela questiona a centralidade da razão na sociedade moderna. Para a teologia da libertação é preciso abandonar a visão racionalista e desencantada da realidade para “religar” todas as coisas. O caráter pós-moderno desta visão, enfim, está no fato de ela rejeita e questiona a confiança na razão típica da primeira modernidade.

Portanto, a crise do marxismo levou a teologia da libertação a recompor sua inserção na modernidade brasileira. Através de uma nova visão do campo religioso – de caráter moderno – o discurso místico libertador procurou colocar a teologia da libertação em consonância com o espírito da religiosidade contemporânea. Para tempos de religiosidade mística (Troeltsch) surgiu uma espiritualidade mística. Aqui a teologia da libertação buscou adaptar-se, adequando sua visão a uma nova realidade. Procurou construir uma visão

positiva com a realidade, adequando-se com o parece ser uma nova sensibilidade religiosa. Mas, quanto a sua inserção no campo social o cenário é outro. Aqui o discurso místico libertador procurou conservar-se em uma posição de tensão com a realidade. Somente uma atitude “negativa” em face da modernidade poderia manter o caráter “crítico” desta vertente teológica. Para conservar seu caráter crítico diante da modernidade social no Brasil, a teologia da libertação adotou um discurso pós-moderno.

Michael Löwy (2000), em seu trabalho, sugeriu que a teologia da libertação combina feições tradicionais e modernas. Nossa conclusão é que, a partir de sua “virada mística” desloca sua inserção na modernidade brasileira. Agora não se trata mais de entendê-la a partir dos pólos tradição e modernidade. A nova polaridade discursiva da mística libertadora têm uma nova face. Do ponto de vista religioso ela é moderna e do ponto de vista social ela é pós-moderna.

6. Considerações finais

Para terminar, duas palavras de ordem normativa. Afinal, precisamos não só constatar o que acontece com a TdL. Embora esta seja uma tarefa sociológica necessária, ela não nos exime da crítica. Avaliar, ainda que sem moralismos e sem confundir julgamentos de fato com julgamentos de valor é tarefa imprescindível de uma sociologia não só empírica, mas também crítica e reflexiva.

Em primeiro lugar, é preciso dizer que, embora rico de conseqüências teóricas e, especialmente sociológicas, o discurso místico da teologia da libertação está longe de ser uma elaboração teórica consistente. Não só porque ele ainda está em fase de gestação. Nem porque ele está longe de possuir a consistência e riqueza do pensamento de grandes místicos como Dionísio Areopagita, Mestre Eckhardt, São João da Cruz, Charles de Foucauld ou tantos outros clássicos do pensamento místico. Mas, acima de tudo, porque o discurso místico de Boff e Betto é uma amálgama eclética e confusa de idéias tiradas do pensamento de Fritjof Capra, misturadas com idéias do misticismo oriental e legitimadas com referências ao pensamento doutrinal católico. Uma salada inconsistente do ponto de

vista lógico, com idéias pouco congruentes. Parte disto deve-se ao caráter popular e divulgativo da obra recente dos autores. Mas, a vontade de escrever ao grande público não pode servir como desculpa para a fragilidade teórica. O discurso teológico dos progressistas, embora sempre contestado, sempre foi reconhecido pela sua densidade teórica. Hoje, ele parece estar muito mais preocupado em agradar ao público do que aos críticos.

Em segundo lugar, é preciso olhar com cautela a simbiose entre mística e política operada na TdL. Eles estão certos ao constatar que a crise do socialismo precisa ser substituída por uma nova espiritualidade. Mas, entre esta constatação e a idéia de colocar a mística a serviço da política, vai uma grande distância. Na verdade, esta instrumentalização política da mística não entende o conteúdo desta experiência religiosa. Para sermos bastante diretos: a mística libertadora é a própria decadência da mística. Ela não nasce de uma profunda experiência religiosa, como na mística clássica. Nasce apenas de uma constatação de crise teórica, para o qual funciona como um paliativo, uma tentativa de “recomposição”, como já acenamos. A mística da teologia é uma mística degradada, que longe de se filiar a longa tradição clássica do pensamento místico, apropria-se dela de forma superficial e artificial.

No final de seu livro, Michäel Löwy se pergunta qual o futuro da teologia da libertação. Curiosamente, depois de longa reflexão (e do seu caráter otimista) ele mesmo se dá conta de que é impossível prever o seu futuro. Embora isto seja real, parece que algumas tendências são bastante claras. Como diz este autor, a teologia da libertação é a expressão teórica de um movimento mais amplo, seja ele de cunho eclesial ou de cunho sócio-político. É por isso que deveríamos falar de cristianismo da libertação, sustenta o autor. Concordamos com as premissas. Mas, partindo delas, o que nos parece estar acontecendo é que a teologia da libertação parece estar se reduzindo cada vez mais a refinado e até consistente discurso teórico especializado. Embora rico em idéias, sua base social parece estar se esvaindo. No interior do catolicismo, ele já foi disciplinado e seu conteúdo democratizante já foi descartado. A idéia de uma igreja de CEBs acabou reduzida a uma igreja com CEBs (Pedro de Oliveira). No campo social e político, as forças de

esquerda, principal destinatário do discurso religioso libertador, já abandonaram seus sonhos de revolução social e se acomodaram a uma postura social-democrática (ou nem isso). O discurso místico da teologia da libertação representa um poderoso instrumento pelo qual a teologia da libertação renova sua visão do campo social e religioso e busca “recompôr-se” diante desta nova realidade. Mas, nada garante que esta nova leitura da realidade recomponha a força perdida da teologia da libertação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de. Novos paradigmas e teologia latino-americana. In ANJOS, Márcio Fabri dos (org). **Teologia e novos paradigmas**. São Paulo: Loyola, 1996, p. 49-62.

BASTIDE, Roger. Mysticisme et sociologie. In **Revue Internationale de sociologie**, ano 36, n. V-VI, Paris, 1928, p.297-306.

BASTIDE, Roger. Le chateau intérieur de l’homme noir. In **La rêve, la transe e t la folie**. Paris: Flammarion, 1972, p. 59-65.

BASTIDE, Roger. **Les problèmes de la vie mystique**. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

BETTO, Frei. **Batismo de Sangue**: os dominicanos e a morte de Carlos Marighela. 7ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1985.

BETTO, Frei. **Fidel e a religião**: conversas com Frei Betto. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BETTO, Frei. **Lula**: biografia política de um operário. 8 ed. São Paulo: Estação liberdade, 1989

BETTO, Frei. **Fome de pão e fome de beleza**. São Paulo: Siciliano, 1990.

BETTO, Frei. **A obra do artista**: uma visão holística do universo. 3 ed. São Paulo: Ática, 2002.

BETTO, Frei. **Sinfonia universal**: a cosmovisão de Teilhard de Chardin. 5ª ed. São Paulo: Ática, 2003.

BERNARD, Charles André. **Le dieu des mystiques**: les voies de l’interiorité. Paris: Cerf, 1994, 3 vols.

BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

BOFF, Clodovis. **Teologia e prática**: teologia do político e suas mediações. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

BOFF, Leonardo. **Igreja, carisma e poder**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

BOFF, Leonardo e BETTO, Frei. **Mística e espiritualidade**. 4 ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

BOFF, Leonardo. **Nova era**: a civilização planetária. 2 ed. São Paulo: Ática, 1994.

- BOFF, Leonardo. **Ecologia: grito da terra, grito dos pobres**. 2 ed. São Paulo: Ática, 1996
- BOFF, Leonardo. **Ecologia, mundialização, espiritualidade**. 2 ed. São Paulo: Ática, 1996.
- BORDIN, Luigi. Teologia da libertação e marxismo no contexto da globalização. In **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, fasc. 233, 1999, p. 127-151.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil. Porto: Difel, 1989.
- BRÜSEKE, Franz Josef. **A técnica e os riscos da modernidade**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2001.
- BRÜSEKE, Franz Josef. **A mística da resistência**. Florianópolis: UFSC, 2001 (no prelo).
- CAMURÇA, Marcelo. Sombras na catedral: a influência New Age na Igreja Católica e as idéias hlsitas de Leonardo Boff e Frei Betto. In **Númen**, 2000.
- CAMPBELL, Collin. The secret religion of the educated classes. In **Sociological Analysis**, 1978, 39/2, p. 146-156.
- CAMPBELL, Collin. A orientalização do Ocidente. In **Religião e Sociedade**, n. 18/1, 1997, p. 05-22.
- CERTAU, Michel de. **La fable mystique: XVI-XVII siècles**. Paris: Gallimard, 1982.
- CHAMPION, Françoise. Les sociologues de la post-modernité religieuse et la nébuleuse mystique-ésotérique. In **Archives de sciences sociales des religions**. Paris, n. 67/1, 1989, p. 155-169
- CHAMPION, Françoise. Individualisme, protestation holiste et hétéronomie. In **Social Compass**, vol. 38 (1), 1991, p.33-41.
- CHAMPION, Françoise. La croyance en l'alliance de la science et de la religion dans les nouveaux courants mystiques et esoteriques. In **Archives de sciences sociales des religions**. Paris, n. 82, 1993, p.205-22.
- DAVY, Marie-Madeleine (org). **Encyclopédie des mystiques**. Paris: Payot, 1996, 4 vols.
- DEROY-PINEAU, Françoise e BERNARD, Paul. Projet mystique, réseaux sociales et mobilisation de ressources: le passage en Nouvelle-France de Marie de l'Incarnation en 1639. In **Archives de Sciences Sociales des Religions**, 1998, p. 1.-20.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1989.
- DURKHEIM, Émile. Débat sur la prière chrétienne. In KARADY, Victor (org.) **Textes: religion, morale, anomie**. Paris: Les Éditions Minuit, p. 137-141, vol. 02, 1975.
- GONÇALVES, Paulo Sérgio. Epistemologia e método do projeto sistemático da TdL. In **REB – Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, fasc. 237, 2000, p. 145-179.
- GRAEF, Hilda. **Histoire de la mystique**. Paris: éditions du Seuil, 1972.
- GRAIEB, Carlos. Frei Boff e Boff aderem ao misticismo. In **O Estado de São Paulo**, Caderno 2, 25/02/1994, p. 01.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da libertação: perspectivas**. Petrópolis: Vozes, 1975.
- HALBWACHS, Maurice. **Les cadres sociaux de la mémoire**. Paris: Presses Universitaires de France,

1952.

HEIDEGGER, Martin. **Estudios sobre mística medieval**. México: Fondo de cultura econômica, 1999.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. 12ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002 (parte I).

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **Vers un nouveau christianisme?** Introduction à la sociologie du christianisme occidental. Paris: Latour-Marbourg, 1986.

HÉRVIEU-LÉGER, Danielle e CHAMPION, Françoise. **De l'émotion en religion**. Paris: Centurion, 1989.

HÉRVIEU-LÉGER, Danièle. **La religion pour memoire**. Paris: Cerf, 1993.

HERVIEU-LÉGER, Danielle. **Le pèlerin et le converti**: la religion en mouvement. Paris: Flammarion, 1999.

JAMES, William. **As variedades da experiência religiosa**.

JUNQUEIRA, Eduardo. E Deus ganhou: as comunidades eclesiais abandonam a política e adotam o misticismo para reaver adeptos. In **Revista Veja**, 1997.

KELLER, Carl-A. **Approche de la mystique dans les religions occidentales et orientales**. Paris: Albin Michel, 1996.

LIBÂNIO, João Batista. Panorama da teologia da América Latina nos últimos vinte anos. In LIBÂNIO, João Batista e ANTONIAZZI, Alberto. **Vinte anos de teologia na América Latina e no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1994.

MAISONNEUVE, Roland. **Les mystiques chrétiennes et leurs visions de Dieu un et trine**. Paris: Cerf, 2000.

MAUSS, Marcel. **Oeuvres**: les foctions sociales du sacré. Paris: Les éditions de minuit, ano, vol. 10.

NESTI, Arnaldo. The mystical option in a postmodern setting: morphology and sense. In **Social compass**, 49(3), 2002, p.379-392.

KOLAKOWSKY, Leslek. **Chrétiens sans Église**. Paris: Gallimard, 1965.

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

OTTO, Rudolf. **O sagrado**: um estudo do elemento não-racional na idéia do divino e sua relação com o racional. São Bernardo do Campo: Metodista, 1991.

OTTO, Rudof. **Mystique d'Orient et mystique d'Occident**: distinction e unité. Paris: éditions Payot, 1996.

OLIVEIRA RIBEIRO, Cláudio de. A teologia da libertação morreu? Um panorama da teologia latino-americana da libertação e questões para aprofundar o debate teológico na entrada do milênio. In **REB – Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis, fasc. 250, 2003, p. 320- 353.

PALÁCIO, Carlos. Deslocamentos da teologia, mutações socioeclesiais: caminhos recentes da teologia no Brasil. In **Concilium**, n.296, 2002/3, p. 73-79.

REGIDOR, José Ramos. Libertação e alteridade. 25 anos de história da teologia da libertação. In **REB** – Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis, fasc. 25, 1997, p. 118-138.

ROBERTSON, Roland. On the analysis of mysticism: pre-weberian, weberian and pos-weberian perspectives. In **Sociological Analysis**, 1975, 36, n.3, p. 241-265.

RUSSELL, Bertrand. **Misticismo e lógica**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957.

SANTOS, Boaventura de Souza. **A crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez, 2000, vol. 1.

SCHOLEM, Gershom. **A mística judaica**: São Paulo: Perspectiva, 1972.

STEIL, Carlos Alberto. A igreja dos pobres: da secularização à mística. In **Religião e sociedade**, vol. 19, ano 2, 1999, p. 61-76.

STONE, Donald. New religious consciousness and personal religious experience. In **Sociological Analysis**, 1978, 39/2, p.123-134.

SWATOS, William H. Church-sect and cult: bringing mysticism back in. In **Sociological Analysis**, 1981, n. 42/1, p. 17-26.

SUNG, J. Mo. **Desejo, mercado e religião**. Petrópolis: Vozes, 1998.

TROELTSCH, Ernst. **The social teaching of the christian churches**. Nova Yorque: MacMillan, 1931.

VIDAL, Daniel. Un livre deux voix. Figure de la mystique: le dit de Michel de Certau. In **Archives de Sciences Sociales des Religions**, 1984, 58/2, p.187-194.

VIDAL, Daniel. Le défi des interprétations: figures de femmes et expérience mystique. In **Archives de Sciences Sociales des Religions**, 1998/2, p. 16-45.

VIDAL, Daniel. **Critique de la raison mystique**: Benoit de Canfield, pession et dépression au XVIIe siècle. Paris: Éditions Jérôme Milton, 2001.

VIGIL, José Maria. Mudança de paradigma na teologia da libertação? In **REB – Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis, n. 58, 1998, p.311-328.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Brasília: Unb: 1994, vol. 01.

WEBER, Max. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In **Ensaio de sociologia geral**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus**. São Paulo: Nacional, 1968.