

CLAUDETE GOMES SOARES

“TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO NO BRASIL”
Aspectos de uma crítica político-teológica à sociedade capitalista

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Marcelo Siqueira Ridenti

Este exemplar corresponde à redação final da tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 31 / 08 / 2000

BANCA

Prof. Dr. Marcelo Siqueira Ridenti - Orientador

Prof. Dr. Sérgio Salomé Silva

Profª Drª Maria Orlanda Pinassi

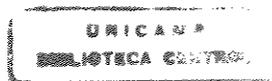
UNICAMP

BIBLIOTECA CENTRAL

SEÇÃO CIRCULANTE

AGOSTO / 2000

i



865567

UNIDADE	BC
N.º CHAMADA:	T/UNICA/MP
	So11t
V.	Ex.
TOMBO BC/	43332
PROC.	218/2000
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PRECIS	R\$ 11,00
DATA	30/12/2000
N.º OPD	

CM-00153311-6

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

So11t Soares, Claudete Gomes
Teologia da libertação no Brasil : aspectos de uma crítica
político-teológica à sociedade capitalista / Claudete Gomes
Soares. - - Campinas, SP : [s.n.], 2000.

Orientador: Marcelo Siqueira Ridenti.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Teologia da libertação. 2. Revolução. 3. Romantismo.
4. Fé. 5. Política. 6. Cristianismo. 7. Socialismo. I. Ridenti,
Marcelo Siqueira. II. Universidade Estadual de Campinas.
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO NO BRASIL

Aspectos de uma crítica político-teológica à sociedade capitalista

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

Aos meus pais

Batista: *Amor, o que quer dizer? Amor é doce como mel mas é também sangue. Amor é ação. Para ter uma nova colheita, queimar a terra.*
Jesus: *Amar não é suficiente?*
Batista: *Não. Olhe a seu redor: Pragas, guerra, corrupção, falsos profetas, falsos ídolos, adoração do ouro. Nada tem valor. A árvore está podre. Deve cortá-la.*
Jesus: *Se fosse um lenhador cortaria, se fosse fogo queimaria, mas sou um coração e amo. É o que posso fazer*
Batista: *Sou um coração também. Não posso amar o injusto. O que não posso amar ataco. Deus exige isto.*
Jesus: *Cólera?*
Batista: *Deus exige cólera.*
Jesus: *Cólera!!? Mas somos todos irmãos.*
Batista: *Acha que o amor é a único caminho para Deus...*

(The last temptation of Christ- Filme de Martin Scorsese)

“Permita-me dizer-lhes, com o risco de parecer ridículo, que o revolucionário verdadeiro é guiado por grandes sentimentos de amor. É impossível pensar em um revolucionário autêntico sem esta qualidade. Talvez seja um dos grandes dramas do dirigente; este deve unir a um espírito apaixonado uma mente fria e tomar decisões dolorosas sem que se contraia um músculo. Nosso revolucionário de vanguarda tem que idealizar esse amor aos povos, às causas mais sagradas e fazê-lo único, indivisível. Não pode descer com sua pequena dose de carinho cotidiano para os lugares onde o homem comum o vive.” (Che Guevara)

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador prof. Dr. Marcelo Siqueira Ridenti.

Aos professores que se dispuseram a discutir o trabalho em sua fase de elaboração: o prof. Dr. Sérgio Silva e a prof^a Dr^a Maria Orlanda Pinassi, integrantes da banca de qualificação.

Ao professor Dr. Edmundo Fernandes Dias pela leitura e sugestões.

Aos colegas, que nessa trajetória tornaram-se bons amigos, Ana Maria, Daniel Romero, Henrique José e Marcelo Francisco, amigo de uma trajetória mais longa, pelas contribuições na fase final.

A todos os demais que contribuíram de uma forma ou de outra para realização desse trabalho, com sugestões bibliográficas, com o empréstimo de livros e com o incentivo ao trabalho de pesquisa.

À Capes pelo auxílio financeiro.

A todos vocês, deixo registrado os meus sinceros agradecimentos.

Resumo

A Teologia da Libertação é uma reflexão teológica que tem como proposta o comprometimento político da fé com a realidade histórica sob a perspectiva da luta por libertação das classes subalternas. Desenvolveu-se em um momento histórico-político da realidade latino-americana no qual o tema da revolução era o elemento mobilizador da cultura política da esquerda. Nesta pesquisa, investigou-se a Teologia da Libertação com base na reflexão do teólogo brasileiro Leonardo Boff. Utilizou-se como principais referências de análise três livros seus, escritos entre a segunda metade da década de 1970 e início dos anos 80: *Teologia do cativo e da libertação* de 1976, *O caminhar da igreja com os oprimidos* de 1980 e *Igreja, carisma e poder* de 1981. Outros livros de L. Boff, bem como de Clodovis Boff e do teólogo peruano Gustavo Gutiérrez foram utilizados como material de apoio. A Teologia da Libertação foi analisada como elemento integrante de uma cultura de contraposição à sociedade capitalista. Ao tentar unir a problemática terrena da transição da sociedade capitalista para uma nova sociedade com a temática teológica da libertação, a contraposição de Boff ganhou um caráter progressista, mas na contramão da modernidade. Apoiou-se em teorias sociais: o marxismo e a teoria da dependência, em sua reformulação teológica, visando a conferir eficácia política a fé. No entanto, a sua contraposição ao capitalismo é mediada pelos princípios do cristianismo primitivo e se baseia em uma aliança histórica entre o povo brasileiro e o catolicismo. Esses aspectos conferem a sua reflexão uma dimensão romântica, pois ao racional contrapõe o irracional, ao desencantamento do mundo a religiosidade popular e à sociedade a comunidade.

Palavras chaves: libertação, transformação social, fé, política, romantismo, cristianismo, marxismo

Sumário

<i>Introdução</i>	15
<i>I A Igreja vai ao Povo: trajetórias e conjunturas</i>	23
1 Igreja e Poder: das classes dominantes às classes subalternas	24
1.1 A Igreja e os setores populares	24
1.2 O Concílio Vaticano II: a abertura para o mundo	25
1.3 O socialismo humanista da esquerda católica e as perspectivas da esquerda brasileira	28
2 A Igreja Popular e a opção preferencial pelos pobres	35
<i>II Teologia da Libertação: as implicações de uma proposta de reforma intelectual e moral no pensamento católico</i>	43
1 A desprivatização do pensamento religioso	44
2 A realidade latino-americana e o diálogo com as ciências sociais	48
2.1 As teorias do desenvolvimento na América Latina	48
2.2 As teorias do desenvolvimento e a Teologia da Libertação	52
2.3 Diferentes perspectivas entre L. Boff e Gutiérrez	54
3 O marxismo na TdL: mediação sócio-analítica?	60
4 Igreja, Carisma e Poder: a historicidade do pensamento teológico e do catolicismo	68
4.1 O catolicismo como ideologia	68
4.2 Articulação com a classe dominante	72
<i>III Romantismo e Política na reflexão teológica de Leonardo Boff</i>	77
1 O cristianismo como recusa à modernidade e ao racionalismo	79
1.1 O amor como o caminho para o processo de libertação	79
1.2 O progresso e a técnica: desvios do mundo racionalizado	83
2 As contradições da sociedade capitalista na linguagem teológica	88
2.1 O pobre como classe social	88
2.2 O pobre como sujeito histórico	92
3 A proposta de organização social subjacente à TdL	99
3.1 O socialismo utópico e religioso de Boff	99
3.2 Comunidades eclesiais de base: modelo de organização social e espaço de vivência política dos pobres	103
<i>IV Caminhos e descaminhos da Teologia da Libertação</i>	115
1 A ofensiva do Vaticano contra a TdL: o marxismo em debate	115
2 Novos rumos da TdL	127
<i>Considerações finais</i>	133
<i>Referências bibliográficas</i>	139
Anexo: Questões enviadas a Leonardo Boff	145

Introdução

A Teologia da Libertação caracteriza-se por ser um movimento de teólogos latino-americanos que propuseram uma renovação no pensamento teológico tomando por base a realidade histórica da América Latina. Surgiu no final da década de 60 e consolidou-se na década de 1970. A realidade latino-americana à qual esses teólogos pretendiam vincular seu pensamento estava marcada pela perspectiva de transformação social e de ruptura com os laços de dependência com os países de capitalismo avançado, notadamente os Estados Unidos.

Neste contexto histórico-político, a possibilidade de uma formação social distinta da capitalista se fez presente de várias formas e em várias esferas: na arte, na universidade e nos grupos especificamente políticos. Também a esfera religiosa foi influenciada pelas expectativas de transformação social, pelo clima cultural de oposição à sociedade capitalista.

A Teologia da Libertação (TdL)¹ será abordada com base nesse contexto político de contraposição à formação social capitalista, que ganhou fôlego na cultura política brasileira, em especial no período anterior ao golpe de 1964. O contexto político latino-americano também contribuiu para a centralidade do tema da revolução presente na esquerda brasileira, com a realização da revolução cubana em 1959 e a inspiração revolucionária advinda de personalidades como Che Guevara.

O tema da revolução continuou a mobilizar a esquerda brasileira durante a ditadura militar, inspirando a atuação dos grupos clandestinos. Com o processo de abertura política e a derrota pelo regime militar dos grupos que optaram pela luta armada, a esquerda brasileira passou por uma renovação política. As idas e vindas da esquerda brasileira, em seu anseio de construir uma sociedade distinta da capitalista, contaram com a participação de grupos

¹ Desse momento em diante a sigla TdL será utilizada como referente à Teologia da Libertação.

motivados por um compromisso ético-cristão, ligados à Igreja Católica. A Juventude Universitária Católica (JUC) e a Ação Popular (AP) antecederam a TdL na formação de uma aliança entre fé e política em contraposição às estruturas capitalistas.

Com esta pesquisa, procurou-se investigar a incorporação do tema da transformação social à TdL com base na reflexão do teólogo brasileiro Leonardo Boff. A transformação social, uma problemática especificamente terrena, ganhou uma dimensão sagrada na reflexão desse teólogo, o que particulariza a sua contraposição à sociedade capitalista e a forma como propõe as alternativas a ela. Essa nova forma de teorizar a fé apresenta o compromisso com os processos histórico-políticos voltados para a emancipação humana como parte dos propósitos divinos. Buscando ser coerente com essa perspectiva, propõe, ainda, uma nova organização eclesial, interligada à vivência popular e aberta à participação dos fiéis nos processos decisórios.

Do ponto de vista eclesiástico, a proposta da TdL é singular, pois não se trata de um grupo de leigos ligados à Igreja Católica que passou a desenvolver uma prática política sob a inspiração católica cristã, mas sim de um grupo de intelectuais organicamente ligados a essa instituição, propondo uma reforma em sua estrutura e na forma de viver a fé. Do ponto de vista político-social, das disputas entre os vários grupos e correntes de pensamento que propunham a transformação social, a TdL é uma proposta a mais nesse mosaico, defendendo a alteração da ordem capitalista com base nos princípios religiosos. Nesse sentido, a sua intenção é evitar a superação da concepção religiosa de mundo entre as classes populares em um possível processo de transição para uma sociedade alternativa.

O contexto que antecedeu o golpe de 1964 foi fundamental para a cultura política brasileira, no qual a chamada sociedade civil vivenciava um processo de crescimento político ímpar, que parecia ter potencialidades de mobilizar setores cada vez maiores da sociedade. A instalação do regime militar abortou esse processo e alterou a cultura política brasileira, especialmente

depois de 1968, restringindo a atuação política aos grupos clandestinos. À derrota da esquerda armada, por volta de 1974, seguiram-se novas formas de oposição ao regime, mediadas por expectativas diferentes daquelas que mobilizaram os grupos armados. A influência da TdL no Brasil ganhou destaque nesse período. A realidade política instalada pela ditadura, com a repressão violenta aos grupos políticos, foi uma das forças motrizes da Teologia da Libertação e de sua proposta de Igreja comprometida com a política, em um contexto em que poderia se intitular a “voz dos sem voz, nem voz”.

Foi a partir desse período que Leonardo Boff firmou-se como um dos principais teólogos da libertação da América Latina, com sua proposta de uma nova organização para Igreja e de uma fé comprometida politicamente com as classes trabalhadoras. As obras do teólogo escolhidas para a análise da TdL no Brasil foram escritas no período marcado pela renovação da cultura política e pelo processo de abertura para a democracia.

Em sua intenção de inserir-se no debate político os teólogos da libertação apoiaram-se nas teorias sociais como o instrumento que melhor lhes permitiriam entender a realidade. Assim, L. Boff incorporou à sua reflexão tanto as teorias que passaram a interpretar a formação histórica brasileira tendo em vista a sua relação de dependência com os países de capitalismo avançado, como a análise marxista, visando a entender como a sociedade capitalista estruturava-se. Embora o teólogo busque a compreensão da sociedade nas teorias sociais, a forma como elabora a sua contraposição à ordem é mediada pelos valores religiosos e pela sacralização da cultura popular, elementos que dão a essa contraposição uma dimensão romântica.

Entre o conjunto dos textos de Boff lidos para a análise, alguns pareceram mais relevantes do ponto de vista das preocupações aqui expostas. Por isso, foram adotados três livros do autor como principais referências para a investigação, utilizando-se outros como material de apoio, à medida que estivessem relacionados com a temática abordada. Os três livros são *Teologia do cativo e da libertação, Igreja, carisma e poder* e *O caminhar da igreja com*

os oprimidos - do vale de lágrimas à terra prometida. Essas três obras são bastante representativas do pensamento de Leonardo Boff e permitem perceber como o seu pensamento teológico procurou vincular ao universo religioso a questão da transformação social.

Teologia do cativo e da libertação foi editada, em 1976, pela editora Multinova de Lisboa. Nesse livro Boff aborda a temática da libertação, sobretudo, com base no universo religioso, é por intermédio dele que concebe o devir histórico e a luta por uma sociedade mais justa e igualitária, buscando sua referência na trajetória histórica de Jesus. Utiliza-se das mediações sócio-analíticas, contudo prevalece uma disposição em elevar o universo religioso, mais do que em estabelecer um diálogo e uma junção dele com as concepções seculares. Posição que sofreu algumas alterações nos livros posteriores.

O caminhar da igreja com os oprimidos foi editado em 1980 pela editora Codecri, neste livro L. Boff busca afirmar a legitimidade histórica da TdL em um continente como o latino-americano, em defesa dessa teologia e de sua proposta de Igreja frente ao papado de João Paulo II. Neste livro discute o como e o porquê da relação entre a Teologia da Libertação e o marxismo.

Igreja, carisma e poder, editado em 1981 pela editora Vozes, foi o livro que provocou a convocação de Leonardo Boff pelo Vaticano. Valendo-se dos pressupostos da Teologia da Libertação, Boff elabora uma dura crítica à estrutura hierárquica e centralizadora da Igreja Católica e ao seu compromisso histórico com as classes dominantes. Aponta nas estruturas oficiais da Igreja uma identificação com as estruturas da sociedade capitalista, às quais a Teologia da Libertação pretendia contrapor-se. Defendendo a historicidade do catolicismo e do pensamento teológico, Boff propõe uma nova conformação da Igreja Católica, coadunada com os anseios de libertação das classes subalternas.

Entre os demais materiais utilizados para análise, além de outros escritos de Leonardo Boff, estão ainda livros e artigos seus em conjunto com seu irmão Clodovis Boff, um livro desse último, *Teologia do político e suas mediações* de 1978, e também dois livros do teólogo peruano Gustavo

Gutiérrez: *Teologia da libertação – perspectivas* de 1971 e *A força histórica dos pobres* de 1979.

Não sendo objetivo dessa dissertação dar conta das tendências presentes na TdL como movimento latino-americano, vale justificar as referências ao teólogo peruano Gustavo Gutiérrez. Com o seu livro *Teologia da libertação – perspectivas*, este teólogo inaugurou em 1971 a TdL como uma teologia vinculada aos problemas latino-americanos. Tornou-se, a partir de então, um referencial para o desenvolvimento da TdL na América Latina. A presença de Gutiérrez nesta análise contribui para uma melhor compreensão das posições de Leonardo Boff, uma vez que foi uma referência para o teólogo brasileiro.

No primeiro capítulo, será delimitado o contexto político-social que preparou o terreno para o desenvolvimento da TdL, tanto no que se refere aos acontecimentos na sociedade brasileira como no interior da própria Igreja Católica. Nele, será descrita, rapidamente, a trajetória da Igreja, historicamente aliada aos setores dominantes, em sua aproximação com as classes populares e os acontecimentos no universo eclesial que promoveram uma maior abertura da Igreja Católica para as questões sociais e políticas. Serão discutidas, ainda, as motivações presentes na atuação da esquerda brasileira no período anterior ao golpe militar, que já contava com a participação de grupos católicos inspirados pela aliança entre fé e política. Algumas das concepções elaboradas por esses grupos católicos reaparecerão na reflexão dos teólogos da libertação.

O segundo capítulo tratará da composição da TdL, a sua relação com as teorias sociais e sua concepção de que tanto a teologia como a Igreja Católica são realizações histórico-sociais. Aspectos que a diferenciam do pensamento teológico tradicional, indicativos de sua nova forma de conceber a relação entre a fé e o mundo secular, pois a sua proposta de reformar o pensamento católico se respalda em elementos externos ao universo religioso. Um dos principais pilares da TdL é proveniente do universo secular: as teorias sociais (o marxismo, a teoria da dependência, etc). É por intermédio delas que L. Boff

pretende dotar a fé de eficácia política. A atuação da fé em prol da emancipação humana deveria ocorrer em uma realidade compreendida por meio dos recursos das ciências sociais. A sua utilização por Boff e pelos demais teólogos da libertação visa a objetivar a crítica à sociedade capitalista. Ao almejar dotar a fé de eficácia política, esses teólogos pretendiam, ainda, elevar a religião à esfera pública, contrariando a tendência do mundo moderno a relegá-la à esfera privada.

No terceiro capítulo, será discutida a forma como L. Boff articulou os princípios religiosos com os propósitos de libertação das classes subalternas sob a perspectiva de uma sociedade distinta da capitalista. Em outros termos, o caminho encontrado por ele para traduzir a temática da transformação social para o universo religioso. Em sua reflexão, esse processo deveria ser mediado pelo resgate dos princípios do cristianismo primitivo, o que confere à sua contraposição uma dimensão romântica. À racionalização dominante na sociedade moderna, opõe o irracional, o mistério; ao processo de desencantamento do mundo o universo religioso popular; e à sociedade a comunidade. Os conflitos da sociedade de classes, resultado da contradição entre o capital e o trabalho, foram elaborados na leitura teológica de Boff como uma oposição entre ricos e pobres, opressores e oprimidos. Essas categorias foram resgatadas da tradição católica e retrabalhadas tendo em vista a inserção política da religião.

No último capítulo, fez-se um breve quadro dos desdobramentos que teve a TdL. O seu projeto de Igreja, visando à aliança entre fé e política como um forma de compromisso com as classes subalternas, não conseguiu transformar-se em uma direção intelectual e moral para a cúpula católica. Ao contrário, a TdL foi fortemente reprimida pelos defensores da Igreja à qual se contrapunha. Nesse capítulo será exposta a visão que os setores conservadores produziram da TdL, em virtude de sua aproximação com o marxismo. Em um contexto em que já não contava mais com o clima condescendente no interior da cúpula católica e no qual o tema da

transformação social foi deixando de ser o elemento mobilizador dos grupos políticos de oposição, a TdL não conseguiu manter suas posições e passou por um processo de rearticulação temática.

I

A Igreja vai ao Povo: trajetórias e conjunturas

A Igreja Popular, Igreja do Povo, da qual a Teologia da Libertação quer ser a teologia correspondente, viveu o seu ápice na sociedade brasileira na década de 1970, período em que ganhou maior destaque e repercussão. O seu desenvolvimento deve ser estudado levando-se em conta o contexto sócio-político brasileiro, bem como os acontecimentos que alteraram a própria estrutura eclesial.

Este capítulo tratará das conjunturas que contribuíram para que a Igreja Católica no Brasil, historicamente vinculada ao poder político e às classes dominantes, se aproximasse das questões populares e fosse ao povo. Discutir essas conjunturas ajuda a compreender e a contextualizar a reflexão dos teólogos da libertação.

O deslocamento de alguns setores da Igreja das classes dominantes para as classes subalternas será ressaltado como parte da dinâmica de modernização da sociedade brasileira em seu processo de industrialização e urbanização, que propiciou a emergência de um movimento de reivindicações e organizações políticas. Os grupos vinculados à Igreja Católica não ficaram alheios a essa conjuntura. É assim que se pode entender a atuação da JUC (Juventude Universitária Católica) e depois da AP (Ação Popular), integrantes da cultura política da esquerda brasileira.

A esse contexto político nacional, acrescentam-se as novas diretrizes assumidas pela cúpula católica por meio do Concílio Vaticano II, que tiveram eco no continente latino-americano com a realização da Conferência de Medellín. A realidade política desse continente e a maior liberdade permitida às Igrejas nacionais pelo Concílio fizeram com que a Igreja latino-americana renovasse suas posições, favorecendo os setores católicos à esquerda.

1 Igreja e Poder: das classes dominantes às classes subalternas

1.1 A Igreja e os setores populares

O desenvolvimento de um setor à esquerda no interior da Igreja Católica no Brasil está estreitamente ligado ao crescimento da organização popular, seja no meio rural ou no urbano. A Igreja Católica marcou sua presença na história brasileira, sobretudo, pela aliança com as classes dominantes, foi um dos principais sustentáculos do poder do Estado no processo de colonização europeia. No período imperial, foi um apêndice da burocracia estatal, seus funcionários e intelectuais eram subordinados diretamente ao Estado e não à cúria romana. Com o advento da República em 1889, ocorreu a separação entre a Igreja e Estado e com isso a subordinação da Igreja do Brasil à Roma. Esse processo de romanização foi bastante fértil para o fortalecimento institucional da Igreja do Brasil, que obteve da Igreja Católica Romana o seu modelo organizacional. O vínculo ao modelo europeu de religião reforçou o distanciamento das peculiaridades nacionais, reforçando a ruptura entre a religiosidade popular e a instituição católica (Bruneau, 1979, p. 29).

Na década de 1930, sob o longo governo de Vargas, houve uma reaproximação entre a Igreja e o Estado, pois ela queria fazer-se presente na política e na educação, como um meio de recuperar a influência perdida com o advento da República. A estratégia era utilizar-se dos espaços secularizados: escolas, Estado, para combater a secularização. Tratava-se de (re)cristianizar a sociedade, o que ficou conhecido como modelo de neocristandade. Durante esse modelo, a Igreja manteve sua aliança com as classes dominantes, com o Estado e com as classes médias urbanas, permanecendo distante da classe trabalhadora.

A falta de preocupação com as classes populares explica-se ainda por sua inexpressiva organização na chamada sociedade civil. Se por um lado viviam alheias à religiosidade católica oficial, voltada para a classe média, por outro não chegavam a afetar o monopólio religioso do catolicismo. Na segunda

metade da década de 1950, houve uma alteração na conjuntura política da sociedade brasileira, com o início da crise do pacto populista e com a emergência das classes populares no cenário político em razão do processo de industrialização e urbanização. Acrescenta-se a isso o crescimento do protestantismo e do espiritismo no meio urbano. Essa conjuntura, a concorrência de outras manifestações religiosas mais o processo de politização que começava a emergir, exigiu que a Igreja adotasse uma posição referente às classes trabalhadoras.

Nesse período, começava a ganhar relevância, entre os grupos comprometidos com a organização popular, a questão das alternativas possíveis ao desenvolvimento social e econômico da sociedade brasileira. A Revolução Cubana, realizada em 1959, colocou o tema da revolução e do socialismo na pauta política desses grupos. Cuba passou a ser o símbolo do potencial revolucionário da América Latina. O processo de organização política, que então se desenvolvia, teve uma manifestação significativa no meio rural, por meio das Ligas Camponesas e da organização do sindicalismo rural pelo PCB (Partido Comunista Brasileiro). Setores da Igreja foram ao povo, nesse momento, objetivando proteger o homem do campo da ideologia comunista. Atuaram na sindicalização rural como concorrente das Ligas e do PCB, visando a efetivar reformas no meio rural que não comprometessem a visão religiosa do homem do campo¹. Desse período em diante, o tema da reforma agrária tornou-se uma preocupação recorrente nos documentos eclesiais brasileiros, impulsionando a instituição a preocupar-se também com as questões referentes ao universo popular.

1.2 O Concílio Vaticano II: a abertura para o mundo

A aproximação da Igreja com o povo ganhou novos contornos com a realização do Concílio Vaticano II (1962-1965), sob o papado de João XXIII e

¹ Sobre a atuação da Igreja no meio rural ver: Paiva (org). *A igreja e a questão agrária* (1985).

Paulo VI. João XXIII é considerado o impulsionador da abertura da Igreja ao mundo, foi o papa responsável pelo início da discussão na cúpula católica sobre a relação entre a ordem secular e a sagrada. O modelo de Igreja predominante antes do Concílio caracterizava-se por ser uma estrutura hierárquica muito rígida e por um certo alheamento em relação às questões exteriores à esfera religiosa. Nesse modelo, o profano e o sagrado eram considerados distintos e a Igreja entendia-se como fora do mundo.

O Vaticano, com a realização do Concílio, reconheceu a autonomia da ordem secular e o seu papel dominante na sociedade moderna, admitindo, enfim, o papel secundário da religião. Não se tratava mais de tentar cristianizar o mundo secular, mas de aceitá-lo e inserir-se nele orientado pela perspectiva do universo cristão. O seguinte trecho da Constituição Pastoral *Gadium et Spes*, um dos documentos resultantes da reunião conciliar, dá uma idéia da nova orientação da Igreja em sua relação com mundo:

O Concílio exorta os cristãos, cidadãos de uma e outra cidade, a procurarem desempenhar fielmente suas tarefas, guiados pelo espírito do Evangelho. Afastam-se da verdade os que, sabendo não termos aqui cidade permanente, mas buscarmos a futura, julgam, por conseguinte, poderem negligenciar os seus deveres terrestres, sem perceberem que estão mais obrigados a cumpri-los por causa da própria fé, de acordo com a vocação a qual cada um foi chamado. Não erram menos aqueles que, ao contrário pensam que podem entregar-se de tal maneira às atividades terrestres, como se elas fôsem absolutamente alheias à vida religiosa, julgando que esta consiste somente nos atos do culto e no cumprimento de alguns deveres morais. Êste divórcio entre a fé professada e a vida cotidiana de muitos deve ser enumerado entre os erros mais graves do nosso tempo².

Ao convocar 2.381 bispos, superiores de ordens religiosas e cardeais, reunindo autoridades católicas de mais de 141 países, o papa João XXIII explicitou sua disposição em dar um caráter mais democrático às estruturas

²Constituição Pastoral *Gadium et Spes* In: Frei Vier (1969) (coord). *Compêndio do Vaticano II - constituições, decretos, declarações*. pgs 183-184 e 188.

monárquicas da Igreja Romana, acolhendo mais facilmente as diferenças tanto da Igreja Católica como de outras expressões religiosas.

Gustavo Gutiérrez (1985) destaca três grandes temas discutidos na reunião conciliar e a importância que cada um deles recebeu: a) abertura ao mundo moderno; b) a unidade dos cristãos; c) a Igreja dos pobres. Entre os pontos levantados por João XXIII, a necessidade de um diálogo com o mundo foi o tema que recebeu um tratamento mais amplo e profundo, assim como também foi bastante significativa a discussão sobre a unidade dos cristãos por meio do diálogo ecumênico. O terceiro tema, a Igreja dos Pobres, não recebeu a mesma ênfase que os dois primeiros, no entanto, foi uma abertura para que a Igreja na América Latina pensasse a sua prática com base nesse referencial. Embora a presença numérica de representantes dos países subdesenvolvidos, latino-americanos e africanos, tenha sido bastante expressiva para uma instituição como a Igreja Católica, dominada pelo modelo europeu de fé e religiosidade, esses representantes não conseguiram ampliar a discussão do Concílio sobre o ponto de vista de suas realidades. Ainda conforme Gutiérrez, o mundo ao qual o Concílio se abria era o mundo predominante na Europa, da técnica, da ciência, da democracia, das liberdades modernas. Elementos bem diversos compunham a realidade latino-americana, que concomitante ao desenvolvimento do Concílio passou por um processo de agravamento, com a eclosão das ditaduras militares.

Em relação à organização da Igreja, o Concílio dinamizou mudanças representativas da nova posição assumida em relação ao mundo moderno. Atribuiu uma importância maior ao laicato e permitiu mais liberdade às igrejas nacionais, atenuando a centralização de poder na cúria romana. Berstein e Politi ressaltam a importância que tiveram os teólogos na renovação proporcionada pelo Concílio:

Num certo sentido, a revolução do Vaticano II era um feito deles [teólogos] - o trabalho de homens da "Escola francesa", como Yves Congar, Henri de Lubac, Jean Daniélou, e da "Escola Alemã", como Karl Rahner, Hans Küng, Bernhard Häring, Hans Urs von Balthasar. Os teólogos, não os bispos prepararam o terreno

para a renovação da liturgia, para o ecumenismo, para os estudos bíblicos imparciais e para uma nova era da Eclesiologia. (Bernstein & Politi, 1996, p.102)

1.3 O socialismo humanista da esquerda católica e as perspectivas da esquerda brasileira

O Concílio esteve reunido entre 1962 e 1965, de outubro a dezembro de cada ano. Internacionalmente a Igreja passava por um processo de renovação, no qual se posicionava como servidora da humanidade, no Brasil vivenciava o desafio de experimentar até que ponto essa renovação era possível em uma realidade marcada por graves antagonismos sociais. Aqui, a ida da Igreja ao povo ocorreu anteriormente às resoluções do Concílio. Como já foi assinalado, setores da Igreja inseriram-se no processo de organização sindical rural por temer a presença do Partido Comunista e de outras organizações de esquerda nesse espaço, preocupados em conter uma possível organização popular que colocasse em xeque o sistema capitalista e a Igreja Católica. Paralelamente a esses setores, desenvolveu-se uma juventude católica laica que — sob inspiração teórica da esquerda católica francesa — assumiu uma posição cristã contrária à sociedade capitalista, entendendo-a como incompatível com os princípios cristãos.

Michael Löwy e García Ruiz destacam o cristianismo da libertação como um movimento latino-americano, que teve no Brasil sua mais vasta e profunda influência. Isso em virtude de vários fatores, entre os quais, a forte ligação existente entre a Igreja católica francesa e a brasileira. Para eles, o ponto comum entre o pensamento da esquerda católica francesa e brasileira encontra-se na “crítica ético/religiosa do capitalismo como sistema intrinsecamente perverso”³ (1997, p.11). Influências francesas como as de Jacques Maritain, padre Lebreton, Emmanuel Mounier, Congar, Chenu, Cardonnel, entre outros, passaram por um processo de radicalização no contexto latino-americano. Os cristãos católicos brasileiros teriam absorvido essas influências sem perder de

³Traduzido do texto em francês: “une critique éthico religieuse du capitalisme comme système intrinsecament pervers” (Löwy & Garcia Ruiz, 1997, p.11).

vista a peculiaridade da sociedade brasileira. A esquerda católica incorporou o discurso crítico dos intelectuais franceses sob a perspectiva de país periférico, acrescentando a ele elementos da análise marxista. “As generosas e caridosas idéias do ‘centro,’ pregando a solidariedade com os países pobres, se transformam, na ‘periferia’ em apelo à libertação e mesmo à revolução”⁴ (1997, p.26).

A JUC (Juventude Universitária Católica) é um organismo importante na história da esquerda católica, por ter explicitado em sua ação o compromisso político como uma prática cristã. Criada como uma organização da Ação Católica Brasileira, movimento leigo de caráter conservador, a JUC passou no final dos anos 50 por um processo de radicalização que a aproximou das forças de esquerda presentes na sociedade desse período — entre as quais a mais influente era o PCB.

A presença significativa da JUC no meio universitário pode ser constatada pela eleição de seus membros para as principais diretorias da UNE (União Nacional dos Estudantes), nos anos 60. A atuação ao lado de outras forças de esquerda brasileira, aliada às influências da esquerda católica francesa, à Revolução Cubana em 1959 e ao cenário de acirramento de luta de classes que o Brasil parecia viver, com a crescente organização das massas em prol das reformas de base, levaram a JUC ao tema da revolução brasileira (Lima & Arantes, 1984). No documento de comemoração de seus dez anos, “Diretrizes Mínimas Para o Ideal Histórico do Povo Brasileiro”⁵, aprovado no congresso de 1959, a JUC nega a sociedade capitalista e propõe a construção de uma nova sociedade, mais adequada aos princípios cristãos:

⁴Traduzido do texto em francês: “*Les généreuses et charitables idées du ‘centre’, prêchant la solidarité avec les pays pauvres, se métamorphosent dans la ‘périphérie’ en appel à la libération, et même à la révolution.*” (Löwy & Garcia Ruiz, 1997, p.26)

⁵Ver: Lima (1979), *Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil*, em anexo, documentos da juventude católica e os principais documentos de denúncia à ditadura militar emitidos pela hierarquia católica no desenrolar dos anos 70.

Devemos ter bastante firmado que, dentro da perspectiva de valores cristãos, não tem sentido propor-se apenas a libertação da existência periférica de subdesenvolvimento; não se pode postular como absoluta qualquer espécie de desenvolvimento: o Brasil que surgir do nosso esforço presente, nós o queremos estruturado, em termos de vida econômica (e, logicamente, social e política), de modo muito diferente do que o mundo conheceu sob o domínio do capitalismo. (In: Lima, p.88, 1979)

Nesse documento, A JUC defende uma nova organização para a sociedade brasileira, centrada na “*primazia do trabalho sobre o capital*”. É evidente a influência do marxismo, do referencial da luta de classes, contudo prevalece no documento o humanismo, a ênfase na pessoa humana. O humanismo, como fundamento do compromisso político dos cristãos, foi ainda uma referência para a Ação Popular e para o ulterior desenvolvimento da TdL (Teologia da Libertação), na década subsequente.

Para os princípios da JUC: “**A pessoa humana trabalhadora** não pode, na sociedade brasileira, ficar à mercê da tirania do dinheiro, da concorrência cruel, dos mecanismos do capitalismo” (idem, p.89) (grifo meu). A ênfase na radicalização do papel político do cristão levou a JUC a uma tensão com os setores conservadores da hierarquia Católica. Em 1961, foi emitido um documento episcopal proibindo a JUC de se pronunciar politicamente na defesa da revolução, pois a inevitável violência decorrente desta era incompatível com os princípios cristãos (Mainwaring, 1989, p.85).

As restrições impostas pela hierarquia ao desenvolvimento político da JUC fizeram com que os seus integrantes mais ativos politicamente, adeptos do potencial transformador do cristianismo, criassem um organismo autônomo em relação à hierarquia, sem romper com a inspiração cristã. Esse organismo foi a Ação Popular (AP), criada em 1962, que adotou como princípios políticos a defesa da revolução brasileira e do socialismo. Tornou-se, no período que antecedeu o golpe militar de 1964, uma das forças da esquerda brasileira atuante na mobilização popular, sobretudo no meio estudantil.

No *Documento-Base*, aprovado em seu primeiro congresso, a AP definiu o homem como seu único compromisso, *sobretudo o homem brasileiro*, aderindo ao socialismo orientada por uma concepção humanista:

Assim, quando a história acelera o processo de socialização, a análise dos fenômenos econômicos oferece um ponto de vista privilegiado para a interpretação desse processo. Importa entretanto acentuar que esta interpretação só nos interessa na medida em que seu objeto central é o homem mesmo, sujeito e fim da história, e não as relações abstratas que se coisificam como entidades neutras e independentes segundo um esquema que a Economia clássica consagrou, mas que nós repudiamos. Nesse sentido, quando falamos de capitalismo e socialismo, não nos interessa um sistema abstrato de relações econômicas, mas uma possibilidade concreta de realização do homem dentro do processo de socialização em cujo sentido a história inelutavelmente se move. (in Lima, 1979, p. 120)

É importante observar que o homem descrito pelo *Documento-Base* da AP encontrará sua expressão na TdL, por meio da categoria *pobre*. Assim como o pobre da TdL, ele é apresentado como aquele que não tem acesso aos bens materiais e culturais produzidos pelo sistema capitalista: É o “que cresce embrutecido e analfabeto, exilado, longe dos bens da cultura, das possibilidades criadoras, dos caminhos autenticamente humanos de uma liberdade real” (idem, p.118-119). A AP optou pelo socialismo como crítica ao capitalismo e como exigência histórica de sua superação e apontou o marxismo como a “expressão mais profunda e rigorosa da crítica ao capitalismo e como interpretação teórica da passagem ao socialismo” (idem, 125). Fez, contudo, algumas ressalvas às experiências socialistas do Leste Europeu, que se efetivaram sob a ditadura do proletariado. Para a AP, o desdobramento do socialismo na URSS atentou contra o ideal de libertação do homem, que em seu entender deveria ser a motivação histórica fundamental do socialismo. Essa crítica ao socialismo soviético reaparecerá na reflexão dos teólogos da libertação, ao defenderem uma nova formação social para a América Latina por vias socialistas próprias.

A AP surgiu em um contexto político no qual o PCB figurava como a principal força de esquerda. A luta política nesse momento era bastante influenciada pelas idéias desse partido, que se desenvolviam pautadas na necessidade de uma revolução democrático-burguesa para a sociedade brasileira, como etapa prévia à revolução socialista. O PCB entendia que no Brasil vigorava uma aliança entre os setores feudais e o imperialismo, entraves ao desenvolvimento autônomo da nação. Era preciso, pois, realizar a revolução-democrático burguesa, que teria na burguesia nacional sua principal protagonista, como meio de possibilitar esse desenvolvimento.

Entre os grupos menores que se formaram nesse período, com orientações políticas diferentes daquelas defendidas pelo PCB, estava a AP. Conforme Del Roio, a “incontestável hegemonia do marxismo-pecebista”, referente ao processo de avanço da “revolução brasileira”, teve que se defrontar com “outras versões analíticas da revolução no Brasil”: a versão trotskista, o “marxismo de cátedra” e entre elas “uma concepção da esquerda católica”. Segundo o autor, a diferenciação ideológica da esquerda brasileira, ligada ao desenvolvimento do capitalismo brasileiro, não pode ser dissociada ainda dos eventos mundiais tais como: a crise e reorganização do socialismo de Estado, os eventos na China e Vietnã, e muito particularmente a revolução cubana e seus desdobramentos (Del Roio, 1998, p. 22)⁶.

Ao analisar a inspiração presente em vários grupos da esquerda brasileira no período pré-64, Gorender destaca a particularidade da AP. Segundo ele, a prática da esquerda católica diferenciava-se da prática adotada

⁶ Uma análise sobre a trajetória da idéia de revolução no Brasil encontra-se in: Del Roio *Revolução*, mimeo, 1998. Ver ainda, Coutinho (1998): “Ao mesmo tempo, com efeito da catarse provocada no PCB pela revelação dos crimes de Stálin, o marxismo brasileiro iniciou um processo, embora ainda tímido, de abertura pluralista. Embora a direção do PCB não tenha promovido essa renovação, o fato é que não obstaculizou seu encaminhamento por parte de alguns jovens intelectuais então ligados ao Partido: a direção parecia ter compreendido que a renovação do marxismo era o pressuposto necessário para que o PCB continuasse a exercer influência sobre uma esquerda que se expandia, sobretudo entre os intelectuais e os estudantes, num contexto em que já se faziam presentes, como alternativa ao PCB, as primeiras expressões do cristianismo de esquerda.” (1998, p.124) (grifo meu)

por outros organismos por inserir-se na luta pelo socialismo a partir do movimento de massas:

Em divergência com o PCB por sua opção pelo socialismo como objetivo do presente, a AP se distinguiu também do POR(T)⁷ e da POLOP⁸ pela capacidade de atuação no movimento de massas em favor das reformas de base e por sua presença nas mais variadas entidades setoriais e de frente única do imediato pré-64. (1998, p.42)

A AP passou por significativas mudanças em sua trajetória ideológica no período posterior ao golpe, com a gradual aproximação do marxismo-leninismo e o afastamento do humanismo cristão como inspiração dominante em sua norma de conduta. Esse processo levou-a a aderir ao maoísmo e aproximar-se do PC do B (Partido Comunista do Brasil), o que culminou em 1973 com a incorporação da maioria dos seus integrantes a esse partido.

O golpe militar de 1964 mostrou o equívoco da tese dominante na esquerda brasileira, difundida pelo PCB, que defendia a existência de uma burguesia progressista e nacionalista no Brasil, preocupada com o desenvolvimento autônomo da nação. O contexto político imposto pela ditadura militar trouxe novos desafios para a esquerda brasileira. O período que se estende de 1964 a 1968 foi marcado por algumas reações por parte dos movimentos sociais, que contaram com o apoio organizativo dos grupos clandestinos. O ano de 1968 é particularmente significativo nesse aspecto, foi quando a oposição vinda dos estudantes e dos operários ganhou maior destaque na sociedade com a morte do estudante Edson Luís de Lima Souto e com as greves de Osasco e Contagem. Teve como desfecho o endurecimento do regime com o Ato Institucional nº 5 no dia 13 de dezembro de 1968. O Congresso Nacional e as Assembléias Legislativas foram fechadas, novas cassações de direitos civis foram efetuadas, foi abolido o *habeas corpus*, a imprensa passou a ser totalmente controlada pela censura.

⁷ POR(T) – Partido Operário Revolucionário (Trotskista)

⁸ POLOP – Política Operária

Com o endurecimento do regime, a maioria da esquerda brasileira entregou-se à luta armada. Segundo Ridenti, os vários grupos de esquerda que optaram pelas armas comungavam a crença de que a derrota de 64 fora responsabilidade da inação dos grupos esquerdistas, em especial do PCB. Assim, caberia à esquerda, organizada em grupos armados, efetuar as transformações na sociedade brasileira, uma vez que já estavam dadas as condições objetivas, faltando apenas as subjetivas, que seriam assumidas por esses grupos. Para Ridenti, ao assumir essa perspectiva, a esquerda armada incorrera em uma posição voluntarista, atribuindo a sua ação e vontade os desdobramentos históricos, para o bem ou para o mal. “No fundo, o centro das discussões estava no papel da suposta vanguarda, e não no movimento contraditório da luta de classes” (1993, p.41).

A principal característica dessa esquerda em armas é o seu aprofundamento na posição vanguardista e seu afastamento cada vez maior da organização popular, ressaltada por Ridenti (1993) e Gorender (1998). Em 1974, com a dizimação da guerrilha do Araguaia, encerrava-se o capítulo da luta armada no Brasil, exterminada com base na força repressiva do regime. Esses grupos que se entregaram à luta armada, acreditando em seu poder de confronto com o regime, tinham como o objetivo “não só derrubar a ditadura, mas caminhar decisivamente rumo ao fim da exploração de classe (...) Uma resistência armada que não implicava necessariamente a idéia de redemocratização, mas sobretudo, a de revolução” (Ridenti, 1993, p.63 e 65). Porém, na dura realidade do embate com o regime de força, a luta passou a ser cada vez mais pela própria sobrevivência. À medida que era intensificada a condição de clandestinidade desses grupos, eles tornavam-se mais distantes e descolados da realidade social que pretendiam transformar. A falta de ligação orgânica com os movimentos sociais, com a organização popular, evidenciou-se fatal, não só para os grupos em si, que foram absolutamente exterminados, mas, sobretudo, para o projeto de sociedade que eles acreditaram poder construir.

Concomitante ao embate e à derrota da esquerda armada pelo regime, desenvolvia-se a TdL, legitimando a inserção política dos católicos junto às classes populares respaldada na existência de uma ligação orgânica entre intelectuais católicos, agentes pastorais e classes populares, dada pela tradição religiosa presente nestas últimas. A Igreja Popular, organizada nas bases, aparece, na reflexão do teólogo brasileiro, Leonardo Boff, como o espaço político legítimo das massas, pois permitiria ao “povo” organizar-se e assumir seu próprio destino. Comentando a prática da juventude católica, dos grupos que optaram pela violência armada e o surgimento da Igreja nas bases, em outro momento político, Boff faz a seguinte observação: “Posteriormente, após os anos da repressão mais dura (1968–1974) começaram as bases da Igreja a assumir importância excepcional em termos eclesiológicos e também políticos. Era o povo mesmo que assumia seu próprio destino” (1982, p.24). Não é preciso chamar a atenção para o contraponto em relação à posição presente na esquerda armada, que se via como a vanguarda revolucionária. A Igreja progressista é apresentada, então, como a “salvadora” do povo, ao propiciar a ele uma inserção política participativa na história.⁹

As disposições assumidas por esses setores da Igreja Católica na década de 1970 compuseram a nova frente de oposição à ditadura militar, que adotou a redemocratização como um objetivo imediato e ainda como uma condição para o avanço das perspectivas revolucionárias.

2 A Igreja Popular e a opção preferencial pelos pobres

Além do Concílio Vaticano II, outros acontecimentos provocaram uma tomada de posição da Igreja brasileira contra a ditadura militar, levando-a a declarar-se, em nome dos direitos humanos, porta-voz dos anseios pela redemocratização, por meio da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil).

⁹ Estas questões serão aprofundadas no capítulo III.

A nova postura da Igreja e a conjuntura eclesial que se instaurou na América Latina abriram maiores espaços dentro da instituição para uma crítica às estruturas da sociedade capitalista. Criou-se um clima cultural favorável ao desenvolvimento de um pensamento de esquerda no interior da Igreja Católica. A realização da segunda Conferência Episcopal latino-americana, em Medellín (1968), foi fundamental para a nova orientação política eclesial. Neste evento as várias tendências existentes na Igreja Católica tentaram chegar a um consenso sobre as orientações da Igreja para uma América Latina em “processo de transformação”.

No documento de conclusão dessa Conferência, é possível identificar uma oscilação entre as tendências modernizadoras e as mais progressistas. Ao referir-se à empresa e à economia na parte 1, denominada “Justiça”, a Igreja rejeita tanto o “sistema capitalista” como o “sistema marxista” por serem, ambos, incapazes de transformar as estruturas econômicas. O primeiro por organizar-se sob a “primazia do capital”, o outro por olhar com “exclusividade para o homem coletivo”. Na seqüência faz um apelo “aos empresários, às suas organizações e às autoridades políticas, para que modifiquem radicalmente a valoração, as atitudes e as medidas relativas à finalidade, organização e funcionamento das empresas” (CELAM, 1969, p. 51). Há, contudo, no documento abordagens mais progressistas, das quais os setores da esquerda católica souberam utilizar-se para firmar suas posições e ganhar espaço no interior da instituição. Uma referência constante entre eles foi o fato da Conferência assumir que a América Latina vivia uma realidade de “violência institucionalizada”:

Não deixa de ver que a América Latina encontra-se, em muitas partes, numa situação de injustiça que pode chamar-se de violência institucionalizada, já que, por defeito das estruturas da empresa industrial e agrícola, da economia nacional e internacional, da vida cultural e política, populações inteiras desprovidas do necessário, vivem numa dependência que lhes corta a iniciativa e responsabilidade, e também toda a possibilidade de formação cultural e de acesso à carreira social e política, violando-se assim direitos fundamentais. Essa situação exige transformações globais, audazes, urgentes e profundamente renovadoras. Não nos deve, pois, causar estranheza que nasça na América Latina “a tentação

da violência”. Não se há de abusar da paciência de um povo que suporta durante anos uma condição que dificilmente aceitaria quem tem maior consciência dos direitos humanos. (CELAM, 1969, p.61)

Igualmente importante no documento foi a sua “preferência e solidariedade” com os pobres, pois fortaleceu a reivindicação da esquerda católica de uma nova concepção de Igreja para a América Latina, em contraposição ao passado de aliança com a classe dominante:

A ordem específica do Senhor de evangelizar os pobres deve levar-nos a uma distribuição tal dos esforços e do pessoal apostólico que se dê preferência efetiva aos setores mais pobres, necessitados e segregados por um motivo ou por outro (...) Os bispos queremos aproximar-nos cada vez mais com simplicidade e sincera fraternidade dos pobres, possibilitando-lhes um acesso acolhedor junto a nós. Devemos tornar mais aguda a consciência do dever de solidariedade para com os pobres. Essa solidariedade significará fazer nossos seus problemas e lutas e saber falar por eles. (idem, 1969, p.147)

A Igreja brasileira acolheu bem a proposição de Medellín de uma maior aproximação da Igreja com os pobres. Na década de 1970, vários organismos foram criados com o objetivo de fazer a Igreja mais presente entre os setores populares, especialmente nas regiões de conflito. Entre esses organismo estão o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) criado em 1972, a Comissão Pastoral da Terra (CPT) em 1975, bem como uma ampliação e uma nova concepção das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) que já existiam. Além disso, alguns documentos foram lançados pela Igreja a favor dos direitos humanos, nos quais assumiu uma postura de denúncia em relação à ditadura militar. São exemplos desses documentos: “Marginalização de um Povo”, emitido pelos bispos do Centro-Oeste em 1973 e “Eu ouvi os clamores do meu povo” pelos bispos do Nordeste¹⁰, também em 1973.

A Igreja brasileira foi gradualmente fixando a oposição ao regime militar como uma posição da instituição e não apenas de grupos isolados em seu

¹⁰ Os documentos “Eu ouvi os clamores do meu povo” e “Marginalização de um povo” encontram-se em anexo no livro de Lima (1979).

interior. O fato de alguns membros da Igreja terem sido vítimas da repressão do regime militar contribuiu enormemente para isso.

A TdL é ao mesmo tempo resultado e elemento fomentador desse processo de renovação da Igreja na América Latina. A conjuntura tanto da Igreja como da América Latina forneceram as condições para que um grupo de teólogos, entre eles Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff e Clodovis Boff, elaborasse um novo pensar teológico tomando por base a realidade latino-americana. Esses teólogos entenderam que a teologia produzida na Europa, tendo como eixo problematizador uma realidade diferente, não era válida para Igreja desse continente. Para os teólogos europeus, uma das principais questões era a relação entre fé e ciência, já na América Latina, a relação entre opressão e libertação apresentava-se como principal problema para a nova teologia.

A TdL surgiu sistematicamente em 1971, mas Andrade (1991) remete o início de seu desenvolvimento para a primeira metade da década de 1960, mais especificamente 1964. Nesse ano foi realizada a primeira reunião de teólogos latino-americanos com o intuito de elaborar uma teologia própria. O termo libertação começou a ser utilizado em 1968, efetivando-se em março de 1970 em Bogotá, quando foi realizado o primeiro congresso sobre TdL com o tema: "Teologia da Libertação: opção da Teologia latino-americana na década de 70" (Andrade, 1991, p.57). Em 1971 foi publicada, em Lima (Peru), a obra inaugural da TdL, o livro de Gustavo Gutiérrez *Teologia da libertação — perspectivas*.

A década de 1970 foi bastante fértil para a consolidação da TdL e para a Igreja Popular no Brasil. De acordo com Mainwaring, 20% dos bispos brasileiros estavam comprometidos com a Igreja Popular. Apesar dessa porcentagem não ser tão grande, graças ao dinamismo das estruturas eclesiais vinculadas à base, os setores progressistas dividiram com os reformistas a hegemonia no interior da Igreja brasileira entre 1976 e 1982 (1989, p.199).

A juventude católica, representada, sobretudo, pela JUC e pela AP, foi, em alguns aspectos, precursora da TdL, como costumam enfatizar os próprios

teólogos. Eles remetem o gérmen de sua reflexão teológica às práticas daqueles jovens. Entendem-se como continuadores da proposta de aliança entre fé e política, iniciada pela JUC e AP no período anterior ao golpe militar. A juventude católica e a TdL têm em comum uma nova forma de conceber o homem, distinta da presente na tradição católica. Gramsci sintetiza com propriedade a forma como o homem é concebido na tradição católica:

Do ponto de vista “filosófico”, o que não satisfaz no catolicismo é o fato de ele, não obstante tudo, colocar a causa do mal no próprio homem individual, isto é, conceber o homem como indivíduo bem definido e limitado (...) e o espírito como sendo essa individualidade. É neste ponto que o conceito do homem deve ser reformado. Em suma deve-se conceber o homem como uma série de relações ativas (um processo), no qual se a individualidade tem a máxima importância, não é todavia o único elemento a ser considerado. A humanidade que se reflete em cada individualidade é composta de diversos elementos: 1) o indivíduo; 2) os outros homens; 3) a natureza. (Gramsci, 1978 , p. 39)

É possível dizer que a TdL se propõe a executar a reforma no conceito de homem sugerida por Gramsci, acrescentando a ela um quarto elemento: o transcendente, pois sem esse deixaria de ser teologia. Para a juventude católica e posteriormente também para a TdL, uma sociedade justa e coerente com a ética cristã exigiria transformações muito mais abrangentes do que a conversão individual. Não bastaria converter o indivíduo e o seu coração, seria preciso ir mais longe, convertendo também as estruturas sociais. A transformação social, o processo de libertação, passa a ser defendido como um projeto de conversão integral do homem e da sociedade.

Em 1979 uma nova conferência Episcopal teve lugar na América Latina, desta vez sua realização ocorreu em Puebla, no México. Essa conferência realizou-se em um contexto bastante distinto daquele no qual havia acontecido a Conferência de Medellín. Uma nova conjuntura política instalara-se também na cúpula da Igreja Romana, em 1978, com o papado de João Paulo II.

Na América Latina, o debate em torno da TdL provocara reações por parte dos setores conservadores, que entendiam a necessidade de realização

de uma nova conferência episcopal que corrigisse os excessos permitidos por Medellín. A tentativa de corrigir Medellín evidenciou-se no documento de consulta¹¹ da conferência de Puebla. Gutiérrez ao analisar esse documento apontou um retrocesso em relação à conferência de 1968. Identificou no documento a ausência de uma crítica mais contundente por parte da Igreja à realidade da América Latina, ou seja, que considerasse os problemas da América Latina tendo em vista a sua relação de dependência com os países ricos. Houve, na opinião desse teólogo, um descaso do documento de consulta de Puebla em relação “aos aspectos conflitivos da realidade social” (Gutiérrez, 1984, p.156).

O resultado da Conferência de Puebla foi bem mais avançado do que propunha o documento de consulta, o que levou os setores progressistas da Igreja a recebê-lo com entusiasmo, como uma continuidade das orientações de Medellín. O documento final retoma de fato alguns temas apontados por Medellín, aponta a existência de estruturas injustas na sociedade e chama os cristãos a participarem em sua transformação. A Igreja condena as conseqüências nefastas geradas pela estrutura capitalista: miséria, fome, mortalidade infantil, desemprego etc; e o prejuízo na participação política dos cidadãos. Não poupa, porém, os grupos políticos que se contrapunham a essa estrutura com base na violência, denomina-os terroristas, extremistas, sequestradores, que “comprometiam igualmente o convívio social” (CNBB, 1983, p.67).

O documento parece pender para uma posição conciliatória, pois à medida que efetua uma crítica à sociedade capitalista procura estender a crítica também aos grupos organizados que pretendiam evidenciar as contradições dessa sociedade. À crítica à aplicação da legislação trabalhista, realizada, segundo o documento, de forma arbitrária quando diz respeito aos trabalhadores e sem controle e limitação quando diz respeito aos sindicatos

¹¹O documento de consulta antecede as conferências episcopais. É um documento preparatório que tem como objetivo orientar as discussões que se realizarão nas conferências.

patronais, segue uma censura à “politização exasperada das cúpulas sindicais” que distorceriam “a finalidade de sua organização” (idem, p.72).

A Igreja latino-americana na conferência de Puebla reiterou a incompatibilidade dos valores cristãos com o marxismo, que estaria difundido no meio estudantil, operário e docente. Para ela, apesar da promessa de maior justiça social, o marxismo “na prática tem sacrificado muito dos valores cristãos e, portanto, humanos ou caído em irrealismos utópicos, inspirando-se em políticas que, ao utilizar a força como instrumento fundamental, incrementam o espiral de violência” (idem, p.72).

As reações frente ao resultado final da conferência de Puebla foram controversas. Entre os setores da Igreja houve uma discussão se de fato ela significaria uma continuidade ou um retrocesso em relação à Conferência de Medellín. Entre os indícios que levam a apontar o retrocesso está o fato de ela ter privilegiado a visão pastoral sobre a realidade social da América Latina, enfatizando o aspecto cultural em detrimento de uma visão analítica baseada nas ciências sociais.¹² Não obstante, importa registrar que os setores progressistas tendem a utilizar a conferência de Puebla como mais um aval à Igreja Popular e portanto como um reforço à visão de religião desenvolvida pelos teólogos latino-americanos. Embora os setores conservadores tenham intentado através da conferência de Puebla colocar fim a experiência da Igreja popular, que ganhara força com Medellín, Puebla efetivou-se como mais um acontecimento no interior da Igreja Católica à favor da tentativa de renovação do catolicismo na América Latina.

¹² Sobre a discussão em torno do resultado de Puebla ver: *Puebla - análise, perspectiva e interrogações*. (Boff et al, 1979)

II

Teologia da Libertação: as implicações de uma proposta de reforma intelectual e moral no pensamento católico

A TdL tem como proposta inovar o pensamento teológico na América Latina e com isso efetuar uma reforma intelectual e moral no pensamento e na prática católicos. Adota como pressuposto que uma teologia se desenvolve sempre presa à realidade e ao momento histórico nos quais está inserida e que todo e qualquer pensamento teológico, seja consciente ou inconscientemente, está comprometido politicamente. A TdL explicita o seu compromisso com “os pobres”, o que em sua reflexão teológica ganha uma conotação classista e mostra a insuficiência da teologia tradicional na compreensão da realidade, tal qual ela se conforma na sociedade capitalista. Um pensamento teológico que visa a uma crítica eficaz a essa sociedade necessitaria buscar recursos interpretativos fora do universo católico. É assim que a TdL, ao se propor como um pensamento teológico crítico, fez de algumas correntes das ciências sociais um ingrediente indispensável à sua reflexão.

É sobre esse assunto que versará este capítulo, de como esta teologia buscou legitimar-se não só por meio da racionalidade teológica (dogmas, mistério, revelação), mas também da racionalidade própria ao mundo secular (as ciências sociais, o marxismo, a teoria da dependência). Nela, as fronteiras entre o sagrado e o secular são apresentadas de forma muito tênues. Pode-se interpretar isso como consequência do reconhecimento por parte dessa corrente teológica do papel secundário exercido pela esfera religiosa no mundo racionalizado. Aceita a hegemonia da esfera secular, seria preciso encontrar uma forma de revitalizar o pensamento teológico com base nesse universo, o que para a TdL seria possível com a aproximação entre fé e ciência, sobretudo as ciências sociais. Essa renovação do pensamento católico garantiria sua sobrevivência na esfera pública, mediante o seu compromisso político com as

classes subalternas. Reagindo, assim, à tendência presente no mundo moderno, a mantê-lo, enquanto pensamento religioso, na esfera privada.

1 A desprivatização do pensamento religioso

Referindo-se à organização da sociedade moderna, Weber (1979) observa que a racionalização, a intelectualização e, sobretudo, o desencantamento do mundo tornaram-se as características dominantes dessa sociedade. Com isso, a concepção mágica do mundo e o pensamento religioso, que outrora haviam sido o padrão dominante de organização social, foram relegados à esfera privada¹.

A TdL reage negativamente a essa tendência dominante na sociedade moderna de relegar a religião à esfera privada. O que pretende ela então? Restabelecer o encantamento do mundo por meio do pensamento religioso? De alguma maneira isso está posto, notadamente na reflexão de L. Boff, pois o mundo moderno apresenta-se a ele como carente de sentido. É por constatar essa carência que ele recorre a alguns aspectos do cristianismo para se opor à sociedade moderna². No entanto, se a TdL pretende “reencantar” o mundo com o pensamento religioso, ou, de forma menos pretensiosa, recolocar o pensamento religioso na esfera pública, entende que isso implicaria uma reformulação deste pensar, uma vez que a esfera pública se organiza por padrões alheios à religião.

A reformulação é proposta, então, tomando-se por base o universo racionalizado, a contribuição das teorias sociais que prescindem da noção de Deus. Pode-se dizer que a TdL se configura muito mais como um pensamento

¹Cf Weber: “O destino do nosso tempo, racionalizado e intelectualizado e, sobretudo, desmitificador do mundo, é que precisamente os valores últimos e mais sublimes desapareceram da vida pública e se retiraram, ou para o reino ultra-terreno da vida mística, ou para a fraternidade das relações imediatas dos indivíduos entre si. Não é por casualidade que a nossa arte mais elevada seja hoje uma arte íntima e nada monumental, nem que apenas dentro dos mais reduzidos círculos comunitários, na relação homem a homem, em *pianissimo*, sobre essa força que corresponde ao que noutro tempo, como *pneuma* profético, em forma de fogo tempestuosos, atravessava, fundido-as, as grandes comunidades.” (1979, p.150) (grifos do autor)

² Ver essa discussão no próximo capítulo.

religioso desencantado³, por sua adesão às explicações científicas da realidade social, do que pela tentativa de reencantamento do mundo por intermédio do pensamento mágico.

Ela se destaca por ser um pensamento religioso que reconhece a insuficiência do pensamento católico tradicional, baseado na relação com o sobrenatural, o mistério, os dogmas e a revelação, em sua atuação no mundo moderno. Segundo Gutiérrez, o pensamento teológico vivenciou o caráter privado atribuído à religião pelo mundo moderno por meio das teologias transcendentalistas, existencialistas e personalistas, que entendiam a realidade social e política como efêmeras e portanto sem grande relevância para o pensamento teológico. Para ele, a primeira tarefa de uma teologia política seria a desprivatização do pensamento religioso (1986, p.187).

Isso exigiria uma ruptura com o pensamento teológico tradicional e um novo fazer teológico, no qual a dimensão política seria o meio de levar a Igreja e o pensamento católico a um compromisso com a realidade histórica da América Latina e com o processo de emancipação das classes subalternas neste continente, assumindo a “opção preferencial pelos pobres”. Sempre que os teólogos da libertação procuram definir a TdL o compromisso com a realidade histórica é ressaltado como um elemento essencial:

(...) a teologia da libertação nos propõe talvez não tanto novo tema para a reflexão quanto *novo modo* [grifo do autor] de fazer teologia. A teologia como reflexão crítica da práxis histórica é assim uma teologia libertadora, teologia da transformação libertadora da história da humanidade, portanto também da porção dela — reunida em *ecclesia* — que confessa abertamente Cristo. **Teologia que não se limita a pensar o mundo, mas procura situar-se como um momento do processo através do qual o mundo é transformado:** [grifo meu] abrindo-se — no protesto ante a dignidade humana pisoteada, na luta contra a espoliação da imensa maioria dos homens, no amor que liberta, na construção de nova sociedade, justa e fraterna — ao dom do reino de Deus. (Gutiérrez, 1986, p.27)

³ Sobre a tendência presente na sociologia da religião em interpretar a efervescência religiosa como um processo de reencantamento do mundo ver: Antônio Flávio Pierucci (1997) “Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião.”

“Teologia que não se limita a pensar o mundo, mas procura situar-se como um momento do processo através do qual o mundo é transformado”. É inegável a aproximação desse raciocínio de Gutiérrez com a XI tese sobre Feuerbach, na qual Marx afirma: **“Os filósofos se limitaram a interpretar o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo”.** Interpretando esta tese, Gramsci entende que ela significa “que a filosofia deve se tornar política para ser verdadeira, para continuar a ser filosofia, que a ‘tranqüila teoria’ deve ser ‘executada praticamente’, tornando-se ‘realidade efetiva’(...)” (1978, p.84).

Esse é o espírito que parece estar presente na TdL, uma ruptura com a Teologia em sua forma especulativa, pretensamente acima da realidade histórica, para concebê-la como força integrante da realidade e portanto com potencialidades de intervenção, na perspectiva por ela assumida, transformadora.

Boff define libertação em três níveis. Primeiro como libertação social dos oprimidos, que teria como consequência a superação do sistema capitalista e a construção de uma sociedade mais justa. O que para ele seria caminhar para “uma sociedade do tipo socialista, de democracia participativa.” No segundo nível, libertação é enfatizada em seu caráter humano, no qual as pessoas tornam-se sujeitos de seu próprio destino. E, por último, libertação é entendida como uma antecipação “daquilo que na utopia de Jesus Cristo se chama Reino de Deus” (1980, p.80).

A TdL pretendeu constituir-se enquanto um pensamento teológico no qual o profano e o sagrado, o divino e o humano, o imanente e o transcendente, fazem parte de uma mesma história, a história humana que tem como desígnio último a concretização efetiva do Reino de Deus:

A salvação escatológica⁴ se medeia em concretizações históricas (...) Dada a unidade da história da salvação, podemos então afirmar que o processo de

⁴ Cf L. Boff: Escatologia significa “doutrina das últimas realidades que vão acontecer ao homem e ao cosmo: a morte, o juízo, o inferno, o paraíso, a ressurreição universal e a irrupção do novo céu e da nova terra.” (1980, p.248)

verdadeira libertação é sinônimo de história da salvação. Autêntico crescimento do mundo é também crescimento do Reino de Deus (...) desde que o processo de libertação logre mais participação, fraternidade e justiça, ele presencializa, nas condições do tempo presente, a salvação. (Boff, 1998, p. 120)

É por meio dessa junção entre o profano e o sagrado, ou a atribuição ao profano de uma dimensão teológica, que a TdL demarca sua posição frente ao devir histórico. Esse é um elemento importante a se considerar na análise da TdL. Não se deve esquecer que, embora ela se pretenda política, com um diálogo extra-teológico, ela se define como teologia e tem especificidades que são próprias a esse universo⁵. Conforme a definição de Weber, a teologia, embora tenha pretensões a ciência, é a “*racionalização* intelectual do conteúdo escatológico da religião”, diferencia-se da ciência pela necessidade que tem de pressupostos prévios: “*Qualquer* Teologia, inclusive, por exemplo, a induz parte do pressuposto de que o mundo deve ter um *sentido*” (Weber, 1979, p.146) (grifos do autor). Também a TdL parte desse pressuposto, diferencia-se das teologias tradicionais ao acreditar que possa dotá-lo de eficácia política, é esse aspecto que a torna singular enquanto teologia.

Clodovis Boff, em seu livro *Teologia e prática: teologia do político e suas mediações* (1978), ao analisar o desenvolvimento dessa nova perspectiva teológica, voltada, sobretudo, para os problemas político-sociais, propõe a divisão da teologia em dois campos distintos. O primeiro, denominado por ele teologia 1, abrangeria o campo da Teologia Tradicional e teria como preocupação temáticas especificamente religiosas: Deus, Criação, Cristo,

⁵ O caráter teológico da TdL não é uma unanimidade no interior da Igreja. Paulo Rodrigues em seu livro *Igreja e Anti-Igreja: teologia da libertação*, posicionado ao lado dos setores mais conservadores da Igreja Católica brasileira, como D. Eugênio Sales, sintetiza a posição dos conservadores em relação à TdL: “Não existe por conseguinte, teologia regional, teologia latino-americana” (p.23). E ainda: “É sabido - os livros estão aí - que os chamados teólogos da libertação (Gutiérrez, Assmann, Boff, Libânio, Segundo Galilea...) não se fundamentam, quando fabricam suas “teologias da libertação”, nos lugares teológicos próprios e específicos (Sagrada Escritura e Tradição Apostólica) segundo a exegese da Igreja Católica, mas baseiam suas elucubrações em obras protestantes, (Bonhoeffer, Bultmann, Moltmann, Pannenberg, Karl Barth), de protestantizados (J.B. Metz, Hans Küng, Schillebeeckx), de pedagogos marxistas (Paulo Freire), de sociólogos de esquerda (Fernando Henrique Cardoso), e outros como Cândido Mendes de Almeida, Pe Henrique de Lima Vaz, Celso Furtado, Márcio Moreira Alves, Rubem Alves, Guevara, Fidel Castro, Gramsci, Marx, Lênin (...)” (Rodrigues, 1985, p.9)

Graça, Pecado, Escatologia, Virgindade, Mandamentos, etc. O segundo, teologia 2, seria o campo da Teologia do Político, e se ocuparia dos temas “seculares”: cultura, sexualidade, história e política (1978, p.32).

2 A realidade latino-americana e o diálogo com as ciências sociais

2.1 As teorias do desenvolvimento na América Latina

O diálogo com as ciências sociais foi o meio utilizado pelos teólogos da libertação na tentativa de revitalizar a dimensão religiosa na sociedade moderna e dotar a religião de relevância política. Ofereceria, ainda, ao pensamento teológico, a possibilidade de contestar as correntes teóricas que o conceberam como meramente especulativo. Veja-se o que diz Clodovis Boff:

A necessidade da relação essencial da Teologia com as CdS [Ciência do Social] se faz sentir de modo particularmente agudo quando se examina a crítica que Marx dirigiu à Teologia hegeliana de seu tempo, acusando-a de mistificar os problemas reais em virtude de seu caráter especulativo e abstrato. (1978, p.54)

E ainda:

(...) é preciso reconhecer, em benefício de Marx, o mérito de ter permitido ver que efetivamente uma teologia (e, antes ainda, uma fé), que não reconheça objetivamente uma situação histórica real dada e que não lhe faz justiça, vira necessariamente discurso vazio, inacreditável, em suma, mistificador. (idem, p.57)

Para uma teologia que adotou como temática os problemas terrestres, as mediações especificamente teológicas apresentaram-se insuficientes. Era preciso, pois, que ela recorresse às teorias instrumentalizadas para apreender o real em suas várias facetas: política, social, econômica e cultural. Clodovis Boff define o papel das teorias sociais na teologia do político como *mediação-sócio-analítica*: “A tarefa aqui é construir uma reflexão teológica capaz de pensar o cristão com e nas categorias de uma cultura dita ‘pagã’, com o objetivo de ‘aculturar’ o cristianismo (...)” (1978, p.86) As ciências sociais seriam matéria prima na construção de uma Teologia do Político e por conseqüência para a TdL, “devendo portanto ser (re)trabalhada graças aos procedimentos próprios

da operação teológica, de modo a desembocar numa produção especificamente teológica (...)" (idem, p.84).

Esse procedimento da TdL indica uma clara adesão do universo teológico ao mundo racionalizado, secularizado. No limite, a racionalização do conteúdo religioso, característica de qualquer teologia, passa pelo crivo das concepções de mundo que nada têm a ver com a fé, e no entanto são elas que dotam a fé de eficácia, segundo L. Boff:

Para impedir a manipulação do Evangelho e garantir pelo menos as condições **de eficácia da fé**, a teologia precisa se auxiliar das ciências do homem e do social. Elas ajudam a decodificar a realidade e propiciam um acesso mais crítico e objetivo aos problemas. Por isso importa que o teólogo tenha uma segura orientação em sociologia, politologia, economia, antropologia, psicologia; evidentemente não há de pedir que seja um especialista nestes campos, mas que supere uma visão empiricista, moralizante, ingênua, e utópica e chegue a uma perspectiva crítica. Somente assim se evitam soluções teológicas-pastorais de respiração curta e equivocadas. (Boff, 1980, p.160) (grifo meu)

A aproximação de determinadas correntes das ciências sociais foi condicionada pela posição política assumida pela TdL, a perspectiva do pobre, e pela conjuntura política e intelectual que vivia a América Latina, onde os modelos de desenvolvimento para as sociedades de capitalismo tardio estavam em debate

A TdL foi fortemente influenciada pela nova interpretação do subdesenvolvimento realizada pela Teoria da Dependência, que se consolidara na década de 1970, período de maior destaque da TdL. Essa nova interpretação apontava o desenvolvimento histórico das sociedades latino-americanas como resultado de sua relação de dependência com os países de capitalismo avançado. Rompia, assim, com as interpretações de Brasil, dominantes no cenário político e econômico até o início dos anos 60, que entendiam a formação social brasileira com base na idéia de restos feudais, presente tanto

no Modelo Democrático Burguês⁶ como nas Teorias Desenvolvimentistas⁷. Ambos entendiam o advento do processo de industrialização como caminho para a modernização da sociedade brasileira, desembocando, para o primeiro, na revolução democrático burguesa, e para o segundo, no progresso social.

Guido Mantega, ao sistematizar o pensamento econômico brasileiro, distingue o que ele denominou *modelo de subdesenvolvimento capitalista* da Teoria da Dependência. O *modelo de subdesenvolvimento capitalista*, constituído pelas idéias de André Gunder Frank, Rui Mauro Marini, Theotônio dos Santos, entre outros, emergiu na primeira metade da década de 1960. De acordo com ele, os países atrasados permaneceriam em “sua condição de subdesenvolvimento, enquanto submetidos à esfera de influência do imperialismo, passando pela concepção catastrofista do capitalismo monopolista, tudo isso conduzindo os países capitalistas atrasados como o Brasil a apenas duas perspectivas políticas possíveis: socialismo ou fascismo” (idem, p.15-16). A Teoria da Dependência, que surgiu na segunda metade dos anos 60, sustentava “a possibilidade de um desenvolvimento capitalista nesses países [latinos-americanos], que não seria, evidentemente, autônomo e nacional, mas sim dependente e associado ao capital estrangeiro” (1984, p.16).

No que concerne ao Brasil, com o golpe de Estado de abril de 1964 deflagrou-se a vitória do modelo associado e dependente de integração ao

⁶Mantega chamou de Modelo Democrático Burguês a visão de Brasil difundida pelo PCB, que teve como base as análises de Lênin sobre a Rússia czarista e sua proposta de revolução democrático burguesa. “(...) o PCB procurava aplicar no Brasil as teses da III Internacional para os países coloniais e atrasados, ressaltando o caráter semifeudal da agricultura brasileira, voltada para a exportação de produtos primários coloniais, que impedia a expansão das forças produtivas industriais. Daí a importância atribuída ao imperialismo enquanto principal inimigo ao desenvolvimento da nação e aliado das forças mais retrógradas na manutenção do *status quo* semicolonial, e a necessidade da revolução democrático-burguesa...” (1984, p.4)

⁷Cf. Mantega: “O desenvolvimentismo foi a ideologia que mais diretamente influenciou a economia política brasileira e também de um modo geral todo o pensamento econômico latino-americano (...) Para transformar os países periféricos, em grande medida ainda agroexportadores, em nações desenvolvidas e com maior autonomia, dizia essa doutrina, era preciso incrementar a participação do Estado na economia por meio do planejamento global, de modo a facilitar o advento da industrialização nacional.” (1984, p.24)

mercado mundial (Ianni, 1968, p.4)⁸ com a associação de uma parcela da burguesia nacional ao capital internacional.

A TdL bebeu na fonte tanto do modelo de subdesenvolvimento capitalista como da Teoria da Dependência. Os teólogos da libertação fazem referência aos autores desses dois campos, unificados pela interpretação da realidade dos países subdesenvolvidos sob a chave da dependência⁹. No entanto, é possível que as teses do modelo de subdesenvolvimento capitalista tenham exercido uma maior influência sobre a TdL, em sua negação da sociedade capitalista e na opção por um certo socialismo para a América Latina, sobretudo em Gutiérrez:

A percepção do fato da dependência e de suas conseqüências permite nova tomada de consciência da realidade latino-americana. Além dos fatores econômicos é necessário ter em consideração os fatores políticos; a teoria do desenvolvimento deve considerar a situação de dependência e as **possibilidades de libertar-se dela**; (...) Mas os estudos feitos nesta perspectiva levaram a concluir que o **desenvolvimento autônomo latino-americano é inviável dentro do marco do sistema capitalista internacional**. (Gutiérrez, 1986, p.83) (grifos meus)

Mantega, ao sintetizar as principais teses do modelo de subdesenvolvimento, expõe uma que parece a mais presente na TdL: “o subdesenvolvimento, que caracteriza os países de periferia, é uma criação e constante recriação do sistema capitalista mundial, e não um estágio pré-

⁸Sobre os modelos de desenvolvimento que estiveram presentes na constituição da sociedade brasileira, ver Ianni (1968): “O golpe de Estado de 1º de abril de 1964 assinala a transição efetiva para o modelo de desenvolvimento associado, implica na combinação e reagrupamento de empresas brasileiras e estrangeiras, com a formulação de uma nova concepção de interdependência econômica, política, cultural e militar, na América Latina e com os Estados Unidos” (p.11)

⁹Cf. Cardoso e Falleto: “Entre os conceitos ‘desenvolvimento’ e ‘sistema capitalista’ produziu-se tal confusão que se chegou a supor que para lograr o desenvolvimento nos países da periferia é necessário repetir a fase evolutiva das economias dos países centrais. Entretanto, é evidente que o processo capitalista supôs desde seu início uma relação das economias centrais entre si e outra com as economias periféricas; muitas economias ‘subdesenvolvidas’ - como é o caso das latino-americanas - incorporaram-se ao sistema capitalista desde que se formaram as colônias e depois os Estados nacionais e nele permanecem ao longo de todo seu transcurso histórico, mas não se deve esquecer que o fazem como economias periféricas.” (1984, p. 32)

capitalista pelo qual já passaram os países capitalistas avançados na atualidade” (1984, p.219).

Os teólogos da libertação adotaram esta concepção e valendo-se dela justificaram a necessidade de um pensamento teológico que fosse próprio a este contexto histórico, que se singulariza por sua relação de dependência com os países de capitalismo avançado. Singular também deveria ser a reflexão teológica presente na América Latina, uma vez que os modelos teológicos provenientes dos centros europeus mostravam-se insuficientes por serem condicionados com base em outra realidade, priorizando, portanto, questões que lhes eram próprias.

2.2 As teorias do desenvolvimento e a Teologia da Libertação

Gutiérrez, em seu livro de 1971, *Teologia da libertação – perspectivas* (1986), dedicou boa parte de sua reflexão à discussão sobre as teorias do desenvolvimento, criticou a perspectiva desenvolvimentista e elaborou a TdL tendo como base as influências teóricas que entendem a relação dos países subdesenvolvidos com os países desenvolvidos por sua inserção dependente no mercado capitalista mundial. Autores como André Gunder Frank, Theotônio dos Santos, Celso Furtado, Fernando Henrique Cardoso e Enzo Faletto estão entre as referências do teólogo.

Adotando a perspectiva que o subdesenvolvimento dos países pobres não é mais que o subproduto do desenvolvimento dos países ricos e criticando a perspectiva desenvolvimentista como sinônimo de reformismo e modernização, Gutiérrez defende uma ruptura com a situação de dependência por meio de uma revolução social:

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 radical 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. (1986, p.84) (grifos do autor)

Há em Gutiérrez uma orientação para o socialismo, resultado da expectativa de que a América Latina estava vivendo um processo revolucionário:

Estamos na América Latina em pleno processo de fermentação revolucionária (...) Entre os grupos e pessoas que levantaram a bandeira da libertação latino-americana, é majoritária a inspiração socialista, que representa veio fecundo e de maior alcance. (idem, p.85)

Para Gutiérrez, dependência e libertação “são termos correlativos” (idem, p.75). A realidade histórica latino-americana, compreendida como uma situação de dependência, só poderia ter como desdobramento um processo de libertação, que em sua concepção político-teológica se efetiva com a “radical mudança de estruturas, revolução social, mas muito mais: a criação contínua e sempre inacabada de nova maneira de ser do homem, uma *permanente revolução cultural*” (idem, p.40) (grifos do autor).

A interpretação analítico-social das sociedades latino-americanas e o compromisso ético-humanitário do pensamento religioso levaram Gutiérrez a perceber as expectativas dos países pobres mediada pela esfera moral, mais do que pela econômica:

Aos países pobres não interessa repetir o modelo dos países ricos, entre outras coisas porque estão cada vez mais convencidos de que a situação daqueles é fruto da **injustiça, da coerção**. Para eles trata-se de superar, é certo, as limitações materiais, a miséria, mas para chegar a um tipo de sociedade que seja **mais humana**. (Gutiérrez, 1986, p.29) (grifos meus)

Defende como pressuposto para o “desenvolvimento autêntico” da América Latina a libertação da dominação exercida pelos países ricos, em especial os Estados Unidos. As restrições à presença estrangeira abrangeriam mesmo as teorias revolucionárias. É intensificando a oposição ao que vem de fora que Gutiérrez sustenta a necessidade de uma teoria revolucionária baseada nas peculiaridades dos países latino-americanos. Essa realidade

colocaria outros desafios àqueles que estão envolvidos com o processo de transformação social, devendo as propostas revolucionárias serem adequadas às diferentes realidades históricas. Defende a pluralidade de estratégias, táticas e enfoques teóricos como enriquecedora na busca de vias socialistas próprias (idem, p. 34).

Busca em Che Guevara e em José Carlos Mariátegui a sustentação para a defesa de vias socialistas próprias à América Latina. Do último absorve a concepção do marxismo como, “antes de tudo um ‘método de interpretação da realidade’” com potencialidades para se adequar a realidades distintas (idem, p. 86). E, citando Che Guevara, reafirma a necessidade da processo de libertação no “subcontinente” ir além dos aspectos econômico, social e político para desembocar na libertação da humanidade e na criação do homem novo:

Os revolucionários — escrevia Ernesto ‘Che’ Guevara — precisamos muitas vezes dos conhecimentos e da audácia intelectual necessários para encarar a tarefa do **desenvolvimento de um homem novo por métodos distintos dos convencionais; estes sofrem da influência da sociedade que os criou.** (Gutiérrez, 1986, p.87) (grifo meu)

2.3 Diferentes perspectivas entre L. Boff e Gutiérrez

O livro de Gutiérrez, *Teologia da libertação – perspectivas*, e as preocupações abordadas por ele tornaram-se um referencial para o desenvolvimento futuro da TdL na América Latina. O universo circunscrito pelo teólogo sintetiza as questões sobre as quais esse pensamento teológico se debruçou: a realidade de dependência dos países pobres; a contribuição libertadora do cristianismo em um processo de libertação; a questão da classe social frente ao amor cristão; a opção dessa teologia pelo pobre, enquanto oprimido; a crítica à aliança da Igreja Católica com o poder dominante. Em resumo, pode-se dizer que esses são os principais temas sobre os quais se desenvolveu a TdL. Há, entretanto, diferenças entre a perspectiva política adotada por Gutiérrez e por Leonardo Boff, sobretudo se se comparam os primeiros escritos deste último com o livro de Gutiérrez já mencionado.

No livro de Boff de 1972, *Jesus cristo libertador* (1999), a temática da libertação está posta como o tema central. A sua abordagem, contudo, é realizada basicamente resgatando a trajetória histórica de Jesus, com destaque para seu caráter libertador. Tanto que nesse livro o teólogo fala em uma cristologia da libertação e não em TdL. A mediação com as ciências sociais é muito discreta.

Em *Teologia do cativo e da libertação* de 1976 (1998), Boff apresenta a preocupação com a formulação de uma TdL. As mesmas questões tratadas por Gutiérrez ganham forma no pensamento de Boff, ainda bastante presas ao universo religioso. É com base nele, especialmente, que busca legitimar sua crítica à sociedade capitalista e à modernidade. Não deixa, entretanto, de reconhecer as ciências sociais como elemento importante para um compromisso político eficaz da fé e a ótica da teoria da dependência como reveladora da realidade latino-americana: "(...) a teologia da libertação optou por aquele tipo de análise do subdesenvolvimento, denominador comum de nossos países, como sistema de dependência dos centros imperiais" (Boff, 1998, p. 42). Não faz, contudo, nenhuma menção ao uso do marxismo, como já aparece em Gutiérrez, no livro de 1971. Ao contrário, pode-se perceber em Boff uma resistência ao marxismo, quando diz, sem mencioná-lo:

A Teologia e a Igreja para libertarem não precisam se filiar a uma ideologia revolucionária ou socializante, como é a tentação de muitos cristãos comprometidos atualmente (...) É exatamente isso que os homens esperam da Igreja: que ela faça sua leitura, à luz da ótica da fé, do fenômeno político-econômico, da marginalização, da opressão e da libertação. (idem, p.80) (grifo meu)

A crítica que poderia ser feita a esta posição do teólogo é realizada por ele próprio, no livro *Da libertação* de 1979 (1985), escrito em conjunto com C. Boff. Ao analisarem o resultado da III Conferência Episcopal de Puebla, comentam uma passagem do discurso inaugural do Papa João Paulo II a esta conferência, muito parecida com a posição de Boff: **"A Igreja não precisa recorrer a sistemas e ideologias para amar, defender e colaborar para a**

libertação do homem” (apud C. Boff e L. Boff, 1985, p.44) (grifo meu). Na sequência, é feita a seguinte crítica a esta postura papal — repetindo, crítica que pode ser estendida ao discurso do próprio L.Boff, no livro de 1976 (1998): “Dá a impressão de que a Igreja possui tudo, não tem nada a aprender de ninguém (...) e, o que é pior, possui o protagonismo no processo libertador dos povos latino-americanos” (C. Boff & L.Boff, 1985, p.44).

A posição de Boff (1998) é marcada por certa ambigüidade, por um lado ele afirma a autonomia da Teologia e da Igreja no processo de libertação, distinguindo o pensamento religioso das outras correntes políticas e teóricas voltadas para a transformação (libertação) da sociedade. Por outro, encontra um possível ponto de identificação entre a teologia e estas correntes, por compartilharem o mesmo objetivo, qual seja, o anseio pela libertação. Não deixa, entretanto, de afirmar a supremacia da teologia, pois essas ideologias seriam verdadeiramente libertadoras à medida que pudessem ser associadas à concepção teológica:

A teologia deverá conseguir resgatar e reforçar o teológico presente em **todo verdadeiro processo de libertação**, embora executado por agentes ou ideologias que nem sequer façam uma referência explícita à fé cristã. O teológico de sua ação não depende da interpretação ideológica que lhe acrescentam, mas de sua dimensão objetiva de libertação e de criação de maior espaço para a liberdade (...). A partir daí fica claro que a teologia do político não pode ser unicamente a articulação de um discurso sobre a prática política da Igreja ou dos cristãos, **e sim de toda a política, quer se refira aos marcos teóricos cristãos ou não** (...) A Teologia do Político deve ser capaz de dizer o conteúdo cristão de uma práxis que se chama “atéia” mas é deveras libertadora. (Boff, 1998, p. 47) (grifos meus)

Somente em alguns escritos posteriores, *O caminhar da Igreja com os oprimidos* de 1980 e *Igreja, carisma e poder* de 1981 (1982), ele aprofundará e evidenciará o diálogo com as ciências sociais e com o marxismo.

Além dessa diferença entre os dois teólogos, no que se refere à utilização das ciências sociais e do marxismo em particular, uma outra diferença mais flagrante se faz notar na perspectiva política de ambos, sem dúvida

interligada a esta primeira. Em Gutiérrez, como se pôde observar (item 2.2, p.52), a transformação da sociedade, em processo, dirigia-se para o socialismo, mediante uma revolução social e cultural. Ressalta a dificuldade em se prescrever o engajamento prático do cristão, em prol dessa sociedade mais justa, de forma que fosse compatível com os princípios cristãos: “(...) a forma como se articula esta ação por um mundo mais justo com uma vida de fé, acha-se em nível mais intuitivo e de pesquisa, não raro angustiosa” (Gutiérrez, 1986, p.123). No entanto, a postura adotada é sempre de negação da sociedade capitalista.

Gutiérrez explicita o seu entendimento do processo de libertação como um processo de radicalização crescente, ao qual a violência é inerente: “(...) a construção de uma sociedade justa passa pelo confronto — no qual está presente a violência de diversas maneiras — entre grupos humanos com interesses e opiniões diversas; passa pela superação de tudo o que se opõe à criação de uma autêntica paz entre os homens” (1986, p.56). Isso não significa que Gutiérrez defenda uma prática violenta por parte dos cristãos, mas para ele não caberia aos cristãos condenarem o uso da “justa violência” utilizada pelos oprimidos para alcançarem a própria libertação. No que se refere à ação cristã, Gutiérrez a entende como fomentadora de novos valores.

Tendo por base documentos emitidos pela Igreja latino-americana, como os documentos da Conferência Episcopal de Medellín e outros, o teólogo afirma ser possível traçar duas linhas de ação para a Igreja no processo de transformação da América Latina. A primeira, ser um mecanismo de “denúncia profética” das injustiças no continente latino-americano, classificadas como “uma situação de pecado”, e a segunda, desenvolver uma “evangelização conscientizadora”. Diz Gutiérrez: “A denúncia das injustiças sociais é certamente a mais constante linha de força nos textos da Igreja latino-americana. É ela uma forma de exprimir o propósito de dessolidarizar-se com a ordem injusta que hoje se vive” (1986, p.107). A segunda, desenvolver uma evangelização conscientizadora. Para explicitar a forma como a Igreja exerceria

esse papel o teólogo cita um texto do documento de Medellín: “A nós pastores da Igreja — declaram os bispos de Medellín — compete educar as consciências, inspirar, estimular e ajudar a orientar todas as iniciativas que contribuam para a formação do homem” (idem, p.108). Para Gutiérrez, esses documentos apontam “para uma sociedade qualitativamente distinta e para formas basicamente novas da presença da Igreja” (idem, 112).

Boff desenvolve a sua proposta de libertação em evidente oposição à utilização da violência como meio de transição para uma sociedade alternativa, já que para ele são os meios pacíficos a melhor forma de se alcançar uma nova organização social¹⁰. Em seu livro de 1976, *Teologia do cativo e da libertação* (1998), a possibilidade de uma ruptura com a sociedade capitalista não aparece de forma tão veemente como em Gutiérrez, embora, como este, ele seja um crítico dessa sociedade. Discutindo a participação teológico-pastoral dos cristãos no processo de libertação, Boff faz a seguinte ressalva: “Pode acontecer que não haja condições objetivas para um salto qualitativo e o trabalho deva articular-se no seio do sistema vigente. Não se pode, sem agravar a situação de repressão, ser livre a todo custo” (1998, p.49). Posição que se mantém em seu livro de 1978, *A fé na periferia do mundo* (1991), no qual o teólogo aponta a via parlamentar como caminho para uma sociedade alternativa:

No contexto histórico atual, a perspectiva de uma revolução rápida e violenta está excluída. O caminho é lento e longo o processo de conscientização popular e de conquistas sucessivas pelas vias legais, até que se possa dar o salto qualitativo pelo qual as bases mesmas da sociedade são mudadas. A via parlamentar se impõe como um lugar de passagem histórica inevitável. (Boff, 1991, p.109)

Enquanto Boff, no livro de 1978 (1991), defende a convivência com o sistema como uma possibilidade política, Gutiérrez, em seu livro de 1979, *A força histórica dos pobres* (1984), próximo, cronologicamente, ao livro de Boff, reafirma a sua orientação para o socialismo:

¹⁰ A proposta de Boff será analisada mais profundamente no cap.III.

Somente a superação de uma sociedade dividida em classe, somente um poder político a serviço das grandes maiorias populares, somente a eliminação da apropriação privada da riqueza criada pelo trabalho humano podem nos dar as bases de uma sociedade mais justa. É por isso que a elaboração do projeto histórico de uma nova sociedade envereda cada vez mais na América Latina pela senda do socialismo. 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. (Gutiérrez, 1984, p.71)

Pode ser que a diferença de discurso entre os dois teólogos decorra das especificidades dos contextos histórico-nacionais em que cada um está inserido. Não é possível aqui fundamentar adequadamente essa pressuposição, que exigiria um conhecimento maior da história de atuação da Igreja no Peru e do contexto político-social desse país. No que se refere a L. Boff, é possível dizer que a sua orientação política é consoante com as proposições da nova esquerda que estava surgindo no Brasil, na década de 1970, período subsequente à dizimação dos grupos de esquerda que adotaram a luta armada como estratégia de oposição ao regime. A nova esquerda voltou-se para a organização popular e adotou a bandeira da redemocratização. Processo no qual a Igreja Católica foi um dos protagonistas, não só por intermédio da contraposição institucional ao regime, mas também com a atuação dos militantes católicos junto aos movimentos populares¹¹.

A reflexão de Boff está inserida neste contexto, no qual a via legal, parlamentar, o retorno a uma sociedade baseada na democracia aparece como o caminho para a realização de uma sociedade alternativa. A sua concepção teológico-política reforça essa estratégia, que não traria grandes conflitos para a sua cosmovisão religiosa, pois exclui-se, praticamente, a possibilidade do confronto armado como oposição à ditadura militar.

¹¹ Cf. Gohn: "Os movimentos populares [latino-americanos] que se destacaram e se tornaram conhecidos internacionalmente foram os que estavam sob o manto protetor da Igreja Católica em sua ala progressista, da Teologia da Libertação, conforme já assinalado e de amplo conhecimento público" (1997, p.229)

Distinta foi a trajetória histórica peruana no período correspondente à história brasileira. Em um estudo comparativo sobre a atuação da Igreja nos movimentos sociais no campo no Brasil e no Peru, Iloiko chama a atenção para a especificidade histórica peruana, que segundo ela é caracterizada por uma participação política bastante intensa da população (1996, p.41). Específico também foi o envolvimento político dos militares peruanos. Enquanto no Brasil os militares efetuaram à força a consolidação do modelo de desenvolvimento associado e dependente, no Peru, assumiram o poder em 1968, tendo como bandeira uma política nacionalista, voltada para o desenvolvimento autônomo e independente. Ainda segundo Iloiko, essa situação mudaria em 1973 com um golpe militar anti-reformista, definidor de uma nova fase no desenvolvimento peruano, marcado pela aliança com os interesses internacionais. Diante deste quadro, a Igreja rompe com os militares e dirige-se aos problemas referentes à questão agrária. Além do regime militar, a Igreja peruana encontrou-se, ainda, a partir de 1980, às voltas com a guerrilha do Sendero Luminoso. Sua inserção política junto aos camponeses é assinalada também por essa disputa, pois visava a impedir uma adesão dos camponeses à política militarizada do Sendero (idem, p.183). A realidade peruana parece ter colocado outros desafios à participação política da Igreja, o que possivelmente influenciou o pensamento de Gutiérrez, acentuando o seu diálogo com o marxismo e sua orientação para o socialismo.

3 O marxismo na TdL: mediação sócio-analítica?

O marxismo constituiu-se em outra influência importante no desenvolvimento da TdL. Para esses teólogos, ele seria uma teoria eficiente para explicar como a sociedade capitalista estrutura-se, seus antagonismos e conflitos. Apoiados nesse entendimento, os cristãos poderiam ter uma prática mais coerente com a sua “opção preferencial pelos pobres”. Poderiam, até mesmo, criticar a estrutura de poder da Igreja, como fruto de uma dada formação social, recorrendo às categorias marxistas, como faz Boff no livro

Igreja, carisma e poder (1982), (ver item 4, p.68). Boff explica a utilização do marxismo pela TdL da seguinte forma:

O marxismo não entra em todas as partes da teologia; utiliza este método e não outro porque lhe parece mais adequado para denunciar as falsificações ideológicas do capitalismo, ocultando as verdadeiras causas que geram o empobrecimento, primordialmente a acumulação da riqueza em poucas mãos com a exclusão das grandes maiorias. Este tipo de análise se afina melhor com a intenção da fé que quer a libertação do oprimido e também do opressor. (1980, p.204)

Os teólogos da libertação entendem que a contribuição do marxismo na explicação da realidade social precisa ser definida, com o objetivo de se preservar o universo cristão. Para eles, aderir ao marxismo em sua totalidade seria romper em definitivo com este universo. Clodovis Boff (1978) entende o marxismo como uma das mediações sócio-analíticas da TdL. E é incisivo na necessidade de se delimitar qual marxismo pode servir como instrumento de análise para um olhar teológico das relações político-sociais. Só com a ruptura do marxismo, entre aspecto filosófico (materialismo dialético) e método de análise da realidade (materialismo histórico), seria possível aos cristãos aproximar-se dele. Assim C. Boff expõe o problema:

- ou o corte entre os dois aspectos referidos [**materialismo histórico e materialismo dialético**] não é possível, e então deve-se rejeitar por completo o Marxismo e por conseqüência, os recursos teóricos e práticos que ele oferece frente ao capitalismo;
- ou este corte é possível, e então o cristão não pode continuar a sê-lo sem rejeitar o aspecto totalitário do Marxismo, expresso na sua profissão (de fé) materialista e conseqüentemente ateísta. (1978, p.121)

Não obstante essa posição dos teólogos da libertação, de enfatizar o marxismo como um método de análise eficiente na apreensão do real, pesquisadores como Michael Löwy e Luigi Bordin entendem a aproximação entre esses dois universos de forma muito mais ampla. Segundo Löwy, seria possível conceber a TdL como parte de um processo de convergência entre marxismo e cristianismo, que ele analisa por meio do conceito de *afinidade*

eletiva. Para Löwy, o conceito de afinidade eletiva expressa muito mais que uma influência e aproximação entre fenômenos, podendo mesmo chegar à fusão¹², no caso do cristianismo e marxismo isso teria ocorrido com a “formação de uma corrente marxista cristã” (1989a, p.11). A TdL seria uma das manifestações desse processo de convergência ao lado da esquerda cristã brasileira, do início dos anos 60 e da revolução sandinista na Nicarágua. Movimentos que foram de grande importância para o desenvolvimento político na América Latina, conforme ressalta o autor:

Alguns dos principais eventos sociais e políticos das décadas recentes — como a revolução nicaraguense, a insurgência popular em El Salvador e o novo movimento operário e popular no Brasil — são incompreensíveis e inexplicáveis se não se levar em consideração a profunda modificação da cultura católica latino-americana resultante da integração, por importantes setores da Igreja, de alguns temas essenciais do marxismo. (Löwy, 1989a, p.5)

Em relação à TdL, insiste o autor que a presença do marxismo nesta teologia não pode ser entendida apenas como o empréstimo heurístico de alguns conceitos. Esta relação seria mais ampla, referindo-se a “certos valores (comunitários), a certas opções ético-políticas (a solidariedade com os pobres), as utopias do futuro (uma sociedade sem exploração nem opressão)” (idem, p.17).

Bordin também analisa a utilização do marxismo pela TdL para além de seu caráter de mediação sócio-analítica sugerido por Clodovis Boff. O autor defende que as lutas políticas das classes subalternas têm uma racionalidade própria, a qual os teólogos da libertação aderiram:

Pode-se, assim, dizer que os teólogos da libertação não usam a metodologia científica do marxismo apenas no momento constitutivo da mediação teórica sócio-analítica da Teologia da Libertação. Na verdade, eles assumem, antes, a

¹²Cf. Löwy: “A afinidade eletiva também não é sinônimo de “influência”, na medida em que implica uma relação mais ativa e uma articulação recíproca (podendo chegar à fusão). É um conceito que nos permite justificar processos de interação que não dependem, nem da causalidade, nem da relação “expressiva” entre forma e conteúdo (por exemplo, a forma religiosa como expressão de um conteúdo político ou social)” (1989b, p.18)

práxis, isto é, as práticas populares e proletárias de luta. Podemos, pois, concluir que os teólogos, assumindo com radicalidade as lutas populares da libertação, assumem também a racionalidade inerente a tais práticas, que têm no marxismo sua expressão mais coerente. (Bordin, 1987, p.97)

Na análise desse autor, a racionalidade inerente às práticas políticas populares, ao movimento social e inclusive ao movimento operário revolucionário, também estaria restrita ao materialismo histórico. Isso propiciaria aos cristãos, engajados politicamente, aderir a essa racionalidade sem comprometer a sua concepção de mundo baseada na transcendência (idem, p.102). Não havendo, pois, conflito entre os dois universos, uma vez que partem da mesma perspectiva, o materialismo histórico.

Esse é um debate que não se resolve facilmente, sobretudo se a TdL for concebida da forma como sugere Löwy, como uma corrente marxista cristã, ou como um cristianismo marxista¹³. A principal polêmica advinda desta junção reside no fato de que enquanto uma concepção centra-se em uma visão de terrenalidade absoluta — como ressalta Gramsci: “A filosofia da práxis é o ‘historicismo’ absoluto, a mundanização e terrenalidade absoluta do pensamento, um humanismo absoluto da história” (Gramsci, 1978, p.189) — a outra volta-se a essa terrenalidade para reforçar o transcendente no desenvolvimento da história. Claro está que a TdL concebe o mistério, o transcendente, de uma forma distinta das teologias tradicionais e renova-o, apropriando-se do próprio marxismo. Marxismo que é utilizado como valor instrumental para revitalizar a presença religiosa nas disputas políticas. Parece que a melhor definição da presença do marxismo na TdL vem mesmo dos próprios teólogos:

¹³ Se poderá discutir longamente entre nós (marxistas e ateus) sobre o enigma filosófico — ou desafio teórico — que significa o cristianismo marxista [grifo meu] do ponto de vista do materialismo histórico ou dialético. Se se define o marxismo antes de tudo como um *materialismo* [grifo do autor] (abstrato e metafísico), se trata sem dúvida de uma heresia inaceitável. Se, ao contrário ele é concebido prioritariamente como uma filosofia da práxis (Gramsci) uma teoria da prática revolucionária de transformação do mundo, sua incorporação por uma afinidade eletiva no seio do cristianismo revolucionário é perfeitamente compreensível” (Löwy, 1989a, p.21)

(...) a TdL (Teologia da Libertação) sempre entendeu usar o Marxismo como mediação, como ferramenta intelectual, como instrumento de análise social. Eis aí o estatuto epistemológico do marxismo na TdL. Desta sorte, o Marxismo, no que podia, teve algumas de suas categorias incorporadas ao discurso da fé, e não ao contrário. **Aqui a teologia está na posição de meta-teoria e não o Marxismo.**¹⁴ (C.Boff & L.Boff, 1984a, p. 118) (grifos meus)

No livro *O caminhar da igreja com os oprimidos* (1980), Boff dedica um tópico à discussão sobre a presença do marxismo na teologia, intitulado: “Marxismo na Teologia: A fé precisa de eficácia”, no qual ele discute a resistência da Igreja ao marxismo e as condições de sua utilização pela teologia. Observa que a resistência da Igreja ao marxismo se baseia em uma questão de sobrevivência, porque “caso o marxismo viesse a triunfar, significaria a liquidação da religião em nível público e a sistemática pregação do ateísmo no processo educativo do povo” (Boff, 1980, p.196). Embora aponte como legítimas as resistências da Igreja, o teólogo afirma não ser possível fechar-se ao marxismo, em razão de sua influência na organização política de grande parte da humanidade.

Boff entende o marxismo como uma prática histórica libertária que exige “em função de sua eficácia, um momento teórico”, seria o quadro teórico mais adequado para “propiciar uma captação mais pertinente do real social em seus mecanismos, contradições, estrangulamentos e saídas viáveis (...)” (idem, p.197). Nessas condições, não seria possível prescindir da verdade que o marxismo contém, mas caberia à teologia e ao militante católico assumi-la, inserindo-a em uma totalização mais abrangente.

¹⁴ Em uma análise gramsciana a utilização do marxismo pela teologia só viria a comprovar a hegemonia do marxismo: “A filosofia da práxis não tem necessidade de sustentáculos heterogêneos, ela mesma é tão robusta e fecunda de novas verdades que o velho mundo a ela recorre para alimentar o seu arsenal com armas modernas e mais eficazes. Isso significa que a filosofia da práxis começa a exercer sua própria hegemonia sobre a cultura tradicional, mas esta que é ainda robusta e, sobretudo, mais refinada e astuta tenta reagir como a Grécia vencida, buscando terminar por vencer ao rústico vencedor romano.” (Gramsci, 1978, p. 187)

O teólogo, recorrendo à carta apostólica *Octogesima Adveniens*, do papa Paulo VI, encontra quatro significados para o marxismo: 1) prática histórica de luta de classes; 2) prática econômico-política; 3) prática teórico-filosófica (materialismo dialético); 4) prática científica. Os dois primeiros significados não são totalmente reprimidos pelo teólogo, embora ressalte a particularidade da posição da TdL frente à luta de classes; quanto ao econômico-político, entende que a sociedade socialista, mais afeita aos princípios cristãos, está ainda por se construir. Rejeita o terceiro, marxismo como prática teórico-filosófica, pois neste sentido o marxismo estaria “numa oposição frontal ao cristianismo (...) o marxismo se apresenta como uma alternativa ao espiritualismo, como um radical materialismo filosófico (...)” (Boff, 1980, 201).

Dos quatro significados, o que se apresenta como viável para ser utilizado pela teologia é o marxismo como ciência: “Na medida em que revela a verdade das coisas, a ciência é considerada um instrumento do próprio Deus, a verdade suprema, mesmo que o cientista não seja um crente” (idem, 202). A importância do marxismo enquanto teoria científica residiria em sua crítica ao sistema capitalista e na proposição do socialismo (idem, 203).

Boff ressalta que para o marxista o salto para uma sociedade “mais fraterna e participada” ocorre por meio do confronto de morte entre opressores e oprimidos. Os cristãos teriam uma forma particular de inserção nessa luta, também eles almejam uma sociedade onde não haja ricos nem pobres, na qual predomine a comunhão e a participação e se opõem às causas que geram a luta de classes. Contudo, no referente ao opressor, a motivação cristã caminharia para a conciliação, para a conversão do opressor e não para o confronto de vida e morte:

(...) mais que enfrentar-se com o opressor (...) procura também atingi-lo por todos os meios, geralmente não violentos, ou com aquela violência que se justifica à luz dos critérios éticos e que, de certa forma, é inevitável. Trabalha sobre os dois pólos da relação oprimido-opressor, porque, consoante a antropologia cristã, a opressão atravessa o coração de ambos e por isso ambos necessitam de

converter-se e serem homens novos, sem espírito de vingança e revanchismo, a começar pelo pólo primordial que é aquele do opressor. Finalmente, a luta assume uma aura diversa pela convicção de que o opressor também, apesar de tudo, é filho de Deus, imagem e semelhança do Pai, e por isso sempre passível de ser amado e perdoado, sempre convocado à conversão e à solidariedade (...) (Boff, 1980, p.200).

Assim como Gramsci concebia o modernismo, o jesuitismo e o integralismo, tendências católicas de sua época, pode-se também conceber a TdL, “com significados mais amplos do que aqueles estritamente religiosos (...) não pode(m) evitar colocar sob forma religiosa problemas que muitas vezes são puramente mundanos.” (Gramsci, 1976, p.335)

Em um contexto no qual havia um “clima cultural” de oposição à sociedade capitalista, os teólogos da libertação se esmeraram na produção de um discurso religioso que se coadunasse com esse processo, que teve como um de seus elementos fomentadores o marxismo. O debate em torno de sua concepção histórico-social conseguiu influenciar esses intelectuais ligados a uma instituição tradicional e conservadora como a Igreja Católica, historicamente vinculada aos interesses das classes dominantes, a repensarem o papel da religião na sociedade e a relação da Igreja com seus fiéis. Traduziram, então, as questões políticas, postas neste momento, para o universo teológico, visando a resguardar a tradição cristã da América Latina em um possível processo de transição para uma nova sociedade. Como bem ressalta Pierucci, a TdL compartilha com as outras tendências católicas a certeza de uma aliança mística entre Igreja e Nação (1996, p.58). É com base nessa certeza que os adeptos da TdL defendem a especificidade de um possível processo de transformação da sociedade latino-americana, que incluísse os valores cristãos:

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. (Boff, 1982, p.28) (grifo meu)

O marxismo, além de contribuir para que a TdL obtivesse uma visão econômico-estrutural da sociedade, teve algumas de suas categorias, notadamente as que estavam mais em voga na América Latina, incorporadas ao discurso teológico. Exemplo evidente disso é a concepção de homem novo que Gutiérrez busca em Guevara, mas que pode ser remetida ao marxismo de uma forma mais geral. Guevara entende a construção do homem novo como parte de um processo revolucionário que se concretiza no confronto direto, por meio da luta armada, do uso da violência¹⁵. Contudo, na construção desse novo homem seria imprescindível a utilização de um instrumento moral:

Para construir o comunismo, simultaneamente com a base material, é preciso construir o homem novo (...) Daí ser tão importante escolher corretamente o instrumento de mobilização das massas. **Esse instrumento deve ser de índole moral**, fundamentalmente, sem esquecer uma correta utilização do estímulo material, sobretudo de natureza social. (Guevara, 1989, p.28) (grifo meu)

É esse elemento moral que possibilitou aos teólogos da libertação se aproximarem da concepção de Guevara. Utilizam-na esvaziando-a da violência revolucionária, inerente à concepção de Guevara. Para eles, a criação do homem novo ocorreria, fundamentalmente, com o processo de conscientização dos homens e de educação coletiva, ou seja, de mobilização moral. O que permite a esses teólogos conceberem a atuação do cristianismo em um processo revolucionário como “instrumento de mobilização de massas” na criação desse novo homem.

Outra aquisição dos teólogos da libertação vinda do marxismo é a concepção de intelectual orgânico desenvolvida por Gramsci, que implica uma

¹⁵ “As condições objetivas para a luta eram dadas pela fome do povo e pela sua reação a esta fome, que gerava o terror, e a onda de ódio desencadeada pela reação para silenciar a revolta. Faltavam na América as condições subjetivas e, entre elas, a mais importante, que é a consciência da possibilidade de vitória através da violência contra os poderes imperialistas e seus aliados internos. Essas condições se criam pela luta armada, que torna mais clara a necessidade de mudanças (e permite prevêê-las), e pela derrota do exército pelas forças populares e seu futuro aniquilamento (condição indispensável a toda verdadeira revolução)” (Guevara, 1991, p.47) (grifos meus)

unidade entre os intelectuais e o povo.¹⁶ Gutiérrez utiliza o termo em seu livro de 1971 (1986), a partir de então ele torna-se usual entre os teólogos, que passaram a se autodefinir como intelectuais orgânicos:

(...) no processo global de libertação o teólogo pode viver comprometido a partir de sua prática teórica, exercida dentro de uma profunda e clara opção pelos oprimidos. Sua função é a **do intelectual orgânico**: ajuda a classe oprimida a tomar consciência, a desmascarar as ideologias castradoras, a elaborar e a manter a visão global, etc. Em contato com as bases se enriquece, mantém vigilante a própria linguagem e compromete-se com o seu destino em outro nível de luta. (Boff, 1998, p. 68) (grifo meu)

Tanto a incorporação da idéia de homem novo quanto a de intelectual orgânico são empregadas visando a inserção política do cristianismo enquanto concepção de mundo e a participação dos intelectuais católicos.

4 Igreja, Carisma e Poder: a historicidade do pensamento teológico e do catolicismo

4.1 O catolicismo como ideologia

Os teólogos da libertação, como já foi assinalado, partem do pressuposto de que a teologia, assim como outras correntes do pensamento, desenvolve-se por intermédio do nexa histórico entre os teólogos e a realidade da qual fazem parte. Em outros termos, assumem a perspectiva de que a teologia como uma forma de conhecimento é condicionada social e historicamente, conforme indica Boff:

O erro do teologismo reside em que não se dá conta do enraizamento histórico de toda e qualquer realidade. O cristianismo não opera em um campo desocupado, mas numa sociedade historicamente situada; querendo ou não, encontra-se limitado e orientado pelo contexto sócio-cultural, com uma população e com recursos limitados e estruturados dentro de um determinado modo de produção,

¹⁶ “(...) a organicidade de pensamento e a solidez cultural só poderiam ocorrer se entre os intelectuais e os simples se verificasse a mesma unidade que deve existir entre a teoria e a prática, isto é, se os intelectuais fossem, organicamente, os intelectuais daquela massa, se tivessem elaborado e tornado coerentes os princípios e os problemas que aquelas massas colocavam com a sua atividade prática, constituindo assim um bloco cultural e social.” (Gramsci, 1978, p.18)

distribuição e consumo. Por mais celestial que seja, o cristianismo não escapa desta vinculação terrestre. Nele há um componente inegavelmente histórico e humano que deve ser sempre tomado em conta. (1980, p.100)

Em seu livro *Igreja, carisma e poder - ensaios de eclesiologia militante* de 1981 (1982), adotando a perspectiva acima, o teólogo propõe uma nova forma de organização histórica para o catolicismo e efetua uma dura crítica às estruturas de poder da cúpula Católica e à sua contribuição com o poder dominante. É neste contexto de crítica e de historicização do pensamento teológico que ele situa a sua proposta de Igreja dos pobres, Igreja Popular, que será discutida no próximo capítulo.

A transformação da Igreja Católica em uma estrutura de poder estaria relacionada à sua trajetória histórica; em sua origem, nos três primeiros séculos, o catolicismo não se caracterizava pela institucionalização. A sua unidade era garantida por meio da fé, a Igreja era livre do poder, sendo uma igreja dos pobres (1982, p.87). Com a virada constantiniana, o cristianismo passa a ser a religião oficial, torna-se a ideologia do império de Constantino:

Com a entrada na Igreja dos funcionários do Império que deviam assumir a nova ideologia estatal, processou-se antes uma paganização do cristianismo do que uma cristianização do paganismo. A Igreja até 312, mais movimento que instituição, passou a ser a grande herdeira das instituições do Império: o direito, a organização das dioceses e paróquias, a centralização burocrática, os cargos e a titulação. A Igreja-instituição se acomodou de bom grado às realidades políticas e às uniformidades inexoráveis. (idem, p.87)

Boff aponta a concepção do poder absoluto do Papa presente na Igreja-instituição como uma **ideologia** inaugurada por Gregório VII, no século XI, que teve como suporte não a figura de Jesus Cristo, pobre, humilde e fraco, mas o poder onipotente de Deus. “O Papa se entende, misticamente, como o único reflexo do poder divino na ordem da criação” (1982, p.89). Segundo o teólogo, assim construiu-se a ideologia do poder divino. Para mantê-la, a estrutura eclesiástica se comportaria como qualquer outra estrutura de poder, seria capaz

de fazer concessões e alianças com o poder dominante, não importando se são autoritários ou totalitários:

(...) ela se estrutura de forma centralizadora e autoritária, se acomoda sem grandes problemas de consciência, aos regimes autoritários e até totalitários, com a condição de não ver atacados seus direitos (...) A Igreja-instituição não age profeticamente, com risco de ser eliminada de uma região; preferirá sobreviver, atuando oportunisticamente, mesmo que tenha que presenciar violações gravíssimas dos direitos humanos como o extermínio de milhões de judeus e de milhares de intelectuais católicos como foi o caso na Segunda Guerra Mundial. (idem, p.97)

Para exemplificar como o poder eclesiástico é organizado, Boff reproduz a analogia realizada por Márcio Moreira Alves em *A igreja e a política no Brasil* (1979), entre a estrutura de poder da Igreja Católica e o do Partido Comunista Soviético. A figura do Papa na hierarquia católica é comparada à do secretário geral do Partido Comunista. Ambos se constituiriam como guias políticos e como intérpretes infalíveis da doutrina — o primeiro da doutrina católica e o último do corpo doutrinal formado pelas obras de Marx e Lênin. O Papa e o Secretário, chefes de duas gigantescas burocracias, teriam como fiéis de um lado as massas cristãs e do outro o proletariado socialista. Relacionariam-se com esses fiéis como vanguardas que têm o direito de falar em nome deles e de determinar a linha política a ser seguida pelos aparelhos sob o seu comando. A analogia segue-se sobre outros aspectos, na distribuição de poder dada a uma elite, num caso geralmente de origem russa e no outro de origem italiana, fundada nos princípios de reconhecimento hierárquico e de solidez internacionalista. A inflexibilidade ideológica, a evolução com a reconciliação dos homens pelo lado católico, e o progresso por meio da luta de classes pelo lado soviético. Finda a longa citação, comparando os dois organismos de poder, Boff arremata:

Esse paralelismo de estruturas e de comportamento revela a lógica de todo poder centralizador (...) Com efeito, a Igreja-instituição funciona, burocraticamente, como se fora uma gigantesca multinacional. O centro e a matriz, onde se tomam todas as decisões ideológicas e estratégico-táticas situa-se em Roma com o Papa

e a Cúria ao seu redor. As dioceses, praticamente, equivalem a filiais implantadas por todo o mundo. Estabelece-se um verdadeiro regime de dependência entre o centro e a periferia atingindo todas as esferas teológica, pastoral, litúrgica, jurídica etc. (1982, p.93)

Resgata, em contraposição a esse modelo que se consolidou, a Igreja primitiva, que não tinha como compromisso último cuidar de sua sobrevivência. A crítica de Boff à estrutura da Igreja se assemelha à desenvolvida por Gramsci em *Maquiavel, Política e o Estado Moderno*, quando discute o pensamento social e os movimentos católicos:

Na realidade, a Igreja não quer comprometer-se na vida prática econômica e não se empenha a fundo nem para aplicar os princípios sociais que defende e que não são aplicados, nem para defender, manter ou restaurar aquelas situações em que uma parte de seus princípios já fora aplicada e que foram destruídas. Para compreender bem a posição da Igreja na sociedade moderna é preciso compreender que ela está disposta a lutar só para defender as suas liberdades corporativas particulares (da Igreja como Igreja, organização eclesiástica) e os privilégios que proclama como ligados à própria essência divina; para a defesa desses privilégios a Igreja não exclui nenhum meio, nem a insurreição armada, nem o atentado individual, nem o apelo à invasão estrangeira (...) (Gramsci, 1976, p.140)

O catolicismo esqueceu-se, segundo Boff, que era uma mediação histórica do cristianismo, ao apresentar-se como divino, evangélico e apostólico. Ao pressupor como natural aquilo que é histórico, e divino aquilo que é humano, tornou-se uma ideologia. Questiona como é possível a Igreja centrada na diferenciação entre Papa, bispo, presbítero e leigo, invocar autoridade divina, pois essa diferenciação hierárquica decorre de uma determinada inserção histórica (1982, p.71).

Ao conceber-se como essencialmente divina, a Igreja Católica seria geradora de opressão, uma vez que imbuída dessa absolutização doutrinal se impõe a outras manifestações religiosas e internamente não permite o desenvolvimento de um espírito crítico e criativo. A abertura a um pensamento crítico no catolicismo teria perdido sua força com a exclusão do protestantismo,

pois “excluiu-se — com ele — a possibilidade de crítica verdadeira, da contestação do sistema em nome do evangelho” (idem, p. 141). Com isso, o catolicismo transformara-se em uma ideologia “total, reacionária, violenta, repressiva e hoje invocada por conhecidos regimes totalitários instalados em vários países da América Latina” (idem).

A passagem da Igreja primitiva para a Igreja institucional e a sua convergência com as formas sociais e políticas do mundo alteraram a relação que mantinha com os fiéis. Mantém os grupos que vivem sob sua jurisdição com base no controle coercitivo, numa atitude que Boff classifica como desrespeito aos direitos humanos, embora ela se apresente internacionalmente como a grande defensora desses direitos.

Para o teólogo, esta incongruência entre o discurso e a prática da instituição decorre, em parte, da herança da estrutura de poder romano e feudal que se conservou na organização eclesiástica católica (Boff, 1982, p.71). Ao assumir o esquema de poder piramidal da Idade Média, no qual aqueles que se posicionavam no topo da pirâmide estavam mais próximos de Deus, a Igreja se desenvolveu hierarquicamente marginalizando de sua organização de poder o leigo:

Esta estrutura de poder centralizada gera marginalização especialmente dos leigos; estruturalmente são cortados os caminhos da participação mais efetiva nas decisões que interessam a toda comunidade. Não são considerados como portadores e produtores do material simbólico porque estão na base da pirâmide, sem poder; sua verdade e sua palavra é feita eco da voz das instâncias superiores. Aqui se ferem, estruturalmente (independentemente da boa ou má vontade dos membros da Igreja), direitos consagrados da pessoa humana. (idem, p.72-73)

4.2 Articulação com a classe dominante

Boff utiliza-se da análise de Bourdieu (1982), sobre a religião na sociedade moderna como um bem simbólico, em sua exposição da organização da Igreja Católica. Para Boff, o grupo detentor dos meios de produção religiosa deteria também o poder e o controle sobre os demais integrantes da

comunidade eclesial, que estariam em uma situação passiva, pois “um grupo produz o material simbólico e outro apenas o consome (...) Toda a capacidade de produzir e de decisoriamente participar dos excluídos deixa de ser aproveitada” (Boff, 1982, p.75).

Com a transição da Igreja primitiva para o modelo de Igreja Institucional teria ocorrido uma inversão de papéis entre seus membros. O povo cristão foi marginalizado e expropriado da participação no poder e nas decisões, capacidades que detinha anteriormente. A categoria divisão social do trabalho metamorfoseia-se em divisão eclesial do trabalho religioso, também absorvida de Bourdieu. De acordo com Boff, “criou-se um corpo de funcionários e peritos encarregados de atender o interesse religioso de todos mediante a produção exclusiva por eles de bens simbólicos a serem consumidos pelo povo agora expropriado” (1982, p.179).

No esquema feito por Boff, representando o modelo de Igreja sob a influência das relações capitalistas, Deus surge no topo da hierarquia, na seqüência vem Cristo, os apóstolos, os bispos, os padres e por último os fiéis, isso seria um “perfeito capitalismo. Eles produzem os valores religiosos e o Povo consome” (idem, p.207).

Depois de utilizar-se de Bourdieu, recorre ao marxismo. Ao discutir as características da Igreja na sociedade capitalista, Boff aceita a tese marxista, de cunho althusseriano, que afirma o modo de produção como determinante das outras esferas da vida: “Esta atividade é infra-estrutural e sobre ela se constrói tudo o mais na sociedade” (1982, p.176). Assim sendo, também a Igreja seria “condicionada, limitada, e orientada pelo modo de produção específico” (idem). Na seqüência, observando como o modo de produção na sociedade capitalista se organiza com base na desigualdade entre os elementos que o compõem, dando origem a uma sociedade de classes, analisa a conformação da esfera religiosa nessa sociedade da seguinte forma:

Semelhante estrutura de classes limita e orienta, como se depreende, todas as atividades, **independente das vontades das pessoas**, também a atividade religioso-eclesial. Os fiéis ocupam objetivamente distintos lugares sociais

consoante sua situação de classe. Esta situação os leva a perceber a realidade de uma maneira correspondente à sua condição social, fá-los interpretar e viver a mensagem evangélica consoante sua função de classe porque cada classe possui necessidades, interesses, hábitos, padrões de comportamento próprios, etc. (1982, p.176-177) (grifo meu)

A utilização das teorias sociais em Boff não segue uma linha muito criteriosa, destaca-se por um ecletismo meio desordenado, incoerente em alguns casos até mesmo com a forma como a TdL entende o processo de libertação. Por exemplo, a influência de Althusser é evidente no trecho acima, quando afirma a primazia das estruturas sobre a ação humana, sobre a vontade das pessoas e a recepção da mensagem evangélica como condicionada pelo lugar que os fiéis ocupam nas estruturas de classes. Tese que parece incompatível com o humanismo constitutivo da TdL, enfatizado em vários momentos por Boff, que entende a libertação como um processo histórico no qual o homem assume seu próprio destino e surge como sujeito da história. Humanismo que Althusser classificaria, certamente, de idealista e burguês, uma vez que para ele a história não tem sujeito, mas sim um motor, a luta de classes (1973, p.81). E o homem, da forma que é apresentado, muitas vezes, pela TdL seria uma abstração, pois o homem só existe enquanto classe e na luta de classes (idem, p.37).

Imediatamente após essa aproximação com o estruturalismo althusseriano, Boff volta-se às categorias gramscianas de hegemonia, consenso, bloco histórico e classes subalternas, absorvidas por ele do livro de Hugues Portelli, *Gramsci e o Bloco Histórico*. Passa, então, a analisar a atuação política da Igreja Católica por meio destas categorias. Entende a aproximação da Igreja com a classe dominante como uma estratégia desta última para consolidar sua hegemonia entre todos os indivíduos e grupos sociais. “A Igreja desempenha então a função conservadora e legitimadora do bloco histórico imperante” (1982, p.178). Não obstante a aliança histórica da Igreja com os setores hegemônicos da sociedade, Boff afirma que a sua composição com o

bloco histórico dominante não é definitiva, sendo-lhe possível romper com ele e prestar um serviço revolucionário às classes subalternas (idem, p.178).

Como se pôde observar, Boff, bem como os teólogos da libertação já citados, têm como proposta a inovação do pensamento católico com base na realidade histórica da América Latina. É inegável a sua ligação a um projeto político que se contraponha à sociedade capitalista e o seu caráter progressista em relação às outras tendências presentes na Igreja Católica. A análise que Gramsci faz do papel político do movimento modernista católico na Itália pode valer também para a TdL, se no lugar de modernistas ler-se TdL e, no lugar de italiana, latino-americana. Diz Gramsci: “Os **modernistas**, dado o caráter de massa que lhes era fornecido (...) eram reformadores religiosos, surgidos não segundo esquemas intelectuais preestabelecidos, caros ao hegelianismo, mas segundo as condições reais e históricas da vida religiosa **italiana**” (Gramsci, 1978, p.283). Gramsci critica a oposição dos intelectuais italianos ao modernismo, pois isso tornou mais fácil a repressão do papado contra esta tendência, que teve alcances para além das disputas no universo católico: “tal fato surgiu como uma vitória do papado contra a filosofia moderna; a encíclica antimodernista é, na realidade, dirigida contra a imanência e a ciência moderna (...)” (idem) Também a TdL sofreu a repressão do papado, com implicações muito próximas às que Gramsci aponta com relação as encíclicas antimodernistas.¹⁷

¹⁷ Ver no cap. IV a discussão sobre a tensão entre a TdL e o Vaticano

III

Romantismo e Política na reflexão teológica de Leonardo Boff

Viu-se no capítulo anterior que a TdL propôs reformar o pensamento católico recorrendo a algumas correntes das ciências sociais e defendendo o envolvimento político da fé. Este capítulo objetiva discutir a proposta política subjacente à TdL desenvolvida no Brasil pelo teólogo Leonardo Boff, sem dispensar o diálogo como o teólogo peruano Gustavo Gutiérrez.

A proposta de L. Boff será destacada pela dimensão romântica presente em sua crítica à sociedade capitalista e em sua proposta de organização social. É no interior dessa perspectiva romântica que ganha forma em sua proposta político-teológica a presença do pobre como sujeito histórico, a comunidade como lugar de democracia e de participação popular, os valores cristãos de amor, justiça e fraternidade como passíveis de dotar a sociedade de sentido e a super valorização da cultura popular como lugar de resistência à sociedade capitalista.

A contraposição romântica se faz presente tanto no livro de 1976, *Teologia do cativo e da libertação*, como nos outros, *Igreja, carisma e poder* de 1981 e *O caminhar da igreja com os oprimidos* de 1980, por exemplo, nos quais o seu discurso ganha um acento mais radical. No livro *Teologia do cativo e da libertação*, seu romantismo se desenvolve, sobretudo, com base no universo religioso e pode ser percebido em sua oposição à modernidade, à secularização, à carência de sentido existente no mundo desencantado. Nos livros posteriores, o romantismo ganha um tom mais propositivo, voltado para a organização social e se manifesta na concepção do pobre enquanto sujeito da história; em sua proposta de transformação social da América Latina baseada na cosmovisão católica do povo latino-americano e em sua crença de que a comunidade eclesial de base poderia se efetivar como um espaço político próprio ao povo, contrapondo a comunidade, espaço de atuação do pobre, à sociedade, espaço do qual ele estaria marginalizado.

Há certa dificuldade na delimitação do romantismo. Bornheim aponta duas tendências presentes nas análises do romantismo, uma que pretende restringi-lo ao campo literário e uma outra que busca encontrar traços ou tendências românticas em toda a história da civilização. Nessa concepção, o “romântico seria sempre uma fase de rebelião, de inconformismo aos valores estabelecidos e a conseqüente busca de uma nova escala de valores, através do entusiasmo pelo irracional ou pelo inconsciente, pelo popular ou pelo histórico, ou ainda pela coincidência de vários desses aspectos” (Bornheim, 1985, p.76).

Löwy e Sayre também apontam a dificuldade na definição do romantismo, em razão de sua diversidade e de seu caráter contraditório. Atribuem aos trabalhos marxistas o mérito de terem encontrado um eixo unificador para a maioria das manifestações românticas, qual seja, a oposição ao capitalismo (1993, p.12).¹ O romantismo é, portanto, essencialmente anticapitalista. Os principais componentes desse romantismo anticapitalista, segundo os autores, são a “experiência de perda em um presente capitalista, nostalgia do que foi perdido, localizado num passado pré-capitalista, e busca do que foi perdido no presente ou no futuro” (Löwy & Sayre, 1993, p.25-26). Esses elementos se concentram em torno de dois pólos: a elevação da subjetividade individual e a busca de unidade, ou totalidade desse eu com a natureza e com a humanidade.

Algumas dessas características podem ser encontradas na reflexão de L. Boff, ela é perpassada por aspectos românticos anticapitalistas em sua busca por novos valores para a sociedade, que deveriam ser orientados pelos princípios do cristianismo primitivo e pela cultura popular.

No capítulo anterior, destacou-se a aproximação da TdL com as concepções racionais sobre a realidade social, a utilização do marxismo como

¹“Daí o conceito de *romantismo anticapitalista*, formulado pela primeira vez por Lukács, mas cujos antecedentes podem ser encontrados nos escritos de Marx e Engels sobre Balzac, Carlyle, Sismondi etc. Tais escritos revelam, apesar das críticas, o enorme valor dado pelos autores do *Manifesto Comunista* a

uma ciência capaz de desvelar o caráter conflituoso e antagônico da realidade social, dotado de uma verdade a qual o pensamento teológico não poderia se furtar. Vale ressaltar, porém, que se por um lado a concepção teológica de Boff se respalda, em alguma medida, na concepção racional proveniente das teorias sociais, entre elas o marxismo, por outro, ela — como racionalização da fé — é voltada para o sobrenatural, para o extra-terreno. Em última análise, é esse o universo que conforma as suas intenções em relação aos desdobramentos políticos e sociais terrenos. A junção desses dois pólos, uma análise científica da realidade social unida aos princípios religiosos, desdobrou-se em uma proposta romântica de contraposição à sociedade capitalista. O que permite caracterizar a reflexão de Boff como progressista e anti-moderna ao mesmo tempo.

1 O cristianismo como recusa à modernidade e ao racionalismo

1.1 O amor como o caminho para o processo de libertação

No livro *Teologia do cativo e da libertação* (1998), a oposição de Boff à sociedade capitalista faz parte de sua crítica à modernidade. Essa crítica fundamenta-se no elemento básico do cristianismo: o amor ao próximo, o amor à humanidade. Boff, por entender que no mundo moderno predomina a ausência desse princípio, atribui ao cristianismo um significado político de crítica social e vê sua revitalização como resgatadora de valores que foram perdidos: verdade, solidariedade e fraternidade.

Na sociedade moderna a coesão social fundamenta-se na racionalidade econômica que tem como princípio a impessoalidade nas relações sociais. Analisando a presença da religião no mundo moderno, Weber destaca a incompatibilidade do caráter impessoal, economicamente racional e eticamente irracional predominante na sociedade capitalista, com os princípios das religiões éticas: “A relação associativa econômica racional significa sempre uma

pensadores que, mesmo sendo *laudatores temporis acti*, tinham cravado a estaca no próprio coração do capitalismo” (Löwy & Sayre, 1993, p.12) (grifos do autor)

objetivação nesse sentido, e um cosmos de ações sociais objetivamente racionais não pode ser dominado mediante exigências caritativas a pessoas concretas.” (1991, p.391).

É opondo-se à irracionalidade ética, característica da ordem econômica impessoal, que Boff insere-se no debate sobre a transformação da sociedade capitalista, procurando recuperar a ética cristã presente no cristianismo primitivo como instrumento e modelo dessa transformação². É ele o passado pré-capitalista ao qual Boff recorre na tentativa de resgatar um sentido para o mundo. Löwy e Sayre afirmam que um aspecto importante do romantismo é o “reencantamento do mundo através da imaginação” (1993, p.21). Boff parece querer reencantar o mundo com a restauração de alguns princípios do cristianismo, fazendo deles elementos de uma nova ordem social em substituição à ordem vigente na qual predomina: a violência, o poder e a dominação. Por isso, em sua reflexão o amor aparece como um sucedâneo da violência na promoção de transformações sociais. A TdL nasceria justamente de uma sensibilidade e amor pelos pobres: “Como se acaba de ver, o amor se acha em sua medula. Esse amor não é fruto de uma teologia é seu ponto de partida. E o amor é práxis, não teoria. É uma opção pelos pobres” (Boff, 1998, p.51).

A TdL, opondo-se a outras tendências teológicas, centra-se na vivência histórica de Jesus. Segundo o teólogo, a ênfase no aspecto redentor de Jesus, no interior do universo teológico, teria desconsiderado a importância histórica de sua vivência, das tentações e dos conflitos pelos quais passara. Predominaram duas interpretações sobre a redenção na reflexão teológica: uma que ressalta o começo da vida de Cristo, a encarnação; e outra, a paixão e a morte de Cristo na Cruz. Nenhuma delas se concentrou na vida terrestre de

² “A visão romântica toma um momento do passado real em que não havia características negativas do capitalismo, ou estas eram atenuadas, quando características humanas sufocadas pelo capitalismo ainda existiam, e o transforma em *utopia*, molda-a como encarnação das aspirações e das esperanças românticas. Com isso se explica o paradoxo aparente de que o passadismo romântico pode ser — e, genericamente, de certa maneira ele o é — também um olhar para o futuro; pois a imagem de um futuro sonhado para além do

capitalismo se inscreve numa visão nostálgica de uma era pré-capitalista.” (Löwy & Sayre, 1993, p.23) (grifo dos autores)

Jesus, no *valor salvífico* de sua presença histórica. A proposta de Boff é uma teologia que assuma o caráter redentor e libertador de Jesus com base na unidade de sua vida. A teologia, elaborada sob essa perspectiva, possibilitaria a identificação do pobre com Jesus, pela sua fraqueza, pelo seu caráter sofredor e pelo distanciamento do poder (idem, p.199).

Jesus é apresentado por Bof como um ser histórico, ele resgata a sua trajetória de vida como modelo a ser seguido na construção de uma nova sociedade, por ter recusado o poder e optado pelo apelo às consciências para fazer valer seus ideais. “Comunica-se com todos e apela para a renúncia da violência como instrumento na consecução dos objetivos. O mecanismo do poder é querer mais poder e subjugar os outros aos seus ideais” (idem, p. 214). Junto ao apelo à renúncia do poder, estaria também o apelo à misericórdia e ao perdão. “Renúncia ao esquema de ódio não é a mesma coisa que renúncia à oposição. Jesus se opunha, disputava, argumentava, mas não dentro do mecanismo do uso da violência, mas num profundo engajamento à pessoa” (idem, p.215). Ao adotar essa concepção, o teólogo defende aquilo que Weber chamou de postulado mais radical da ética fraternal “o de não se opor ao mal com a violência”, pois a violência geraria sempre violência (Weber, 1991, p.394). E assim, os ideais presentes na luta por reforma e revolução, que pregam o uso da violência contra a injustiça, não levariam à vitória da justiça, mas sim do poder.

Boff destaca alguns elementos presentes na realidade sócio-política de Jesus que encontrariam paralelo na realidade latino-americana, na qual surgiu a TdL. Resumindo: 1) a relação de dependência política e cultural dos judeus em sua relação com os romanos; 2) a opressão sócio-econômica, por meio da lei mosaica que dava ao primogênito o dobro que aos demais; a presença de ricos possuidores de terra que espoliavam os camponeses na base de hipotecas por dívidas não pagas; um sistema tributário pesado e intenso; 3) a opressão religiosa, a interpretação legalista da religião e da vontade de Deus como sendo a essência do judaísmo (Boff, 1998, p.202-204). Diante dessa realidade impôs-

se o caráter universal e cósmico de Jesus, que deveria ser resgatado para a realidade latino-americana:

Ele os convoca [ouvintes] para uma dimensão absolutamente transcendente que supera este mundo em sua facticidade histórica como o lugar do jogo de poderes, dos interesses, da luta pela sobrevivência dos mais fortes. Ele não anuncia um sentido particular, político, econômico, religioso, mas um sentido absoluto que tudo abarca e tudo supera. A palavra-chave veiculadora deste sentido radical, contestador do presente, é Reino de Deus. (idem, p. 205)

Para Boff a ordem econômica, política e religiosa é abarcada por um sentido maior. A percepção de que existe uma totalidade, um absoluto, que tudo é capaz de abarcar, é apontada por Bornheim como um dos aspectos do romantismo. É como se houvesse uma evolução da natureza para o mais perfeito, que se alcançaria através do absoluto (Bornheim, 1985, p.102). Para Boff, parece ser possível a realização de uma sociedade distinta da moderna, que aproximasse os homens do absoluto, da perfeição, que aconteceria, enfim, no reino. Contudo, por entender que a libertação definitiva só se efetiva em plenitude no reino de Deus, não vê possibilidades de sua concretização plena ocorrer na ordem terrena. Não seria possível ao homem alcançar a perfeição por si próprio:

(...) todo processo de libertação vem sempre imiscuído de um fator opressor (...) esta situação é em si insuperável e por isso permanentemente anormal. A ordem será, fundamentalmente, ordem dentro da desordem. Isso seja notado face a todos os utopistas, humanistas e liberais que sonham ainda com uma plena liberdade e libertação do homem, como fato possível dentro da história e face aos que presumem, num processo intramundano, gerar o homem novo, totalmente libertado. /.../por si só o homem jamais chega àquela libertação que corresponde à total liberdade do Reino. (Boff, 1998, p. 115)

A concepção de que o reino da liberdade em sua totalidade é uma realização supraterrena é característico da utopia³ religiosa de Boff e da

³ Mannheim atribui ao conceito utopia dois significados possíveis. Primeiro, em um sentido mais geral, a idéia de utopia corresponde a algo irrealizável. O segundo significado apresenta a utopia como um projeto que transcende a realidade existente, mas que se apresenta como irrealizável apenas do ponto de vista da

disposição presente no livro de 1976 (1998) em afirmar o transcendente como acima da realidade terrestre. Em outros termos, acima das propostas seculares de emancipação do homem. O anseio por libertação, presente nas reivindicações políticas, seria, para o teólogo, uma utopia não realizável plenamente na esfera terrena. Nos livros posteriores, contudo, a proposta de junção entre o sagrado e o profano como sendo uma só realidade estará mais presente na reflexão do teólogo e alterará a sua forma de conceber o devir histórico.

1.2 O progresso e a técnica: desvios do mundo racionalizado

O desencantamento do mundo por meio da ciência e da técnica aparece na reflexão do teólogo, no livro de 1976 (1998), como responsável pela miséria e pela opressão da maioria da população. A razão, sinônimo de poder e instrumento de opressão, não seria exclusividade do capitalismo. As concretizações históricas do socialismo também não teriam escapado a esta lógica:

Tanto o sistema capitalista das sociedades ocidentais como a planificação econômica e tecnocrática dos países socialistas, estruturalmente, se movem dentro do mesmo horizonte do poder como dominação e da razão como racionalização legitimadora do poder estabelecido. O poder racionalizado se tornou quase invisível e tomou conta de quase todas as consciências. Foram afogadas em seu espírito crítico e em seu exercício de liberdade para a vida. (Boff, 1998, p.159).

Segundo ele, a razão e o poder, sob o signo pagão ou cristão, foram exercidos historicamente como opressão e coerção em decorrência do pecado. Jesus Cristo simbolizaria a negação desse poder/pecado, ao preferir morrer a fazer uso do poder como violência (idem, p.166). Boff condiciona o êxito de qualquer processo revolucionário à inversão da lógica do saber como poder e dominação:

ordem social vigente. Neste último significado, utopia relaciona-se às possibilidades revolucionárias. (Mannheim, 1968, p117-220)

O capitalismo, o consumismo, os laços de dependência e opressão são manifestações de uma opção fundamental e de um ethos cultural que possuem sua própria história de concretizações. O homem - subjetividade transcendental - optou por um sentido de ser e viver orientado pelo saber e o poder, sobretudo o que alcança sobre o mundo em termos de dominação, lucro e exploração. Toda revolução que não muda esse ethos cultural, subjacente à nossa história ocidental, será apenas uma variação do mesmo tema e nunca uma verdadeira libertação. (idem, p.45)

O teólogo, reconhecendo o papel secundário do pensamento religioso em nossa sociedade, afirma que: “*Vivemos hoje sob o império da secularização, onde Deus vive retraído e no olvido*” (idem, p.93) (grifo do autor). Sob o signo da secularização, as práticas humanas teriam perdido a sua relação direta com Deus. O que para ele incorreria, por um lado, em uma presença tácita de Deus e de Cristo, nas lutas por justiça e pelos valores fundamentais da convivência humana. Mesmo que os homens se pronunciassem contra uma certa imagem de Deus e Jesus Cristo, poderia “*haver em suas vidas sacrificadas e em seus projetos históricos de mais justiça e fraternidade (...) verdadeira substância cristã*” (idem). Por outro, teria ocorrido uma degeneração da secularização em secularismo, sua face opressora se manifestaria quando, não contente em prescindir de Deus, combateria qualquer possibilidade de transcendência:

A legítima autonomia das realidades terrestres, tema tão exaltado pela *Gaudium et spes*⁴, se perverteu numa ideologia materialista e possuidora egoísta dos meios modernos da técnica e do saber como instrumento de dominação de povos mantidos em regime de dependência. (idem, p.94).

Boff aponta a realização do Concílio Vaticano II como uma reconciliação da Igreja com o mundo moderno, da secularização e das ciências, o que permitiu a ela compreender a história da salvação como abarcando todos os homens e todos os tempos. Entretanto, para ele, o Concílio não enfatizou o lado negativo do mundo moderno. A história da salvação é também história da

⁴ Documento do Concílio Vaticano II

recusa, do fechamento, da utilização das conquistas científicas e técnicas para subjugar nações e oprimir classes sociais. A ciência e a técnica não são inocentes. Hoje em dia constituem os instrumentos pelos quais os países opulentos do hemisfério norte, detentores da produção científica e técnica, oprimem grande porção da humanidade e a mantém na periferia das benesses do progresso. (1998, p.266)

A crítica de Boff à razão se faz tendo em vista o predomínio do mistério. Para ele, a razão teria se degenerado ao esquecer que sua origem é o mistério: “Não há motivos — de razão — que expliquem a razão e seu aparecimento. Ela pode justificar tudo menos a si mesma (...) A razão decorre do a-racional e do mistério. Mas o mistério e o a-racional não resultam de nenhuma razão (...)” (1998, p.153).

Ao não considerar o mistério como sua origem, a razão teria desembocado em um fator de opressão, acreditando tudo poder abarcar: o mundo, a pessoa e também a Deus. O fascínio da razão pela própria razão teria levado a um estranho encantamento, transformando-a em um elemento de opressão para si e para os outros (idem, p.155).

Pode-se objetar que essa crítica de Boff à razão é contraditória com a valorização que a TdL dá em sua constituição a um conhecimento científico da realidade, conforme ressaltou-se no capítulo anterior. É importante frisar, entretanto, que uma das características do pensamento romântico é o seu caráter contraditório (Löwy & Sayre, 1993, p.11). E como indica Bornheim, “não é justo asseverar que os românticos desprezam a razão, no máximo a menosprezam; o descaso completo à razão é incompatível com o seu sentido de totalidade, de integração harmonizadora” (1985, p.95).

E não se pode ignorar, ainda, que o pensamento romântico, embora se caracterize pela valorização do irracional, ou seja, em recuperar aqueles valores e formas de vida que foram exterminados, ou relegados à esfera privada, na sociedade capitalista, ao voltar-se a esses valores, visando a contrapô-los ao

padrão dominante na modernidade, o faz racionalizando-os⁵. Para Mannheim, os românticos trazem esses valores à superfície “não em sua antiga forma como a base natural da vida social, mas como um dever, como o conteúdo de um programa” (1986, p.96). Não é possível ao pensamento romântico prescindir da razão, pois ele se desenvolve dentro dos padrões impostos pela hegemonia do pensamento racionalizado.

Boff, ao desenvolver seu pensamento teológico voltado para questões político-sociais, utiliza-se de ferramentas próprias à modernidade, o pensamento científico. Entretanto, a sua proposta de organização social é pautada pelos princípios do cristianismo primitivo, resgatados com a retomada da vivência de Jesus com os judeus em sua luta contra os romanos, tida como revolucionária, da vida em comunidade, da Igreja enquanto povo e não instituição, da super valorização da tradição popular contra as formas de poder estabelecidas. Nesse aspecto, a sua reflexão é construída sob a perspectiva das formas organizacionais passadas e pela valorização do irracional como possibilidade de inverter a racionalidade presente na modernidade.

É no interior dessa perspectiva que se deve analisar a crítica do teólogo à razão, ele defende a aplicação do conhecimento racional em harmonia com o mistério. Para ele, não se trata de renunciar à razão, mas à razão como poder, colocando-a a serviço de “uma Realidade maior (...) o mistério de Deus e o mistério do homem” (Boff, 1998, p.169).

A situação de subdesenvolvimento dos países pobres também seria uma conseqüência do “progresso do homem emancipado moderno”, presente sobretudo no primeiro mundo (idem, p.173). Por isso, Boff propõe como tarefa da TdL, ao assumir a ótica de Jesus no processo de libertação, denunciar e

⁵ Mannheim, entendendo o movimento romântico como um oposição ao iluminismo, como uma antítese dele, afirma que nenhuma antítese escapa de ser condicionada pela tese, segundo ele: “O romantismo tentou recuperar essas forças irracionais reprimidas, aderiu à sua causa no conflito, mas não conseguiu ver que o simples fato de lhes dar atenção consciente significava uma inevitável racionalização. (...) Assim sendo o romantismo pode ser interpretado como um fator de aglomeração, a recuperação de todas aquelas atitudes e modos de vida de origem religiosa que foram contidos pela marcha do racionalismo capitalista - mas um fator de aglomeração e conservação no nível da reflexão.”(Mannheim, 1986, p.96)

desmascarar “o progresso decantado na modernidade. Esse progresso e a técnica que o possibilita são indecentes porque exigem um custo humano desproporcional, gerando uma qualidade de vida extremamente anêmica, egoísta e violenta (...)” (idem, p.230).

A libertação, a ruptura do círculo catividade-êxodo, como denomina o teólogo, estaria condicionada a uma inversão da relação do homem com a natureza, por meio da construção de um novo sentido para a vida, baseado em uma comunhão entre esses dois elementos. Para ele, seria preciso entender que “não só a natureza pertence ao homem; o homem também pertence à natureza; ofendendo-a, ofende a si mesmo” (Boff, 1998, p.170). Uma verdadeira revolução deveria romper com a estrutura que “interpreta o poder como dominação e a razão como poder da razão, isto é, como racionalismo” (idem). Ao cristianismo caberia contribuir para a uma transformação estrutural que tivesse como preocupação a conversão do sentido da vida, pois

ele afirma fundamentalmente que o homem novo emergirá, sob a condição e na exata medida em que tanto o coração quanto as estruturas sociais entrarem num processo de conversão para um outro projeto histórico, qualitativamente diferente daquele que caracteriza a modernidade (...) O poder nas relações entre os homens não será dominação de uns sobre os outros, mas serviço à comunhão. Isso constitui um novo sentido dado ao ser e à vida e inaugura uma autêntica libertação. (Boff, 1998, p.171)

É por acreditar que o projeto da modernidade falhou no que se refere à felicidade dos homens, inviabilizando a concretização de um sentido para a vida, que Boff volta-se ao cristianismo como capaz de reabilitar a realidade com base no amor fraterno dos homens entre si e com a natureza. A harmonia entre o homem e a natureza e dos homens entre si, apresentada por ele como condição para um verdadeiro processo de libertação, é uma preocupação romântica por excelência, em evidente oposição ao princípio de exploração da natureza presente na lógica capitalista, na qual o homem apresenta-se como o senhor da natureza, e não como parte dela.

2 As contradições da sociedade capitalista na linguagem teológica

2.1 O pobre como classe social

A TdL foi um movimento de reforma intelectual do pensamento católico, que se destaca por dois aspectos principais⁶. O primeiro, já discutido, refere-se a sua concepção científico-religiosa que defende uma inovação em relação ao dogma e à tradição católica, pautando-se na historicidade da teologia e do catolicismo. O segundo, que será aprofundado ainda neste capítulo, refere-se à sua posição político-social, que defende uma Igreja comprometida com o processo de libertação das classes subalternas e com um certo socialismo que respeitasse os princípios cristãos.

Ao tentar traduzir para o universo teológico as contradições presentes na sociedade de classes, os teólogos da libertação resgataram uma categoria essencial da tradição católica: o pobre. Politizaram-na de forma que lhes permitissem legitimar o discurso de uma Igreja aliada às classes subalternas.

A análise da sociedade capitalista tendo em vista a sua organização em classes sociais é originária do marxismo. Contudo, mesmo em seu interior a definição e o papel das classes sociais é motivo de controvérsias⁷. Há, no conjunto dos estudos marxistas, uma certa variedade na forma de conceber as classes. Segundo Aron, isso é decorrente da própria obra de Marx, na qual não aparece uma definição clara de classe social. Em Marx, um primeiro sentido para classe social parece abranger todas as sociedades de todas as épocas

⁶É possível estabelecer uma certa analogia entre a TdL e o movimento modernista católico da Itália, pelas características desse movimento apontadas por Gramsci: “Ele foi um movimento complexo e múltiplo, com várias acepções: 1) a que os modernistas davam de si mesmos; 2) a que os adversários davam do modernismo, nem sempre coincidentes. Pode-se dizer que existiam diversas manifestações do modernismo: 1) a político-social, que tendia a aproximar a Igreja das classes populares, portanto favorável ao socialismo reformista e à democracia (talvez seja essa a manifestação a que mais contribuiu para provocar a luta dos católicos ‘integrals’, estreitamente ligados às classes mais reacionárias e especialmente à nobreza ligada à terra e aos latifundiários em geral (...)) 2) a ‘científico-religiosa’, que sustenta uma nova atitude em relação ao ‘dogma’ e à ‘crítica-histórica’, em oposição á tradição eclesiástica; portanto, tendência a uma reforma intelectual da Igreja.” (1976, p.334)

⁷ Um balanço didático sobre o marxismo e as classes sociais encontra-se em Ridenti (1994).

históricas. Sentido possível de ser encontrado no *Manifesto do Partido Comunista*, no qual “a palavra classe aplica-se aos grupos sociais de qualquer sociedade, hierarquicamente dispostos. A oposição das classes equivale aproximadamente à existente entre opressores e oprimidos e o único conteúdo que a noção apresenta aqui é o da hierarquia das classes e a opressão que uma delas exerce sobre a outra” (Aron, 1964, p.38). No que se refere ao estudo das classes na sociedade capitalista, Aron entende que para Marx a origem das classes estaria na organização da produção e o elemento essencial das classes residiria na separação entre o produtor e os meios de produção (idem, p.39).

Talvez fosse possível dividir a discussão sobre as classes sociais, no campo do marxismo, em duas vertentes principais. A primeira delas entenderia que a classe é determinada pelas condições objetivas, ou seja, pelo lugar que determinado grupo ocupa no processo de produção e sua relação com os meios de produção. Para a outra, de cunho mais historicista, a existência da classe passa pela constituição de sua consciência. Como assegura Hobsbawn: “Uma classe em sua acepção plena, só vem a existir no momento histórico em que as classes começam a adquirir consciência de si próprias como tal.” (1987, p.36)

Na reflexão de Boff, o pobre como classe social aparece como o resultado de um sociedade polarizada entre ricos e pobres, exploradores e explorados, opressores e oprimidos. É possível encontrar em Boff várias conotações para o pobre, ele pode ser o povo, o marginalizado, o não-homem e ainda o sujeito histórico; concepção que serviria a todos os grupos que vivem na sociedade capitalista em condição de subalternidade. Parece que ele é levado a devotar-se ao pobre por encontrar nele uma essência sofredora: o pobre é na sociedade capitalista a classe que sofre. Nesse ponto, é possível uma associação da TdL com o socialismo e o comunismo críticos utópicos, apresentados por Marx e Engels no *Manifesto do Partido Comunista*. Segundo eles, os socialistas utópicos, “têm a convicção de defender antes de tudo os interesses da classe operária, porque é a classe mais sofredora. A classe

operária só existe para eles sob esse aspecto de classe mais sofredora” (Marx & Engels, s.d, p.44).

Na reflexão de L. Boff, o pobre da tradição católica é revestido de uma caráter classista, é produto da injusta organização social capitalista. No entanto, diferente do proletariado, concebido por Marx como a classe capaz de inverter a ordem social por viver de forma mais intensa a contradição entre o capital e o trabalho, o pobre da TdL é enfatizado como o sujeito da história por seu sofrimento, por sua fraqueza e por sua privação dos bens materiais e culturais da sociedade capitalista.

Na tradição católica, a existência do pobre tornou-se praticamente uma necessidade, pois é mediante a caridade do rico para com o pobre que o primeiro teria condições de alcançar a bem-aventurança⁸. Essa relação garantiria a harmonia entre os fiéis e a universalidade católica. A concepção do pobre na tradição cristã tem significados diversos, ora pode ser utilizada como uma referência à pobreza espiritual, ora à pobreza material. Gutiérrez, discutindo o pobre em seu aspecto material, afirma que a pobreza material, ou seja, a “carência de bens necessários a uma vida humana digna deste nome”, tem sido, no meio cristão, tendencialmente, considerada positiva. Isso porque a pobreza é entendida como um ideal humano e religioso de indiferença face aos bens materiais (Gutiérrez, 1986, p.235-236). No que se refere à pobreza espiritual, geralmente é vista como um desapego aos bens deste mundo. Podendo assim um rico, por não estar apegado aos seus bens, ser um pobre espiritualmente, estando aberto a Deus.

A concepção de pobre desenvolvida pelos teólogos da libertação pretende romper com esse sentido tradicional, eles entendem a existência do pobre como resultado de uma situação de injustiça que deve ser transformada. Gutiérrez propõe um terceiro significado para o termo pobreza, distinto daqueles

⁸Cf Weber: “No cristianismo (...) a esmola é tão absolutamente necessária para que o rico alcance a bem-aventurança que os pobres são considerados quase como um ‘estamento’ especial indispensável dentro da Igreja.” (1991, p.388)

que se consolidaram na tradição católica: “pobreza como compromisso de solidariedade e protesto”. Segundo ele, na Bíblia a pobreza é repudiada, sendo assim ela não poder ser um ideal cristão, concepção que incorreria em uma justificação da injustiça e da exploração (idem, p.245-246). Seria preciso, pois, assumir a pobreza com um mal, e lutar por sua abolição.

O pobre da tradição bíblica é revestido, então, de uma força política contestatória. Para Gutiérrez: “o ‘pobre’, hoje, é o oprimido, o marginalizado pela sociedade, o proletário que luta por seus mais elementares direitos, a classe social explorada e espoliada, o país que combate por sua libertação” (idem, p.248). Para C. Boff e L.Boff, o pobre, “é hoje toda uma classe de marginalizados e explorados de nossa sociedade caracterizada por um capitalismo associado e dependente” (1985, p.11-12).

Ao elaborar a opção pelo pobre como uma opção classista, a TdL tem que resolver o problema da universalidade do amor cristão que deve ser dirigido a todos, indistintamente. Para Gutiérrez, embora a luta de classes seja problemática à universalidade do amor cristão e ao princípio de unidade católica, não é possível ignorá-la, pois é um fato inegável. Negá-la seria viver a universalidade do amor cristão abstratamente. Segundo Gutiérrez, o amor cristão torna-se histórico quando assume os conflitos existentes na realidade, a oposição entre opressores e oprimidos, e adota uma posição frente a eles:

Ama-se os opressores libertando-os de sua própria e desumana situação, libertando-os de si próprios. A isto só se chega optando resolutamente pelos oprimidos, ou seja, combatendo contra a classe opressora. Combater real e eficazmente não odiar; nisso está a retidão, nova como o evangelho: amar os inimigos (...) Hoje, no contexto de luta de classes, amar os inimigos supõe reconhecer e aceitar terem-se inimigos de classe e ser preciso combatê-los. Não se trata de não ter inimigos e sim de não excluí-los de nosso amor. (Gutiérrez, 1986, p.230)

Perspectiva também adotada por Boff. Para ele, embora o papel da Igreja seja a reconciliação, esta torna-se irrealizável, enquanto houver motivos que levem à injustiça e à luta de classes. A existência de injustiça e da luta de

classes requerem uma opção da Igreja pelos oprimidos e pelos marginalizados, sem excluir, no entanto, os opressores do amor cristão. A Igreja deve amar de formas distintas:

ao oprimido amará como oprimido, ajudando-o a articular seu processo libertador, ao opressor amará desmascarando os mesmos mecanismos que o fazem opressor e por isso oprimido (...), à classe média amará de forma a fazê-la sair de seu individualismo e dos valores de uma sociedade de consumo (Boff, 1998, p.273).

Para Boff, a Igreja é cortada pelos antagonismos e diferenças sociais existentes na sociedade, a ponto de indicar a Igreja proposta pela TdL como a Igreja dos Pobres em oposição a uma Igreja burguesa, inspirada por uma teologia funcionalista:

Assim a chamada Igreja popular não se opõe à instituição, à hierarquia ou à tradição; ela se distingue da Igreja burguesa. A fé cristã, encarnando-se nos estratos dominantes da sociedade e utilizando os instrumentos da cultura dominante (fornecidos pela escola, universidade, ciências, etc.), incorporou características da classe dominante. A igreja popular assume relações populares, na linguagem, nos símbolos, nos valores; a própria teologia vai se configurando também nos traços populares. (Boff, 1986, p.114)

2.2 O pobre como sujeito histórico

A TdL se insere em um contexto político em que estão sendo desenvolvidas novas proposições no que se refere à capacidade de organização política e de protesto, com a emergência dos movimentos sociais. Processo que Sader caracterizou como a emergência de um novo sujeito político. A noção de sujeito se destacou neste período por meio do discurso proveniente dos próprios movimentos sociais, ao enfatizarem a importância política das práticas populares como autônomas na elaboração de suas identidades. Sader a utiliza no sentido de uma coletividade que se constitui na luta por suas vontades e interesses. Para ele, não se trata de “um sujeito histórico privilegiado — por exemplo, o proletariado de uma tradição marxista — (...) Mas trata-se, sim, de uma pluralidade de sujeitos (...)” (Sader, 1988, p.55).

O discurso da TdL foi uma das matrizes discursivas, no período estudado por Sader, década de 1970-80, que atribuiu às práticas populares novos significados, politizando as questões da vida cotidiana e concebendo esse espaço como formador de novos sujeitos (idem, p.19).

A noção de povo e de pobre como sujeitos da história são centrais no discurso da TdL. Boff entende que “o verdadeiro sujeito da libertação é o próprio oprimido”. A sua organização popular e a “sua radical religiosidade” são apresentadas como “motores de libertação e de conscientização” (Boff, 1980, p.194). Aponta a opção preferencial pelos pobres, proclamada pela Igreja na América Latina, como a mudança teológico-pastoral, mais importante no seio da Igreja Católica, depois da Reforma Protestante no século XVI: “Por ela se define um novo lugar histórico-social a partir de onde a Igreja quer estar presente na sociedade e construir-se a si mesma, isto é, **no meio dos pobres como os novos sujeitos emergentes da história**” (idem, p.129) (grifo meu).

Como indicou Sader, a noção de sujeito prima pela pluralidade, sem priorizar um sujeito histórico específico. É essa tendência que se pode encontrar na TdL; a categoria pobre é bastante abrangente, representa uma pluralidade de sujeitos heterogêneos que têm em comum a pobreza:

O pobre a que nos referimos aqui é um coletivo, as classes populares que englobam muito mais que o proletariado estudado por Karl Marx (...) são os operários explorados dentro do sistema capitalista, são os subempregados, os marginalizados do sistema produtivo — exército de reserva sempre à mão para substituir os empregados — são os peões e posseiros do campo, bóias-frias como mão de obra sazonal. Todo este bloco social e histórico dos oprimidos, constitui o pobre como fenômeno social. (C. Boff & L. Boff, 1986, p.14)

O pobre latino-americano comungaria uma característica que contribuiria para a formação da identidade desse grupo heterogêneo, a saber, a religiosidade popular. A constituição do povo enquanto sujeito da história passa pela mediação da vivência religiosa. A religiosidade popular é apresentada, por L. Boff como elemento capaz de impulsionar a resistência desses grupos à sociedade capitalista, por ser uma manifestação própria do universo popular:

A primeira constatação que se precisa reconhecer é o fato da religião significar a cosmovisão natural do povo pobre. Ele não passou, como as elites, pela crise da secularização e da *Aufklärung*. A religião constitui a porta de entrada para todos os outros problemas. Quando o povo se dá conta de que há uma contradição entre sua fé e as propostas políticas apresentadas, ele manifesta imediatamente suspeita e retração. Isso se mostra particularmente válido no contato com os marxistas que se apresentam como ateus e críticos da religião popular. (L. Boff, 1986, p.96) (grifo meu)

Essa representação faz parte do ideário romântico de Boff. Um povo que não passou pelo processo de secularização, que ainda tem sua norma de conduta inspirada por uma cosmovisão religiosa, não teria sido “contaminado” pela ideologia imperialista, podendo, pois, resistir e contrapor-se a ela. Mantém-se a análise polarizada das relações sociais, como se fosse possível às “elites” passarem pelo processo de secularização e o povo não. Isso se explica em parte porque o teólogo incorpora em seu discurso a perspectiva do pobre, igual a povo, como o que está à margem, ou seja, aquele que não foi integrado, dotado, portanto, de uma dinâmica particular, distinta da que rege o conjunto da sociedade. Assim, o processo de desencantamento do mundo seria unilateral, alcançaria as classes dominantes, mas não o universo popular.

A noção de que a América Latina não passara por um processo de “desencantamento do mundo” é defendida também por alguns pesquisadores da religião. Pierucci cita uma análise de Negrão, na qual este afirma a revitalização da religião como sintoma de uma nova forma de reencantamento do mundo em oposição ao apogeu da racionalidade no mundo ocidental. Conclui que mesmo em realidades como a do terceiro mundo e em particular o Brasil, nas quais o sagrado teria persistido, houve uma revitalização da religião (Negrão apud Pierucci, 1997, p.103).⁹ Em proporções maiores, esse parece ser o argumento

⁹ Veja-se a contraposição de Pierucci à tese defendida por Negrão: “Ou seja, se bem entendo, aqui na periferia do capitalismo nem houve desencantamento, continuamos em um jardim encantado - pelo jeito o trânsito infernal e a poluição letal de São Paulo, não significam (nem ressignificam) nada! - enquanto do seu lado as sociedades desenvolvidas vão sendo reencantadas pelo sagrado revigorado.” (Pierucci, 1997, p.102)

de Boff para justificar a TdL como a fonte de inspiração para as lutas por libertação no Brasil e na América Latina. O povo latino-americano não passara pelo processo de desencantamento do mundo, vivendo em um mundo distinto do moderno: “A dinâmica renovadora da Igreja avançou para **além do mundo moderno** e penetrou num continente e cultura novos, o mundo dos pobres e das classes subalternas” (Boff, 1980, p.38) (grifo meu).

Boff, assim como alguns estudiosos da religião, fundamentam o seu argumento de que as sociedades latino-americanas não completaram o ciclo da secularização e do desencantamento do mundo pautando-se na forte religiosidade presente neste continente. Parecem ignorar que a racionalidade como padrão dominante da sociedade moderna não significa, necessariamente, a extinção da concepção mágica do mundo, mas sim que ela deixa de ser o elemento articulador da coesão social. E ainda, se entre a maioria da população a presença da religiosidade é forte, isso é inerente à forma como se desenvolveu o processo de racionalização na sociedade moderna. Ele não implica em uma elevação intelectual e moral das massas, como quer Gramsci ou em um maior conhecimento das condições de vida, como analisa Weber. Pressupõe, ao contrário, a existência de um senso comum a ele subordinado. Ignorar esse fato seria menosprezar a hegemonia do pensamento racional na sociedade moderna e a influência que exerce como padrão de organização social. Como afirma Gramsci, a eficácia histórica do pensamento racional não advém de sua ação **direta** sobre a forma como as multidões pensam e agem, mas sim de sua atuação “sobre as massas populares como força política externa, como elemento de força coesiva das classes dirigentes, como elemento de subordinação a uma hegemonia exterior (...)” (Gramsci, 1978, p.144).

O fato da religiosidade ser na América Latina um elemento forte entre a população pode ser entendido, ainda, com base na análise gramsciana sobre o senso comum: “Os elementos principais do senso comum são fornecidos pelas religiões e, conseqüentemente, a relação entre senso comum e religião é muito mais íntima do que a relação entre senso comum e sistemas filosóficos dos

intelectuais” (Gramsci, 1978, p.144). Leia-se o conhecimento racional dominante na sociedade moderna.

A TdL entende como uma necessidade o intercâmbio da teologia com as teorias sociais, para uma melhor eficácia da fé em seu compromisso com a luta por libertação. No entanto, no que se refere ao sujeito prático dessa luta, o pobre, Boff defende o seu universo, baseado na tradição e na cosmovisão religiosa popular, como suficiente na contestação da realidade social; seria, pois, essencialmente contrário ao sistema capitalista. A teologia deveria passar por um processo de esclarecimento para se adequar às exigências do mundo moderno. O mesmo parece não precisar ocorrer com a cosmovisão do povo. Há em Boff uma sacralização da cultura popular, dos pobres, dos marginalizados: “são eles, na presente situação, nossos mestres (...), nossos doutores” (1980, p.128).

Algumas parcelas da população, ao não serem integradas ao projeto de modernidade, estariam “excluídas” dos benefícios do capitalismo, mas também, o que surge como algo positivo, da ideologia que o sustenta. Assim, uma possível contraposição ao capitalismo só poderia vir desses grupos, à margem da sociedade capitalista:

As imensas maiorias esmagadas criaram sua cultura do silêncio, suas maneiras próprias de dar sentido à vida, de libertar-se embora vivam no cativeiro. Nessa linha é que se vão estudando em quase todo o continente, a **cultura e a religiosidade popular como sementeira de valores não afetados pela ideologia imperialista e dinamismo para um autêntico processo de libertação.** (Boff, 1998, p.44) (grifo meu)

Em certos momentos, a sacralização da cultura popular e da religiosidade passa por um romantismo ingênuo, no qual tudo que vem do povo é bom:

Foi na religião que o povo hauriu forças para aguentar os séculos de dominação e elaborar espaços de liberdade. As mais significativas construções de nossa nacionalidade são resultados da criatividade popular: a nossa grandeza territorial, a homogeneidade cultural, a tolerância racial e religiosa. (Boff, 1980, p.26)

Chauí aponta que em uma perspectiva romântica a cultura popular torna-se guardiã da tradição, isto é, do passado. O povo concebido como “sensível, simples, iletrado, comunitário, instintivo, irracional, puro, natural, enraizado na tradição” é utilizado intelectualmente como “a resposta dos sentimentos ao racionalismo ilustrado, a revolta da tradição contra o progresso das luzes, do sobrenatural e do maravilhoso contra o ‘desencantamento do mundo’” (Chauí, 1986, p.19). Essa perspectiva levaria a supor a autonomia da cultura popular em relação à cultura dominante ilustrada, entendendo-as como duas totalidades que se contrapõem.

Essa parece ser a concepção desenvolvida na reflexão de Boff, o pobre como portador de uma cultura autêntica, pura, original. Essa representação perde em eficácia política por ignorar que a cultura popular e a cultura ilustrada fazem parte do mesmo movimento histórico-político da sociedade de classes (Chauí, 1986, p.24). A concepção romântica de povo, ao enfatizar a cultura popular e a religiosidade popular como espaços de resistência e contestação por meio de uma visão mitificada, esquece que esses são também espaços de conformismo e de manipulação pela ideologia dominante. Isso não significa que não possam surgir nesses espaços movimentos de protesto e a elaboração de uma vivência política crítica, mas que essas características não estão dadas de antemão, não são inerentes ao universo popular, porque o universo popular não existe por si só.

É sob a perspectiva do pobre, como o não integrado, que Boff se propõe a julgar o sistema capitalista, uma vez que do pobre “foram tirados os meios para ser membro da sociedade” (Boff, 1998, p. 247). Na qualidade de não integrado, ele é o não-homem, que vive no submundo, à espera da proteção da Igreja Católica:

A Igreja quer situar-se, não vaga e simplesmente dentro do mundo, mas dentro de um determinado mundo, o submundo, aquele dos pobres e dos não-homens (...) O destinatário é outro do que aquele da *Gaudium et Spes*; não o homem ilustrado, mas aquele mal e mal escolarizado ou analfabeto, não o integrado no sistema sócio-econômico-político vigente, mas o marginalizado. (Boff, 1991, p.82)

O sujeito prático do processo de libertação se destaca na reflexão do teólogo pela fraqueza, é dela que advém a legitimidade da inserção política da Igreja nas lutas pela libertação. É a Igreja reformada que, “emprestando sua voz aos sem-vez e sem voz” (Boff, 1998, p.50), dá força ao pobre e torna possível a sua constituição em sujeito da história. Por isso a religião poderia se transformar em “um conduto de elaboração de teorias e de práticas”, em prol de uma sociedade alternativa com interesses distintos dos presentes na sociedade capitalista (1980, p.99). E ainda, a TdL é apresentada como a teoria correspondente a esta prática: “Assim ocorre com a teologia da libertação que pretende ser a teoria adequada às práticas do povo oprimido e crente; ela quer ser **o momento de esclarecimento** e de animação do caminho da libertação popular, sob a inspiração evangélica” (1986, p.102) (grifo meu). Caberia à Igreja legitimar os anseios de libertação dos pobres, tirando-lhes “em grande parte, a pecha imposta pela classe dominante de subversivos e inimigos da sociedade.” (Boff, 1991, p.82).

A força histórica dos pobres deriva de sua associação com a Igreja, uma Igreja renovada, é certo, que vai ao povo e valoriza a religiosidade popular, em outros momentos ignorada pela Igreja oficial. Mas que se impõe ao pobre como uma necessidade, para que ele se efetive em força histórica, para que tenha VOZ:

A opção preferencial pelos pobres tem um sentido político inegável. Na correlação de forças sociais, a Igreja se desloca de seu tradicional lugar ao lado do poder e passa para o lado dos não-poderosos. Com isto reforça o pólo dialético social mais frágil (classes populares) e legitima suas lutas e respalda sua vontade de mudanças sociais. (Boff, 1980, p.134)

A legitimação da luta do pobre, no discurso do teólogo, vem do universo religioso, da renovação da Igreja Católica. Como analisa Romano, a Igreja é representada como a portadora de uma “boa notícia”, em harmonia com o anseios populares. A “fala popular”, embora legítima, sem a mediação teológica fica reduzida ao silêncio. A sua força política precisa ser recolhida pela sabedoria eclesial” (Romano, 1979, p. 43).

3 A proposta de organização social subjacente à TdL

3.1 O socialismo utópico e religioso de Boff

O contexto político no qual ganhou destaque a TdL, no desenrolar da década de 1970, foi marcado pela crise do marxismo-leninismo e pela renovação das expectativas da esquerda brasileira¹⁰. Entre as novas expectativas estava a possibilidade de atrelar o tema da revolução ao da democracia, acompanhada da crítica ao socialismo-burocrático que se efetivou no leste europeu. Não se tratava de uma recusa do socialismo e sim da crença na possibilidade de uma socialismo diferente daquele que havia sido concretizado historicamente.

A TdL compõe o quadro das correntes do pensamento social e político que se contrapunham à sociedade capitalista, mas que não aceitavam como sua alternativa o socialismo de Estado, instaurado no leste-europeu. A sua proposta de transformação da sociedade é respaldada pela crença no potencial revolucionário inerente às massas, que necessitavam apenas passar por um processo pedagógico de conscientização, para que conhecessem as reais causas da situação de miséria em que estavam submersas. A Igreja que estava sendo “gestada” nas bases desenvolveria melhor do que qualquer outro grupo este papel conscientizador, por pautar-se no respeito à participação política de todos.

A TdL desenvolveu um voluntarismo distinto daquele presente nos grupos da esquerda armada brasileira, que acreditavam resultar da atuação e vontade da vanguarda armada os desdobramentos históricos. O voluntarismo da TdL, visivelmente presente no pensamento de Boff, centra-se na vontade do

¹⁰ Segundo Coutinho, essa renovação da cultura política brasileira tem a ver com a recepção de Gramsci no Brasil, a partir da segunda metade da década de 1970, em um contexto propício a renovações: “Em primeiro lugar o processo de abertura política que corroeu gradualmente o regime militar tem início nesse período: a pressão da sociedade civil obrigou o governo militar a relaxar a censura, criando-se assim um clima de maior pluralismo na vida cultural. (...) É, em segundo lugar — o que me parece mais importante —, inicia-se então na esquerda uma radical reavaliação autocrítica de seus velhos modelos. A falência da luta armada, em todas as suas variantes (...) ajudou a evidenciar o fato de que a sociedade brasileira tornara-se mais complexa, ‘ocidental’” (Coutinho, 1998, p.31).

povo, organizado, preferencialmente, nas comunidades eclesiais de base. Uma vez que este tivesse espaços para desenvolver o seu processo de conscientização, a transição para uma sociedade distinta da capitalista se efetivaria mesmo que lentamente.

Na TdL, a transição para uma sociedade socialista centra-se no aspecto cultural, por meio dele seria possível o engajamento da religiosidade neste processo. Segundo Boff: “A Igreja atua diretamente sobre as consciências e os valores. A partir daí, pode ter uma missão pedagógica imprescindível de desbloqueio e de compromisso com a libertação das opressões que afetam a todos os homens, especialmente os mais necessitados” (Boff, 1980, p.191).

Ao comentar as temáticas presentes no IV Encontro Intereclesial de CEBs, realizado em Itaici, em 1981, o teólogo ressalta a integração das comunidades de base com os movimentos populares e o fato da violência armada não contar entre as formas de luta defendidas pelos participantes do encontro (Boff, 1986, p.78). É constante em Boff a crítica à violência como forma de oposição ao sistema capitalista e a defesa da esperança como forma de engajamento político.

A importância da participação da Igreja no processo de libertação residiria também nesse ponto. Ela poderia inculcar no povo ideais de: esperança, justiça e paciência. Para Boff, seria uma irresponsabilidade conscientizar o povo provocando nele um sentimento de impotência frente ao sistema, que em um ato de desespero poderia levá-lo à violência e ao terror. Seria preciso, pois, “mostrar que a libertação é fruto de uma longa marcha. Há etapas a serem percorridas e que não podem ser queimadas” (Boff, 1982, p.211). A crença na vitória do processo de libertação é apresentada por Boff praticamente como uma fé. É preciso crer, não se desesperar, respeitar as etapas e o processo de libertação se efetivará.

Boff desenvolve uma concepção determinista do processo de transformação social, muito próxima à que Gramsci identifica como a forma como determinados estratos sociais subalternos aderem ao projeto de

transformação da sociedade. Segundo Gramsci, o determinismo mecânico entre esses estratos transforma-se “em uma formidável força de resistência moral, de coesão, de perseverança, paciente e obstinada. ‘Eu descreio momentaneamente, mas a força das coisas trabalha por mim a longo prazo, etc’. A vontade real se disfarça em um ato de fé, numa certa racionalidade da história (...)” (Gramsci, 1978, p.23). Para Gramsci essa é uma forma válida, porém inicial, de adesão política, “a maneira pela qual os fracos se revestem de uma vontade ativa e real”. Tenderia a ser superada com a elevação intelectual desses estratos subalternos (idem, p.24).

O determinismo é inerente ao universo cristão, é preciso crer que a realidade terrestre é passageira e no fim dos tempos ela dará lugar a uma realidade perfeita; em algum momento o homem será liberto de todo o mal. Ou, como querem os teólogos da libertação, as práticas libertadoras terrenas são antecipações do reino de Deus que se realizará um dia em toda a sua perfeição.

A visão político-teológica de Boff sobre o devir histórico e sua proposta de socialismo, embora pautada pela historicidade, não pode se desvencilhar do determinismo cristão. É na tentativa de junção da historicidade com o transcendente que surge sua proposta de socialismo. Segundo ele, Marx construiu o socialismo científico em clara oposição ao socialismo religioso e utópico. Seria preciso unir essas duas perspectivas, pois ambas são partes da dimensão humana, o socialismo científico correspondendo à dimensão da racionalidade e o religioso e utópico à da esperança: “Talvez seja chegado o tempo de se fazer a síntese entre um socialismo com densidade científica e o socialismo aberto ao futuro ilimitado e transcendente” (Boff, 1980, p.206).

No pensamento teológico de Boff, a tensão entre a ética religiosa e a realidade mundana, ao ganhar sentido político, transforma-se em uma proposta de organização social que engloba toda a sociedade. Não se trata apenas de uma incompatibilidade da ética religiosa com o mundo moderno pelo fato de ele ser organizado por princípios não religiosos, por prescindir do sobrenatural, mas sim de uma incompatibilidade com as formações político-históricas presentes

neste mundo, o capitalismo e o socialismo soviético. A TdL desenvolvida por Boff propõe uma formação social que seja condizente com os preceitos do cristianismo, o socialismo democrático:

O sistema capitalista ocidental, dentro do qual em grande parte vive a Igreja, passa por uma grave crise de estrutura. Realizou quase todas as suas possibilidades históricas, não consegue oferecer nenhuma utopia às sociedades assimiladas a ele, e mal e mal alcança administrar a crise do próprio coração da metrópole /.../ O sistema socialista perdeu sua verve revolucionária pela cristalização na tecnoburocracia e pela leviatanização do Estado; deixou de ser para os oprimidos uma alternativa desejável; o socialismo democrático, *desideratum* de todos, deve ser ainda construído. (Boff, 1980, p.39)

O principal foco de crítica da TdL é o sistema capitalista mundial, sobretudo por entender que a causa do empobrecimento e a miséria crescente no continente latino-americano resultam do “imperialismo transnacional” (Boff, 1991, p.59). No entanto, também foram criticados pelo teólogo os modelos que se concretizaram como oposição à sociedade capitalista, sob a bandeira do socialismo. Para Boff, o socialismo, como reverso do capitalismo, está ainda por ser construído. Defende que uma sociedade democrática e socialista ofereceria maiores espaços para a realização da catolicidade e seria mais coerente com os princípios cristãos (Boff, 1982, p.192). No referente às concretizações do socialismo, observa:

Não deixa de ser sintomático o fato de os primeiros socialistas terem sido cristãos. Isso não significa legitimar os socialismos hoje vigentes; não representam nenhuma alternativa desejável por sua tirania burocrática e afogamento das liberdades individuais. O ideário socialista pode e deve se historificar em outras formas. (idem, 1980, p.201)

Contra-pondo-se ao capitalismo e ao socialismo soviético, Boff entende que este último conseguiu resolver problemas como: educação, moradia, alimentação, saúde, sem, contudo, resolver os problemas de liberdades política, de opinião, de religião e de locomoção (ir e vir). O socialismo teria feito a revolução da fome, mas não a da política. Ao passo que o capitalismo fez a revolução política, sem, contudo, fazer a revolução da fome (idem, p.40).

A crítica abrangendo aos dois modelos não era exclusividade do discurso católico. Fazia parte da tendência política dos movimentos da década de 1970 e início da década de 1980, que valorizava a ação humana em detrimento da estrutura. Essa era a tônica presente também no discurso do “novo sindicalismo”. Veja a semelhança do discurso de posse de Lula em 1975, à presidência do sindicato dos metalúrgicos de São Bernardo, citado por Sader, com o de Boff. Ambos têm em comum a crítica às estruturas, que oprimem e massacram o homem:

De um lado vemos o homem esmagado pelo Estado, escravizado pela ideologia marxista, tolhido nos seus mais mezinhos ideais de liberdade (...) E no reverso da situação, encontramos o homem escravizado pelo poder econômico, explorado por outros homens, privados da dignidade que o trabalho proporciona, tangidos pela febre do lucro, jungidos ao ritmo da produção, condicionados por leis bonitas mas inaplicáveis, equiparados a máquinas e ferramentas (...) E nesta hora, quando é fácil e lucrativo tecer louvores à situação estabelecida, cientes de nossas limitações e da pouca ressonância da nossa voz, queremos proclamar alto e bom som que as estruturas devem estar a serviço do homem. Que os donos do poder em todo mundo estão querendo provar o acerto de suas teorias com sacrifício e miséria, a submissão e a escravidão de milhões de criaturas humanas que constroem riquezas e não participam delas, que erguem palácios e moram em casebres, que constroem máquinas e motores sofisticados, que possibilitam o progresso da ciência e o avanço tecnológico e morrem na fila do INPS, que ergueram metrópoles e vivem em favelas. (Lula apud Sader, 1988, p.184)

3.2 Comunidades eclesiais de base: modelo de organização social e espaço de vivência política dos pobres

No capítulo anterior (item 4, p.68) viu-se como Boff traçou a trajetória histórica de aliança da Igreja com a classe dominante. O teólogo se esmera em esclarecer que o caráter conservador da Igreja Católica se desenvolveu historicamente, não sendo, pois, inerente à religiosidade católica: “por seu ideário de origem (a memória perigosa e subversiva de Jesus de Nazaré crucificado sob Pôncio Pilatos) é antes revolucionária” (1982, p.182). Defende que há no catolicismo dimensões libertárias que podem contribuir com as

classes subalternas em um processo de libertação, sendo necessário apenas que a Igreja se desloque de seu lugar tradicional, ao lado das classes dominantes, e assuma a luta dos pobres, recuperando o sentido originário do cristianismo. Como os grupos subalternos seriam predominantemente religiosos, esse deslocamento da Igreja Católica significaria o deslanche do processo libertador (idem, p.182).

Caberia ao *intelectual orgânico religioso*, a recuperação desse sentido originário, promovendo a ruptura com as tradições eclesiais hegemônicas. Por sua vinculação com as classes subalternas, poderia perceber os anseios de libertação e interpretá-los com base no projeto religioso, legitimando-os à medida que fossem coerentes com o ideário de Jesus e dos apóstolos. Com essa ruptura seria possível emergir uma Igreja popular. As comunidades eclesiais simbolizariam essa nova Igreja, entrelaçada à cultura e aos valores populares, aberta aos anseios libertários:

(...) estas comunidades significam uma ruptura com o monopólio do poder social e religioso e a inauguração de um novo processo religioso e social de **estruturação da Igreja e da sociedade**, com uma divisão social diversa do trabalho e também uma divisão religiosa diferente do trabalho eclesial. (Boff, 1982, p. 184) (grifo meu)

As Comunidades Eclesiais de Base ocupam um lugar privilegiado na TdL desenvolvida no Brasil. Simbolizam a possível efetivação histórica da renovação da Igreja Católica aberta aos pobres. Seriam elas espaço de concretização dos valores defendidos pela TdL: solidariedade, fraternidade e, sobretudo um possível modelo de uma nova formação social que permitisse ao pobre vivenciar sua humanidade.

Entre os organismos criados pela Igreja para dinamizar as bases, a CEB foi o que obteve maior destaque e repercussão, estima-se que 80 mil CEBs foram formadas, abrangendo dois milhões de participantes. Segundo Mainwaring:

Uma CEB é um grupo pequeno (com uma média de 15 a 20 participantes) que geralmente se reúne uma vez por semana, usualmente para discutir a Bíblia e sua

relevância face às questões contemporâneas. Seus membros são responsáveis pelas cerimônias religiosas do grupo, assim como por muitas decisões. (Mainwaring, 1989, p.127)

No interior da visão polarizada de Boff, as comunidades de base corresponderiam a uma Igreja comprometida com “as vítimas da acumulação capitalista em contraposição à Igreja tradicional, hierarquizada, em suas associações clássicas (Apostolado, Vicentinos) e modernizantes (Cursilho, TCL, MFC, Renovação Carismática), mais adequada a uma sociedade de classes, integrada ao projeto das classes dominantes” (Boff, 1982, p.186).

O ideal de formação social e eclesial, defendido por Boff, torna-se claro por meio de sua representação das Comunidades Eclesiais de Base. (CEBs). É interessante perceber que a formação social e eclesial aparecem unificadas nas comunidades católicas, tornam-se uma coisa só. Para ele, essas comunidades seriam muito mais que uma aglomerado de féis vivendo a fé católica, elas assumem um evidente significado político, seriam espaço de realização teológica da Igreja e também da prática de libertação dos pobres (1980, p.123).

Boff, coerente com a sua perspectiva romântica, destaca o potencial renovador presente nas CEBs em razão de seu caráter comunitário, opondo o que ele denomina de Igreja-comunhão à Igreja-sociedade. As CEBs seriam o resgate da Igreja-comunhão, que teria vigorado até o primeiro milênio e cujas raízes estariam na comunidade dos doze apóstolos ao redor de Jesus (1986, p.84). A Igreja-sociedade, desenvolvida depois do primeiro milênio, seria caracterizada pela prevalência das relações anônimas, funcionais e de interesse. O fiel não faz parte do corpo eclesial, ao contrário, aparece como freguês deste; “de um lado está o clero a quem cabe a gerência do sagrado a condução da vida eclesial e por outro a massa dos féis (...)” (idem). Ao passo que na Igreja-comunhão, resgatada pelas CEBs,

prevalecem as relações comunitárias, vale dizer, relações imediatas, primárias, afetivas e nominais. As pessoas se conhecem pelo nome; comungam não apenas a mesma fé e esperança, mas também a vida e as lutas. A Igreja assim

estruturada exerce para além de sua função especialmente religiosa uma eminente importância humanizadora e integradora. (Boff, 1986, p.84)

O ideal comunitário vem geralmente associado a uma concepção tradicional de mundo, pautada nas relações intragrupo, familiares e restrita espacialmente.¹¹ Löwy e Sayre distinguem, porém, o ideal de comunidade proposto pela TdL do ideal de comunidade tradicional (camponesa, tribal), pela sua modernidade, qual seja, o caráter de escolha racional. Segundo eles, embora essas comunidades se apoiem em tradições populares, muitas vezes resquícios da tradição rural que resistiram ao processo de urbanização e modernização, não são meras reproduções das comunidades pré-modernas. O caráter diferencial e moderno das comunidades eclesiais de base, em relação àquelas, estaria na presença da escolha. Seriam, portanto, não comunidades arcaicas, mas sim “agrupamentos em que os membros participam de sua plena vontade e que visam implícita ou explicitamente transformar pelo menos de maneira optativamente radical os sistemas sociais globais existentes” (Löwy & Sayre, 1995, p.258).

A super valorização da cultura popular, presente em Boff, repete-se em relação às comunidades eclesiais de base, concebidas como espaço de livre expressão da sabedoria popular, por sua forma de organização político-social distinta da organização dominante:

As CEBs não são instrumento para outra coisa distinta delas; na forma como se organizam, distribuem as tarefas, fazem circular as informações e democratizam internamente o poder, constituem **uma miniatura de uma nova sociedade**. Isso se traduz no respeito para com todos, no espírito de colaboração,

¹¹ Veja a posição de Otávio Guilherme Velho sobre o discurso da Igreja progressista, referente ao ideal comunitário: “Recorrer, como último recurso, à idéia de que só é possível realizar-se como ‘pessoa humana’ no interior de seu grupo, de sua família e no seu local de origem representa levar às últimas conseqüências um discurso antiindividualista que, ao invés de ser revolucionário, por contrapor-se a movimentos que também devem ser apreciados em sua face libertadora, corre o risco de tornar-se anacrônico e autoritário, não muito longe em termos de seu embasamento mais profundo do ethos mais tradicional da Igreja, que buscava como valor maior manter o rebanho unido em torno de um só pastor.” (Velho, 1980, p.168)

na solidariedade como atitude permanente, no reconhecimento do valor do pequeno e no apoio aos mais pobres. (Boff, 1986, p.92) (grifo meu)

O teólogo enfatiza o caráter espontâneo e não estrutural dessas comunidades, nelas, os leigos seriam os verdadeiros criadores da realidade eclesial. Segundo ele, as atividades que esses grupos desenvolvem não são dadas previamente “como perpetuação de uma estrutura preexistente, mas como resposta à necessidade que surge” (Boff, 1982, p.187).

A eficácia política das comunidades católicas, no discurso de Boff, estaria no fato de elas permitirem ao pobre avançar gradualmente em sua formação política, respeitando a sua realidade. A motivação para o engajamento político do pobre viria de sua participação religiosa. Haveria, segundo o teólogo, uma transição do religioso para o político descrita da seguinte forma: primeiro aconteceria a reunião dos círculos bíblicos, depois surgiria a comunidade eclesial de base, com tarefas religiosas: aprofundar a fé internamente, preparar a liturgia. Em seguida, irromperia a preocupação com os problemas da vida dos membros, que os levariam às práticas de mútua ajuda. A essa organização procederia o momento reflexivo no qual perceberiam os seus problemas como resultados da estrutura, ou seja, sua marginalização como “conseqüência do tipo de organização elitista, de acumulação privada, enfim da própria estrutura econômica-social do sistema capitalista (...)” (Boff, 1982, p.24).

As CEBs seriam, pois, eminentemente democráticas, ao permitirem ao grupo da comunidade o acesso ao conhecimento de uma realidade que outrora era monopólio de “grupos e grupelhos iluminados: acadêmicos ou militantes”. Nelas predominariam a “participação direta de todos os membros, a divisão de responsabilidades, decisões e direções” (1982, p.201).

Essas comunidades, apresentadas como o espaço onde o povo efetuará a transição do religioso ao político, seriam ainda “o lugar de exercício da democracia real do povo, onde tudo é discutido e decidido junto e se aprende o pensamento crítico” (idem, p.26). Seriam um contraponto também à centralização do poder e à institucionalização no interior da Igreja. “A unidade

fé-vida, Evangelho-libertação se dá concretamente sem o artifício de difíceis mediações institucionais (...)” (idem, p.25).

Segundo alguns pesquisadores, houve uma tendência à sobreestimação do impacto social e político das CEBs, presente não só no discurso dos agentes pastorais ou na teologia que a respaldava, como pode-se perceber em Boff, mas também entre os analistas dos movimentos populares, que se debruçaram sobre o fenômeno da Igreja Popular (Krischke, 1989, p.185). Sader observa que muitos estudos sobre as CEBs foram produzidos pelos próprios agentes imbuídos do espírito comunitário, o que os teria levado a confundir “o que ‘deve ser’ com o ‘o que é’”. Predominou entre os militantes das CEBs a recusa em reconhecer as diferenças existentes entre os membros, como se todos tivessem de fato a mesma participação (1988, p.156).

A TdL, inspiração teológica da Igreja que surge nas bases, opõe-se ao sistema capitalista de forma global, em vários momentos defende a necessidade de uma mudança estrutural para a construção de uma sociedade alternativa. A emergência da comunidade eclesial de base é interpretada por Boff como sendo resultado dos antagonismos existentes na sociedade capitalista. Ela seria um organismo com opção classista (pobres e explorados), mas com uma vocação universal, justiça para todos e participação para todos: “não são comunidades fechadas sobre seus interesses classistas; todos, de qualquer classe, que optarem pela justiça e se articularem com suas lutas encontrarão lugar em seu seio” (Boff, 1982, p.192).

Como o modelo de organização da CEB é comunitário, as práticas realizadas sob sua inspiração não têm um caráter de oposição global à sociedade, mas se realizam no âmbito local. Tornou-se um espaço de motivação cristã, onde os indivíduos podiam fazer de seus problemas cotidianos questões políticas, como: salários, trabalho, saúde, casa, escola e sindicato. Ela atuaria socialmente, organizando abaixo-assinados, trabalhos conjuntos (multirões), roças comunitárias, caixas comunitárias, iniciativa de resistência à expulsão das terras (idem, p.201).

É no espaço local que residiria a possibilidade do pobre, “sujeito da história,” construir a sua participação política. Uma vez que estaria à margem do *locus* político próprio à sociedade, a sua vivência política se daria mediante a politização das questões básicas da vida cotidiana, entre elas a própria religião. A nova sociedade seria construída “no aqui e agora” das comunidades católicas, nelas não haveria lugar para os antagonismos de classes, — próprios à organização social capitalista — predominaria relações entre iguais, sendo, em razão disso, modelo de organização para a sociedade futura:

Além de seu valor eclesiológico (teológico), elas [as comunidades eclesiais de base] adquirem um eminente valor político: ajudam a reconstituir celularmente a sociedade civil, continuamente rompida e atomizada pela divisão de classes e pelas investidas da classe hegemônica e antipopular. **Elas geram uma mística de mútua ajuda, ensaiam concretamente uma práxis comunitária e solidária que antecipa e prepara uma nova forma de convívio social em contraposição à sociedade burguesa.** (Boff, 1982, p.189) (grifo meu)

A forma como Boff faz a articulação entre o local e o estrutural está vinculada à especificidade de sua crítica político-social, perpassada pelo universo religioso. Procurou, com a sua reflexão teológica, elaborar respostas às questões postas por um contexto político em que ainda se fazia presente o tema da revolução como possibilidade de inversão da ordem capitalista.

Quando os teólogos latino-americanos falam em libertação — centram sua reflexão teológica nessa temática — eles estão traduzindo para o universo teológico o tema da revolução, da transformação social. Buscam no universo religioso elementos que contribuam com um certo processo de transição para uma sociedade diferente da capitalista. Como bem ressalta Sader, tanto a noção de revolução como a de libertação “indicam um acontecimento totalizante que subverte e refunda a vida social.” A diferença é que a idéia de revolução pauta-se pelo realismo político, “acontecimentos empiricamente observados no passado e concretamente programados para o futuro” (Sader, 1988, p.164), por uma certa racionalidade apresentada como possível historicamente. Ao passo que a idéia de libertação, ao incorporar o transcendente, o Reino de Deus como

objetivo último, é guiada por uma lógica distinta da presente na noção de revolução. Por esta razão, para TdL o processo libertador deve ocorrer por intermédio das práticas cotidianas e do despertar da consciência:

Não tendo como objetivo central a instauração de uma nova estrutura, mas antes que isso, a instauração de novos sentidos e valores nas ações humanas, a valorização prioritária é a que se refere à promoção dos indivíduos que ocorre no seio das comunidades. (Sader, 1988, p.165)

A TdL respaldou teoricamente o movimento católico que se desenvolvia nas bases, legitimando-o como espaço de discussão política, no qual muitos de seus integrantes iniciaram sua atuação política. Alguns, após essa vivência, ampliaram o seu horizonte político, atuando no sindicato, no partido e no movimento social.

Supondo-se a “atividade cultural” como uma necessidade, “ao lado das frentes meramente econômicas e políticas” na consolidação de uma nova ordem (Gramsci, 1978, p.219), pode-se considerar a TdL como elemento integrante da cultura contra-hegemônica à sociedade capitalista que vinha se desenvolvendo no Brasil desde o período anterior ao golpe de 1964.

A TdL considerava uma possível organização socialista como uma antecipação do reino de Deus, como parte de um objetivo extra-terreno. Assim como a TdL utilizava-se do político como um meio, também ela poderia ser utilizada como um meio para fins políticos, como elemento integrante de uma correlação de forças em oposição à hegemonia capitalista¹². A Nicarágua Sandinista é um exemplo histórico da contribuição entre cristãos com motivações políticas e grupos comprometidos com um processo de transformação social.

¹² Konder ressalta a possibilidade da religião contribuir para um processo de transformação da sociedade, mesmo que levada por outras motivações: “Se a religião fosse apenas uma expressão passiva das condições de alienação ela se dissolveria na resignação, se reduziria a um uso social manipulatório, instrumental, “de cima para baixo” - e não seria capaz de inspirar revoltas (como inspirou Thomas Münzer no começo do sec. XVI e Camilo Torres em meados do sec. XX, entre outros). Mas a dimensão de protesto abre para religião a possibilidade de acolher impulsos generosos ‘de baixo para cima’ e mobilizar os espíritos numa ‘luta contra a injustiça’ que se funde (independentemente dos desígnios subjetivos de seus protagonistas) à luta de classes, motor da história.” (1978, p.64) (grifo meu)

O fato do tema da revolução ter sido traduzido para o pensamento teológico e mobilizado esses teólogos latino-americanos mostra que a perspectiva de uma inversão da ordem capitalista foi capaz de influenciar vários segmentos da sociedade brasileira, inclusive intelectuais católicos, mesmo considerando-se que eles visavam a defesa do universo religioso, o transcendental na história humana.

A TdL, ao defender uma Igreja inserida nas questões populares, intentou tornar o catolicismo de fato um elemento nacional, buscando fazer dele um fator educativo com atuação junto ao homem simples do povo¹³ e transformar a fé em vida, algo distante da prática católica historicamente desenvolvida no Brasil.

Em alguns aspectos, seria possível fazer um paralelo entre a proposta de Boff e a proposta romântica do movimento populista russo do século XIX, pela ênfase dada aos valores populares como capazes de resistirem à modernização. O movimento populista se desenvolveu na Rússia entre os anos de 1861 e 1881, com o intuito de acabar com a dominação do czar, substituindo-a por uma nova forma de organização social, centrada no modo de vida dos camponeses. Segundo Venturi, o movimento populista afirmava “que a Rússia poderia ter graças ao seu atraso e à comuna camponesa um desenvolvimento econômico substancialmente distinto da Europa Ocidental, pulando o capitalismo e passando diretamente às formas socialistas de vida e de produção”¹⁴ (1981, p.34). Via no socialismo populista a possibilidade de defender os interesses do povo, seus costumes, convencido de que a morte da comunidade camponesa significaria um retrocesso da liberdade e da

¹³ A idéia de formação de um elemento nacional por intermédio da atuação junto ao povo, foi destacada por Gramsci ao referir-se à filosofia de Croce: “Mas Croce não ‘foi ao povo’, não quis tornar-se um elemento ‘nacional’ (como também não o foram os homens do Renascimento, ao contrário dos luteranos e calvinistas), não quis criar um exército de discípulos que, substituindo-o (...) pudesse popularizar a sua filosofia, buscando transformá-la em um elemento educativo desde as escolas elementares (...)” (1978, p.257)

¹⁴ Traduzido do texto em espanhol, “(...) que Rusia podría tener, gracias a su atraso y a la obshina campesina, un desarrollo económico sustancialmente distinto al de Europa occidental, eludiendo el capitalismo y pasando directamente a formas socialistas de vida y de producción.” (Venturi, 1981, p.34)

comunidade na Rússia (idem, p.27). Venturi destaca o aspecto moral do movimento populista, a necessidade de criar valores em um mundo carente deles. É possível atribuir à TdL algumas semelhanças com esse movimento: a ida ao povo; a exaltação dos valores populares; a crítica à ocidentalização; o aspecto moral; a necessidade de conferir sentido ao mundo sem sentido e sobretudo a comunidade como forma de organização social capaz de resistir à sociedade capitalista.

Deve ficar claro que as semelhanças são pontuais, uma vez que as realidades históricas são totalmente distintas. A Rússia na qual teve lugar o movimento populista era uma sociedade pré-capitalista, o que permitiu a esse movimento desenvolver-se acreditando na possibilidade de revolucionamento da sociedade com base nas formações pré-capitalistas: as comunidades rurais, evitando assim o capitalismo. Ao passo que a proposta de Boff teve como contexto histórico uma sociedade integrada de forma subordinada ao sistema capitalista mundial. Entretanto, no que se refere ao povo e à cultura popular, Boff parece crer que eles são cercados por outra lógica que não a proveniente da sociedade capitalista. Talvez seja esse o aspecto que melhor possibilite pensar esse paralelo, pois esse povo, com essa cultura popular ainda não “contaminada” pela ideologia capitalista, poderia construir, intra-sistema, nas comunidades eclesiais de base uma vivência distinta da que rege a sociedade.

Apesar da percepção romântica sobre o povo, os teólogos da libertação se destacaram por reconhecer as potencialidades políticas dos setores populares, por defender a ligação orgânica entre o intelectual e a sua base, por entender de alguma forma, como o afirmou Gramsci, que todo homem é um filósofo. Gramsci desenvolve o seu pensamento político pautando-se na necessidade de uma elevação intelectual e moral das massas, defende que o êxito de uma proposta política passa pela conexão entre intelectual e povoação. É entretanto, um crítico das concepções populares, das concepções

próprias ao senso comum, pois para ele, o senso comum não se encontra desvinculado da dinâmica social na qual está inserido (Gramsci, 1978, p.18)¹⁵

Criticidade esta ausente em Boff, cuja crítica volta-se para a sociedade técnica e racionalizada e para a relação de opressão que vigora nessa sociedade. Mas no que se refere ao povo, ao pobre, desenvolve a sua percepção mediada por um certo purismo que mistifica as contradições e os antagonismos também vivenciados pela cultura popular.

¹⁵ Gramsci é também um crítico da forma como o conhecimento racionalizado se desenvolveu na sociedade capitalista, sem contato com os problemas do povo. Questiona: “(...) um movimento filosófico só merece este nome na medida em que busca desenvolver uma cultura especializada para restritos grupos de intelectuais ou, ao contrário, merece este nome na medida em que, no trabalho de elaboração de um pensamento superior ao senso comum e cientificamente coerente, jamais se esquece de permanecer em contato com os ‘simples’ e, melhor dizendo, encontra neste contato a fonte dos problemas que devem ser estudados e resolvidos? Só através deste contato é que uma filosofia se torna ‘histórica, depura-se dos elementos intelectualistas de natureza individual e se transforma em ‘vida’.”(1978, p.18)

IV

Caminhos e descaminhos da Teologia da Libertação

O papel restaurador-conservador da Igreja Católica

Neste último capítulo será traçado um breve quadro dos desdobramentos da TdL, tanto no que se refere às disputas intra-eclesiais, como às inovações que ocorreram em sua abordagem e em sua temática.

A TdL, conforme vem se ressaltando até aqui, apresentou-se como uma proposta de reforma no pensamento católico, voltada para as questões políticas e sociais, sob o ponto de vista das classes subalternas. Encontrou nas mudanças que ocorreram na cúpula católica uma certa condescendência ao seu desenvolvimento. No entanto, a sua proposta tornou-se incompatível com o projeto de Igreja do Vaticano, sob o papado de João Paulo II. As divergências entre os dois projetos de Igreja resultaram na pressão da cúpula católica contra os teólogos da libertação. Essa pressão somada à alteração da conjuntura político-social, provocou algumas modificações no enfoque e na temática adotada pelos teólogos latino-americanos. Este capítulo discutirá rapidamente essas questões.

1 A ofensiva do Vaticano contra a TdL: o marxismo em debate

A TdL teve o seu desenvolvimento favorecido por um movimento de renovação na Igreja Católica, oficializado com a realização do Concílio Vaticano II. A realização da II Conferência Episcopal da América Latina em 1968 simbolizou, no contexto latino-americano, a predisposição da Igreja em realizar uma prática pastoral voltada para os problemas vividos nesse continente. Essa conferência fez do contexto eclesiástico latino-americano um campo fértil para o movimento dos teólogos latino-americanos, comprometidos com a elaboração de um pensamento teológico articulado com a temática da libertação. Apesar desse ambiente, não tardaram as resistências à TdL por parte dos setores

conservadores da Igreja. Segundo Andrade, a partir de 1972 teve início uma oposição sistemática à TdL, nesse ano fundara-se em Bogotá (Colômbia) a revista *Tierra Nueva* como um espaço de discussão teológica que tinha como foco central a oposição à TdL (Andrade, 1991, p.62). A principal crítica a essa teologia centrava-se em sua utilização do marxismo. O marxismo e o comunismo, elementos do movimento socialista moderno, configuraram-se em grandes problemas a serem combatidos pela Igreja Católica, uma vez que esse movimento se desenvolveu dominado pelas referências seculares e geralmente com uma militância anti-religiosa (Hobsbawm, 1987, p.57).

No primeiro capítulo, pôde-se observar que tanto no documento da conferência de Medellín como no de Puebla, há menções restritivas ao marxismo e a sua utilização pelos cristãos. No documento de Medellín, o “sistema marxista” é acusado de olhar com primazia para o homem coletivo; o de Puebla o condena por eleger a força como o instrumento fundamental para se alcançar uma sociedade mais justa.

Apesar do combate histórico do catolicismo contra o marxismo, entendido como inimigo do cristianismo, a TdL desenvolveu-se utilizando o marxismo como mediação sócio-analítica. Foi, sobretudo, por essa utilização que ela sofreu pressões dos setores eclesiásticos, inicialmente no interior das disputas latino-americanas e posteriormente da cúpula católica: o Vaticano.

Assinalou-se como as figuras dos papas João XXIII e de Paulo VI foram importantes para as inovações que a Igreja Católica se propôs por meio do Concílio Vaticano II. A morte de Paulo VI levou a Igreja a assumir novos rumos, ou a retomar rumos antigos. O sucessor de Paulo VI, João Paulo I, teve um breve pontificado de 33 dias. Com a sua morte, Karol Wojtyla foi eleito para ocupar “o trono de Pedro” em 1978, denominando-se João Paulo II. O novo pontífice, oriundo de um país socialista (Polônia), tornou-se ao longo de seu pontificado um forte aliado dos países capitalistas no combate ao socialismo. Enquanto a TdL se desenvolvia como um pensamento religioso que pretendia contribuir para o processo revolucionário na América Latina, a chegada de

Wojtyla ao maior cargo do Vaticano e as perspectivas por ele adotadas reafirmaram o papel restaurador-conservador da Igreja Católica. Papel que pode ser percebido pela recepção que teve a TdL em seu pontificado.

Na década de 1980, vários acontecimentos revelaram a indisposição de Roma para com a TdL. Entre eles destacam-se a emissão de duas instruções versando sobre a temática da libertação, sob responsabilidade da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé: *Instruções sobre alguns aspectos da "Teologia da Libertação"* (1984), *Instrução sobre a liberdade cristã e a libertação* (1986). E, ainda, a convocação, pela mesma Sagrada Congregação, do teólogo brasileiro Leonardo Boff para prestar esclarecimentos sobre o seu livro *Igreja, carisma e poder* (1982).

A emissão da Instrução de 1984 ocorreu simultaneamente à presença de Boff no Vaticano para a conversa sobre seu livro com o Cardeal Joseph Ratzinger, prefeito da Sagrada Congregação. Os dois acontecimentos estão interligados e simbolizam a negação da TdL pelo Vaticano. Meses antes do documento de 1984¹ vir a público, o Cardeal Ratzinger fez um pronunciamento em que apontava os aspectos negativos da TdL. Inicia o pronunciamento apontando a complexidade do fenômeno Teologia da Libertação, que segundo ele, abrangeria "desde as posições mais radicalmente marxistas até aquelas que põem o lugar apropriado da responsabilidade necessária do cristão para com os pobres e oprimidos no contexto de uma correta teologia eclesial, como fizeram os documentos do CELAM desde Medellín até Puebla" (Ratzinger, 1984, p.108). Feita essa distinção, o cardeal esclarece que no referido texto abordará como TdL apenas aquelas acepções ligadas ao marxismo.

Ao caracterizar a TdL, Ratzinger a apresenta como uma proposta de interpretação global do cristianismo, entendido como uma práxis de libertação. Segundo ele, na TdL toda a realidade seria de ordem política (idem, p.109). Aponta a situação teológica posterior ao Concílio Vaticano II como responsável

¹ O referido documento chegou a público oficialmente em 3 de setembro de 1984. O pronunciamento do cardeal é de março desse mesmo ano e foi publicado pela revista *Eclesiástica Brasileira*.

pela gênese da TdL, pois criara-se a opinião de que a tradição teológica anterior não era mais válida, fazendo-se necessário renovar o pensamento católico. Quanto ao diálogo com as ciências sociais, afirma:

A idéia de abertura para o mundo e de compromisso com o mundo com freqüência transformou-se numa fé ingênua nas ciências, uma fé que acolheu as ciências humanas como um novo evangelho, sem querer reconhecer os limites e os problemas daí decorrentes. A psicologia, a sociologia e a interpretação marxista da história foram consideradas como cientificamente seguras e portanto como instâncias não mais contestáveis pelo pensamento cristão.(idem, 1984, p.110)

Outra causa para o surgimento da TdL seria “o desafio moral” em se elaborar uma teologia que abrangesse a questão da pobreza e da opressão, vividas pelos países periféricos em contraste com a opulência vivida pelos países europeus e os Estados Unidos. Essa situação teria suscitado os teólogos a buscarem no cristianismo respostas que se guiavam pelo modelo das filosofias marxistas.

Nessa incursão pelo novo, a TdL teria substituído o Jesus da tradição por um Jesus histórico, apresentado pela ciência, e feito da tradição algo irreal e vazio. Desacreditou ainda o magistério da Igreja, ao associá-lo a uma teoria científica superada (idem, p.111). Ao passo que a análise marxista da sociedade seria “a única de caráter ‘científico!’”:

Isto significa que o mundo é interpretado à luz do esquema da luta de classes e que a única opção possível se deve dar entre capitalismo e marxismo (...) O conceito bíblico do ‘pobre’ oferece o ponto de partida para a confusão entre a imagem bíblica da história e a dialética marxista; esse conceito é interpretado com a idéia de proletariado em sentido marxista e justifica igualmente o Marxismo como hermenêutica legítima para a compreensão da Bíblia. (idem, 112)

Para Ratzinger, nessa teologia, a história ao absorver a revelação e Deus, assume o papel deste último, caracterizando uma leitura materialista-marxista da Bíblia.

No mesmo número da revista *Eclesiástica Brasileira*, no qual foi publicado o pronunciamento de Ratzinger, saiu uma réplica dos irmãos Boff à

intervenção do cardeal. Nela, afirmam que um possível exagero presente na TdL, no que se refere à luta de classes, à opção pelos pobres, à historicidade da fé e à práxis política, poderia ser atribuído à situação social em que se encontra a América Latina, que por muito tempo contou com o silêncio da fé (C. Boff & L.Boff, 1984a, p.115). No entanto, afirmam que essa teologia não pretendeu reduzir a fé a esses aspectos.

Em relação à utilização do marxismo, principal ponto de crítica do cardeal, os irmãos Boff afirmam que Marx não é o pai nem o padrinho da TdL, como parece sugerir o cardeal. Reafirmam o marxismo como mediação sócio-analítica, como um instrumento a serviço de algo maior que é a fé, ajudando a esclarecer noções da teologia como povo, pobre, história, práxis e política (C. Boff & L. Boff, 1984a, p.119). Para eles, o cardeal pouco considera o que há de essencial na TdL, a sua formulação com base da experiência do pobre: “Pode se dizer que a TdL não quer ser nada mais que o ‘grito articulado do pobre a partir da fé’. Não perceber isso é obliterar todo o discurso da TdL” (idem, 120).

As restrições oficiais à TdL, com a anuência do Papa João Paulo II, vieram a público com a *Instrução sobre alguns aspectos da ‘Teologia da Libertação’* em setembro de 1984. Seria objetivo dessa instrução,

chamar a atenção dos pastores, dos teólogos e de todos os fiéis para os desvios e perigos de desvios, prejudiciais à fé e à vida cristãs, inerentes a certas formas da teologia da libertação que usam de maneira insuficientemente crítica, conceitos assumidos de diversas correntes do pensamento marxista. (Sagrada Congregação para Doutrina da Fé², 1984, p.6)

Nessa Instrução, a Sagrada Congregação reafirma o caráter individualista do catolicismo: a “libertação é antes de tudo e principalmente libertação da escravidão radical do pecado” (1984, p.5). Não seria possível restringir o campo do pecado ao “pecado social”, pois o pecado é prioritariamente uma desordem na relação do homem com Deus (idem, p.19). Seria um equívoco situar o mal nas ‘estruturas’ econômicas, sociais ou políticas.

² Desse momento em diante SCDF.

A existência das estruturas iníquas seria antes responsabilidade dos homens livres: “A raiz do mal se encontra, pois, nas pessoas livres e responsáveis, que devem ser convertidas pela graça de Jesus Cristo, para viver e agir como criaturas novas, no amor ao próximo, na busca eficaz da justiça, do autodomínio e do exercício das virtudes” (idem, p.20). A inversão entre a moralidade e as estruturas, apontada na Instrução como própria a uma antropologia materialista, seria incompatível com a verdade do homem (idem, p.49).

Entende que elevar a luta por justiça e liberdade humanas, em seu sentido político e econômico, à totalidade da salvação, seria reduzir o evangelho a algo puramente terrestre (SCDF, 1984, p.25). Segundo essa Instrução, a TdL ao propor uma nova interpretação do conteúdo da fé e da existência cristã incorreu no distanciamento da fé da Igreja e na negação prática da fé.

No que se refere à utilização do marxismo, a Sagrada Congregação entende que o desejo de conferir eficácia à fé levara esses teólogos a se aproximarem do marxismo enquanto método científico. No entanto, isso seria inviável, uma vez que o marxismo se configura como uma concepção totalizante do mundo, na qual:

Os *a priori* ideológicos são pressupostos para a leitura da realidade social. Assim, a dissociação dos elementos heterogêneos que compõem este amálgama epistemologicamente híbrido torna-se impossível, de modo que, acreditando aceitar somente o que se apresenta como análise, se é forçado a aceitar, ao mesmo tempo, a ideologia. Por isso não é raro que sejam os aspectos ideológicos que predominem nos empréstimos que diversos ‘teólogos da libertação’ pedem aos autores marxistas. (idem, 1984, p.28)

A Instrução faz menção a um possível processo de diversificação pelo qual teria passado o pensamento marxista, apesar disso, ele permaneceria fundado em certos pressupostos incompatíveis com o universo cristão e com sua concepção de homem e de sociedade. Na qualidade de um pensamento ateu, o marxismo conteria erros que “ameaçam diretamente as verdades de fé sobre o destino eterno das pessoas” (idem, p.30). Muitas das restrições à TdL

presentes no pronunciamento do Cardeal reapareceram na Instrução de setembro de 1984.

É na concepção de relações sociais organizadas em torno da luta de classes, presente no marxismo e incorporada pela TdL, que reside a principal condenação da Sagrada Congregação. Essa seria a grande heresia da TdL. Admitir a luta de classes seria aceitar uma sociedade fundada na violência, constitutiva da relação de dominação dos ricos sobre os pobres. Seria aceitar ainda, como reação a essa sociedade, uma prática revolucionária que fizesse uso da contraviolência. O que incorreria em um questionamento da ética e da moral e, portanto, da religião: “De fato o caráter transcendente da distinção entre o bem e o mal, princípio da moralidade, encontra-se implicitamente negado na ótica da luta de classes” (idem, 1984, p.35).

Para a Instrução, a TdL teria adotado a luta de classes como uma lei “estrutural fundamental da história”, incorrendo, assim, em uma perversão da mensagem cristã na forma como ela foi “confiada por Deus à Igreja” (idem, p.36).

O pressuposto classista presente na TdL dificultaria o diálogo da cúpula católica com os teólogos da libertação, pois eles renegariam a interpretação autorizada do magistério, afastando-se da tradição e acolhendo “as teses mais radicais da exegese racionalista.” Retoma-se, então, sem espírito crítico, a oposição entre o ‘Jesus da história’ e o ‘Jesus da fé’” (idem, 1984, p.43).

A Sagrada Congregação repõe o significado do pobre da tradição católica, condenando o caráter classista atribuído a ele pela TdL. A Igreja dos pobres se construiria com base nas bem-aventuranças e não nos antagonismos de classes. A verdade da Igreja residiria em sua universalidade e não em sua filiação a uma classe ou outra: “Ela se dirige a cada homem e, por isso mesmo, a todos os homens. Ela é a ‘Igreja universal’” (idem, p.47).

No que se refere a uma Igreja Popular, a Instrução afirma que a TdL atribuiu ao povo a fonte dos ministérios, capacitando-os a “dotar-se de ministros a sua escolha, de acordo com as necessidades de sua missão revolucionária

histórica”, negando, assim, a estrutura sacramental e hierárquica da Igreja (idem, p.40).

Com essa Instrução, a cúpula católica reagiu à tentativa de reforma no pensamento católico, proposta pelos teólogos da libertação, como desvios da fé. Pela exposição aqui realizada dos principais pontos dessa Instrução, representativos do discurso católico oficial, viu-se que a Sagrada Congregação conferiu à TdL uma radicalidade que ela de fato não tinha, nem no que se refere ao uso da violência revolucionária, pelo menos como uma prática cristã, nem ao uso do marxismo como uma visão totalizante do mundo. No entanto, as restrições à TdL não se circunscrevem apenas a esses pontos. A Sagrada Congregação repôs os vários aspectos da concepção tradicional católica do homem e da sociedade que os teólogos pretendiam reformar: o caráter universalizante da fé católica, como uma verdade que paira acima da sociedade terrena e dos condicionamentos históricos; a autoridade da Igreja hierárquica em detrimento de uma Igreja do Povo; o princípio da obediência doutrinária; o individualismo católico, o homem é concebido individualmente em sua relação com o divino; o pobre, entendido como pobre de coração; o maniqueísmo católico, as diferenças na sociedade explicam-se pela oposição entre o bem e o mal. A Sagrada Congregação, ao não aceitar a renovação que propõe a TdL nesses pontos, a renegou como uma falsa teologia, não condizente com a fé católica.

A Instrução veio a público em 3 de setembro de 1984 e em 7 de setembro acontecia o colóquio com L Boff para prestar esclarecimentos sobre o livro *Igreja, carisma e poder*. É interessante observar que neste mesmo livro Boff já desvelara o caráter autoritário e centralizador da Igreja, assinalando a intolerância do Vaticano com os movimentos inovadores que surgiam na comunidade católica. O teólogo observa: “todas às vezes que grupos se têm organizado com expressão própria contaram, imediatamente, com a suspeição, a maledicência, as pressões superiores, quando não com a suspensão e a excomunhão” (Boff, 1982, p.62).

Em seu livro, afirma que a Igreja dispõe de mecanismos de repressão passíveis de serem acionados contra aqueles que fogem aos seus padrões, à sua interpretação episcopal. Essa repressão poderia variar da deposição de cargos ao enfrentamento de processos doutrinários ou ainda à redução ao estado laical (idem, p.65). Boff compara a mentalidade dominante na cúpula eclesial com a mentalidade inquisitória. A Igreja não mais dispendo do poder político para o exercício da “violência física” faria uso da “tortura psíquica” em seu objetivo de preservação doutrinária (idem, p.66).

É possível que Boff, conhecendo tão bem a estrutura do poder eclesial, tenha previsto a reação do Vaticano ao seu livro. Em entrevista à revista *Caros Amigos*³, afirma que o seu irmão, Clodovis Boff, depois de ler o livro, previra uma reação por parte do Vaticano. Na mesma entrevista, o teólogo relatou as razões que levaram à convocação pelo Vaticano:

Agora, o que estava por de trás de tudo isso, isso tem de ser dito, era o sentido mais político da questão - eu fui vítima de um processo mais amplo que o Vaticano montou contra a CNBB. Eles pegaram a mim, que era assessor da CNBB, ajudava a fazer os documentos etc., para atingir a CNBB, especialmente a Teologia da Libertação, esse diálogo da Igreja com a sociedade, com a pobreza, e atingir as comunidades eclesiais de base, que este papa não aceita, porque ele acha que é um desvio fundamental na unidade, porque não tem eucaristia, não tem hierarquia, que são estruturas fundamentais da Igreja institucional (...) Quem montou o processo foi D. Eugênio Sales. Ele criou uma pequena ‘comissão de doutrina’, um pequeno ‘santo ofício’ no Rio de Janeiro.⁴

Nessa sua convocação ao Vaticano pela Sagrada Congregação, o teólogo brasileiro contou com o apoio de personalidades importantes da Igreja brasileira como Dom Paulo Evaristo Arns, Dom Aloísio Lorscheider e Dom Ivo Lorscheiter, então presidente da CNBB. Apesar da intervenção dos cardeais brasileiros, em maio de 1985 o Vaticano condenou Boff a um ano de silêncio

³ Leonardo Boff in: revista *Caros Amigos*, ano 1, n. 3 junho, 1997, p.29

⁴ Leonardo Boff in: revista *Caros Amigos*, ano 1, n. 3 junho, 1997, p.29

obsequioso, o que significou a sua deposição da revista *Eclesiástica Brasileira*, da coordenação da editora Vozes, ficava proibido de viajar e dar aulas.⁵

A emissão da Instrução e a convocação de Boff ao Vaticano tiveram grande repercussão e foram recebidas negativamente pelos teólogos da libertação e pelos setores eclesiais afins com suas idéias. A revista *Eclesiástica Brasileira* de dezembro de 1984⁶ teve um fascículo inteiro dedicado à discussão do documento emitido pela Sagrada Congregação. As principais críticas ao documento se dirigiram ao fato de ele, em sua argumentação contra a TdL, não dar o devido peso à realidade sobre a qual se desenvolve essa teologia, optando por discutir o tema da libertação teoricamente, sem considerar a vivência prática da Igreja na América Latina (A. Lorscheider, 1984, p.703) (C. Boff & L. Boff, 1984b, p.716).

Outro ponto negativo apontado refere-se à condenação do marxismo e às formações sociais por ele inspiradas como negadoras da liberdade humana. A instrução daria muita ênfase aos pontos negativos do marxismo, sem contudo dirigir-se com a mesma ênfase ao capitalismo e à presença das ditaduras presentes na América-Latina, igualmente nefastas à dignidade da pessoa humana (A. Lorscheider, 1984, p.703). No que se refere ao marxismo, os críticos da Instrução apontam que ela optou por uma determinada leitura da obra de Marx, aquela vinculada à ortodoxia, própria aos países socialistas do leste europeu, em detrimento de tantas outras leituras, equivocando-se mais ainda ao associar essa leitura ortodoxa à TdL (idem, p.707).

A aceção do marxismo como um sistema monoliticamente fechado, tal qual o apresenta a Instrução, seria de fato, no entendimento desses críticos, incompatível com a fé cristã. O que fez C. Boff e L. Boff questionarem a existência de algum teólogo que “assuma semelhante totalidade no marxismo” (1984b, p.713). Questão igualmente colocada por Edward Schillebeckx, ele afirma que as atribuições feitas à TdL pela Instrução não se encontram na

⁵ Segundo informações presente na revista *Caros Amigos*, p.31

⁶ Revista *Eclesiástica Brasileira*, vol. 44, fasc. 176, dezembro de 1984

literatura dos teólogos da libertação, tanto que a Instrução fala da TdL de maneira geral, sem citar nome e sobrenome (Schillebeckx, 1984, p.766).

Do confronto entre o Vaticano e a TdL, pode-se extrair duas observações sobre a Igreja Católica. A primeira refere-se à maneira como ela estabelece a relação com os seus intelectuais e com os seus fiéis. Essa relação é mediada, sobretudo, por questões políticas, pela disputa entre as várias facções católicas pela hegemonia no interior do Império Católico. Interessa ao poder institucional da Igreja manter um catolicismo do povo e outro dos intelectuais, sem que haja uma relação orgânica entre esses dois blocos, pois assim a autoridade hierárquica se torna mais eficiente, conserva seu centralismo e evita questionamentos. A condenação dos teólogos da libertação foi também a condenação da possibilidade de participação dos leigos nas decisões da Igreja e da proposta de Igreja envolvida com os problemas populares. É possível concordar com Gramsci quando afirma que esta instituição, a fim de manter a distância entre os intelectuais católicos e o povo, é capaz de atuar com uma disciplina de ferro sobre seus intelectuais. A elevação dos “simples” ao patamar dos intelectuais poderia produzir rupturas irreparáveis no universo católico (Gramsci, 1978, p.19).

A segunda observação refere-se ao caráter político mais global. O confronto entre o Vaticano e a TdL ocorreu no interior de uma conjuntura política mundial ainda polarizada entre capitalismo e comunismo. Não é difícil deduzir, pela Instrução de 1984, de que lado o Vaticano se coloca nessa disputa. Por trás dessa ofensiva do Vaticano contra a TdL estava uma estratégia geopolítica de combate ao comunismo, preocupação que o Vaticano dividiu com os altos escalões do governo norte-americano, conforme Berstein e Politi (1996).

Berstein e Politi descrevem a formação de uma teia de relações entre o Vaticano e o governo norte-americano, intensificadas no governo Ronald Reagan a partir de 1981, mas já iniciada no governo anterior, de Jimmy Carter, centradas na questão do socialismo na Polônia. Embora a aliança tenha se

fundado, especialmente com base na realidade política da Polônia, segundo esses autores, foi muito maior a gama de assuntos tratados entre o Vaticano e o governo norte-americano:

O relacionamento histórico, fundado na crença antimarxista, que se formou entre os Estados Unidos e o Vaticano, entre uma superpotência temporal e uma superpotência espiritual, oferecia a possibilidade de grandes benefícios para ambas as partes, principalmente com referência à Polônia e à América Central (...) Os telegramas sigilosos expedidos para a Casa Branca, o Departamento de Estado ou a CIA depois de cada visita revelam que foi realmente vasta a gama de assuntos examinados por Walters⁷ e o Papa: Polônia, América Central, terrorismo, política interna no Chile, poderio militar chinês, teologia da libertação (...) (Bernstein & Politi, 1996, p.274)

Ainda segundo Bernstein e Politi, a colaboração entre o Vaticano e o governo norte-americano realizou-se respeitando os objetivos individuais de cada potência, que corriam por caminhos paralelos. Havia uma troca de informações constantes e consultas mútuas na busca de uma confluência de interesses no que se refere aos aspectos morais e políticos, sem que os dois governos houvessem praticado atividades clandestinas juntos (1996, p.275).

Como se pôde observar na Instrução, o Vaticano insiste em apresentar a Igreja Católica como voltada a todos os homens, independente de sua condição de classe, pois caberia à Igreja desenvolver a fé tendo em vista a salvação dos homens. Reafirma-a, portanto, como salvadora de almas. Contudo, parece tanto melhor a essa instituição que essas almas pertençam a um corpo capitalista. É no interior dessa sociedade que ela defende o seu projeto de Igreja, enquanto os teólogos da libertação propunham um projeto de Igreja baseado na perspectiva de construção de uma sociedade alternativa.

⁷ Walters era ex-vice diretor da CIA e fazia parte da equipe de política externa do governo Reagan.

2 Novos rumos da TdL

A tensão entre os teólogos da libertação e o Vaticano não se encerrou com os acontecimentos de 1984. Em 1989, L. Boff teve novamente que prestar esclarecimentos em Roma e em 1992 veio uma nova orientação para que se submetesse ao silêncio, que teve como desfecho a sua saída da Igreja⁸. É importante frisar que, mesmo sendo um crítico da instituição, L. Boff e os demais teólogos da libertação não defendiam a ruptura. L. Boff, ao contrário, afirmava que a ruptura com a instituição traria prejuízos aos grupos que buscavam inovações no catolicismo. Em seu livro *O caminhar da igreja com os oprimidos* (1980), comentando as divergências entre a instituição e os grupos da juventude católica, que levaram ao rompimento de alguns membros da JUC com a instituição e à formação da AP, Boff questiona se esse procedimento não teria sido estratégica e taticamente equivocado:

Não perderam todos, Igreja-grande-instituição, leigos, dinâmica de transformação? Na conjuntura atual do tipo de relações estabelecidas entre Igreja e sociedade, parece poder-se tirar uma lição: é importante ao laicato nunca perder sua ligação orgânica com a instituição. Ademais, surge um problema teológico: como pode um grupo de leigos conservar sua identidade cristã (enquanto cristã) rompendo com a instância legitimadora da fé, a hierarquia? (Boff, 1980, p.73)

Na entrevista à revista *Caros Amigos*, Boff também ressalta que a disputa na qual estava inserido ganharia em importância política à medida que se desenvolvesse no interior da instituição. Questionado, nessa entrevista, sobre os motivos que o levaram a se submeter à convocação do Vaticano, uma vez que ele conhecia como ocorriam esses processos, o teólogo respondeu:

“Olha eu fiz um juízo político, não pessoal. Uma coisa é você defender tua biografia, romper e seguir teu caminho. Como o grupo nosso, o Betto, [Frei Betto] nós todos éramos intelectuais orgânicos das CEBs, e tínhamos naquela época hegemonia na Igreja - quem dava o discurso, tinha grande articulação, se movimentava na sociedade, era essa Igreja da base, que era uma coligação de

⁸ Segundo informações presentes na revista *Caros Amigos*, p.31

uma série de bispos e cardeais que apoiavam as CEBs, e as CEBs acolhiam esse tipo de Igreja. Então minha preocupação era: o fundamental é preservar este ensaio da Igreja na base, e não minha biografia.”⁹

Nessas posições, o teólogo deixa transparecer que, embora crítico, a sua relação com a instituição era de conciliação e não de ruptura. Enquanto teólogo católico, não desenvolvia um discurso que pudesse levar a um cisma no interior da Igreja. Ao contrário, parece afirmar a necessidade da presença da instituição para a eficiência da Igreja Popular. A proposta de Igreja apresentada por Boff centra-se na espontaneidade popular e na negação de estruturas estabelecidas. No entanto, quando se depara com a questão da autonomia em relação à hierarquia, Boff parece entender a cobertura institucional como imprescindível para o fortalecimento dos grupos que se pretendem renovadores da tradição católica. O discurso da TdL se respalda em uma identidade latino-americana com o catolicismo. Talvez, para os teólogos latino-americanos, romper com a instituição fosse romper também com essa identidade, da qual retiravam a sua legitimidade.

Em 1986, uma nova Instrução sobre a temática da libertação, previamente anunciada na Instrução de 1984, foi emitida pela Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé. Esta última instrução adota um enfoque diferenciado da anterior. Aborda o tema da liberdade e da libertação no interior da doutrina cristã, com o intuito de mostrar que a doutrina e o magistério católico têm se preocupado com o tema da libertação. Esvazia-o, entretanto, da perspectiva política adotada pelos teólogos da libertação.

O tom menos condenatório presente nessa Instrução põe à mostra o poder de cooptação que tem a cúpula católica. Ela introduz em seu discurso a temática da libertação como uma preocupação da instituição, enfraquecendo assim a proposição de uma nova organização eclesial, inerente à reflexão da TdL, como condição para que a fé pudesse atuar de forma libertadora. Ao

⁹ Leonardo Boff in: revista *Caros Amigos*. ano 1, n. 3 junho, 1997, p.31

adotar o tema da libertação, passa a impressão que houve uma concessão do Vaticano aos teólogos latino-americanos.

No livro *A teologia da libertação — balanços e perspectivas* (1996), dedicado a fazer um balanço da TdL, Clodovis Boff dá alguns indicativos dessa cooptação e parece entendê-la como um processo inevitável e em certo ponto positivo para a TdL. Segundo esse teólogo,

existe hoje uma TdL em estado difuso no corpo de toda a Igreja. É como um cubo de açúcar que se dilui no café. Como corrente específica não se recorta mais, no panorama eclesial, com os contornos claros de antes. Os teólogos da libertação não fazem mais a figura de “bloco” de antes (...) Esse fato possui um lado inegavelmente positivo (...) A TdL não pode ser uma teologia à parte ou de parte. Se assim apareceu num primeiro momento, foi para fermentar toda a teologia e toda a Igreja e em seguida poder retirar-se. (C.Boff, 1996, p. 103-104)

Perspectiva também adotada por Leonardo Boff:

O peso da TdL se fez sentir no aparelho central da Igreja Católica, o Vaticano. Os papas com frequência tomaram posição diante dela. As instâncias doutrinárias reagiram em 1984 e em 1986 com diferentes níveis de empenho. Fundamentalmente e em contradição com a versão dominante nos meios de comunicação, a TdL foi aprovada pela Igreja.¹⁰ Ela chamou, sim, a atenção para dois perigos que sempre acozzam esse tipo de teologia: a redução da fé à política e o uso não-crítico do marxismo. Evitados estes, pois o perigo nunca invalida a coragem do pensamento, a TdL é útil e necessária na presente conjuntura de flagelo planetário dos pobres. (L.Boff, 1996, p.14)

A TdL passou por um processo de reorganização temática que pode ser atribuído em parte à ofensiva conservadora dos setores eclesiásticos, mas que não pode ser dissociada das mudanças na conjuntura política mundial. A TdL se

¹⁰ Discurso que contrasta com a resposta de Leonardo Boff ao jornal *Diário de Pernambuco*, quando questionado se a Igreja da Teologia da Libertação teria sido derrotada: “Ela tem menos visibilidade social. Porque essa questão não é mais importante para a mídia. Nos anos 70 e 80 foi uma grande questão. Por outro lado, o Papa conseguiu, com sua habilidade e com sua força ordenadora e sistematizadora, enquadrar os principais bispos. Seja pela transferência ou seja pela substituição - o caso mais clamoroso, escandaloso, foi aqui no Recife, onde um professor de Direito Canônico substituiu um profeta e fez um desmonte sistemático da Igreja. O Papa conseguiu, a nível do mundo, romanizar toda a Igreja, mas como a realidade é muito mais forte do que a ideologia, então muitos bispos e padres têm sensibilidade para os gritos dos oprimido, dos sem terra, dos índios ou dos negros. E, mesmo à revelia do Papa, continuam com as comunidades eclesiais de base.” In: http://www.dpnet.com.br/1999/01/25/brasil5_0.html, p.3.

desenvolveu a reboque da cultura política da esquerda na América Latina, que se mobilizara na década de 1960 e 1970 em torno do tema da revolução. No momento em que essa perspectiva passa por um refluxo, também a TdL passa a se colocar novas questões, que não mais se referem necessariamente à transição da sociedade capitalista para uma sociedade socialista, restringindo, até mesmo, o diálogo com o marxismo, provocador de tantas polêmicas. Segundo Clodovis Boff: “No nível metodológico, [a TdL] vai assumindo uma mediação sócio-analítica mais plural, ainda que o marxismo permaneça como referência importante” (1996, p.100).

Os teólogos da libertação falam no surgimento de novas teologias da libertação associadas a discursos específicos, como o discurso ecológico, feminista, indígena e racial. Isso é em parte consequência do papel secundário que representa o discurso teológico, mesmo quando se propõe a adequar o pensamento teológico às questões contemporâneas. Ao tentar evitar a superação da concepção religiosa do mundo entre o povo, ele se adequa às temáticas postas pelos grupos sociais e políticos que vão se desenvolvendo na sociedade. Assim o que representava o pobre para essa teologia, em uma época em que a revolução parecia uma possibilidade, é representado agora pela mulher, pelo negro, pelo índio, pela natureza, além do pobre.

Referindo-se ao fato da TdL não ter mais tanta visibilidade política e eclesial, Clodovis Boff afirma que há um certo desinteresse pela temática da TdL, mas que ela não estaria em crise, como muitos supõem, a crise seria de suas mediações. Salva-se assim a teologia:

No nível de suas mediações, muitas certezas falsas foram para o chão. Essa certezas se situavam num tríptico nível: 1) certezas de análise sobre o que era sistema social (capitalismo); 2) certezas sobre o projeto histórico de sociedade, de como devia ser o sistema (socialista) alternativo; 3) certezas sobre as estratégias corretas (de classe e revolucionárias) para se chegar a encarnar a utopia. (C.Boff, 1996, p.102)

Aponta, ainda, a vantagem do militante católico em relação aos militantes de outras organizações, na nova conjuntura política. A crise que

assolou as organizações políticas seculares seria mais amena em relação aos católicos, devido ao enraizamento cultural destes junto ao povo. Novamente a eficiência do militante e intelectual católico centra-se na identidade católica do povo, esta não entra em crise:

De resto, falando em geral, pode-se sustentar que, entre todos os grupos atingidos pela gigantesca crise cultural que estamos vivendo, os militantes da Igreja não se encontram em condições mais desvantajosas que os outros. Não se sentem em absoluto desarvorados. Ao contrário. Dispõem de recursos que nem toda a esquerda tem: uma sólida referência religiosa e uma sustentada vinculação com os pobres, sem falar no apoio em uma instituição - a Igreja - que possui lá sua vitalidade e créditos sociais. (idem)

Uma última palavra deve ser dita, ainda, sobre as CEBs, a Igreja que surge nas bases. No momento de transição do regime militar para a sociedade democrática, elas foram apresentadas, tanto por militantes da Igreja Católica como por estudiosos dos movimentos sociais, como capazes não só de dinamizarem mudanças no interior da Igreja como da própria sociedade. Análise que se baseava em sua inserção junto aos movimentos populares.

A pressão dos setores conservadores e a nova conjuntura política também atingiram as CEBs. Elas perderam a importância adquirida em meados da década de 1970 e início da década de 1980. Atualmente, outra manifestação religiosa, proveniente do interior da Igreja Católica e em crescente expansão, tem mobilizando os fiéis católicos, contribuindo ainda mais para o enfraquecimento das CEBs. Essa manifestação é a Renovação Carismática Católica, dotada de uma concepção de vivência religiosa totalmente distinta daquela praticada pelas comunidades eclesiais. Prandi e Souza (1996) apresentam a TdL e a Renovação Carismática como movimentos que se desenvolveram reivindicando a paternidade do Concílio Vaticano II, mas são "irmãos antagônicos que não poderiam viver facilmente no mesmo espaço." (1996, p 72). Ao contrário da Igreja Popular, defendida pelos teólogos da libertação, o Movimento de Renovação Carismática parece ter encontrado certo incentivo político e econômico por parte de Roma (idem, p.62).

Em uma pesquisa realizada nos bairros de periferia da cidade de São Paulo, nos quais as CEBs tiveram sua presença destacada pela capacidade de mobilização política, Prandi e Souza constataram o esvaziamento das comunidades e uma rearticulação das atividades, voltadas para organização de festas e questões administrativas em substituição às mobilizações em torno das reivindicações políticas. Em alguns desses bairros o movimento de Renovação Carismática já começava a se desenvolver, mesmo enfrentando a resistência dos membros das CEBs. O Movimento de Renovação Carismática aparece como preferido no discurso dos fiéis, por permitir aos seus adeptos a expansão de sua individualidade e uma vivência espiritual que abranja as questões privadas. Há nesses discursos uma forte oposição a uma vivência religiosa pautada na organização coletiva e na inserção política, como propunha a Teologia da Libertação e procuravam vivenciar as CEBs e outras pastorais da Igreja, a exemplo da CPT (Comissão Pastoral da Terra).

A Teologia da Libertação, com sua proposta de uma Igreja Popular, não conseguiu firmar-se como uma força hegemônica na orientação da conduta moral e política da Igreja Católica. Ao contrário, esta, à medida que pôde, incorporou alguns dos aspectos críticos apontados pelos teólogos latino-americanos, com o objetivo de manter o modelo de Igreja hegemônico: centralizador, hierárquico e autoritário. Os teólogos latino-americanos, sob a pressão da orientação dominante na cúpula católica, rearticularam o seu discurso, mas não abandonaram o trabalho com as bases, continuam assessorando as comunidades eclesiais e os movimentos populares, embora não tenham mais visibilidade política.

Considerações finais

A Teologia da Libertação incorporou a crítica à sociedade capitalista em sua reflexão como um compromisso ético-humanitário. Valeu-se do pressuposto de que a sociedade organizada em classes é incompatível com os princípios cristãos, pois desdobra-se em uma realidade de opressão e impede a conciliação entre os homens. Pautada nesse pressuposto, defendeu uma outra formação social como mais coerente com os ideais cristãos. Contudo, a sua forma de posicionar-se frente à luta de classes é particularizada pela concepção religiosa de mundo. Esses aspectos singularizaram a oposição de Boff e os caminhos apontados para a consecução de uma sociedade distinta.

A perspectiva humanista, que já havia impulsionado a incursão dos cristãos na política do início dos anos 60, reapareceu na proposta da TdL, fazendo-a retomar algumas das questões postas pela juventude católica, como a crítica às estruturas que se sobrepunham à liberdade humana, fossem elas a capitalista ou o socialismo soviético, e a proposta de conscientização política da massa como caminho para o socialismo.

A conjuntura política da sociedade brasileira, sob a ditadura militar, propiciou uma maior visibilidade à proposta de Igreja da TdL, respaldada pelos setores progressistas da Igreja Católica, que nesse momento detinham a hegemonia política na instituição. Nesse contexto, Boff desenvolveu a sua reflexão teológica procurando coadunar a ela as questões políticas suscitadas por essa realidade, na qual a perspectiva de transição para uma sociedade democrática vinha acompanhada de expectativas quanto a um possível revigoramento político da chamada sociedade civil, que pudesse desembocar em uma nova formação social. Com sua proposta, Boff pretendeu renovar as posições da Igreja com o objetivo de torná-la um fator impulsionador deste processo, mesmo que para isso ela tivesse que estreitar relações com o universo secular, para exercer com eficácia política esse propósito.

A oposição entre o universo secular e as concepções mágicas e religiosas é uma característica do mundo moderno. Pode-se dizer que a secularização e a concepção religiosa do mundo são universos antagônicos, o primeiro tornou-se hegemônico e o religioso passou a recedendo. A Igreja Católica, que fora durante o feudalismo responsável pela ideologia dominante, tornou-se na modernidade uma força secundária que se utiliza de vários recursos para manter-se presente em um universo cada vez menos afeito à ética religiosa.

A TdL desenvolveu-se sob o signo dessa oposição entre o secular e o sagrado, visando a alterar a condição da religião no mundo moderno por caminhos diferentes daqueles empregados pelo poder eclesial. Adotou a insuficiência do pensamento religioso tradicional frente às questões do mundo secular como um fato e propôs a renovação do pensamento católico mediante a utilização das referências seculares. Como na sociedade moderna a política é o lugar onde se explicitam as disputas e os interesses das classes e grupos sociais, a TdL entendeu que o meio para tornar a religião novamente presente na esfera pública seria inseri-la na política. Defende a religião e a política como universos intercambiáveis, ambos fariam parte dos desígnios divinos.

Foi com essa intenção que a TdL voltou-se ao marxismo, à teoria da dependência e às demais influências do mundo racionalizado. Ela recorreu a essas teorias em uma atitude defensiva, na qualidade de força secundária na dinâmica da sociedade moderna, que procura revitalizar-se. Contudo, ao contrário da tendência tradicional da Igreja, não se pode dizer que essa teologia seja conservadora, pois as referências do mundo secular a que recorreu foram aquelas que apontavam as contradições da sociedade capitalista e propunham uma nova formação social. Os setores conservadores da Igreja católica, também imbuídos de uma atitude defensiva do catolicismo, via de regra compactuaram com os setores dominantes, fazendo-lhes concessões a fim de manter os privilégios da Igreja Católica. Os teólogos da libertação, ao contrário, voltaram-

se às classes subalternas e propuseram a Igreja como uma força política atuante junto a elas.

O compromisso de vincular a Igreja ao universo popular também faz parte da revolta desses teólogos contra a modernidade em sua intenção de elevar a religião à esfera pública. Uma vez que a religião já havia sido abandonada pela classes dominantes ilustradas, esse processo só poderia ocorrer por meio da inserção no universo popular, sob o lema da “opção preferencial pelos pobres”. No Brasil a TdL encontrou certa facilidade em inserir-se na política ao tornar-se a inspiração dos agentes católicos atuantes junto as classes populares. Entre os fatores que contribuíram para essa facilidade está a deficiência de representação política imposta pelo regime militar. Assim, o pobre passou ser apresentado como o sujeito da história, aquele que deveria assumir o seu próprio destino, e a Igreja Popular e a concepção do devir desenvolvida pela TdL como impulsionadores legítimos desse processo, em nome de uma identidade histórica do catolicismo com o povo brasileiro.

Boff, em sua reflexão, reivindica a construção de um espaço político e democrático que possibilitasse ao pobre desenvolver-se politicamente com base nas questões postas em seu cotidiano. Não deixa, contudo, de vincular essa possibilidade à participação da Igreja Católica. Em alguns momentos procura opor a vivência da Igreja nas bases, por meio das comunidades católicas, à atuação dos grupos políticos vanguardistas, que, ao colocarem-se como representantes da vontade do povo, teriam retirado dele as funções de direção e organização. A legitimidade da Igreja Popular, no discurso do teólogo, estaria em sua identificação com a vontade do povo, permitindo a ele gerir-se e organizar-se. É por intermédio dessa vivência política popular que entende a possibilidade do processo de libertação.

Embora para Boff a Igreja e o povo pareçam ser uma só coisa, a elaboração do processo de desenvolvimento político do povo é realizada pelos intelectuais católicos. No discurso de Boff o pobre é, na maioria das vezes,

apresentado como frágil, fraco, sofredor, aspectos que o identificariam com a trajetória de Cristo, dessa fragilidade nasceria a necessidade política da Igreja Popular. A possibilidade do pobre tornar-se sujeito é associada a sua filiação à essa Igreja, que tem nos teólogos da libertação e nos agentes pastorais os sujeitos teóricos. A Igreja passa então à representante dos interesses do povo, permitindo o seu desenvolvimento político, pois para Boff é mediante a religiosidade e a cultura popular que o povo constrói a sua identidade e transforma-se em força histórica.

A concepção religiosa de Boff levou-o a pensar a transformação social por meio do aspecto cultural, da mudança de valores. Esse seria o caminho possível a um processo de inversão da ordem capitalista compatível com os princípios religiosos. É nesse ponto que a sua proposta se distancia do universo secular: se no entendimento da sociedade ele se aproxima das teorias seculares, no que se refere às formas de opor-se a ela respalda-se especialmente na concepção religiosa de mundo, no resgate dos princípios do cristianismo primitivo, amor, igualdade e fraternidade entre os homens, como instrumentos políticos. E, ainda, em uma concepção idealizada da cultura popular, como essencialmente contrária à organização social capitalista.

Mesmo acolhendo a tese do marxismo de que a sociedade organiza-se em classes, a concepção religiosa de Boff não lhe possibilita partilhar com o marxismo a tese de que a superação dessa sociedade exige um confronto violento entre as classes. Na primeira parte do terceiro capítulo, pôde se observar que Boff buscou na trajetória histórica de Jesus um modelo de oposição política, apontando o amor como o caminho mais eficiente para se alcançar os ideais revolucionários. Para o teólogo, a utilização da violência como meio para efetivar os ideais de libertação não faria mais que reproduzir as formas de poder e opressão já existentes. Essa é a perspectiva que percorre o seu livro de 1976, *Teologia do cativo e da libertação* e sob um outro enfoque reaparece nos outros livros analisados. Ademais, a perspectiva de Boff tende a

submeter a concepção marxista de lutas de classes à contraposição entre “pobre” e “rico”, “oprimido” e “opressores” retirada da tradição católica.

A crença no amor como capaz de provocar transformações sociais singulariza a posição de Boff frente à luta de classes. Para ele, seria possível a conversão dos opressores por intermédio do amor cristão e a existência no interior da sociedade de grupos organizados sob uma lógica distinta da capitalista. Nesse aspecto, ganham importância política as comunidades eclesiais de base, entendidas como semeadoras de valores diferentes daqueles que vigoram na sociedade capitalista.

A rebeldia de Boff contra a sociedade capitalista é permeada pela dimensão romântica, desenvolveu-se pautada em princípios que a sociedade moderna relegou para a esfera privada e na possibilidade de que sua revitalização fosse capaz de alterar, em nome dos valores populares, a ordem vigente. Mesmo considerando as limitações da proposta do teólogo brasileiro, sob o ponto de vista de levar o projeto revolucionário, como um programa político, até as últimas conseqüências, é possível entendê-la como parte de uma cultura contra-hegemônica à sociedade capitalista. Boff adotou como um compromisso cristão a oposição às estruturas capitalistas e apontou o socialismo democrático como a realidade social mais adequada aos princípios religiosos.

Concordando com Gramsci, que entende a religião como a concepção de mundo mais próxima das classes populares, parece significativo para um projeto político de oposição à sociedade capitalista que uma corrente religiosa traduza — apesar dos seus limites — o tema da transformação social para o universo religioso e proponha uma nova norma de conduta religiosa valendo-se dessa perspectiva, compondo assim uma frente cultural em oposição à ordem estabelecida.

Apesar dos esforços dos teólogos da libertação, em fazerem do catolicismo uma religião libertadora, não lograram êxito, pois a cúpula católica orienta-se, justamente, em sentido contrário, à favor da conservação da ordem.

Como é ela que dá a direção intelectual e moral no universo católico, a proposta dos teólogos da libertação teve que se submeter ao seu controle.

Referências bibliográficas

A) Específicas

- BOFF, C. *Teologia e prática: teologia do político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- BOFF, C., BOFF, L. *Da libertação: o sentido teológico das libertações sócio-históricas*. (1.ed. 1979) 4.ed. Petrópolis: Vozes, 1985.
- BOFF, C., BOFF, L. Cinco observações de fundo á intervenção do cardeal Ratzinger acerca da teologia da libertação. *Rev. Eclesiástica Brasileira*, v.44, fasc.173, p.115-120, 1984a.
- BOFF, C., BOFF, L. Em vista do novo documento Vaticano sobre a Teologia da libertação. *Rev. Eclesiástica Brasileira*, v.44, fasc.176, p.709-725, 1984b.
- BOFF, C., BOFF, L. *Como fazer teologia da libertação*. (1.ed.1985) 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1986.
- BOFF, L. *Jesus cristo libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*. (1. ed. 1972) 16.ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- BOFF, L. *Teologia do cativo e da libertação*. 6.ed. Petrópolis: Vozes, 1998. (1.ed. Lisboa: Editora Multinova, 1976)
- BOFF, L. *A fé na periferia do mundo*. (1.ed. 1978) Petrópolis: Vozes, 1991.
- BOFF, L. *O caminhar da igreja com os oprimidos: do vale das lágrimas à terra prometida*. Rio de Janeiro: Codecri, 1980.
- BOFF, L. *Igreja, carisma e poder: ensaios da eclesiologia militante* (1.ed. 1981) 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1982.
- BOFF, L. *E a igreja se fez povo: eclesiogênese, a igreja nasce do povo*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- BOFF, C. A Teologia da Libertação e a crise de nossa época. In: BOFF, L. (Org.) *A teologia da libertação: balanços e perspectivas*. São Paulo: Ática, 1996.

- BOFF, L. As bodas de prata da Igreja com os pobres. In: BOFF, L. (Org.) *A teologia da libertação: balanços e perspectivas*. São Paulo: Ática, 1996.
- CELAM. *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do concílio: conclusões de Medellín*. 5.ed. Petrópolis: Vozes, 1969.
- CNBB. *Puebla: a evangelização no presente e no futuro da América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- GUTIÉRREZ, G. *Teologia da libertação: perspectivas*. 6.ed. Petrópolis: Vozes, 1986. (1.ed. Lima: Ediciones Sígueme, 1971)
- GUTIÉRREZ, G. *A força histórica dos pobres*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1984. (1.ed. peruana, 1979)
- LORSCHIEDER, A. Observações a respeito da 'Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da libertação. Rev. *Eclesiástica Brasileira*, v.44, fasc.176, p.108-115, 1984.
- RATZINGER, J. Explico-vos a Teologia da libertação. Rev. *Eclesiástica Brasileira*, v.44, fasc.173, p.108-115, 1984.
- SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Instruções sobre alguns aspectos da "teologia da libertação"*. São Paulo: Paulinas, 1984.
- SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Instrução sobre a liberdade cristã e a libertação*. São Paulo: Loyola, 1986.
- SCHILLEBEECKX, E. A instrução sobre a teologia da libertação se dirige a um interlocutor errado. Rev. *Eclesiástica Brasileira*, v.44, fasc.176, p.764-767, 1984.

B) Gerais

- ALTHUSSER, L. *Reposta a John Lewis: a questão do humanismo*. São Paulo: Editorial Estampa, 1973.
- ALVES, M. M. *A Igreja e a política no Brasil*. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1979.
- ANDRADE, P. F. C. de. *Fé e eficácia: o uso da sociologia na teologia da libertação*. São Paulo: Loyola, 1991.

- ARON, R. *Novos temas de sociologia contemporânea: a luta de classe*. Trad. Augusto Pastor Fernandes. Lisboa: Presença, 1964.
- BERNSTEIN, C e POLITI, M. *Sua santidade: João Paulo II e a história oculta de nosso tempo*. 7.ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 1996.
- BOFF, L et al. *Puebla: análise, perspectivas e interrogações*. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 1979.
- BORDIN, L. *O marxismo e a teologia da libertação*. Rio de Janeiro: Dois Pontos, 1987.
- BORNHEIM, G. Filosofia do Romantismo. In: GUINSBURF, J. (Org.) *O romantismo*. São Paulo: Perspectiva, 1985.
- BRUNEAU, T. *Religião e politização no Brasil: igreja e o regime autoritário*. São Paulo: Loyola, 1979.
- BOURDIEU, P. Gênese e estrutura do campo religioso. In: _____. *A economia das trocas simbólicas*. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 1982.
- CARDOSO, F., FALETTO, E. *Dependência e desenvolvimento na América Latina: ensaio de interpretação sociológica*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1984.
- CHAUÍ, M. *Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular no Brasil*. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1986.
- COUTINHO, C. N. Gramsci no Brasil: recepções e usos In: MORAES, J.Q de. (Org.) *História do marxismo no Brasil*, Campinas: Editora da UNICAMP, 1998.
- DEL ROIO, M. *Revolução*. Mimeo, 1998.
- GOHN, M. G. *Teorias dos movimentos Sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo: Loyola, 1997.
- GORENDER, J. *Combate nas trevas*. 5.ed. São Paulo: Ática, 1998.
- GRAMSCI, A. *Concepção dialética da história*. trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- GRAMSCI, A. *Maquiavel, a política e o estado moderno*. 2.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.

- GUEVARA, E. O socialismo e o homem em Cuba. In: _____. *O socialismo humanista*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- GUEVARA, E. As condições da ação In: SADER, E.(Org.) *Política*. Col. Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática, 1991.
- GUTIÉRREZ, G. O concílio vaticano II na América Latina In: BEOZZO, J. O. (Org.) *O concílio vaticano II e a igreja latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- HOBSBAWM, E.J. *Mundos do trabalho: novos estudos sobre a história operária*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- IANNI, O. *O colapso do populismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- IOKOI, Z. G. *Igreja e camponeses: teologia da libertação e movimentos sociais no campo Brasil e Peru, 1964 -1986*. São Paulo: Hucitec/Fapesp, 1996.
- KONDER, L. Marxismo e cristianismo. *Encontros com a Civilização Brasileira*, n. 6, p.57-65, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- KRISCHKE, P. As CEBs na “abertura”: mediações entre a reforma da igreja e as transformações da sociedade In: KRISCHKE, P., K, MAINWARING, S.(Org.) *A igreja nas bases em tempo de transição (1974-1985)*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- LIMA, H., ARANTES, A. *História da ação popular da JUC ao PC do B*. 2.ed. São Paulo: Alfa-Omega, 1984.
- LIMA, L. G. de S. *Evolução política dos católicos e da igreja no Brasil: hipóteses para uma interpretação*. Petrópolis: Vozes, 1979.
- LÖWY, M. Marxismo e cristianismo na América Latina. *Lua Nova*, n.19, p.5-21, 1989a.
- LÖWY, M. O conceito de afinidade eletiva In: _____. *Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa central*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989b.
- LÖWY, M., SAYRE. R. *Romantismo e política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

- LÖWY, M., SAYRE, R. *Revolta e melancolia: o romantismo na contramão da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- LÖWY, M., GARCÍA-RUIZ, J. Les sources françaises du christianisme de la libération au Brésil. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, p.9-32, 1997.
- MAINWARING, S. *Igreja católica e política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- MANNHEIM, K. *Ideologia e utopia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.
- MANNHEIM, K. O pensamento conservador. In: MARTINS, J. de S. (Org.) *Introdução crítica à sociologia rural*. São Paulo: Hucitec, 1986.
- MANTEGA, G. *A Economia política brasileira*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1984.
- MARX, K., ENGELS, F. Manifesto do Partido Comunista In: _____. *Obras Escolhidas*. São Paulo: Alfa-Omega, s.d.
- PAIVA, V. (org). *Igreja e questão Agrária*. São Paulo: Loyola, 1985.
- PIERUCCI, A. F. O Povo visto do altar: democracia ou demofilia? In: PIERUCCI, A. F., PRANDI, R. (Org.) *A realidade social das religiões no Brasil: religião e política*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- PIERUCCI, A. F. Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. *Novos Estudos do CEBRAP*, n.49, p.99-117, São Paulo, 1997.
- PRANDI, R., SOUZA, A. R. A carismática despolitização da Igreja católica In: PIERUCCI, A. F., PRANDI, R. (Org.) *A realidade social das religiões no Brasil: religião e política*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- RIDENTI, M. *O fantasma da revolução brasileira*. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1993.
- RIDENTI, M. *Classes sociais e representação*. São Paulo: Cortez, 1994.
- RODRIGUES, P. *Igreja e anti-Igreja - teologia da libertação*. São Paulo: T.A Queiroz, 1985.
- ROMANO, R. *Brasil: Igreja contra estado (crítica ao populismo católico)*. São Paulo: Kairós, 1979.

SADER, E. *Quando novos personagens entraram em cena*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

VELHO, O.G. A propósito de Terra e Igreja. *Encontros com a Civilização Brasileira*. n.22, p. 157-168, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

VENTURI, F. Introdução e Narodnaya volia In: _____. *El populismo ruso*. Tomo 1 e 2. Madrid: Alianza Universidad, 1981.

VIER, Frei (cord.). *Compêndio do vaticano II (constituições, decretos, declarações)*. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 1969.

WEBER, M. A Ciência como Vocação In: _____. *O político e o cientista*. Lisboa: Presença, 1979.

WEBER, M. Ética religiosa e mundo e As religiões mundiais e o mundo. In: _____. *Economia e Sociedade*. Brasília: UnB, 1991.

ENTREVISTAS

Leonardo Boff. In: revista *Caros Amigos*. ano 1, n.3, p. 27-35, 1997.

Leonardo Boff In: Diário de Pernambuco
http://www.dpnet.com.br/1999/01/25/brasil5_0.htm.

Anexo: Questões enviadas a Leonardo Boff*

1-Professor Leonardo Boff, em primeiro lugar gostaria que o senhor falasse um pouco do contexto político-social em que surgiu a Teologia da Libertação. Eu sei que ela se insere em um contexto de mudanças gerais na Igreja Católica: o Concílio Vaticano II; na América Latina, Medellín e Puebla; mas também está relacionada com um contexto político vivenciado por um anseio de transformação da sociedade capitalista, reforçado no Brasil, bem como em outros países da América Latina, pela presença da ditadura militar. Gostaria que o senhor falasse até que ponto a Teologia da Libertação foi um resultado deste contexto político-social e do diálogo dela como as outras propostas de transformação (libertação) da sociedade capitalista.

2- O senhor em seu livro *O Caminhar da Igreja como os Oprimidos* (1980) referindo-se à presença do marxismo na constituição da Teologia da Libertação, trabalha com a hipótese de uma possível síntese entre o socialismo científico, como correspondente à dimensão humana da racionalidade, e o socialismo religioso e utópico, correspondente a outra dimensão humana, a da esperança (p.206). Tendo em vista as mudanças que ocorreram no Brasil com a consolidação de um modelo de desenvolvimento atrelado ao mercado internacional, e a própria reestruturação do capitalismo no plano mundial, o senhor acredita que a proposta socialista ainda tenha viabilidade histórica e como consequência, é possível ainda hoje falar em uma Teologia da Libertação, em um socialismo religioso e utópico?

* Estas questões foram enviadas por e-mail ao professor Leonardo Boff. Ele não as respondeu, alegando que as respostas poderiam ser encontradas em seus livros.

Não só como viabilidade histórica, mas com potencialidade de despertar nas classes populares a crença na possibilidade de uma sociedade diferente?

3- Lendo os escritos do senhor e do teólogo Gustavo Gutiérrez, percebo que este último, já em seu primeiro livro *Teologia da Libertação - perspectivas* de 1971, entendia o processo de libertação como a construção de uma sociedade socialista, e nele o diálogo com as ciências sociais e o marxismo está posto já neste primeiro livro. Ao passo que o senhor em livros próximos ao de Gutiérrez como *Jesus cristo libertador* de 1972 e posteriormente *Teologia do cativo e da libertação* de 1976, adota a temática da libertação principalmente a partir do universo religioso. O diálogo como as “*mediações sócio analíticas*” está presente, sobretudo neste último livro citado, mas o conteúdo cristão parece ser auto-suficiente para um processo de libertação. Recordo uma passagem em *Teologia do cativo e da libertação*, na qual o senhor afirma que a Teologia e a Igreja não precisam se filiar a uma ideologia revolucionária ou socializante para libertarem. (p. 80 da edição de 1998). Penso que em obras posteriores como *O Caminhar da Igreja com o Oprimido* de 1980 e *Igreja Carisma e Poder* de 1981 há uma radicalização em seu discurso, com uma aproximação maior com as ciências sociais e mesmo com o marxismo. Gostaria de saber a que o senhor atribui esta diferença de enfoque entre o senhor e o teólogo Gustavo Gutiérrez, se possível falando das tendências presentes na Teologia da Libertação, enquanto movimento. Gostaria que falasse também da diferença de enfoque em seu próprio discurso, perceptível se comparamos seus primeiros escritos com os escritos posteriores.

4- A Teologia da Libertação caracteriza-se por fazer das teorias sociais um elemento constitutivo de seu discurso, visando a uma explicação científica da realidade político-social. O imanente e o transcendente nessa teologia não se opõem, ao contrário parecem se completar com o objetivo de promover uma participação política da fé. Penso que isso pode ter dois desdobramentos. A Teologia da Libertação ao voltar-se às teorias sociais e à necessidade de uma fé vivida politicamente não estaria, por um lado, proclamando a insuficiência do mistério, e por outro, colocando-se como uma proposta política para organização social que teria como base a tradição católica do povo latino-americano?

5- A utilização do marxismo pela Teologia da Libertação custou caro a esses teólogos, inclusive ao senhor, com as punições sofridas pelo Vaticano. Os autores Carl Bernstein e Marco Politi, no livro *Sua Santidade - João Paulo II e a História oculta de nosso tempo*, afirmam uma aliança entre o Vaticano e o governo norte-americano, fundada na crença antimarxista de ambos, no combate ao socialismo. O Senhor acredita que a repressão à Teologia da Libertação, oriunda da cúpula católica, tenha sido resultado dessa aliança?

6- A Teologia da Libertação, embora pretendesse executar uma reforma no pensamento católico, parece não ter encontrado espaço de concretização dentro da instituição. A Igreja Católica no Brasil de hoje se evidencia muito mais pelo Movimento Carismático, e o “fenômeno” dos padres cantores, associados à mídia televisiva, com um caráter altamente massificante, do que por uma mobilização político-social, tal qual propunha a Teologia da Libertação, vivida pelas comunidades eclesiais de base. Gramsci, estudando as tendências presentes no catolicismo, entende-as como “partidos” que lutam pela hegemonia no Império Internacional representado pela Igreja Romana. Sei que o Movimento Carismático

surge paralelo à Teologia da Libertação, e só agora ele alcança essa projeção na Igreja brasileira. Isso não teria ocorrido com o incentivo dos setores conservadores no interior da Igreja Católica, como uma forma de neutralizar a Teologia da Libertação, sendo parte da disputa pela hegemonia no Império Internacional da Igreja Romana? Aproveitando, gostaria que o senhor falasse um pouco de quais foram as estratégias utilizadas para combater a influência da teologia da libertação na Igreja brasileira. Atualmente, o que restou da Teologia da Libertação, depois de levaria ao questionamento da própria instituição. Afirmo ainda que ela exerce uma disciplina de ferro sobre os intelectuais, impedindo que intentem romper com essa separação. Pode-se dizer que a repressão do Vaticano, vivida pelo senhor, à Teologia da Libertação se adequa a esta análise de Gramsci? E mais, que não há possibilidades de uma renovação do pensamento católico, uma vez que a Igreja- instituição tem se reafirmado historicamente pelo seu caráter restaurador-conservador?