

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE –UFF
CENTRO DE ESTUDOS GERAIS
MESTRADO EM HISTÓRIA CONTEMPORÂNEA**

SANDRO RAMON FERREIRA DA SILVA

**TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO:
Revolução e reação interiorizadas na Igreja**

**NITERÓI
2006**

SANDRO RAMON FERREIRA DA SILVA

TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO: REVOLUÇÃO E REAÇÃO
INTERIORIZADAS NA IGREJA

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre. Área de Concentração: História Contemporânea.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. DENISE ROLLEMBERG CRUZ

Niterói
2006

SANDRO RAMON FERREIRA DA SILVA

TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO: REVOLUÇÃO E REAÇÃO
INTERIORIZADAS NA IGREJA

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre. Área de Concentração: História Contemporânea.

Aprovada em julho de 2006

BANCA EXAMINADORA

Prof^ª. Dr^ª. DENISE ROLLEMBERG CRUZ – Orientadora

Prof. Dr. DANIEL AARÃO REIS
UFF

MARCELO TIMOTHEO DA COSTA
CPDOC/FGV

Niterói
2006

Ao meu filho *Gui*, amor da minha vida.

AGRADECIMENTOS

Aos professores Doutores Daniel Aarão e Marcelo Timotheo, que participaram das bancas de qualificação e defesa desse trabalho. Pela atenta leitura dos textos e pelas generosas contribuições.

À minha esposa, Sheila, pelo espírito de colaboração na conclusão do trabalho.

À minha orientadora, Denise Rollemberg, com quem aprendi que ser um grande profissional e um grande ser humano são qualidades congruentes.

EPÍGRAFE

“Por certo não queremos que o socialismo na América seja cópia ou decalque. Deve ser criação heróica. Temos de dar vida, com nossa própria realidade, em nossa própria linguagem, ao socialismo indo-americano. Eis aqui uma missão digna de uma nova geração”.

José Carlos Mariátegui

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO, p.13

PARTE I - A IGREJA E OS EMBATES DA MODERNIDADE

1 TRAJETÓRIA POLÍTICA DA IGREJA BRASILEIRA NO SÉCULO XX, p.16

1.1 DAS OLIGARQUIAS AGRÁRIAS À IGREJA PROGRESSISTA, p.16

1.2 A IGREJA DO TEMPO PRESENTE, p.26

1.3 UMA TEOLOGIA PARA OS NOVOS TEMPOS, p.36

2 DISCUSSÕES TEÓRICAS E AS MEDIAÇÕES SÓCIO-TEOLÓGICO-FILOSÓFICAS
NA FORMULAÇÃO DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO, p.42

2.1 AS INFLUÊNCIAS SÓCIO-CULTURAIS, p.42

2.2 O PENSAMENTO MARXISTA E A CONTRUÇÃO DO REINO DE DEUS, p.45

2.3 ROMANTISMOS REVOLUCIONÁRIOS, p.53

2.4 UMA TEOLOGIA DO *ABSURDO?*, p.57

PARTE II - OS CAMINHOS E DESCAMINHOS DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO NO BRASIL E NA NICARÁGUA: *REFORMA OU REVOLUÇÃO?*

3 BRASIL: TERRA PROMETIDA E TRANSIÇÃO PACTUADA, p.70

3.1 PUEBLA: REDEFINIÇÕES E RISCOS, p.92

3.2 NICARÁGUA: TERRA PROMETIDA E REVOLUÇÃO, p.100

4 AS VISITAS DO PAPA JOÃO PAULO II AO BRASIL E À NICARÁGUA, p.113

4.1 BRASIL: “A BENÇÃO JOÃO DE DEUS”, p.113

4.2 NICARÁGUA: “VISITANDO A TORMENTA”, p.120

4.3 A REAÇÃO VATICANA, p.124

5 CONCLUSÃO, 128

6 REFERÊNCIAS, 133

6.1 OBRAS CITADAS, 133

6.2 FONTES, p.136

7 ANEXOS, p.138

7.1. CARTAZES DA CAMPANHA DA FRATERNIDADE, p.139

7.2. PUEBLA PARA O POVO, p.140

7.3. CHARGE, p.141

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Fig. 1 Cartazes da Campanha da Fraternidade, f. 139.

Fig. 2 Estórias em quadrinhos sobre Puebla, f. 140.

Fig. 3 Charge sobre as relações do Vaticano com a Casa Branca, f. 141.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

TL	Teologia da Libertação
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CELAM	Conselho Episcopal da América Latina
CEB's	Comunidades Eclesiais de Base
FNLA	Frente Nacional de Libertação da Argélia
JAC	Juventude Agrária Católica
JEC	Juventude Estudantil Católica
JOC	Juventude Operária Católica
JUC	Juventude Universitária Católica
CEPAL	Comissão Econômica para a América Latina
ALN	Aliança Libertadora Nacional
FLN	Frente de Libertação Nacional
FARCs	Forças Revolucionárias Colombianas
FSLN	Frente Sandinista de Libertação Nacional
FMLN	Frente Marti Faribundo de Libertação Nacional
MST	Movimento dos Sem Terra
PT	Partido dos Trabalhadores
CUT	Central Única dos Trabalhadores
CPT	Comissão Pastoral da Terra
AERP	Assessoria Especial de Relações Públicas
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
IPES	Instituto Brasileiro de Estudos Sociais
IBAD	Instituto Brasileiro de Ação Democrática
OAB	Ordem dos Advogados do Brasil
JB	Jornal do Brasil
CTM	Cadernos do Terceiro Mundo

RESUMO

Esta dissertação aborda as transformações sofridas pela Igreja Católica Romana ao longo do século XX e, principalmente na sua segunda metade, quando vários setores do clero na América Latina passaram a identificar-se com as causas das esquerdas do continente e com a questão do homem *pobre*. Dessa metamorfose, brotou o ideal de *libertação* das classes empobrecidas e das nações latino-americanas. Desenvolveram uma nova reflexão teológica voltada para os anseios e necessidades desse homem e dessa sociedade: a Teologia da Libertação. Tal reflexão, nascida a partir de uma nova práxis do clero, dialogava com as novas concepções políticas, cada vez mais radicalizantes, que surgiam no continente, animadas pelo mito da *revolução* e pelo mito do *foco*, após a vitória de Fidel Castro, em 1959. E também com a elaboração da teoria da *Dependência*, que pressupunha a *ruptura* com os grandes centros financeiros do mundo capitalista como a única forma de *libertar* a América Latina da condição de opressão na qual se encontrava. Dialogava ainda, com os novos posicionamentos da Santa Sé, a partir dos documentos do Concílio Vaticano II, mas, sobretudo, das encíclicas de João XXIII e Paulo VI, *Pacem in Terris* e *Populorum Progressio*, respectivamente. As novas posições geraram muitos conflitos e impasses, tanto no interior da Igreja Católica quanto nas sociedades latino-americanas, tornando-se a Teologia da Libertação (TL) objeto de muitos ataques, mas também, de muitas disputas. No Brasil, assumiu função ideológica hegemônica na Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), e foi fundamental na constituição das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), dentro do processo de transição política que o país vivia, saindo do regime *civil-militar* e retornando ao *Estado de Direito*. Na América Central e na Nicarágua, principalmente, assumiu um caráter mais explosivo e tornou-se parte integrante dos novos valores simbólicos, assumidos pela Frente Sandinista de Libertação Nacional, durante o processo revolucionário do país. Após 1984, foi ostensivamente combatida pela Santa Sé e pelas novas políticas do papa João Paulo II, para a Igreja latino-americana.

PALAVRAS-CHAVE: Teologia da Libertação, Revolução, Igreja.

ABSTRACT

This dissertation approaches the transformations of the Roman Catholic Church throughout the 20th century and mainly in this second half, when some sectors of the clergy in Latin America started to identify themselves with revolution causes in the continent and with poor classes. Out of this metamorphosis, the masses ideal of freedom in Latin American sprouted. They developed a new theological reflection for the yearnings and necessities of these societies: the Theology of Liberation. Such reflection, conceived by the clergy, dialogued with politic even more radicalizing which appeared in the continent, livened up for the myth of revolution and the myth of the focus, after the victory of the Cuban Revolution, in 1959. It was also reference, in this change, the elaboration of the theory of dependence, which proposed the rupture with great financial centers of the capitalist world as the only form to release Latin America from the condition of oppression in which it was found. It still dialogued with the new positionings of Holy See, based on documents from Vatican Concilio II, but, above from encyclical letters by the popes John XXIII and Paul VI, *Pacem in Terris* and *Populorum Progressio*, respectively. These new positionings had generated many conflicts and impasses, both in the inside of the Catholic Church and in the Latin American societies, becoming the Theology of Liberation (TL): object of many attacks but also of many disputes. In Brazil, it played hegemonic ideological role in the National Conference of Bishops in Brazil (CNBB), being a basic element in the constitution of Helping Ecclesiastic Communities (CEBs), during process of political transition in the country. It was also essential to the elaboration of a civilian-military regime on behalf of the Commonwealth. In Central America and mainly in Nicaragua, it played a more impulsive part and it became integrant part in one of the new symbolic values, presented by the Sandinista Party for the National Liberation, during the revolutionary process of the country. After 1984, new politic measures in Holy See were created by the pope John Paul II in favor of the Latin American Church

WORDS KEY: Theology of Liberation, Revolution, Church

APRESENTAÇÃO

Eric Hobsbawm, no livro *Era dos Extremos*, afirma que direitistas e esquerdistas do mundo inteiro foram surpreendidos, na década de 1970, com o surgimento de um novo e inesperado aliado dos revolucionários da América Latina: a Igreja Católica. Muitos padres e homens da Igreja haviam se deixado influenciar pela Teologia da Libertação e passaram a defender a causa dos homens pobres desse continente. Hobsbawm chega a dizer que “ouviu o próprio Fidel Castro, num de seus grandes monólogos em Havana, manifestar seu espanto com esse fato, ao exortar seus seguidores a acolher os surpreendentes novos aliados¹”.

A partir das palavras do historiador inglês, decidi investigar a importância dos padres esquerdistas da Teologia da Libertação no desenvolvimento dos processos revolucionários que estouraram no nosso continente após a Revolução Cubana de 1959. Na monografia de graduação – intitulada *A Revolução Sandinista e a Teologia da Libertação*² - pesquisei o caso da Nicarágua, de 1979. Escolhi tal tema por me parecer o mais emblemático em se tratando das revoluções latino-americanas, que envolveram os chamados padres progressistas do continente.

No mestrado, procurei melhor compreender os impasses e as contradições no seio da Igreja Católica com o surgimento e a afirmação da Teologia da Libertação, num processo que levará a seu fim. A pesquisa, então, não está mais circunscrita à realidade nicaragüense. A Teologia da Libertação é abordada no contexto da América Latina, a partir dos 1960, procurando contrapô-lo, sobretudo, com experiência da Igreja do Brasil, analisando os vários impasses na sociedade brasileira, desde a implantação do regime *civil-militar*, até o processo de *distensão* política levado adiante pelo governo Geisel e concluído no governo Figueiredo.

¹ HOBBSAWM, Eric. *Era dos Extremos: O Breve Século XX 1914-1991*. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Cia. das Letras, 2001. p. 439.

² SILVA, Sandro Ramon Ferreira da. *A Revolução Sandinista e a Teologia da Libertação*. São Gonçalo, 2003. 50 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) – Curso de Licenciatura Plena em História – Faculdade de Formação de Professores, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2003.

A pesquisa permitiu-me, então, analisar o contexto latino-americano na implantação dos regimes autoritários e da modernização do capitalismo no continente; o surgimento dos vários movimentos com propostas de *libertação* e *ruptura* com a ordem vigente; as fases da história da Teologia da Libertação, que vão desde as *esperanças* e *liberdades* surgidas com o pontificado dos papas João XXIII e Paulo VI e o Vaticano II, e a conjuntura revolucionária da América Latina nos anos 1960, até o refluxo dos movimentos de *libertação* e o enquadramento do movimento teológico pela Santa Sé, no pontificado de João Paulo II; as transformações na cultura política da Igreja Católica e das sociedades latinas; as relações da Igreja e o Estado – sobretudo no Brasil – mas também na Nicarágua revolucionária; o compromisso da Igreja progressista com a formação das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) no Brasil, e o papel destas na formação das *consciências cidadãs*, no processo de *abertura política* do regime *civil-militar* – este tema, de forma especial, pareceu-me merecer estudos mais aprofundados, que pretendo realizar como projeto de doutorado –; por fim, analisei as contradições inerentes às realidades do catolicismo no Brasil e no mundo, entre seu compromisso com a causa dos pobres e a manutenção da ordem social.

PARTE I

A IGREJA E OS EMBATES DA MODERNIDADE

1 A TRAJETÓRIA POLÍTICA DA IGREJA BRASILEIRA NO SÉCULO XX

“América, América...
Continente assistido pela solidão
Para aonde caminham teus filhos América?
Há um grito no ar para ancorar tua paixão

América, América...
De ‘hermanos’ sofridos sob o mesmo brasão
Onde estão teus heróis?
A manhã já clareia”

Canto Litúrgico

1.1 DAS OLIGARQUIAS AGRÁRIAS À IGREJA PROGRESSISTA

No final dos anos 1960 e inícios de 1970, expressivos setores da Igreja no Brasil e na América Latina como um todo deram uma guinada radical para a esquerda. Foi o surgimento daquilo que Eric Hobsbawm definiu como os padres-católicos-marxistas³. Religiosos que se utilizando do instrumental analítico oferecido pelo marxismo desejaram associar à sua práxis cristã a luta por sociedades mais justas ou com menos desigualdades.

Nesse momento a parcela mais progressista da Igreja Católica desejou identificar-se com as camadas populares da sociedade brasileira. Aliás, não somente ela, mas vastos setores da sociedade organizada. Grupos de diversos matizes e tendências estabeleceram vínculos efetivos e afetivos com as camadas populares; ou pelo menos, com as idéias que entenderam aproximá-los do povo: artistas, políticos, partidos, instituições, intelectuais etc. Era à *busca do povo brasileiro*, como bem apresentou Marcelo Ridenti: “com raízes rurais, do interior, do coração do Brasil⁴”.

Na verdade, mais do que se identificar com o povo brasileiro, no caso da esquerda

³ HOBBSAWM, op. cit., p. 425.

⁴ RIDENTI, Marcelo. *Em busca do povo brasileiro: artistas da revolução, do CPC à era da tv*. Rio de Janeiro: Record, 2000. p. 24.

Católica houve uma grande tendência a identificar-se com o *homem latino*, ou *terceiro-mundista*. Eram os *hermanos* sofridos sob o mesmo brasão⁵. Tal bloco histórico-social era tão compreendido como *vitimado* pelo abandono de suas elites-dirigentes, do Estado e das *superestruturas* de poder. Carentes de veículos de representatividade ou expressão político-partidária que atendessem minimamente às suas demandas. Extorquidos há séculos pela *exploração colonial*, e nessa altura do desenvolvimento capitalista ocidental, pelo *imperialismo* norte-americano, vítimas das sangrentas ditaduras militares que violentaram nas décadas de 1960 a 1980 qualquer noção de direitos humanos e/ou sociais dos seus cidadãos. *Vítima* de governos *despóticos* que impunham modelos econômicos, que aceleravam ainda mais as profundas desigualdades sociais já existentes na América ibérica. Vítima de uma América que se mostrava adormecida. Enfim, eram os filhos de uma “pátria-mãe”, que embora gentil, não despertava para ver o labor de seus filhos.

Essa foi a Igreja dos primeiros anos do Conselho Episcopal da América Latina (Celam), que desejou estabelecer laços de solidariedade entre os povos desse *continente assistido pela solidão*.

Havia uma determinada *consciência* de que estes povos não haviam encontrado em suas elites - civis ou eclesiásticas - verdadeiros *heróis* que pudessem promover a *libertação*⁶ ou promoção econômica, política e cultural de suas massas camponesas ou proletárias. Nessa Igreja, surgiu uma identificação com os camponeses expropriados do acesso a terra e com o proletariado, morador das favelas e subúrbios pobres; e esperou-se encontrar nas fileiras desses grupos *dominados* e nas fileiras da própria Igreja, os novos *heróis*, ainda não vistos ao longo da nossa História. Foi nesse contexto que surgiu uma nova concepção sociológica, eclesiológica e teológica. Surgiu a Teologia da Libertação.

Para a Igreja do Brasil isso significou uma transformação profunda nos alicerces da própria instituição, que ao longo de toda sua existência havia estado, de certa forma, muito mais próxima às esferas do poder do que do *povo*. Este, se concebido segundo a definição de Marcelo Ridenti.

Durante quase trezentos anos de colonização, a Igreja esteve atrelada ao Estado colonial através do padroado, e mesmo com a Independência, manteve-se a concepção de altar

⁵ Acredito que havia todo um ideário de identificação de um mesmo povo latino, explorado e injustiçado pelas potências ocidentais. Muitas vezes, na criação desse mito do “homem latino” e supra-nacional, não se levou em conta diferenças de cultura política e estruturas sociais e/ou históricas de uma determinada região ou nação para outra.

⁶ O termo “libertação” aqui empregado tem a mesma conotação semântica daquele utilizada pelas esquerdas a partir da elaboração da teoria da dependência (Cepal), e significa, principalmente, o rompimento com estruturas sócio-política-econômicas entendidas como opressoras. Cf. LIBÂNIO, João Batista. *Teologia da Libertação: roteiro didático para um estudo*. São Paulo: Loyola, 1987.

unido ao trono e a *placet*.⁷ Durante todo esse período a Igreja foi uma espécie de prolongamento do poder estatal. A hierarquia era entendida e organizada como funcionária do Estado imperial, que pagava os salários e tinha, inclusive, o direito de nomear os bispos.

Já nas primeiras décadas republicanas, a instituição oscilou entre encontrar o seu próprio caminho e definir autonomamente suas estruturas e seus objetivos, e o de se re-alinhar ao Estado, num modelo de Igreja constantiniano. Talvez tenha sido o Padre Júlio Maria um dos poucos que soube valorizar a separação entre religião e Estado, promovida pelos republicanos vitoriosos do 15 de novembro de 1989. Grande parte do clero buscou avidamente uma oportunidade, de ao lado do Estado, manter privilégios garantidos no antigo regime. O que para Júlio Maria foi uma libertação, para muitos foi uma derrota da instituição frente ao modelo de república liberal. Sem desejar afastar-se do Estado, a Igreja relutou em aceitar-se apenas como parte da sociedade civil, e os seus membros como *povo*. Para muitos clérigos, vencer a República *ilegítima* seria uma necessidade urgente, para não ter que ser apenas *povo*.

Aliás, numa breve compreensão da História da Igreja no Brasil, poderíamos dizer, que nas suas possibilidades de ação e de identificação, quanto aos interesses e objetivos comuns, ela oscilou sempre dentro do seguinte tripé: Estado, Roma e Povo. De alguma forma, optar por uma parte significou sempre se afastar das outras.

A Igreja erigida no Brasil colonial não foi àquela rígida e dogmática que emergiu do Concílio de Trento, que buscou rígidas definições de crença e valorização dos sacramentos. Aqui ela aproximou-se muito mais de uma Igreja com valores e crenças medievais.⁸ Onde se pode falar muito mais em religiosidade do que em religião propriamente dita.

Nesta terra, distante dos acontecimentos europeus, os papas concederam imensos privilégios aos reis ibéricos, atribuindo-lhes o direito ao padroado e total domínio sobre a Igreja local. Primeiro porque já havia uma grande satisfação do papado com esses monarcas, devido ao processo de Reconquista e à vitória sobre os mouros na Europa; segundo, porque o próprio episódio do *descobrimento* foi entendido como um fato providencial, para compensar as enormes perdas para a Igreja com o avanço da Reforma Protestante. Dessa maneira, a Igreja que nasceu no Brasil esteve intimamente ligada ao Estado colonial, mas infinitamente distante das influências da Sé romana e seu modelo de catolicismo tridentino.

Havia aqui uma grande dicotomia entre o *catolicismo oficial* e o *catolicismo popular*.

⁷ Direito da Coroa de censurar todas as bulas e outros documentos eclesiásticos, antes de sua publicação no Brasil.

⁸ BRUNEAU, Thomas C. *Religião e politização no Brasil: a Igreja e o regime autoritário*. São Paulo: Loyola, 1979. p. 36.

Este, não foi o dos sacramentos e rituais litúrgicos. Desde os tempos coloniais, o povo iletrado pouco compreendia dos dogmas e das bases teológicas de sua religião; a experiência religiosa aqui esteve muito mais próxima das festividades públicas e encontros de caráter social. Um bom exemplo do tipo de religiosidade que havia à época do Império, como nos é brilhantemente apresentado por M. Schwarcz no seu *As Barbas do Imperador*. Para ela as festas e procissões, tão desejadas pelas camadas pobres e negras da sociedade imperial, eram antes de devoção, espaço de socialização.

“Trazendo de longe a tradição das procissões, essas populações recriavam nas ruas seus ‘antigos reinados’. Além da mistura de camadas sociais, causa estranhamento a ostentação das roupas e gestos, a sensualidade e a alegria. Supõe-se que, nesses locais, o ‘sentimento religioso ou cívico’ passava ao largo e as comemorações se transformavam em pretexto para o exercício da sociabilidade”.⁹

E ainda:

“Por outro lado, a temática religiosa está sempre presente, mobilizando escravos, seus senhores e o próprio monarca, que é o primeiro a incorporar em seu calendário oficial uma agenda de festas. Mesmo que o ritual em questão não seja explicitamente católico – como batuques e danças de origem africana –, sua ocorrência coincidia com as festividades religiosas. Esse é o caso do dia de Reis, do Império do Divino, da festa de Nossa Senhora do Rosário e de muitas outras”¹⁰.

Aliás, segundo Schwarcz, O Divino e o seu imperador, tradição que antecedeu à chegada da monarquia nos trópicos, acabaram legando o título de imperador ao nosso monarca. Título considerado à época, já bastante difundido entre nosso povo.¹¹ Para além desse detalhe, a mesma autora nos apresenta um retrato dessa religiosidade popular, através das muitas críticas feitas por estrangeiros europeus que visitavam o império e condenavam o fato de que sensualidade e bebedeira se misturassem com festas ditas católicas e de devoção. Era a mistura sem culpa do profano com o sagrado.

Se pensarmos segundo a lógica de Thomas Bruneau, que o “objetivo da Igreja é de influenciar os homens e a sociedade ou, mais especificamente, levar os homens e, por decorrência, a sociedade à salvação”¹², percebemos que a Igreja pouca influência prática, moral ou espiritual exercia sobre a vida privada dos indivíduos, e em contra-partida, estava totalmente aprisionada pelo Estado imperial.

Muitas décadas depois, já no regime republicano, Dom Leme viria escrever sobre essa

⁹ SCHWARCZ, Lilia Moritz. *As barbas do imperador: Dom Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 259.

¹⁰ Ibid. p. 260.

¹¹ Ibid. p. 270.

¹² BRUNEAU, op. cit., p. 17.

pouca influência da Igreja no Brasil: “Uma grande força nacional, mas uma força que não atua, não influi, uma força inerte. [...] Somos uma maioria asfíxiada. O Brasil que aparece, esse não é o nosso, é o da minoria”.¹³

Certamente a Reforma pombalina havia sido extremamente eficaz nesse sentido. No Brasil a Companhia de Jesus foi a única congregação com liberdade econômica suficiente para exercer verdadeira influência sobre a sociedade colonial. Não foi à toa que o todo poderoso Marquês de Pombal chegou a considerar a congregação como uma espécie de Estado dentro do Estado português. A violenta expulsão dos padres da Companhia, em 1759, foi uma vitória do movimento de laicização da sociedade lusitana, proposta pelo iluminismo pombalino, sobre a concepção de cristandade herdada da Idade Média. Dessa forma, o controle do Estado sobre a Igreja foi tal, que chegou a ser comum que o governo se apropriasse de bens eclesiásticos; imóveis ou não.¹⁴ E em alguns momentos, pôde decretar que nenhum bispo poderia deixar sua diocese sem a estrita permissão das autoridades imperiais.

A falta de organização como uma instituição independente e a pouca articulação entre os seus prelados ao nível nacional, não permitiam à Igreja mover-se fora das estritas obrigações mais diretas impostas pelo Estado ou pela cultura local. Até a proclamação da República, a Igreja no Brasil não possuía mais que um arcebispado, seis bispados e duas prelazias. Era uma instituição parcamente organizada.

O primeiro movimento de libertação da Igreja em relação ao Estado, sem dúvida nenhuma, foi o processo que envolveu o bispo de Olinda, Dom Vital e a famosa Questão Religiosa. Para Antônio Vilaça foi a primeira “afirmação antipombalina – católica – da História espiritual do Brasil”.¹⁵ Sem pretender analisar aqui o processo em si, sabemos que ele se enquadra em um movimento universal da Igreja, partindo de Roma, e principalmente do pontificado de Pio IX – o papa antiliberal por excelência – e que pretendeu restaurar a primazia do espiritual sobre o mundano. Foi ele que ao condenar “os graves erros” da modernidade com seu *Syllabus Errorum*, procurou tomar para a Santa Sé as rédeas da vida espiritual da Igreja no mundo.

Na verdade, desde a Reforma Protestante do século XVI, a Igreja viveu um profundo *desconforto* em relação à modernidade e seus novos valores, como o individualismo, a valorização da subjetividade e a ascensão da experiência como fonte de verdade. A

¹³ VILAÇA, Antônio. *O pensamento católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975. p. 83.

¹⁴ MICELI, Sérgio. *A elite eclesiástica brasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1988. p. 19.

¹⁵ VILAÇA, op. cit., p. 10.

Revolução Francesa e os paradigmas iluministas aumentaram ainda mais os atritos da instituição com o mundo moderno, e ela passou para uma situação de maior fechamento, defensiva e, ao mesmo tempo, de ataque a um mundo cada vez mais laico e afastado dos valores propostos por sua concepção de cristianismo, advindo do mundo medieval. A modernidade era compreendida antes de tudo como má e nociva à Igreja.

Os valores do mundo moderno atravessaram o interior da Igreja ocidental, que se dividiu em uma parte conservadora, que era hegemônica, e uma mais liberal, que via na aceitação da modernidade o caminho para sair dos impasses ideológicos¹⁶ daquele momento. Contudo, acabou vencendo o grupo mais conservador que levou à frente o chamado terceiro *escolaticismo*. Isso, no limiar do período republicano no Brasil, momento em que a Igreja esteve oficialmente liberta do poder estatal brasileiro. Roma consolidou, então, o projeto que se convencionou, a partir dos franceses, chamar de *ultramontano*. Como conceituou Riolando Azzi: “O ultramontanismo passou a ser o termo de referência para os católicos dos diversos países, cuja preocupação básica era a fidelidade às diretrizes romanas, mesmo afastando-se dos interesses políticos e culturais de suas respectivas pátrias”.¹⁷

Roma, desde a segunda metade do século XIX, investiu muito na reafirmação da autoridade papal e na glorificação mística do papa como chefe supremo de toda a Igreja. O Concílio Vaticano I (1870), por exemplo, estabeleceu o dogma da infalibilidade papal em questões de fé e moral. E toda uma política de aproximação das Igrejas locais com Roma foi instaurada para combater modelos de Igrejas nacionais ou *galicanas*. Na prática, o *ultramontanismo* significou uma política de profunda centralização da Igreja, com caráter autoritário. Os ultramontanos abarcavam a concepção anti-iluminista e antiliberal de que o poder papal deveria se sobrepôr aos poderes republicanos; de que a fé deveria ter primazia sobre a ciência, e que somente junto ao papa seria possível manter as características cristãs das sociedades modernas frente ao perigo da laicização.

Várias congregações européias como os maristas e os salesianos foram enviadas ao Brasil pela Santa Sé para auxiliar nesse processo de *restauração* da Igreja. A idéia era romanizar uma instituição nascida e criada longe das rédeas do papado, e que jamais experimentara sequer a *centralização tridentina*.

Nesse momento surgiram várias tendências dentro da Igreja do Brasil em relação ao tripé: Estado, Roma, Povo. Certamente a que teve menos êxito foi esta última, representada

¹⁶ Trabalho com o conceito de ideologia de Clifford Geertz “mapa de uma realidade social problemática e matrizes para a criação de uma consciência coletiva”.

¹⁷ AZZI, Riolando. *O Estado leigo e o projeto ultramontano*. São Paulo: Paulus, 1994. p. 7.

pelo quase solitário padre Júlio Maria. Este via na união entre Igreja e povo o melhor caminho para o verdadeiro catolicismo no Brasil. Já uma parte dos prelados aderiu ao projeto *ultramontano* e desejou, sobretudo, a aproximação com Roma. E ainda há um grupo significativo dentro do clero – talvez a maioria num primeiro momento – que condenou exaustivamente a separação entre Estado e Igreja. Para eles havia uma profunda incongruência entre Estado e nação.

“Segundo eles, tratava-se de um Estado ateu que se sobrepunha a uma pátria de profundas tradições católicas; uma verdadeira anomalia, que devia ser extirpada quanto antes, pois esse regime não confessional fora imposto ao país à revelia da vontade do povo”.¹⁸

Possivelmente para esses atores não estivesse claro que optar por uma das bases do tripé teria como consequência se afastar das outras. Até porque, para o grupo ultramontano, a melhor maneira de garantir a vitória do cristianismo contra o perigo laico na sociedade seria agindo diretamente no, e sobre o Estado.

Na pastoral coletiva de 1890 os bispos condenaram taxativamente o novo regime e repeliram categoricamente a separação do Estado e da Igreja. Contudo, é importante perceber que Roma não ficou alheia a tal situação; com medo de que as relações entre o clero brasileiro e os representantes da república se envenenassem demasiadamente, a própria Santa Sé aconselhou os seus prelados a estabelecerem uma relação mais amistosa com as pessoas constituídas em autoridade no novo governo. Ela mesma procurou amenizar essa situação, dando uma prova de que aceitava o governo republicano como interlocutor entre o povo brasileiro e Roma, nomeando o cardeal Arcoverde do Rio de Janeiro, em 1905, como o primeiro cardeal da América Latina.

O novo modelo de Igreja que se erigiu no Brasil republicano tinha traços *ultramontanos* e se mostrou saudoso do antigo modelo de *crístandade*. Uma Igreja de base popular foi pensada naquele momento somente pelo padre Júlio Maria. Nesse sentido ele foi uma espécie de precursor da Teologia da Libertação no país. Pretendendo aproximar-se mais da Igreja proposta por Leão XIII, padre Júlio tornou-se uma vanguarda da Igreja do Brasil. Aquilo que muitos clérigos lamentavam, que seria a perda do status de religião oficial que a instituição sofrera, para ele foi um grande ganho para os cristãos. Desejou uma Igreja popular que levasse o povo ao conhecimento da *sã doutrina* e de uma vida sacramental mais intensa, diferentemente da religiosidade popular que havia no Brasil imperial.

¹⁸ *ibid.* p. 23.

“Hoje, sob o ponto de vista social, só há duas forças no mundo –a Igreja e o povo. Uni-las é o ideal do papa: concorrer para essa união é, em cada país o dever dos católicos, principalmente do clero. Nós, porém, não podemos consegui-la nem desviando-nos da rota que a Igreja segue, nem separando-nos do povo”.¹⁹

A Igreja construída naquele período não foi, contudo, a vislumbrada pelo padre Júlio Maria. Longe das benesses do Estado, ela buscou novas alianças para garantir sua própria sobrevivência como instituição autônoma. Ao chegar ao fim a simbiose entre o trono e o altar, que havia durado tantos séculos na História do Brasil, a tarefa do clero não seria das mais simples. Era necessário reconstruir rapidamente tudo aquilo que ficara abandonado no regime colonial e imperial. Dar uma estrutura organizacional à instituição; constituir novas dioceses, bispados e arcebispados; criar algum elo de articulação entre os prelados, dispersos no imenso território; criar condições materiais para garantir o provento da organização e etc.

O grande projeto da Igreja daquele momento foi o de replicar o mundo. A modernidade concebida como terra de missão seria vencida à medida que a Igreja reafirmasse a sua presença nas mais diversas áreas de atuação humana. Se havia hospitais laicos, deveria haver hospitais católicos; se havia universidades laicas, deveria haver universidades católicas, se havia uma intelectualidade laica, deveria haver uma intelectualidade católica e assim por diante.

Mas a primeira grande dificuldade foi conseguir reaver os bens eclesiásticos que haviam caído no domínio do Estado imperial. Tal disputa se arrastou durante vários anos nos tribunais republicanos. Uma outra dificuldade a ser vencida – essa muito mais urgente - seria que a Igreja conseguisse gerar seus próprios recursos para sobreviver financeiramente como uma sociedade livre. Segundo Azzi, o caminho foi o de investir na educação, e por isso vários colégios e institutos foram fundados, com o auxílio das muitas congregações européias que chegavam ao país, para prestar esse serviço às elites republicanas.

Um outro caminho encontrado pela Igreja foi o da aliança com as oligarquias agrárias, recrutando no seio dessas famílias aqueles indivíduos que fariam parte dos seus quadros dirigentes. O modelo de república federalista, consagrado pela Constituição republicana de 1891, permitiu às oligarquias rurais grande liberdade e controle político sobre as localidades e vários estados da federação. De acordo com Sérgio Miceli:

“O perfil social do episcopado brasileiro ao longo da República Velha traduz de um lado, o empenho na consolidação da máquina organizacional através da imposição de linhas hierárquicas de comando e autoridade e, de outro, viabiliza tais metas organizacionais através de sólidas alianças com setores oligárquicos. O intento de

¹⁹ VILAÇA, op. cit., p.71.

atrair ao corpo episcopal, filhos das famílias ilustres da classe dirigente e a consagração de uma cota mínima de padres de origem humilde, educados às custas do patrocínio eclesiástico, ou melhor, social e politicamente desamparados fora da organização, constituíram os princípios de composição dos altos escalões eclesiásticos que melhor pareciam se ajustar às pretensões da influência da Igreja nas circunstâncias da época”.²⁰

E mais adiante:

“Em termos de origem social, os prelados da República Velha se distribuíram em três grupos principais. Uma primeira leva inclui os recrutados em antigas famílias da aristocracia imperial que associam sua presença na elite de profissionais liberais e políticos eminentes aos interesses econômicos, como grandes comerciantes ou proprietários de terras e engenhos. O lastro material (terras, gado, escravos e outros bens de raiz), o cabedal de prestígio e honorabilidade (títulos, honrarias etc.) e o cacife de relações e apoios políticos constituíram características sociais altamente cotados pela hierarquia da época. A necessidade premente de convocar ao episcopado candidatos dispondo desses trunfos permitiu maximizar o levantamento de um montante significativo de recursos para a formação do patrimônio eclesiástico”.²¹

Não é de se estranhar que nos anos 1960 e 1980 a virada da Igreja, ou de pelo menos alguns setores importantes de seus quadros, para a esquerda – ou que ao menos tenham se identificado com setores das esquerdas nacionais – tenha causado tanta surpresa. Na República Velha, embora os fortes apelos do padre Júlio Maria, não foi com o povo que a hierarquia se identificou, mas com os setores conservadores e oligárquicos da sociedade brasileira. De alguma forma, ao cruzar o século XX, a instituição deixou de ser a *Igreja dos coronéis* e tornou-se *Igreja dos pobres*. Pelo menos na idealização dos padres da Teologia da Libertação, ou do clero mais progressista, que se tornou hegemônico no Brasil na segunda metade daquele século.

É claro que seria ingênuo pensar que essa virada na Igreja tenha se dado em toda instituição. Não poderíamos pensar que o clero brasileiro todo teria mudado, optando por matrizes ideológicas menos conservadoras. Mesmo porque, a origem de muitos deles era as famílias e os sistemas oligárquicos. A Igreja era ainda nos anos 1960, sem dúvida nenhuma, bastante conservadora, ou mesmo reacionária, se avaliarmos toda a estrutura eclesiástica. Como já é bem conhecido, a Igreja também foi uma força de retração, principalmente do período do trabalhismo. Também se sentiu ameaçada pelo projeto reformador de João Goulart, e muitos clérigos apoiaram e incentivaram as marchas contra o governo Jango em 1964. Mas o que desejo destacar nesse momento é exatamente a ação daqueles que se

²⁰ MICELI, op. cit., p. 82.

²¹ Ibid., p. 87.

levantaram contra a ordem eclesiástica de então e contra os valores vigentes. Aqueles que para além da própria História da Igreja do Brasil, calcada nas alianças com as elites dirigentes, quiseram propor uma nova forma de *ser Igreja*. Grupo esse que não foi pequeno e que esteve, por exemplo, um bom tempo à frente da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), com Dom Hélder Câmara e Dom Aloísio Lorscheider. Cito essa instituição, por considerá-la de grande representatividade para se pensar as idéias políticas e sociais da Igreja no Brasil, a partir de 1952, ano de sua fundação. O meu propósito é, também, entender, como se deu essa metamorfose dentro do clero brasileiro, por considerar esse fenômeno de grande relevância para uma certa compreensão da História do Tempo Presente no Brasil.

Contudo, ainda nos anos 1910 e 1920 havia setores que desejavam o ressurgimento de uma neocristandade no país. Aliás, esse era o projeto do conjunto do episcopado brasileiro. A construção do Cristo Redentor no morro do Corcovado, no coração da capital republicana, é muito emblemático a esse respeito. A inauguração da imagem do Cristo celebrada com a presença do cardeal do Rio de Janeiro Dom Sebastião Leme e do próprio Getúlio Vargas, mostra como a Igreja desejou estender sua influência sobre a sociedade e as instituições republicanas.

Dom Leme sem dúvida nenhuma foi a grande figura nacional da Igreja na primeira metade do século XX; primeiro como bispo de Olinda e depois como cardeal do Rio de Janeiro, substituindo a figura de D. Arcoverde. Teve como grande projeto a aproximação da Igreja com o Estado. Para tanto, soube articular-se no momento em que as estruturas, consolidadas pelas elites agrárias, sofreram um abalo provocado pelo *crack* da bolsa de Nova York e, aproveitando-se do vazio de poder aberto pela quebra do pacto oligárquico e pela Revolução de 1930, aproximou-se do grupo vitorioso que assumiu o governo na capital da república.

Para Dom Leme seria através de uma política de Estado que a Igreja conseguiria aumentar sua influência sobre o laicato e sobre a sociedade brasileira como um todo. Entendia que seria preciso à Igreja modificar novamente sua forma de abordagem, para alcançar seus objetivos de cristianização de todas as camadas sociais. Dialogou com um projeto de neocristandade, onde o Estado se tornaria uma espécie de patrocinador e protetor da obra de evangelização dos diversos grupos sociais.

O novo regime, que se sobrepôs ao antigo pacto oligárquico, tendo chegado ao poder através de um processo de rearticulação das forças dominantes, e que “rasgara” a constituição republicana de 1891, certamente buscou meios e possibilidades para estabelecer critérios de legitimação da nova ordem política e social. Um dos muitos caminhos encontrados pelo

governo Vargas na construção de suas bases de apoio foi abrir uma frente de cooperação entre a Igreja e o Estado.

Na construção dessa nova aliança o governo de Getúlio abriu mão dos paradigmas liberais que inauguraram a República brasileira; que concebia a religião como algo que está no foro do privado e da consciência individual. Thomas Bruneau cita alguns elementos que comprovariam a influência da Igreja na consolidação do novo regime:

“A Constituição (de 1934) invocava Deus no seu prefácio; o Estado podia agora assistir financeiramente a Igreja no interesse da coletividade, [...] assegurava-se assistência espiritual aos militares; o casamento religioso era reconhecido nos mesmos termos que o civil e o divórcio era proibido.”²²

A vitória do projeto de Dom Leme assegurou ainda o retorno do ensino religioso nas escolas públicas. A perda desse privilégio havia sido um dos maiores temores da Igreja diante da ameaça republicana. Na verdade, a proteção do Estado getulista seria uma torre forte contra as ameaças do mundo moderno. A cooperação entre Vargas e a Igreja foi assim compreendida pelo mesmo Bruneau.

“O regime autoritário de Vargas protegia a Igreja das ameaças à sua influência, representada pelo comunismo, fascismo, movimentos trabalhistas, ou pelo simples liberais declarados. [...] Ao preservar o seu próprio regime, do qual a Igreja era parte integrante, ele também protegia a Igreja que, por sua vez, apoiava e legitimava seu governo”.²³

1.2 A IGREJA NO TEMPO PRESENTE

O fim da Segunda Guerra Mundial e o ocaso do regime getulista no Brasil fizeram a Igreja novamente buscar novas formas de inserção no novo mundo que se abria. O conceito de *neocristandade* já não era mais possível com a vitória das forças liberais contra o Eixo no conflito mundial. Na verdade, ainda antes desse desfecho da guerra, ele já seria combatido no interior da própria Igreja. Um projeto de neocristandade seria reafirmado apenas em condições bastante específicas, como na Igreja espanhola, onde, através de uma concordata se estabeleceu o catolicismo como a religião oficial do Estado espanhol, ao mesmo tempo em que se permitiu uma enorme ascendência do regime franquista sobre a Igreja local.

²² BRUNEAU, op. cit., p.32.

²³ Ibid., p. 66.

Mas aqui no Brasil, a partir desse momento, a Igreja buscou caminhar com seus próprios pés, sem recorrer a novas alianças para garantir sua sobrevivência. Pelo menos, não mais como uma política do conjunto do episcopado nacional. Apegar-se ao Estado ou às oligarquias como forma de autoproteção já não era condizente com uma instituição que desejava total autonomia para responder aos impasses do mundo moderno.

Desde 1922, em termos de formação de uma intelectualidade católica independente, havia sido fundado o Centro Dom Vital, por Jackson Figueiredo. No Rio de Janeiro, Dom Leme havia possibilitado a fundação da Pontifícia Universidade Católica (PUC). Em 1964, diferentemente da realidade do início do século XX, a Igreja já possuía mais de 178 divisões eclesiais e tornara-se uma instituição amplamente organizada pelo território nacional.

No início dos anos 1950, o planeta inteiro girava num novo ritmo frenético pós-ameaça fascista, ao mesmo tempo em que os acordos de Teerã, Yalta e Potsdam dividiam o planeta em dois grandes blocos antagônicos e ratificavam a consciência de uma Guerra Fria, que arrastava os países periféricos do mundo capitalista e do mundo socialista para as áreas de conflito, colocadas pelas duas superpotências mundiais que emergiram no pós II Guerra Mundial: EUA e URSS.

O Plano Marshall, lançado pelos Estados Unidos para a reconstrução da Europa, permitiu que no início dos anos 1950, o mundo capitalista liderado por essa potência, entrasse na fase de ouro do capitalismo.

O colonialismo do século XIX chegava ao fim. Filipinas (1945); Índia (1947); Líbia (1951); Sudão (1956); Nigéria (1960); Argélia (1962) – esta última, não sem uma encarniçada batalha travada entre Frente Nacional de Libertação da Argélia (FNLA) e as tropas da antiga metrópole (França). Uma após as outras, as antigas colônias foram adquirindo sua independência política e surgia, ao mesmo tempo, uma consciência da existência de um Terceiro Mundo, na periferia do mundo capitalista.

A *era de ouro* do capitalismo não significou, no entanto, um tempo de prosperidade para a América Latina. Ao contrário, aceleraram-se as formas de dependência e de exploração do continente. A falência do modelo de substituição de importação²⁴ impôs um novo modo de organização da economia latina e brasileira. As elites nacionais, desejosas por alavancar o capitalismo brasileiro, estabeleceram um modelo de desenvolvimento associado²⁵. Não sendo capazes de dar continuidade à acumulação capitalista, necessária ao desenvolvimento das forças produtivas, e não podendo contar com o Estado como provedor ou catalisador de

²⁴ BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. *Como fazer teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1986. p.94.

²⁵ DREIFUSS, René A. 1964: *A conquista do Estado*. Petrópolis: Vozes, 1981. p. 34.

recursos, associaram-se à burguesia internacional, com quem passaram a dividir interesses e estratégias. Para Dreifuss, por exemplo, que fez essas análises em meados dos anos 1980, as causas para emergência do golpe de 64, estariam ligadas à necessidade da implantação desse novo modelo capitalista, que se convencionou chamar de *modernização conservadora*, e que teria como uma de suas bases para a acumulação capitalista o arrocho salarial. A partir dos anos 1960, na verdade, o capitalismo no Brasil assumiu traços cada vez mais agressivos. Não era mais um capitalismo de traços ibéricos e envergonhados. O país estava definitivamente se inserindo no contexto do capitalismo mundial com todas as vantagens e mazelas que isso poderia significar. Rompeu-se com o modelo estatizante e distributivo de Vargas²⁶.

A nova realidade permitiu às classes trabalhadoras, chamadas por Getúlio e o seu pacto trabalhista para a cena política, levantarem-se, exigindo a satisfação de suas demandas há tempos reprimidas. Da mesma forma os anos 1950 e 1960 viram a emergência dos movimentos sociais no campo. Este setor ainda arcaico que Getúlio havia deixado fora de sua política do trabalhismo, levantou-se principalmente através das Ligas Camponesas, de Francisco Julião, exigindo reforma agrária. No governo de João Goulart, por exemplo, as greves ganharam um caráter predominantemente político, além de lutar por reposição das perdas salariais contra a inflação que crescia vertiginosamente na última década.

Nesses anos cresceram enormemente o êxodo rural e as favelas, como uma de suas piores conseqüências. O Brasil deixou de ser definitivamente um país agrário e recebeu a grande maioria da população nos grandes centros urbanos. A seca do nordeste impulsionou o movimento de migração em direção aos grandes centros da região Sudeste, predominantemente para São Paulo.

O fracasso do projeto reformista de João Goulart e a imposição de um regime autoritário, que se instaurou a partir de 1964, aceleraram ainda mais as gritantes desigualdades da sociedade brasileira. O crescente êxodo rural e o processo de favelização nos grandes centros urbanos ajudaram a formar o conceito de *Povo* que será concebido pelas esquerdas e pela Igreja progressista nesse período: “com raízes rurais, do interior, do coração do Brasil”. Como observou Ridenti, mesmo o homem pobre das favelas – que nesse momento ainda tem traços do mundo rural; onde cada barraco ainda tem um quintal para plantar algum alimento e criação de animais como porcos – será concebido com um homem da terra. O “verdadeiro brasileiro” era caboclo, sertanejo, vivia e morria humilhado, no campo ou nas cidades. Como canta o poema de João Cabral de Melo Neto, musicado por Chico Buarque de Holanda: “Não

²⁶ Ibid. p. 28.

é cova grande é cova medida, é a terra que querias ver dividida”.

Aliás, dois mestres da literatura brasileira como João Cabral de Melo Neto, em *Morte e Vida Severina*, e Graciliano Ramos, em *Vidas Secas*, retratam de forma magistral o drama do homem sertanejo, que abandonado pelo Estado precisa retirar da terra seca e indomável o seu sustento ou partir em busca de uma vida melhor, como o *bruto* Fabiano e sua cadela Baleia. A esperança da volta será sempre a tônica, como cantava o sertanejo de Luiz Gonzaga à amada Rosinha:

Quando o verde dos teus “óios”
Se “espaçar” na “prantação”,
Eu te asseguro, não “chore” não, viu
Eu voltarei, viu, meu coração.

O retorno será quase sempre uma utopia e o destino de muitos migrantes nas grandes cidades serão mesmo as favelas, as periferias pobres, e em muitos casos, a mendicância. Relegados e *oprimidos* diante de um modelo econômico que não oferecia possibilidade de ascensão social ou condições de vida digna para muitos filhos e filhas da pátria.

Será com essa imagem de *povo* que vastos setores da Igreja, não só no Brasil, mas na América Latina irão se identificar no final dos anos 1960 e 1970. O camponês expropriado, *dominado* e que tem seus direitos cerceados tanto pelas oligarquias agrárias quanto pela burguesia nacional, associada ou internacional vinculada aos grandes centros financeiros do mundo. Essa imagem do caboclo, sertanejo e pobre será duplamente incorporada pela Igreja do Brasil. Ele tanto será o *povo* ou o *verdadeiro brasileiro* – ou ainda o *verdadeiro latino* – como será o *novo Cristo*, “homem das dores, experimentado nos sofrimentos; como aqueles diante dos quais se cobre o rosto”.²⁷ Um canto entoado pelas *CEBs* e paróquias nos anos 1980, dizia:

Na minha terra,
Deus está sempre presente [...]
Se tem pobreza
Neste triste mundo injusto,
O importante é que Deus sabe
Que o caboclo é homem pra valer²⁸

No final dos anos 1950 a Igreja passou a ser governada pelo papa João XXIII, eleito para ser um papa de transição, Ângelo Roncalli, com quase oitenta anos, estava destinado a

²⁷ Livro do Profeta Isaías, 53, 3.

²⁸ Canto de caboclo, Nairzinha, LP Teimosia.[S/D].

dar continuidade ao governo de Pio XII, enquanto a Igreja preparava um novo cardeal para assumir o posto máximo da hierarquia católica após sua morte. Contudo, João XXIII desejou abrir os umbrais da Igreja para a modernidade. Entendeu que seria a hora de abandonar os anátemas lançados sobre os valores do mundo moderno – desde Lutero e Voltaire até Freud e Nietzsche – e reafirmados por seu predecessor, para abrir a instituição a um diálogo que fosse permanente e fértil para a Igreja e o mundo.

Dialogar com a modernidade, implicava naquele momento, também em responder à questões básicas como a pobreza, a desigualdade social e as relações desiguais que se davam no conjunto das nações. Grande impacto sobre a opinião pública mundial teve o lançamento de suas duas encíclicas *Mater et Magistra* e *Pacem in Terris*, que viriam definitivamente aproximar a Igreja mais do social. Nelas o pontífice tratou de problemas como a ascensão das classes trabalhadoras, promoção da mulher, formas de dominação colonial e etc. Mas, muito mais surpreendente, talvez, tenha sido mesmo, a convocação de um novo concílio ecumênico – o Vaticano II – feito por um papa que estava ali, de certa forma, para não mudar nada.

No Brasil as duas encíclicas tiveram grande influência sobre o clero, ainda bastante conservador, mas que foi aos poucos obrigado a assimilar as idéias vindas de Roma. Principalmente porque o governo de João Goulart, favorável às Reformas de Base, deu grande destaque aos documentos pontifícios.²⁹

Mas ainda antes de ascensão de João XXIII ao *trono de Pedro* a Igreja procurou abrir mais espaços para uma atuação mais consciente e participativa dos fiéis leigos dentro da instituição. A criação da Ação Católica pretendeu possibilitar à Igreja uma inserção maior naqueles espaços e questões destinados preferencialmente aos leigos: trabalho, jovens, estudo, universidade, mulher etc. E as transformações do pós-II Guerra provocaram, também, grandes mudanças na organização da Ação Católica e numa nova consciência para o fiel que dela tomava parte. Aqui no Brasil ela passou a se organizar de acordo com os diversos seguimentos atuantes na sociedade JAC (Juventude Agrária Católica); JEC (Juventude estudantil Católica); JOC (Juventude Operária Católica) e JUC (Juventude Universitária Católica). Questões como o alto custo de vida, a reforma agrária e a exploração no mundo do trabalho passaram a fazer parte das preocupações do católico engajado nesses movimentos. Essa nova mentalidade, adquirida na práxis da ação pastoral, partindo sempre do princípio que norteou a Ação Católica – ver, julgar e agir - foi experimentada não apenas pelos leigos, mas também por muitos clérigos ligados a tais movimentos.

²⁹ LIBÂNIO, João Batista. *Igreja Contemporânea: encontro com a modernidade*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 67.

A abertura do Concílio Vaticano II, em 1962, foi o mais importante acontecimento na História da Igreja nos últimos séculos. A partir dele, Roma investiu na reconciliação com a modernidade, através de várias frentes de trabalho, que mais tarde dariam origem aos vários documentos conciliares. Quis responder aos problemas do mundo atual dialogando com as ciências - principalmente sociais – sempre numa atitude de abertura e de colaboração. Esvaziou-se a concepção de que a modernidade seja má, e de que a Igreja – sociedade perfeita – não teria o que aprender com o mundo e as ciências. Além disso, o concílio procurou dar respostas litúrgicas, teológicas e pastorais ao homem contemporâneo. O próprio papa João XXIII considerou o concílio como “uma inesperada primavera para a Igreja”. Dessa assembléia dos bispos, encerrada pelo Papa Paulo VI, em 1965, surgiram vários documentos que mudaram a face da Igreja na celebração do culto e nas relações com os fiéis leigos: *Sacrosanctum Concilium*: sobre a liturgia; *Lumen gentium* sobre a Igreja; *Dei Verbum* sobre a Revelação e *Gaudium et spes* sobre o mundo contemporâneo.

O concílio trouxe novos ares para dentro da Igreja e permitiu maior liberdade tanto no campo litúrgico-pastoral – inclusive com a adoção da língua nacional no culto – como na produção teológica. Vários teólogos franceses, ligados à Nova Teologia, como Congar e Lubac, cerceados por Roma nas décadas anteriores, foram reabilitados ainda durante a assembléia do Vaticano II e tiveram grande influência na produção dos documentos finais.

A nova consciência social que a Igreja experimentava a partir de Roma e da própria realidade latino-americana, apreendida na práxis pastoral no continente, ganha ainda mais força com a elaboração da teoria da dependência, a partir da análise de intelectuais como Fernando Henrique Cardoso e Celso Furtado, ligados à Comissão Econômica para a América Latina (Cepal). Tal teoria derrubou as esperanças colocadas nos modelos econômicos dos anos 1950, que afirmavam que para superar o subdesenvolvimento, as nações pobres deveriam, apenas, abrirem-se ao capital estrangeiro e à industrialização possibilitada pelas grandes multinacionais. Havia uma crença firme nessa concepção. Acreditava-se que as nações subdesenvolvidas estavam apenas em um estágio do desenvolvimento já vivenciado pelos países ricos, e que em algum tempo, também elas seriam desenvolvidas. A nova teoria do Cepal quebrou este mito, ao afirmar que a dependência das nações pobres era algo intrínseco ao próprio capitalismo moderno, não sendo possível sua superação sem uma ruptura com o sistema econômico vigente. A única saída seria uma quebra naquele estado de coisas, ou seja, uma ruptura com os laços de dependência numa atitude de *libertação*.³⁰

³⁰ *ibid*, p. 147.

Ao mesmo tempo em que aumentava o nível de exploração das classes trabalhadoras e os movimentos reivindicatórios, em quase todo o continente ocorriam os golpes de Estado e o surgimento de regimes de caráter autoritários numa crescente militarização da América Latina, que tinha, *grosso modo*, a função de possibilitar os novos modelos econômicos modernizadores-conservadores em seus respectivos países. Brasil (1964); Chile (1973); Argentina (1966 e 1976) e outros. Diante desse quadro social, alguns grupos de esquerda radicalizavam cada vez mais os seus discursos e muitos partiam para a luta armada. Grande influência sobre essa evolução das esquerdas latino-americanas teve a vitória da Revolução Cubana, em 1959.

Vários grupos de esquerda de orientação marxista-leninista passaram a considerar a luta armada a saída possível para *libertação* do continente: Sendero Luminoso, do Peru; diversas organizações no Brasil, tais como, Ação Libertadora Nacional (ALN), Frente de Libertação Nacional (FLN), o Colina; e tantos outros; as Forças Revolucionárias Colombianas (Farc); a Frente Sandinista de Libertação Nacional (FSLN) na Nicarágua; a Frente Marti Faribundo de Libertação Nacional (FMLN), em El Salvador; entre muitos outros.

A Igreja incorporou, pelo menos em parte, a retórica e as práticas dos diversos grupos de esquerda do continente, que surgiram a reboque da Revolução Cubana. O mito da conquista do poder realizada por Fidel Castro e pelo peripatético³¹ Che Guevara lançou um novo ânimo sobre as esquerdas, que passaram a viver sob o mito da revolução³², arrastado, por sua vez, pela difusão do mito do foco, alimentando esperanças de que seria possível a tomada do poder nos diversos países do continente.

“Em Cuba, a questão da exportação da Revolução para os países latino-americanos se colocou na ordem do dia como condição para a sobrevivência e consolidação da Revolução no país. Nesse momento, os revolucionários passam a contar a História de tal maneira que construíram um dos maiores mitos da esquerda latino-americana dos anos 1960: o foco guerrilheiro. A Revolução teria se desencadeado e tornara-se vitoriosa a partir de uma vanguarda de guerrilheiros capazes de subverter a ordem e reorientar os rumos do país”.³³

O mito do *foco* e da *revolução* criou raízes em várias organizações da América Latina, mas também na Igreja Católica, é inegável. Para muitos grupos, Che Guevara passou a ser uma espécie de Jesus Cristo dos tempos modernos. Símbolo de homem, que, como Jesus, fora

³¹ HOBBSBAWM, op. cit., p. 425.

³² CONGREGAÇÃO PARA DOCTRINA DA FÉ. *Instrução sobre a liberdade cristã e a libertação*. São Paulo: Paulinas, 1986. p. 61.

³³ ROLLEMBERG, Denise. *Esquerdas revolucionárias e luta armada*, In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. (Orgs). *O Brasil republicano: o tempo da ditadura, regime militar e movimentos sociais em fins do século XX*. Vol 4. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 60.

desprendido e que estivera sempre pronto a morrer pelos outros. No caso de Che, esses outros eram as várias nações da América Latina. Era o homem “louco pela América”.³⁴

A *revolução* estava, portanto, na ordem do dia na Igreja latina. Autores como Gustavo Gutierrez, considerado um dos precursores da Teologia da Libertação, e Camilo Torres – este, tornando-se guerrilheiro efetivamente – defenderam abertamente a *revolução* como a única saída possível aos impasses econômicos, sociais e políticos no continente. A única forma de se abolir a gigantesca estrutura de *exploração do povo* seria através das armas. Gutierrez escreveu:

“Só uma quebra radical do presente estado de coisas, uma transformação profunda do sistema de propriedade, o acesso ao poder da classe explorada, uma revolução social que rompa com tal dependência, pode permitir acesso a uma sociedade diferente, a uma sociedade socialista.”³⁵

O sacerdote Camilo Torres chegou a propor a aliança entre os grupos cristãos e marxistas como a única forma de se garantir mudanças verdadeiramente revolucionárias nas sociedades latinas.³⁶

“A luta revolucionária não pode ser levada a cabo sem um ‘weltanschauung’ completo e integrado. Por isso é difícil que no mundo contemporâneo ocidental essa luta possa ser feita fora das ideologias cristã e marxista que são praticamente as únicas que têm um ‘weltanschauung’ integral. Por isso é também difícil que as pessoas não definidas em algum destes campos ideológicos possam assumir uma liderança revolucionária.”³⁷

O mundo *bipolarizado* pela Guerra Fria refletia a tensão *Leste/Oeste* na América Ibérica, suscitando sonhos de revolução camponesa e proletária por todo o continente e a Igreja latina bebeu profundamente dessa fonte, pelo menos entre os anos 60 e finais do 70. Naquelas décadas, ser guerrilheiro, participar do foco e ser revolucionário estavam em ordem com o espírito daquele cristianismo.

Ao mesmo tempo em que o mundo, o continente e a Igreja eram transformados pelas novas realidades econômicas, políticas e sociais, o clero do continente vivia uma metamorfose no campo simbólico. Sobretudo nos seus setores mais avançados, pois conheceu um processo de grande identificação com as causas sociais e do *povo* em geral. Suas lutas diárias, dores, reivindicações. Cada vez mais compreende a Igreja como o veículo catalisador que possibilitará as mudanças necessárias nas estruturas sócio-econômicas do continente. Caberia

³⁴ RIDENTI, op. cit., p. 44.

³⁵ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação: perspectivas*. Petrópolis: Vozes, 1975. p. 34.

³⁶ TORRES, Camilo. *Cristianismo e Revolução*. Trad. Aton Fon Filho. São Paulo: Global, 1981.

³⁷ Ibid., p. 87.

a ela, *mãe e mestra*, guiar os povos latinos na libertação do capitalismo ateu. A partir da *Lumen gentium*, sobretudo, triunfa na instituição a concepção de Igreja como *povo de Deus*. Povo no êxodo de todo tipo de escravidão para a libertação da *terra prometida*. Essa nova concepção, de alguma forma, traz conseqüências tanto eclesiológicas, pois a instituição modifica a visão que tinha sobre si mesma, de sociedade perfeita e, portanto imutável; quanto sociológicas, pois todo fiel batizado passa a ser concebido como parte integrante do *povo de Deus*, dando à instituição um novo olhar sobre o conjunto da sociedade. Na América Latina católica e no Brasil, quase a totalidade da população naquele momento era batizada. Assim, os povos latino e brasileiro são entendidos por esses setores como *povo de Deus*. Sendo a própria Igreja, o *Moisés* dos tempos modernos. Assim afirmou o concílio:

Cristo estabeleceu este novo pacto, a nova aliança do seu sangue, formando, dos judeus e dos gentios, um povo que realizasse a sua própria unidade, não segundo a carne, mas no Espírito, e constituísse o novo povo de Deus [...]
Vêm (os que crêem em Cristo) constituir “a estirpe eleita, o sacerdócio real, a nação santa, o povo conquistado... que em tempos não o era, mas agora é o povo de Deus.”³⁸

Essas concepções foram amplamente reproduzidas pela Igreja nos encontros espirituais, nas paróquias, celebrações litúrgicas e nas Comunidades Eclesiais de Base. Tanto através de uma nova hermenêutica aplicada às Sagradas Escrituras, quanto por centenas de hinos e cânticos religiosos, como este também:

O povo de Deus também teve fome,
E tu lhe mandaste o pão lá do céu
O povo de Deus, cantando, deu graças
Provou teu amor, teu amor que não passa
Também sou teu povo, Senhor
E estou nessa estrada
Tu és alimento na longa jornada.³⁹

Ou ainda:

Menino pobrezinho da América Latina
Profetas anunciam que você triunfará
Seus pais estão morrendo
Para você viver em paz⁴⁰

³⁸ CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Constituição dogmática *Lumen gentium*, 2, 9.

³⁹ Povo de Deus. Autor desconhecido. LP Novo Dia.

⁴⁰ Pe. Zezinho, SCJ. LP Oferenda.

Havia, portanto, nesse momento duas concepções de povo no ideário do clero latino-americano, que dialogavam entre si, e de alguma forma, se complementavam: aquela reproduzida pelas esquerdas e definida por Marcelo Ridenti, - homem rural - e aquela emanada do concílio, ou seja, todo batizado. O *povo de Deus* do concílio era então o sertanejo batizado.

Foi esse *povo* concebido, ao mesmo tempo a partir das conclusões do concílio e das esquerdas nas suas mais diversas expressões: artísticas, culturais, políticas etc – que o clero progressista desejou defender diante das agruras de um capitalismo cada vez mais devastador, que foi se impondo no continente e no Brasil, com seu projeto de *modernização conservadora*. Mas se havia uma visão globalizante do *povo* latino em geral como *povo de Deus*, essa condição será preferencialmente reconhecida no *povo pobre* do continente. Isso será amplamente ratificado pela alta hierarquia latino-americana em Medellín. O *pobre*, que é *povo de Deus*, é também o *novo Cristo*. Identificar-se com as dores e o sofrimento desse homem seria identificar-se com o próprio Jesus Cristo.

Seu nome é Jesus Cristo e está sem casa
 E dorme pela beira das calçadas,
 E agente quando vê aperta o passo
 E diz que ele dormiu embriagado
 [...]
 Seu nome é Jesus Cristo e é analfabeto,
 E vive mendigando um subemprego
 E a gente quando vê diz é um a toa
 Melhor que trabalhasse e não pedisse
 Seu nome é Jesus Cristo e está banido
 Das rodas sociais e das Igrejas
 Porque dele fizeram um rei potente
 Enquanto ele vive como um pobre⁴¹

Para muitos padres e religiosos aproximar-se das camadas pobres da sociedade significava uma experiência de *conversão* no sentido religioso. Converter-se ao *pobre* seria converter-se verdadeiramente a Cristo. Para muitos deles essa conversão tanto deveria se dar na esfera do privado ou do pessoal como da Igreja, como instituição que representaria esse mesmo Cristo. Muitos desses clérigos criticavam a Igreja por considerá-la demasiadamente afastada dos interesses sociais da população brasileira. Um dos mais importantes e populares compositores católicos brasileiros das últimas décadas, padre Zezinho, escreveu essa canção:

⁴¹ Seu nome é Jesus Cristo. Autor desconhecido. LP Novo Dia

Converte o meu coração
 Eu quero recomeçar!
 Ensina-me a ser irmão
 Dos pobres e oprimidos
 [...]

Converte o meu coração
 Aos pobres a quem tanto amas
 A ser também pobre me chamas
 Converte o meu coração

A mudança de mentalidade ocorrida dentro de uma parte cada vez maior do clero, da segunda metade da década de 1960 para frente e, principalmente na década seguinte, era fruto da nova práxis do clero, ao deixarem suas casas e igrejas, muitas vezes luxuosas, para atender ao povo na periferia, nas favelas, nos subúrbios, grande influência exerceram sobre essa atitude os princípios da Ação Católica – ver, julgar e agir – bem como, de forma bastante preponderante, o próprio concílio e os pontífices que o lideraram. A Igreja deveria se despir de toda ostentação e ir ao *povo*. Contudo, essa nova atitude ganhou maior legitimidade ao ser mediada por uma nova teologia: A Teologia da Libertação.

1.3 UMA TEOLOGIA PARA OS NOVOS TEMPOS

Desde a década de 1940 o padre Leuret havia organizado cursos e conferências no país influenciando católicos como Alceu Amoroso Lima, Cândido Mendes e o próprio Dom Hélder Câmara. Também nesse período vários missionários franceses chegaram aqui para o trabalho apostólico. Os movimentos e grupos que aí surgiram teriam sido a base social da Teologia da Libertação. Ao formar um laicato mais crítico em relação ao mundo no qual vivia, tais movimentos despertaram o católico médio para os graves problemas sociais do país e do continente, no qual praticava sua religiosidade. Essa observação não poderia levar-nos ao engano de considerar a Teologia da Libertação apenas como um apêndice da teologia progressista francesa. Embora houvesse realmente uma profunda relação de troca entre muitos progressistas brasileiros e franceses, a Teologia da Libertação tem características autônomas e surgiu como resposta à realidade latino-americana e não como importação de modelos de teologia estranhos ao continente. Aliás, essa talvez tenha sido a principal argumentação de defesa dos seus seguidores frente à oposição vaticana.

Na verdade, foi diante dos velhos e novos desafios dos *homens latino e brasileiros* e da práxis em vastos espaços geográficos nos quais agiam, que vários religiosos católicos e protestantes começaram a refletir sobre a prática pastoral e a postura da Igreja diante dos

males das *classes exploradas*. Teólogos como Gustavo Gutiérrez, Juan Luís Segundo e outros começaram a organizar encontros e congressos para se pensar as questões entre fé e justiça social, Evangelho e pobreza; como os que aconteceram no Rio de Janeiro, em 1964, em Havana e Bogotá, em 1965. Ainda em 1968, algumas semanas antes da abertura do encontro de Medellín, Gustavo Gutierrez apresentou em Chimbote, no Peru, uma conferência que seria o germen da Teologia da Libertação. Dessa conferência saiu uma publicação intitulada *Hacia una Teologia de la Libertación*, e que mais tarde serviu de base para o *Teologia da Libertação, Perspectivas*, livro sempre apresentado como fundamental ou lapidar da TL. No mesmo ano Hugo Assman escreveu *Opressão – Libertación. Desafio de los cristianos*. A Teologia da Libertação logo ganhou força e espaço entre os vários teólogos e institutos do continente e exerceu uma enorme influência sobre a produção dos documentos finais da II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano em Medellín⁴², promovido pelo Conselho Episcopal Latino-Americano (Celam), em 1968. Este encontro, realizado na Colômbia, para discutir os problemas da Igreja e do homem latino-americano frente aos desafios dos tempos atuais, foi o berço do movimento teológico no continente e seu grande legitimador durante décadas, ao mesmo tempo em que o próprio encontro foi altamente influenciado pela mesma TL.

Medellín bebeu nas fontes do Concílio, com sua aproximação da Igreja do mundo moderno e nas encíclicas sociais de João XXIII e Paulo VI. Este último, com a *Populorum Progressio* e sua incisiva defesa de uma maior igualdade nas relações internacionais.

O desenvolvimento dos povos, especialmente daqueles que se esforçam por afastar a fome, a miséria, as doenças endêmicas, a ignorância; que procuram uma participação mais ampla nos frutos da civilização, uma valorização mais ativa das suas qualidades humanas; que se orientam com decisão para o seu pleno desenvolvimento, é seguido com atenção pela Igreja. Depois do Concílio Ecumênico Vaticano II uma renovada conscientização das exigências da mensagem evangélica traz à Igreja a obrigação de se pôr ao serviço dos homens para os ajudar a aprofundarem todas as dimensões de tão grave problema e para os convencer da urgência de uma ação solidária neste virar decisivo da história da humanidade.⁴³

Essa encíclica papal também obteve enorme repercussão na América Latina e na assembléia de Medellín. Tanto que o documento que tratou sobre paz foi aberto com uma citação do documento de Paulo VI: “Se o desenvolvimento é o nome da paz, o

⁴² Encontro promovido na Colômbia pelo Conselho Episcopal Latino-Americano (Celam) para discutir os problemas da Igreja e do homem latino-americano frente aos desafios dos tempos atuais, em 1968.

⁴³ PAULO VI. *Populorum progressio*: carta encíclica de Sua Santidade o Papa Paulo VI sobre o desenvolvimento dos povos. 12ª ed. São Paulo: Paulinas, 1990, p. 5.

subdesenvolvimento latino-americano, com características próprias nos diversos países, é uma injusta situação promotora de tensões que conspiram contra a paz”^{44,45}. Medellín apontou os males estruturais da América Latina, ao mesmo tempo em que apontou a necessidade urgente de sua superação.

Se o cristão acredita na fecundidade da paz como meio de chegar á justiça, acredita também que a justiça é uma condição imprescindível para a paz. Não deixa de ver que a América Latina se acha, em muitas partes, em face de uma situação de injustiça que pode ser chamada de violência institucionalizada...⁴⁶

Muito mais impactante que a própria reunião, talvez, tenha sido a sua famosa “opção preferencial pelos pobres”,⁴⁷ que acabou ganhando muito mais relevo no espaço simbólico. A opção oficial da Igreja no continente pelos menos favorecidos, tornou-se um mote sempre recorrido para se explicar opções mais radicais de diversos grupos religiosos. Embora, o documento de Medellín mesmo já apontasse a idéia de ruptura armada como recurso último, e sempre que possível, evitado.

É verdade que a insurreição revolucionária pode ser legítima no caso de tirania evidente e prolongada que ofendesse gravemente os direitos fundamentais da pessoa e prejudicasse o bem comum do país – provenha esta tirania de uma pessoa ou de estruturas evidentemente injustas -, também é certo que a violência ou “revolução armada” geralmente “gera novas injustiças, introduz novos desequilíbrios e provoca novas ruínas: nunca se pode combater um mal real pelo preço de uma desgraça maior”.⁴⁸

Mas apesar do documento da assembléia dos bispos rejeitar, a princípio a luta armada como solução aos impasses sócio-político-econômicos da América Latina, ele abriu as brechas necessárias para os cristãos mais engajados na luta política partirem para ações mais concretas, isto é, para a luta armada. A fase de formulação da Teologia da Libertação (1968-1975)⁴⁹, corresponde ao período de maior efervescência política do continente. Como já afirmado, não somente a teologia versava sobre libertação, mas toda a esquerda do continente, principalmente a partir da teoria da dependência. Na década de 1960, a América Latina esteve em estado de ebulição com golpes e contra-golpes de Estado. Com uma crescente ação de

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ DOCUMENTO DA 2º CONFERÊNCIA DO EPISCOPADO LATINO EM MEDELLÍN, Pobreza da Igreja, 14, 8

⁴⁶ DOCUMENTO DA 2º CONFERÊNCIA DO EPISCOPADO LATINO EM MEDELLÍN, Paz, 2, 16.

⁴⁷ DOCUMENTO DA 2º CONFERÊNCIA DO EPISCOPADO LATINO EM MEDELLÍN, Paz, 2, 1.

⁴⁸ DOCUMENTO DA 2º CONFERÊNCIA DO EPISCOPADO LATINO EM MEDELLÍN, Paz, 2, 19.

⁴⁹ GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 2002. p.347.

guerrilheiros e a firme crença de que seria possível repetir, do México à Argentina, aquilo que Fidel realizara em Cuba, a partir de 1959. A própria figura de Che Guevara, ainda vivo até 1967, aumentava a expectativa de mudanças e rupturas da ordem estabelecida, e espalhava o *sonho revolucionário*, principalmente entre os jovens que iriam mitificá-lo.

No campo simbólico-religioso havia agora a figura de Camilo Torres, sacerdote, que não apenas defendeu a luta armada, como ele mesmo tornou-se guerrilheiro na Colômbia – talvez o mais conservador dos países latino-americanos – e morreu em 1968, tornando-se *mártir* e modelo para muitos cristãos. Sobre ele, escreveu Dom Pedro Casaldáliga:

Muitos – eu com eles – não terão escrúpulos em qualificar Camilo Torres como um mártir do povo latino-americano e como um profeta de nossa Igreja. Amou até o fim. Deu a prova maior, dando a vida.
[...] Depois de Camilo, correu muita água entre os Andes e o mar, muito sangue de mártir guerrilheiro, correu muito vento do Espírito sobre a carne dilacerada da América. Medellín foi depois de Camilo [...] E Nicarágua vitoriosa. E agora El Salvador de São Romero.⁵⁰

Em março de 1970, realizou-se em Bogotá o primeiro congresso sobre *uma Teologia da Libertação* e em 1971 Leonardo Boff escreveu um artigo denominado *Cristo Libertador*.

Ao espalhar-se pelo continente, a *TL* e suas reflexões foram moldando-se à realidade político-cultural das várias regiões do continente, inclusive, associando-se com outros temas, como a questão do negro, na América do Norte; ou indígena, na região andina; com a questão da libertação da mulher e etc. De tal forma que para todos ficou claro a partir de determinado momento que havia teologias da libertação com muitas vertentes. Aliás, o fato da *TL* abrir-se tanto e para tantos temas, muitas vezes foi utilizado pela hierarquia católica, para desaprová-la em bloco: o Vaticano, após 1984, mais claramente, e o Celam, após a ascensão do conservador Dom Trujillo López à presidência do conselho episcopal. Libânio assim arrolou as diferentes produções da *TL* no continente:

a) No Brasil

O aspecto mais original da situação do Brasil em relação aos outros países da América Latina talvez venha a ser a articulação da TdL com uma Igreja institucional aberta e, em significativa parte, bem-engajada com a luta dos pobres e com a transformação da sociedade. Os aspectos de dominação e de religiosidade popular são comuns aos outros países, mas esta presença significativa da Igreja nos movimentos populares através das *CEBs* e a abertura da hierarquia diante dessa lutas populares constituem um traço relevante da TdL no Brasil.

b) No Cone Sul

⁵⁰ TORRES, op. cit., p. 9.

Apesar de terem situações diferentes, viveram a instalação de regimes militares de grande virulência e participam de uma forte presença europeia em sua etnia. A concepção de povo se faz mais a partir da nação do que de classes, e a crítica ao capitalismo se concentra mais nos aspectos filosófico-culturais, influenciando assim a produção teológica no uso de mediações mais de natureza filosófica e menos sócio-analíticas.

c) Na região Andina

Região profundamente marcada pela presença e religiosidade indígena, desperta no teólogo da libertação uma reflexão mais articulada com essa dimensão de religião do povo. Além disso, há um contexto pré-revolucionário, de pré-insurgência popular, onde grupos armados, com marcada presença de cristãos, atuam de forma “foquista”, com atos violentos e com gestos populistas de confiscar alimentos dos ricos e distribuir aos pobres. Tais fatos estão na base de constantes reflexões teológicas, que procuram iluminá-los à luz da fé e do projeto popular.

d) Na região Centro-americana

O contexto revolucionário popular – onde o combate ao capitalismo e a defesa dos espaços de liberdade conquistada passam por uma luta armada – favorece uma TdL voltada para temas conflitivos, ligados com a violência, de um lado, e, de outro, uma TdL voltada para uma insistência na afirmação do tema da vida, já que ela está altamente ameaçada. Nessas regiões, as divisões sociais polarizam-se mais atravessando a Igreja por dentro e provocando reflexões eclesiológicas de caráter emergencial. Como o capitalismo nesses países mostra, mais que em nenhum outro, sua face violenta opressiva e selvagem, o recurso ao instrumental sócio-analítico de corte marxista se faz mais freqüente que o normal⁵¹

De forma especial, interessa-nos mais nessa análise o caso específico do Brasil e da América Central, notadamente da Nicarágua. Exatamente pelo fato de que nas duas regiões a Teologia da Libertação acabou tomando características bem distintas, principalmente já na sua segunda fase (1975-1984) – amoldando-se completamente à realidade política experimentada por seus povos naquele momento histórico específico. O Brasil, a partir de 1974 começa o seu período de abertura política, onde a TL, extremamente vinculada às Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), vai optar por um discurso muito mais ligado à construção da cidadania e da participação no espaço político que aos poucos se abria para a sociedade brasileira, do que para o tema da Revolução, já praticamente vencido no imaginário popular do país. Ao contrário da Nicarágua, que contava ainda na década de 1970 com a forte atuação da Frente Sandinista de Libertação Nacional, surgida após a Revolução Cubana, e que na segunda metade daquele decênio, ganhou cada vez mais popularidade, tornando-se vitoriosa na Revolução de 1979. Malgrado tais diferenças, não se descartem a possibilidade de que houve, ainda nesse período, uma reciprocidade de influências entre uma e outra realidade político-religiosa experimentadas nas duas nações.

⁵¹ LIBÂNIO, op. cit., p. 265-266.

Enfim, as décadas de 1960 e 1970 foram de profundas transformações no catolicismo mundial, mas principalmente, no catolicismo da América ibérica. Ricas, mais ao mesmo tempo, dolorosas experiências mudaram – pelo menos por um bom tempo, pode-se discutir – a face da Igreja. Refazer a *face perdida* dessa instituição, talvez tenha sido o primeiro intento da chamada Reação Vaticana, iniciada após a visita do Papa João Paulo II à Nicarágua, e a sua constatação de que aquele não era o mesmo catolicismo do qual ele seria o principal *guardião e depositário*.

2. DISCUSSÕES TEÓRICAS E AS MEDIAÇÕES SÓCIO-TEOLÓGICO E FILOSÓFICAS NA FORMULAÇÃO DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO.

2.1 AS INFLUÊNCIAS SÓCIO-CULTURAIS

Evidentemente, como já visto, o pensamento religioso não estava evoluindo sozinho no espaço simbólico⁵², mas ao contrário, a Igreja tentava responder ao momento histórico que a interpelava através dos acontecimentos internos e externos à instituição. E como qualquer outro movimento social, cultural ou filosófico, a Teologia da Libertação não surgiu por acaso na História da Igreja, no continente americano, não nasceu no vácuo; antes, está profundamente enraizada numa determinada conjuntura e surgiu como resposta aos impasses de um momento histórico específico.

Assim, foi muito mais do que apenas uma nova reflexão ou abordagem teológica. Suas origens são o contexto social do continente e seus efeitos muito mais amplos do que apenas querelas religiosas. Na verdade, vários movimentos sociais no Brasil, por exemplo, estiveram diretamente ligados à Teologia da Libertação, como o Movimento dos Sem Terra (MST); o surgimento do Partido dos Trabalhadores (PT); a formação da Central Única dos Trabalhadores (CUT); e milhares de Comunidades Eclesiais de Base (CEBs); entre outros. Todos surgiram com a participação de católicos engajados. Tanto que Michael Löwy preferiu chamar a Teologia da Libertação de *Cristianismo de Libertação*, destacando as múltiplas facetas e conseqüências desse movimento.

Para ele, a Teologia da Libertação seria herdeira dos movimentos religiosos surgidos no Brasil dos anos 1950 e 1960 ou que teria passado nesse mesmo momento por profundas transformações internas, como é o caso da Ação Católica, sob a direção de Dom Hélder

⁵² DELGADO, Lucília de Almeida Neves. *Catolicismo: direitos sociais e humanos*. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves. (Orgs.). *O Brasil republicano: o tempo da ditadura, regime militar e movimentos sociais em fins do século XX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. Vol. 4, p. 102.

Câmara. Assim os movimentos da Juventude Universitária Católica (JUC), Juventude Operária Católica (JOC), Juventude Estudantil Católica (JEC) e etc.; sob forte influência da Igreja francesa teriam dado características tão progressistas à Igreja do Brasil⁵³.

Uma das questões mais pertinentes, muitas vezes levantadas sobre a Teologia da Libertação, seriam as origens do pensamento marxista como a base de uma nova teologia na América Latina. “Mas com a Teologia da Libertação vemos o surgimento de um pensamento religioso que usa conceitos marxistas e que serve de inspiração para todas as lutas de libertação social.”⁵⁴ Escreveu o mesmo Lowy.

Muito mais do que explicar a guinada de certos setores eclesiásticos para a esquerda seria importante compreender como foi possível ao clero católico associar o conceito de *libertação cristã* com o pensamento social dos marxistas. Isso na conjuntura da Guerra Fria, com todas as suas conseqüências políticas, econômicas e culturais na América Latina pós-Revolução Cubana. Em um momento onde a palavra de ordem era caçar e cassar qualquer indivíduo acusado de ser comunista.

Para Löwy isso se explica, entre outras coisas, pelo que chamou de “afinidade negativa”.⁵⁵ Ou seja, haveria entre o catolicismo e o capitalismo duas naturezas que não se combinam ou uma antipatia, no sentido alquímico. Bebendo nas concepções de Weber, ele afirma que há um problema ético entre a religião católica e o capitalismo, e que residia no fato de que neste sistema não há espaço para relações pessoais. Elas são sempre impessoais e objetivas, de acordo com os interesses do mercado. Não haveria espaço no capitalismo para atitudes de caridade ou assistenciais, por exemplo.

Sendo então por “natureza” incompatível com o capitalismo, ao aproximar-se das idéias marxistas, a Igreja fazia um movimento quase que natural. Em sua lógica, a Igreja do continente simplesmente refletia uma tendência própria da religião ao condenar o capitalismo. Escreveu ele: “A Igreja dos Pobres da América Latina é herdeira da rejeição do capitalismo pelo catolicismo – a afinidade negativa – especialmente dessa tradição francesa e européia do socialismo cristão”.⁵⁶ O mesmo autor cita ainda Herbert José de Souza, o Betinho, líder da Juventude Católica Brasileira nos anos 1960: “Não estamos tocando nada de novo. Repetimos com todos os papas a condenação do capitalismo. [...] Não é por acidente que todos os documentos oficiais da Igreja condenam o capitalismo”.⁵⁷

⁵³ *ibid.*, *passim*.

⁵⁴ LÖWY, Michael. *A Guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 12.

⁵⁵ *ibid.* p. 132.

⁵⁶ *ibid.* p. 54.

⁵⁷ *ibid.* p. 54.

Essa conclusão de Löwy talvez não dê conta de explicar todo o sistema de adaptação que o catolicismo foi obrigado a realizar após a consolidação do capitalismo no mundo ocidental. A intransigência ao lucro ou à usura já não era uma realidade para a Igreja há quase cem anos, ou pelo menos, desde a *Rerum Novarum* de Leão XIII, de 1891, quando a Igreja inaugurou a sua doutrina social. Há que se compreender que Löwy não se refere às adaptações feitas pela cúpula da Igreja para se adequar aos novos tempos, mas sim da cultura política que a religião havia impresso no mundo católico. Mas ainda assim restaria o problema de se explicar, como algumas correntes religiosas herdeiras do cristianismo protestante também tomaram parte nos idéias da *libertação* na América Latina.

Considero importante ressaltar novamente a autonomia da Teologia da Libertação em relação aos tradicionais centros culturais que influenciaram na construção da *intelligentia* católica e latina, e pensá-la como uma reflexão sócio-teológica que nasceu diretamente da práxis dos teólogos e padres do continente. Com isso, não afirmo de forma alguma, que não houvesse trocas de valores, ou até mesmo uma circularidade de bens culturais, mas sim, que esse movimento pode ter sido uma resposta da Igreja latina aos problemas do homem e da sociedade latina.

De qualquer forma, as análises de Löwy ajudam a ratificar a oposição entre catolicismo e capitalismo que se deu na América Ibérica. Ele apresenta a idéia de *guerra dos deuses*. Conceito que os progressistas tomaram emprestado de Weber “[...] para descrever o conflito entre o Deus libertador, como eles o concebem, e os ídolos da opressão representados pelo dinheiro, pelo mercado, pela mercadoria, pelo capital etc.”

Na verdade, a tentativa de aproximar as idéias socialistas e o cristianismo feitas aqui no continente não chegou a ser uma novidade. O próprio Löwy⁵⁸ citou as tentativas de articulação apresentadas por Karl Kautsky, Lucien Goldman e o próprio Engels. Este, “embora materialista, ateu e inimigo irreconciliável da religião”.

A utopia de se construir uma sociedade pautada na justiça sempre esteve presente na civilização cristã ocidental. Tendo as mais diferentes matrizes filosóficas ou ideológicas. Mas diversas vezes, ao longo da História ocidental, a religião sempre apareceu como aquela que seria a base sobre a qual os homens de boa vontade, imbuídos do desejo de comunhão, construiriam uma sociedade fraterna. A religião seria o braço que moveria a política dos homens na construção da perfeita sociedade cristã.

Mesmo que essa sociedade justa e utópica jamais tenha se efetivado em qualquer

⁵⁸ *ibid.*

tempo histórico, ela de alguma forma, sempre permeou um certo imaginário cristão de sociedade, senão sem desigualdades, pelo menos de justiça e de paz. Assim podemos citar a própria concepção de *crístandade* medieval e da *Cidade de Deus*, a partir de Santo Agostinho, onde a união entre o poder civil e o eclesiástico formaria uma sociedade justa que agradaria a Deus. A própria *Utopia* de Thomas Morus, que também reflete esse desejo de se negar o modelo de sociedade que havia na Europa moderna, mercantilista, e se afirmar outra, pautada na igualdade e na valorização do ser humano. A campanha de Thomas Munzer e os anabatistas pelo direito do camponês a terra, inspirado no cristianismo primitivo, ou ainda os vários movimentos de caráter socialista na Europa. Tudo isso reflete um certo desejo de se romper com a sociedade realmente existente e erigi-la segundo os valores do Evangelho e do Reino de Deus. Mesmo as concepções de *monarquias absolutistas* do *Antigo Regime*, em última instância, teriam por base o desejo de conciliar religião e política na construção de uma sociedade cristã.

Nessa compreensão, tudo isso, de alguma forma, teriam sido tentativas de atualização do *Reino de Deus* na Terra. *Reino* construído no *aqui e agora*. A atual sociedade cristã não seria mais que gérmen da verdadeira *Cidade de Deus*. Esta, longe da corrupção, das dicotomias e contradições das sociedades cristãs históricas, seria a construção de um reino no *aqui e agora*, sem negar a transcendência do homem e suas dimensões espirituais. A política seria instrumentalizada pela religião para a construção do *Reino*. Entre religião e política não haveria nenhuma incompatibilidade, ao contrário, unidas construiriam o *reino* utópico de Deus no mundo.

2.2 O PENSAMENTO MARXISTA E A CONSTRUÇÃO DO REINO DE DEUS

Para pensadores como o sacerdote ortodoxo Berdiaeff, por exemplo, a própria visão de Marx sobre o proletariado, estaria baseada nas influências de suas heranças culturais do judaísmo. Ou seja, entendia, que mesmo o marxismo ateu em suas origens, sofrera influências da religião, não obstante, Marx considerasse a religião como *ópio do povo* e que só serviria para enganá-lo com esperanças vãs. E que, por isso, seria necessário libertar o homem do jugo da religião.

Berdiaeff considerou que haveria uma dicotomia na formulação de Marx, pois ele mesmo daria ao seu proletariado idealizado *status* de um deus terreno, e à sua doutrina social características religiosas. “Considera al proletariado organizado y dominando al mundo como

el deus terrenal que debe reemplazar al Dios cristiano y destruir en el alma humana todas las viezas creencias religiosas”⁵⁹. Não apenas o marxismo, mas outras correntes socialistas teriam uma grande carga religiosa em seu discurso e formulação. Para ele, isso explicava, por exemplo, o fato de a *Santa Rússia*, no século XX, ter rapidamente aderido ao ateísmo materialista e se afastado de sua secular cultura religiosa. As idéias do socialismo utópico do século XIX teriam penetrado na Rússia com características religiosas e deveriam substituir a religião.

Não seria, portanto, paradoxal ou incongruente a aproximação ou a síntese do catolicismo e do comunismo produzidos pelos padres da Teologia da Libertação? Berdiaeff considerou que a vitória do *reino mundano* do proletariado de Marx significaria a derrota do *reino de Cristo*. O reino proletário construído pela força suplantaria o *reino mítico* de Cristo. Marx atribuíra ao proletariado do século XIX os atributos do messias judeu.⁶⁰ Era a concepção de messianismo proletário. Aquilo que Jesus não fora capaz de realizar, derrotado na cruz, caberia ao proletariado contemporâneo, que vitorioso, construiria o *reino* de justiça, de prosperidade e de paz. “El triunfo de la revolución universal del proletariado pobre termino al reino de la necesidad, em el cual vivia antes la humanidad, e inaugurará el reino de la libertad com el socialismo”.⁶¹

Para além de uma incompatibilidade que o religioso ortodoxo teria enxergado entre cristianismo e socialismo, este teria sido mesmo assim a pedra de toque de muitos movimentos sociais cristãos nos séculos XIX e XX. Como aquele citado por Löwy, dos operários franceses da década de 1930, que tinha o seguinte *slogan*: “Somos socialistas porque somos cristãos”.⁶²

Mas a *TL* utilizou em sua elaboração, não apenas de uma inspiração socialista, e sim, recorreu expressamente ao instrumental analítico disponibilizado pelo marxismo ateu e materialista. Mesmo que Berdiaeff tenha concluído em suas análises, que o messianismo proletário de Marx acabaria por instrumentalizar o homem, já que exigia deste todos os sacrifícios necessários para a construção de uma sociedade futura. O reino da fartura e da abundância do comunismo, como fase superior do socialismo, estaria sempre mais à frente, cobrando todas as renúncias e abnegações do homem atual.

Mas não seria inerente à própria mensagem evangélica o sacrifício atual em nome da construção de um *reino* futuro? Por que para Berdiaeff essa característica seria sinal de

⁵⁹ BERDIAEFF, Nicolas. *El cristianismo y el problema Del comunismo*. 4 ed. Buenos Aires: Espasa, 1943. p.15.

⁶⁰ *ibid.*, p. 30.

⁶¹ *ibid.*, p. 31.

⁶² Löwy, *op. cit.*, p. 25.

escravidão no marxismo e não no cristianismo? Possivelmente a grande diferença se daria no triunfo esperado pelos dois sistemas filosóficos: para os cristãos, o reino espiritual nos céus. Aquilo que a cultura judaico-cristã chama de Jerusalém Celeste, onde finalmente o cristão seria recompensado por todos os sofrimentos e males suportados nesta vida. É o que a Igreja conceitua como a *bem-aventurança*.⁶³ Já para o marxismo materialista se daria na conquista da ditadura do proletariado, ou simplesmente no estabelecimento da sociedade sem-classes, que implantaria na Terra o comunismo e a sociedade de farturas. Para ele, impossível de se realizar. O homem seria então escravo de um *reino* que jamais chegaria. Concluiu que não havia nada de humanista no projeto de Marx, pois no marxismo se amaria uma dada *formação social* desejada e abstrata, e não o homem individualmente. Citando Nietzsche, afirma “ama o distante para não amar o próximo”.⁶⁴

Para o sacerdote, o marxismo, embora tivesse em suas origens uma inspiração religiosa, seria incompatível com a visão cristã sobre o destino último do homem; já para os padres católicos da América Latina, seria plenamente possível tentar equacionar os valores cristãos e evangélicos com o socialismo em sua vertente marxista e atéia. Sem se *contaminarem* como pretendiam com o ateísmo materialista da dialética de Marx, utilizavam plenamente conceitos marxistas como *chaves* capazes de abrirem o *verdadeiro* conhecimento científico, na compreensão das sociedades industrializadas na periferia do capitalismo ocidental.

O marxismo não seria, portanto, adotado como filosofia em toda a sua plenitude, pois os padres não pretenderiam, por exemplo, adotar o ateísmo inerente ao pensamento de Marx, mas apenas admitiam conceitos como *luta de classes, estrutura e superestrutura, mais-valia*; ou ainda dicotomias como *opressor/oprimido, dominador/dominado, opressão/libertação*, para analisar a realidade sócio-política da América Latina. O marxismo foi então assimilado como o *único* instrumental capaz de desvendar os males sociais e possibilitar a construção definitiva do *Reino de Deus* na Terra.

Não que todos esses religiosos fossem efetivamente favoráveis à instalação de regimes socialistas ou comunistas no continente. Muitos eram *apenas* progressistas e desejavam *somente* garantir uma cidadania plena ao *povo* do continente. Contudo, muitos viam no marxismo, efetivamente, e na implantação de regimes comunistas a única forma de se destruir

⁶³ De acordo com a doutrina católica, o “objetivo da existência humana e o fim último dos atos humanos”. Cf. CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA: Edição Típica Vaticana. São Paulo: Loyola, 2000. p. 469.

⁶⁴ BERDIAEFF, op. cit., p. 35.

as *estruturas opressoras* do continente e formar uma sociedade realmente cristã na América Ibérica.

Homens como o sacerdote colombiano Camilo Torres, que rompeu com a hierarquia da Igreja e morreu na guerrilha, estavam apenas utilizando o instrumental marxista ou já admitiam amplamente a filosofia de Marx? Camilo morreu antes de surgir oficialmente a Teologia da Libertação, mas ele já dialogava com uma nova cultura política que se abria para a Igreja latina. Não é possível, obviamente, mensurar quanto das idéias marxistas foram assimiladas pelo clero latino. Até onde o marxismo foi adotado apenas como *instrumental* e quando foi adotado plenamente como filosofia. Tal discussão foi tema de debate entre os adeptos da Teologia da Libertação e os contrários a ela, como o cardeal Joseph Ratzinger, que quando prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé escreveu:

Lembremos que o ateísmo é a negação da pessoa humana, de sua liberdade e de seus direitos encontram-se no centro da concepção marxista. Esta contém de fato erros que ameaçam diretamente as verdades da fé sobre o destino eterno das pessoas. Ainda mais: querer integrar na teologia uma “análise” cujos critérios de interpretação dependam desta concepção atéia, significa embrenhar-se em desastrosas contradições.

[...] Por isso a utilização, por parte dos teólogos, de elementos filosóficos ou das ciências humanas tem um valor “instrumental” e deve ser objeto de um discernimento de natureza teológica.⁶⁵

E Leonardo Boff, que durante o processo do Vaticano que julgou seu livro *Carisma e Poder*, escreveu ao mesmo cardeal:

A acusação freqüente que alguns setores da teologia usam a análise marxista tem por efeito deslegitimar a eclesialidade da teologia e aproximá-la dos elementos inaceitáveis para a fé, da luta de classes, da redução ao político. Na verdade, o problema não reside na utilização ou não de algumas categorias da tradição marxista, na perspectiva de decifração dos mecanismos geradores de pobreza do povo; o que não se quer é a mudança necessária da sociedade para que o povo possa ter mais vida; todos os que buscam esta mudança são difamados como marxistas e depravadores da fé cristã. O que não se quer é a liberdade do povo, o avanço para formas mais dignas de relação social e de participação social e política.

Com tristeza, constatamos que há pessoas (até entre os bispos) que dão ouvidos a esse tipo de crítica.⁶⁶

Teria sido a Teologia da Libertação mais uma utopia, no eterno sonho cristão de atualização do Reino? Para Berdiaeff, considerado extremamente conservador por muitos,

⁶⁵ SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Instrução sobre alguns aspectos sobre a “teologia da libertação”. A análise marxista, VII, 9-10.

⁶⁶ BOFF, Leonardo. Documento 2: esclarecimento de Leonardo Boff às preocupações da Congregação para a Doutrina da Fé acerca do livro Igreja Carisma e poder, 1981.

seria inviável tal assimilação. No seu entender, não haveria nada de humanitário na obra de Marx, e por isso, só seria possível ao marxismo construir um *reino mundano* que escravizaria o homem, na esperança de construir um mundo ideal e sem Deus que jamais chegaria. A vitória proletária sonhada por muitos adeptos da libertação seria, para ele, a derrota do Reino definitivo de Deus na terra. “Hay que negar a Dios para que el reino de Dios se realize en la tierra”.⁶⁷ Mas para muitos padres marxistas essa percepção de Berdiaeff seria equivocada e exageradamente conservadora.

Poderíamos, então, pensar na Teologia da Libertação como a revisão do *messianismo proletário* definido por Berdiaeff, sem as *distorções* do ateísmo de Marx que ele enxergou? Talvez de alguma forma fosse esse o pensamento de muitos religiosos. Marx teria tido a glória de estabelecer o *instrumental científico* necessário para pensar a libertação do homem pelo homem; mas teria falhado ao negar a transcendência do ser humano e querer reduzi-lo apenas ao material ou ao econômico-político.

Também não seria fácil encontrar as fronteiras e os limites para tal discussão. Berdiaeff enxergou como falha no messianismo proletário de Marx a crença excessiva no uso da força. O filósofo alemão teria superestimado a crença num proletariado unido e forte que conquistaria o mundo. Ao comparar o ateísmo presente em tal concepção filosófica com o do populismo russo, ele conclui que no segundo se valoriza o *sacrifício*, mas no primeiro a *força*. Os dois conceitos estiveram presentes nas práticas e idéias da Teologia da Libertação. Por isso, talvez, o Vaticano em 1984 tenha qualificado o movimento teológico na América Latina de *Teologias da Libertação*⁶⁸, por considerar as linhas doutrinárias do movimento extremamente elásticas e mal definidas.

Como já afirmou Libânio, uma foi a Teologia da Libertação que se enraizou em certas regiões do Brasil, centrada, é possível, muito mais na construção de uma sociedade participativa e democrática. Outra foi aquela que prevaleceu nos países da América central, muito mais explosiva e voltada para as *rupturas*. É possível que os dois conceitos servissem de matrizes para ações numa e noutra região, dependendo em muito de como tais idéias eram incorporadas por um ou outro indivíduo. Poder-se-ia em determinado momento valorizar o *sacrifício* redentor do *povo de Deus* na construção de uma sociedade mais cristã. Em outro, valeria muito mais a coragem e o uso da *força* para se romper com as estruturas injustas nos países do continente.

⁶⁷ BERDIAEFF, op. cit., p. 104.

⁶⁸ SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Instrução sobre alguns aspectos sobre a “teologia da libertação”. A libertação, tema cristão, III, 3.

Enfim, a comparação do movimento latino com o *messianismo proletário* seria taxativamente negado por alguns de seus mais destacados pensadores, Leonardo Boff: “o pobre aqui não se identifica com o proletário de Marx, como alguns querem erroneamente ver. O proletariado é pequeno entre nós; o que existem são camadas populares, o bloco social e histórico dos marginalizados no campo e na cidade [...]”.

O que pode ter ocorrido na América seria a criação do *messianismo do pobre*? Não o proletário, mas o *pobre*, opção histórica da Igreja no continente. Seria ele o criador da nova sociedade latina?

A esquerda católica teria então assimilado a obra de Marx sem lidar com essa ambigüidade encarada por Berdiaeff? Construir o *Reino do pobre* não seria então destruir o *Reino de Deus*? Certamente não. Uma das palavras de ordem no pensamento da Igreja popular daquela época era a construção de *Reino de Deus aqui na Terra*. E logicamente esta construção se daria pelas mãos das classes *camponesas* e *proletárias*, do sertão, dos subúrbios, das favelas.

Mas construir o *Reino* no *aqui e agora* significaria abandonar a construção da vida cristã futura ou da bem-aventurança? O triunfo dos cristãos deveria, então, se dar nesse mundo e não no próximo? Possivelmente tenha sido na desconstrução dessa ambigüidade que a esquerda católica tenha conseguido assimilar tão bem a mensagem marxista e a mensagem cristã. Não haveria incompatibilidade entre o *Reino de Deus*, esse *Mundo* e a *Igreja*. Embora fossem coisas distintas, se complementariam mutuamente. A construção do *reino* futuro se dá aqui, e aqui mesmo ele já seria experimentado. O mesmo Leonardo Boff assim procurou distinguir essas três categorias:

Mundo e Reino são as pilastras que sustentam o edifício da Igreja. Primeiro apresenta-se a realidade do Reino que engloba mundo e Igreja. Reino – categoria empregada por Jesus para expressar sua *ipsissima intentio* – constitui a utopia realizada no mundo (escatologia); é o fim bom da totalidade da criação em Deus, finalmente liberada totalmente de toda imperfeição e penetrada pelo Divino, que a realiza absolutamente. O Reino perfaz a salvação em seu estado terminal. O *mundo* é o lugar da realização histórica do Reino. Na presente situação, ele se encontra decadente e marcado pelo pecado; por isso, o Reino de Deus se constrói contra as forças do anti-Reino. [...]. A Igreja não é o Reino, mas seu sinal (concreção explícita) e instrumento (mediação) de implementação no mundo.⁶⁹

Nesse caso, o *Reino de Deus* engloba o *Mundo* e a *Igreja*, mas sem se confundir com eles. Ao mesmo tempo em que ele é a realidade última para o homem, já deve estar presente

⁶⁹ BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder, ensaios de eclesiologia militante*. Rio de Janeiro: Record, 2005. p.26.

no mundo atual; e caberia então à Igreja construir o *Reino* no *aqui e agora*, como sinal do mundo vindouro. Nessa lógica, o marxismo seria então um instrumento possível de ser utilizado na *historificação* do *Reino*. Instrumental necessário na *libertação* das classes *oprimidas*, que na condição de Igreja ou *Povo de Deus*, construiriam o *Reino*. A vitória do *pobre de Deus* seria a derrota das forças do anti-reino, ou seja, do capitalismo e suas mazelas e seqüelas sociais, e ao mesmo tempo, vitória da *utopia* e do *Reino de Deus*.

Na construção dessa nova lógica religiosa, a Bíblia e a liturgia passaram a cumprir a função de comunicar a *libertação* do *Povo de Deus*. Libertação não apenas do pecado ou espiritual, próprios da cultura cristã, mas social e política. Construir o *Reino de Deus*, no sentido cristão, só seria possível com a *libertação* das *classes oprimidas*, no sentido marxista.

Uma nova exegese da bíblica serviu de base na elaboração desse novo ideário. Sobre isso escreveram Clodovis e Leonardo Boff: “A hermenêutica libertadora busca descobrir e ativar a energia transformadora dos textos bíblicos. Trata-se finalmente de produzir uma interpretação que leve a mudança da pessoa (conversão) e da história (revolução)”.⁷⁰

Se a Igreja cristã ocidental de alguma forma incorporou a máxima de Maquiavel de que política não era coisa de Deus, mas de homens, os padres progressistas prontamente romperam com essa lógica. A política seria o meio pelo qual Deus construiria seu *Reino* na Terra. Para tanto, seria necessário retirar da Bíblia não apenas ensinamentos morais ou espirituais, mas também, e principalmente, políticos. Assim, a libertação do povo de Deus do Egito, narrado no livro do Êxodo, ganhou uma nova conotação. A libertação dos hebreus não seria apenas espiritual, mas principalmente política. “Na experiência fundante da escravidão do Egito, os homens bíblicos elaboram a ânsia de libertação e testemunharam a intervenção de Javé como libertador. A libertação da opressão egípcia foi um acontecimento político, mas que serviu de base para a experiência religiosa de uma libertação plena também da escravidão do pecado e da morte”.⁷¹ Nessa reflexão, Deus intervém na História dos homens para libertar politicamente o seu povo oprimido e escravizado.

Aliás, nessa lógica, não existe nenhuma distinção entre História profana ou História sagrada. Toda a História deve ser compreendida como a História da construção do *Reino de Deus* entre os homens. O próprio *Magnificat* – canto bíblico atribuído à Maria, a mãe de Jesus – é percebido dentro de uma dada cultura marxista da *luta de classes*⁷². Quando a Bíblia

⁷⁰ BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis, op. cit., p. 53.

⁷¹ Ibid., p. 84.

⁷² Essa interpretação marxista que os progressistas fizeram do canto bíblico atribuído à Maria, aparece nos documentos oficiais da Santa Sé. CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Instrução sobre a Liberdade Cristã e a Libertação*. São Paulo: Paulinas, 1986. p.31.

afirma: “[Deus] derrubou do trono os poderosos e exaltou os humildes”⁷³ estaria realmente definindo que Deus estava ao lado dos pobres e contra os ricos. Ele seria político em suas ações e havia definido biblicamente o seu lado: estava com os *pobres*, e para muitos, somente com os pobres.

Essas novas idéias eram comunicadas através da ação pastoral, de encontros espirituais, celebrações, mas, antes de tudo na liturgia. A Missa passou a ser denominada por muitos grupos como *celebração do povo em luta*⁷⁴, e os hinos religiosos e litúrgicos tinham a função de, ao mesmo tempo em que louvam a Deus, denunciavam os males do *anti-reino* e das sociedades corrompidas pelos mecanismos de exploração do capitalismo. Nas sociedades latinas daquele momento, denunciavam prisões ilegais, torturas, mortes, expulsão dos camponeses de suas terras, a vida dura dos desempregados nas favelas e periferias das grandes cidades, enfim, tudo que mostrava também como o *Reino* estava decadente e marcado pelo pecado.⁷⁵ Um dos cantos mais emblemáticos para analisar a mensagem que muitos deles comunicavam é este: *Pai-Nosso dos Mártires*⁷⁶.

“Pai-nosso, dos pobres marginalizados
 Pai-nosso, dos mártires, dos torturados
 Teu nome é santificado naqueles que morrem defendendo a vida
 [...] Maldita toda violência que devora a vida pela opressão
 [...] Pai-nosso revolucionário, parceiro dos pobres, Deus dos oprimidos...”

Os mártires eram naquele momento muitos cristãos, leigos ou clérigos, no Brasil ou em outro país do subcontinente, como os padres dominicanos de São Paulo, presos e torturados no Doi-Codi – entre eles Frei Betto -; operários como Manuel Fiel Filho, ou religiosos como o arcebispo de San Salvador Oscar Romero, morto no altar por grupos anticomunistas do país, que com esquadrões da morte matavam padres e freiras ligados à Igreja progressista e usavam o seguinte lema: “Seja um patriota, mate um sacerdote”,⁷⁷ ou mesmo sacerdotes que morreram como guerrilheiros em vários países do continente, como o nicaraguense Gaspar Garcia Laviana.

Esses cantos litúrgicos de então destacavam as dicotomias da sociedade e a oposição entre o *fraco* (*povo*), os *fortes* (classes dominantes) e a verdadeira *luta de classes* existentes no interior das sociedades brasileira e latina; pretendiam *desalienar*, *conscientizar* o povo e

⁷³ Cf. Lc 1, 46-55.

⁷⁴ SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, op. cit., p. 26.

⁷⁵ BOFF, Leonardo. op. cit., p. 26.

⁷⁶ Canto litúrgico de autor desconhecido.

⁷⁷ CHASTEEN, John Charles. *América latina: uma história de sangue e fogo*. Trad. Ivo Korytowski. São Paulo: Campus, 2001. p. 248.

mostrar-lhe a verdadeira condição na qual se encontrava. Dois deles, inspirados no salmo 145 e no canto de Maria, diziam:

Nosso Deus põe-se ao lado
 Dos famintos e injustiçados
 Dos pobres e oprimidos,
 Dos injustamente vencidos
 Ele barra o caminho dos maus,
 Que exploram sem compaixão
 Mas dá força ao braço dos bons,
 Que sustenta o peso do irmão⁷⁸

E ainda:

Com Maria em Deus exultemos
 Neste canto de amor-louvação
 Escolhida dentre os pequenos
 Mãe-Profeta da libertação
 És a imagem da “nova cidade”
 Sem domínio dos grandes ou nobres
 O teu canto nos mostra a verdade
 Que teu Deus é do lado dos pobres
 [...]
 És o grito do irmão bóia-fria
 Nesta América empobrecida
 Espoliada com vil valentia
 Do direito ao chão de sua vida

2.3 ROMANTISMOS REVOLUCIONÁRIOS

Novamente é preciso salientar que toda essa nova maneira de conceber a realidade, e essa nova forma de inserção na sociedade não se deram de maneira igualitária em toda a Igreja latina. “A Igreja Católica não é um bloco homogêneo. Nela estão presentes práticas diferentes e mesmo contraditórias”.⁷⁹ É lógico que parte significativa do clero latino-americano ainda significava uma grande força *anti-revolucionária* ou simplesmente *conservadora* diante da ordem vigente.

Mesmo no caso do Brasil, que teve a Igreja mais progressista do continente, muitos bispos chegaram a comemorar e apoiaram veementemente o golpe e a instauração do regime militar em 1964. Nesse ano a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) chegou a publicar um documento agradecendo aos militares pela tomada do poder. Era a Igreja que

⁷⁸ Esse é o nosso Deus. Amália Ursi e Waldeci Farias. LP Salmos.

⁷⁹ DELGADO, op. cit., p. 98.

vivia sob o temor da ameaça comunista e que promovera as passeatas chamadas *Marcha da Família com Deus pela Liberdade* contra as reformas de base de Jango⁸⁰. Mas, fato é: uma importante parcela da Igreja transformou-se ante aquilo que eles compreendiam com os *sinais do tempo*. O ano de 1968, que marcou a inflexão da história do catolicismo no continente, com Medellín e todos os seus significados reais ou simbólicos, foi também um ano de inflexão na história mundial. Foi o ano dos grandes protestos da juventude nos Estados Unidos e na França; da Primavera de Praga; da Revolução Cultural da China de Mao Zedong; dos protestos e passeatas no Brasil contra o regime autoritário e etc. Enfim, foi um ano que exigiu mudanças.

Foi o ano das utopias revolucionárias ou, na formulação de Löwy e Sayre, e trabalhada por Marcelo Ridenti para analisar as ideologias que impulsionaram as esquerdas brasileiras, foi o ano do Romantismo Revolucionário.⁸¹ A Igreja estaria, então, na esteira dos grandes acontecimentos mundiais inspirados numa nova forma de romantismo próprio do século XX.

Löwy e Sayre compreendem, antes de tudo, o romantismo como uma determinada visão de mundo ou estrutura mental coletiva, existentes em determinados grupos sociais. É o que eles chamaram de *weltanschauung*. Afastando-se da concepção de romantismo ligada apenas ao movimento alemão do século XIX, notadamente anti-iluminista e conservador, eles abrem um leque de tendências que surgem ao longo dos últimos séculos que poderiam ser classificadas como romantismo. Essas tendências iriam do Romantismo Revolucionário até o que eles chamaram de Romantismo Liberal, ou ainda populista. Todos eles são permeados de maneiras diferentes por uma reação anticapitalista.

Não caberia aqui reproduzir todas as definições por eles apontadas, mas perceber laços comuns em todas as tendências. Uma mesma noção do capitalismo como força desagregadora ou desenraizadora, que diante da esmagadora força daquilo que se convencionou chamar *mercado*, aliena o homem dos seus direitos básicos: à vida, ao alimento, à felicidade, às tradições ou à raiz. “A visão romântica caracterizou-se pela dolorosa convicção de que falta ao real presente certos valores humanos essenciais que foram alienados”.⁸²

Eles desconstrõem uma noção de paradoxo entre marxismo, enquanto filosofia do real e romantismo, como “mundo das ilusões perdidas”. Percepção essa, não inédita, mas que ajuda a compreender os movimentos revolucionários marxistas dos anos 1960 e 1970 como românticos.

⁸⁰ LÖWY, op. cit., p. 140.

⁸¹ LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. *Romantismo e política*. Trad. Eloísa de Araújo Oliveira. São Paulo: Paz e Terra, 1993. p. 17.

⁸² Ibid. p. 22.

É tomando por empréstimo o conceito de Romantismo Revolucionário construído por Löwy e Sayre que Marcelo Ridenti consegue balizar os vários movimentos das esquerdas brasileiras nas décadas aqui apresentadas.

“[...] Tratei de propor uma hipótese, em que se pode falar com mais precisão num *romantismo revolucionário* para compreender as lutas políticas dos anos 60 e princípios dos 70, do combate da esquerda armada às manifestações político-culturais na música popular, no cinema, no teatro, nas artes e na literatura. A utopia revolucionária romântica do período valorizava acima de tudo a vontade de transformação, a ação dos seres humanos para mudar a História, num processo de construção do homem novo [...] Mas o modelo desse *homem novo* estava no passado, na idealização do povo”.⁸³

No caso dos padres progressistas da Teologia da Libertação, esse *novo homem* estava no passado rural ou no caboclo, símbolo de brasilidade. Mas antes de tudo, forjado à imagem de Cristo, pelas dores causadas na cruz de um capitalismo avesso ao próprio homem, que escraviza, humilha e mata. Numa lógica que abandonava completamente qualquer resquício da ética protestante de Weber, e que considera o capitalismo anticristão e contra a vida, concebe-se o conceito de *guerra dos deuses*. De um lado o deus capitalismo, avassalador, ateu, branco e imperialista. Do outro o Deus cristão que une, congrega, caminha com seu povo caboclo, moreno - como a Virgem em Aparecida e Guadalupe - heróico e disposto a mudar a História.

Embora houvesse várias doses e matizes diferentes de Romantismo Revolucionário, mesmo no interior da Igreja, ele vai se apresentar, principalmente, contra as novas formas de acumulação capitalista que se estabeleceram nas engrenagens das sociedades latinas na segunda metade do século XX. Seria uma recusa àquela modernidade *destrutiva*, que não poupava nem reconhecia qualquer outro direito, a não ser o da acumulação. Solidariedade, tradição, família, raiz, ética eram submergidos pela “força da grana que ergue e destrói coisas belas”, como cantou Caetano Veloso.

Um exemplo claro da presença desse Romantismo Revolucionário, de repulsa à burguesia e ao capitalismo, pode ser encontrado nas palavras de um membro do próprio clero, que nos seus ideais *revolucionários* nunca poupou críticas à própria Igreja: Frei Betto.

Da mesma forma, onde o socialismo tem triunfado, desalienado o povo, a Igreja tem sido excluída aos limites da religião privada. Não em virtude do marxismo, mas antes pelo fato de a Igreja achar-se, no regime capitalista, atrelada aos interesses da burguesia.⁸⁴

⁸³ RIDENTI, op. cit., p. 24.

⁸⁴ BETTO, (Frei). *O que é comunidade eclesial de base*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 12.

O romantismo anti-burguês e o messianismo proletário estariam muito presentes na práxis da Igreja dos anos 1960, 1970 e 1980. Tanto nos ideais da *luta de classes*, quanto na *vontade de mudar a história e num processo de construção do novo homem*.

Essa Igreja, desde Medellín até Santo Domingo, quis ser dos pobres. E talvez, para muitos conservadores, inclusive os de Roma, somente dos pobres. É o que o Vaticano na década de 1980 considerou como reducionismo do cristianismo. Essa opção pelos *oprimidos* e o desejo de mudança podem ser claramente identificados nas ações da Confederação dos Bispos do Brasil (CNBB), ao fundar o Conselho Indigenista Missionário (Cimi); na fundação da Comissão Pastoral da Terra (CPT); ou ainda na formulação dos temas e dos lemas da Campanha da Fraternidade, amplamente divulgados pela Igreja do Brasil em âmbito nacional desde 1963. Só a título de exemplo podemos citar a campanha de 1973 que tem o tema: *Fraternidade e Libertação* e o lema: *O Egoísmo Escraviza, o Amor Liberta*; a de 1978: *Fraternidade no Mundo do Trabalho, Trabalho e Justiça para Todos*; a de 1980 *Fraternidade no Mundo das Migrações, Para Onde Vais?* A de 1985 *Fraternidade e Fome, Pão para quem tem Fome*; ou a de 1986, *Fraternidade e Terra, Terra de Deus, Terra de Irmão* (Anexo 7.1, p. 139).

Estariam presentes ainda nas iniciativas pessoais de muitos Bispos, como Dom Pedro Casaldáliga, na luta pelos posseiros que eram expulsos de suas terras, em sua diocese de São Félix do Araguaia, em Mato Grosso; Dom Cláudio Hummes, ao apoiar e proteger os operários nas greves de ABC paulista, em 1979, na gênese daquilo do que se chamou Novo Sindicalismo; ou como o Cardeal Dom Paulo Evaristo Arns, na luta pelos direitos humanos e no enfrentamento do regime militar, e na promoção dos migrantes nordestinos que chegavam em massa a São Paulo a partir da década de 1960, em busca de trabalho e melhores condições de vida. Um caso emblemático sobre isso é narrado pelo próprio cardeal Arns em sua autobiografia, quando conta que, embora sob todo tipo de protesto, por parte da Igreja e de setores da sociedade civil, decidiu vender a residência oficial dos cardeais em São Paulo, por cinco milhões de dólares para construir albergues para as populações carentes que chegavam do Nordeste brasileiro. Ou mesmo, na ação de muitos padres, religiosos e religiosas que dedicaram suas vidas à construção e à animação de paróquias e Comunidades Eclesiais de Base, no meio rural ou nos subúrbios empobrecidos dos grandes centros.

2.4 UMA TEOLOGIA DO ABSURDO?

Para finalizar a breve reflexão sobre as diversas mediações filosóficas possíveis na elaboração da Teologia da Libertação, analisei a filosofia formulada por Albert Camus, ainda durante a II Guerra Mundial: o *absurdo*. Escolhi esse filósofo, mesmo que desde já reconheça, que o principal problema que afetava Camus – o sentido para a existência humana – não fizesse parte das grandes questões que animaram os teólogos do Terceiro Mundo; por perceber que os dois sistemas filosóficos, que foram contemporâneos, procuraram por vias distintas, resolver o problema da dor e do sofrimento humano. Embora Camus sempre numa ótica a partir das experiências íntimas do indivíduo, sem levar tanto em conta as condições sócio-econômicas que o rodeassem. Já a *TL*, que reconhecia o sentido cristão da existência humana, lutou contra as estruturas sócio-econômicas que negavam, ao seu ver, um sentido pleno à existência humana. A tentativa é de perceber as convergências e divergências possíveis numa e noutra filosofia, partindo do pressuposto que houve um ponto de intercessão básico entre as duas correntes: esperavam resolver os impasses do sofrimento humano no *aqui e agora*, considerando qualquer “lançar para frente” ou para o “além-túmulo” como traição ao próprio homem.

Albert Camus considerou que a *absurdidade* nasce da tomada de consciência pelo ser humano da falta de sentido na sua condição. É o momento no qual o homem se apercebe de que todo o mundo à sua volta carece de sentido ou explicação. Não há, portanto, sentido em nada do que se faça ou deixe de fazer. Acordar, levantar, trabalhar, lutar, dormir. Nada tem sentido em si mesmo ou para além dos seus limites; negando toda transcendência ao homem e ao mundo.

Assim, o Absurdo nasceria no coração do homem que desconhece de um momento para o outro o mundo que deixou ontem ao dormir. Seria uma espécie de *estranhamento* frente ao seu próprio cotidiano. Como descreve no romance autobiográfico *O Primeiro Homem*, ao narrar sua volta para casa em mais um final de tarde, quando tudo aquilo ao qual estava habituado lhe pareceu *estranho* ou *estrangeiro*⁸⁵. Esse estranhamento seria como que retirar todos os significados de todos os significantes que nos rodeiam: o céu, a árvore, a casa, o mar, o amigo, a mulher... Frente a esse mundo, carente de qualquer sentido ou significado, o homem percebe sua condição de *absurdidade*.

Estaria o *Absurdo*, de alguma forma, presente nas práticas da *Igreja popular* da

⁸⁵ CAMUS, Albert. *O primeiro homem*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

América Latina? Mesmo que não formulado textualmente por seus atores? Quero dizer, essa *náusea* diante da realidade que nos cerca e essa perplexidade diante do destino comum de todo homem, que se torna por força da opressão desprovido de esperança, seria um ponto de convergência entre a *Libertação* e o *Absurdo*? O levantar-se contra a ordem vigente seria também tomar consciência do *Absurdo*?

A pobreza das grandes populações latinas é histórica e não nasce na segunda metade do século XX. Elaborar uma nova teologia capaz de renegar aquela condição a tais populações não seria um despertar para o *Absurdo*? Viver e morrer nas favelas e periferias pobres carece de sentido social, moral ou espiritual? Digo isso porque a teologia *tradicional* sempre valorizou o sentido redentor da pobreza. Assim afirma o Novo Catecismo da Igreja Católica: “Jesus nasceu na humildade de um estábulo, em uma família pobre; as primeiras testemunhas do evento são simples pastores. É nessa pobreza que se manifesta a glória do Céu”.⁸⁶ A pobreza e a dor sempre tiveram sentido redentor no cristianismo tradicional. Sofrer aproximaria o homem de Deus e lhe atrairia suas bênçãos. Sobre isso escreveu Santa Teresa de Jesus, proclamada doutora da Igreja pelo Papa Paulo VI, e considerada grande reformadora do Carmelo, no século XVII:

Acho curioso ver certas pessoas que não ousam pedir sofrimentos ao Senhor, com receio de que sejam logo atendidas. [...] Cumpra-se em mim, Senhor, vossa vontade de todos os modos e maneiras que vós, Senhor Deus, quiserdes. Se me quiserdes enviar sofrimentos, dai-me forças para suportá-los, e venham! Se perseguições e enfermidades, desonras e mínguas, aqui estou.⁸⁷

Contudo, a *TL* já não se estabelecia mais naquela mesma cultura política da tradição cristã, e a pobreza do sertanejo e do operário passou a ser veementemente combatida pelos padres progressistas. Aquele sofrimento, aceito como vontade divina até então, passou a ser combatido. Já não tinha o mesmo valor evangélico. Ao contrário, aquela *idealização* da pobreza passou a ser compreendida como um poderoso instrumento de legitimação do *status quo* e das desigualdades, sustentado pelo interesse das elites dominantes. Estar com os *pobres* não significava mais aceitação da pobreza como via de salvação para os homens. Estar com os *pobres* significava optar por um lado na *luta de classes*, ou seja, poderíamos pensar, que naquele novo ideário se deveria rejeitar e combater toda estrutura política, econômica e social daquelas sociedades, que perpetuavam a pobreza do continente e a condição de *absurdo* dos indivíduos?

⁸⁶ CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Edição Vaticana. São Paulo: Loyola, 2000. p. 147; 525.

⁸⁷ SANTA, Teresa de Jesus. *Caminho de perfeição*. São Paulo: Paulus, 1979, p. 187;191.

Na concepção de Camus a *absurdidade* é uma realidade para a qual não há saída. “Um homem que tomou consciência do *Absurdo* se vê atado a ele para sempre”.⁸⁸ No *Absurdo* não há espaço para a esperança. Aliás, toda esperança é compreendida como salto, fuga ou *suicídio filosófico*. É como se, na esperança, o homem tentasse fugir ao *Absurdo* de sua condição. Aquilo que Berdiaeff atribui ao comunismo de Marx, que escravizaria o homem no agora, prometendo a fartura na sociedade futura, Camus reconhece em qualquer filosofia que jogue para além a solução do *Absurdo*. “A esperança de uma outra vida que é preciso ‘merecer’ ou a trapaça dos que vivem, não para a própria vida, mas para alguma grande idéia que a ultrapassa ou a sublima, dá-lhe sentido e a atraiçoa”.⁸⁹

A Teologia da Libertação teria sido, então, uma teologia da *esperança*? Se o foi, estaria entre as filosofias, que para Camus atraíam a própria vida ao tentar lhe inculir algum sentido? Estaria ela, de alguma forma, ainda reproduzindo o *mito dos bem-aventurados*?⁹⁰ Mesmo que essa *bem-aventurança* se desse na instauração do *Reino de Deus* aqui mesmo na Terra, e não no céu? Ou ainda, estaria presente na lógica dessa *nova* teologia algum tipo de recompensa futura? Ou ela se esgotaria num *imediato*, reafirmando sempre a ascendência do *aqui e agora* sobre as *recompensas futuras*? Não me parece, pois Gustavo Gutierrez ao analisar a importância da esperança para os cristãos afirma:

hoje, devido talvez em parte a esses impasses, parece perfilar-se a perspectiva de um novo primado: o da esperança, que liberta a graças a sua abertura ao Deus que vem. Se a fé foi reinterpretada pela caridade, ambas o são agora pela esperança.⁹¹

E reinterpretando a filosofia camusiana escreveu: “Camus, em outro contexto, dizia que ‘a verdadeira generosidade para com o futuro consiste em dar tudo no presente’”⁹².

Se por um lado é preciso pensar que a principal característica da *Libertação* talvez tenha sido a valorização da *práxis*, e nesse sentido seja a teologia do *imediato*; por outro, é preciso avaliar que nela estiveram presentes *projetos de futuro*, que não se esgotariam na lógica do *imediato*. Se a Teologia da Libertação desejou ser uma resposta ao sofrimento *imediato* do homem *pobre* do continente, nela também se encerravam projetos de uma *sociedade melhor*, de um *mundo melhor*, de um *novo homem*, que seria forjado à *imagem de Cristo*, que vencendo as fraquezas do egoísmo, construiria uma sociedade mais igualitária. O

⁸⁸ CAMUS, Albert. *O mito de sísifo*. 2 ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989. p. 50.

⁸⁹ *ibid.*, p. 28.

⁹⁰ CAMUS, 1994, *op. cit.*, p. 37.

⁹¹ GUTIERREZ, *op. cit.*, p. 276.

⁹² *Ibid.*, p. 275.

mesmo Gutierrez defendeu: “A esperança surge assim como a chave da existência humana orientada para o futuro por meio da transformação do presente. Essa ontologia do que “ainda não é”, é dinâmica e contrasta com a ontologia estática do ser, incapaz de pensar a história”⁹³

“*Caminhada*”, nas palavras de Francisco Teles Barreto, líder de Comunidade Eclesial de Base nos anos 1970 e 1980 em Mesquita, na Baixada Fluminense, seria um termo “que é muito caro para as comunidades”,⁹⁴ ele remete à idéia de *luta* e de desenvolvimento da pessoa, tanto no plano do *crescimento* individual quanto da sua *evolução* política. O termo estaria carregado de uma conotação político-religiosa – como a caminhada do povo hebreu pelo deserto, guiado pelo patriarca Moisés, na saída da escravidão do Egito e de volta à *terra prometida*. O cristão que *crece* como pessoa e nas lutas políticas e sociais estaria na *caminhada*. Saindo da terra da escravidão do pecado e das injustiças sociais em direção à *terra prometida*: a sociedade mais justa.

Caminhar remete igualmente à idéia de *a meio caminho*, ou aquilo que ainda não se alcançou. *Caminhar* remete, enfim, a *lutar*, *acreditar*, *crescer*, *esperar*... Se a Teologia da Libertação valorizou o *aqui e agora* ela também suscitou *esperanças* de transformações futuras. Esperança na construção dessa sociedade *melhor*, esperança na construção do *novo homem*, cidadão e partícipe da sociedade da igualdade.

A *esperança* será sempre a pedra de toque da Teologia da Libertação ou de qualquer iniciativa política a ela relacionada. Haverá um permanentemente *construir* ou um jogar-se sempre para frente na resolução das aflições atuais. *Construir o Reino de Deus*, *construir* uma sociedade fraterna, *construir* um mundo sem desigualdades. *Construir* para “merecer quem vem depois”,⁹⁵ como cantou o poeta.

Assim podemos citar o caso histórico da Revolução Sandinista da Nicarágua. Lá, estiveram presentes práticas tanto socialistas inspiradas no marxismo, quanto da Teologia da Libertação, com a participação de vários padres, tanto na guerra civil quanto no governo revolucionário, após a queda do ditador Somoza. Nesse caso, tanto o marxismo como o cristianismo foram as bases para inspirar o *povo* na aceitação das imensas dificuldades econômicas, impostas a um país com a economia e a infra-estrutura totalmente destruídas pela guerra civil e pelos constantes ataques de grupos anti-revolucionários conhecidos com os *contras* e pelo bloqueio comercial do governo norte-americano.

Um dos maiores expoentes daquela geração, o padre e poeta Ernesto Cardenal, que

⁹³ Ibid, p. 271.

⁹⁴ Informação verbal, entrevista concedida em 04.04.2006, em Mesquita, RJ.

⁹⁵ Trecho da canção Sal da Terra, do compositor mineiro Beto Guedes.

mais tarde viria a se tornar Ministro da Cultura no governo revolucionário, é um bom exemplo de como naquela parte da América Central, essas duas filosofias fundiram-se. Esse religioso, após o contato com a Teologia da Libertação e uma viagem a Cuba, onde, segundo ele, viu “O Evangelho posto em prática”,⁹⁶ passou a acreditar cada vez mais que a revolução seria a melhor saída para o seu povo⁹⁷. Chegou a declarar certa vez: “[...] Sou marxista por Cristo e seu Evangelho. [...] Sou um marxista que crê em Deus, segue Cristo, e é revolucionário por causa de seu Reino”.⁹⁸

Naquele contexto, em meio às muitas dificuldades experimentadas na realidade imediata, prevaleceria a *esperança* num futuro melhor, trazido pela revolução. *Esperança* de que finalmente se construiria na Nicarágua uma sociedade mais cristã e menos desigual.

Assim, embora como utopia revolucionária a Teologia da Libertação possa ser vista como um tornar presente no *aqui e agora* a efetivação do *Reino de Deus* – e por isso, muitas vezes, desejou afastar-se do discurso da Igreja nas promessas das *bem-aventuranças* futuras, que ratificaria o discurso das elites, que negavam direitos básicos ao homem do *povo* – a noção de *construção* do Reino pode ter - uma vez mais - lançando para frente a concretização da sociedade desejava. Se nada se encontrava efetivamente estabelecido ou erigido, tudo estava “a ser construído”. Na lógica, tanto de Camus quanto de Berdiaeff, a *libertação* seria ainda *escravidão*. Para o primeiro, permaneceria o problema do *suicídio filosófico* ou do salto; para o segundo, talvez permanecesse o problema de se *trocar* o homem e a sociedade atuais pela construção de uma sociedade utópica, centrada nas *forças* do próprio homem e que chamais chegaria.

Assim escreveu um leitor do *Jornal do Brasil* ao criticar a postura do Papa João Paulo II no seu discurso no México, durante a Conferência da Igreja realizada em Puebla:

[...] Lê-se que o Papa João Paulo II pôde nos poucos dias que esteve no México, analisar de modo tão profundo, o comportamento e os anseios do povo latino-americano, que chegamos a conclusão de que ele (o povo) alegra-se, não com a solução, mas com a esperança de solução de tais problemas (sociais). A Igreja volta assim ao seu milenar papel de manter o povo entretido com o Evangelho, de modo a poder suportar os sofrimentos que lhe são impostos em vida, com a promessa de paz celestial após a morte.⁹⁹

⁹⁶ Cf. CABESTRERO, Teófilo. *Ministros de Deus, Ministros do Povo: Testemunho de Três Sacerdotes no Governo Revolucionário da Nicarágua*: Ernesto Cardenal, Miguel d’Escoto, Fernando Cardenal. Trad. Edyla Mangabeira Unger. Petrópolis: Vozes, 1983. p. 33.

⁹⁷ *ibid.*, p. 33.

⁹⁸ *ibid.*, p. 38.

⁹⁹ SCHLEUDERER, Jean. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 5 de fev. 1979, Primeiro Caderno, p. 11.

No texto apresentado, o leitor faz diretamente uma crítica à postura do pontífice, considerada consideravelmente *conservadora* e abertamente favorável à Teologia da Libertação; mas ratifica o problema do *suicídio filosófico* apontado pelo *Absurdo*, pois a *esperança* na resolução dos problemas poderia gerar uma espécie de *alienação* diante da realidade atual. “(O povo) alegra-se, não com solução, mas com a esperança de solução dos seus problemas”. Então, tanto o *velho* como o *novo* discurso da Igreja, teriam a mesma *falha* filosófica: o *salto*. Poderíamos considerar que o discurso, digamos mais *tradicional*, pecaria para os progressistas, ao centrar-se demasiadamente na promessa do *Reino dos Céus*, ou seja, no além-túmulo, não dando a devida atenção aos graves problemas sociais enfrentados pelo cristão no tempo presente. Este deveria suportar uma vida inteira de labor e sofrimento, para somente após sua morte, receber de Deus, nos céus, a recompensa por tantos males suportados com coragem e espírito de resignação. O *salto* estaria então no lançar para o *pós-morte* a *solução* para a condição de *Absurdo*; coisa que para Camus seria impossível: “Assim como todas as coisas, o Absurdo termina com a morte”.¹⁰⁰ Esse hiato entre *promessa* e *realidade* aparece na produção intelectual dos progressistas e não é de todo resolvido. Como no canto composto para o serviço litúrgico por D. Pedro Casaldáliga:

Queremos *terra* na *Terra*,
 Já temos terra nos céus
 [...]
 Retirantes, *chega o dia*
 De assentar o pé no chão:
 Com fé em Deus e teimosia
 E na *força* da *união*!
 Temos *braços* e *esperança*,
 Somos gente *hoje aqui*!
 Se a pobreza é nossa herança,
 Na *Justiça* está o *por vir*¹⁰¹

O canto auxilia na reconstrução de um certo imaginário político que haveria na época. Quando a dicotomia entre o *agora* e o *depois*, entre *promessa* e *realidade*, também não estava de todo superada. Ao mesmo tempo em que enfatiza a urgência na eliminação da carência apresentada e a noção de *agora*, “queremos terra na Terra”; *já* e não no *céu*, onde o crente já acredita possuí-la; ou “Retirantes *chega o dia* de assentar o pé no chão”. Ratifica-se também o conceito de *esperança na justiça do por vir*. Os elementos *força* e *união* remeteriam à concepção de *luta* ou *força*, como aquela apresentada por Berdiaeff no messianismo

¹⁰⁰ CAMUS, op. cit., p. 49.

¹⁰¹ Somos um povo de gente. D. Pedro Casaldáliga e frei Domingos. LP Lamento Nativo.

proletário. Mas de qualquer forma, se retorna sempre ao princípio da *esperança* e do *por vir*. É *agora*, mas também é *depois*. Começa agora, mas não se resolve no imediato, também é o *depois*.

Na verdade, é importante ressaltar que, por mais que os membros progressistas do clero desejassem inaugurar uma nova cultura política acerca de suas concepções teológicas, não se pode negar que eles estivessem imersos em uma dada cultura política da Igreja que lhes era anterior. Assim escreveu Levi:

Não se pode negar que há um estilo próprio a uma época, um *habitus* resultante de experiências comuns e reiteradas, assim como há em cada época um estilo próprio de um grupo. Mas para todo indivíduo existe também uma considerável margem de liberdade que se origina precisamente das incoerências dos confins sociais e que suscita a mudança social.¹⁰²

Ou seja, havia um *habitus* contra o qual se debatiam e buscavam rompimento, mas com o qual acabavam sempre, de alguma forma, dialogando, embora, como afirmou o próprio Levi, havendo sempre alguma margem de liberdade, próprio das incoerências das práticas sociais e que permitem algumas mudanças. Por mais que sua práxis fizesse com que considerasse urgente trocar as *promessas* no mundo futuro por *ações* no mundo atual, haveria sempre uma carga cultural que os levaria a voltar ao termo *esperança*, com fator crucial ou central na motivação da vida cristã.

Não quero com isso afirmar que os padres tenham desejado romper em sua prática com a esperança cristã, mas ressaltar as ambigüidades, as rupturas e as continuidades presentes nos discursos dos vários atores históricos, que ora poderiam se mostrar mais avessos à *esperança*, como sinal de *alienação* e engodo para o *povo*, ora a empregariam como fomento para a *luta* política.

Como podemos perceber, entretanto, o problema não seria, então, resolvido pelo *novo* discurso religioso ou pelas idéias da *libertação*.

Em Leonardo Boff tal contradição seria dissolvida ao pensar que o *Reino* não está à frente, mas presente no mundo, efetivado pela Igreja. O Reino não é a Igreja, não é o mundo, mas se torna presente pela intervenção da Igreja ou do *Povo de Deus*, no mundo. Mas para Camus permaneceria ainda nessa saída apenas o *mito dos bem-aventurados*. Ou seja, a crença na esperança de que todos aqueles que aceitassem as dificuldades e os percalços deste mundo seriam premiados ao fim do caminho. Ainda que o fim da *caminhada* fosse a instauração da

¹⁰² LEVI, Giovanni. Usos da biografia. In FERREIRA, Marieta Moraes e AMADO, Janaina (orgs.) *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1996. p. 182.

nova sociedade sem classes ou sem desigualdades. A *terra prometida* que um dia chegaria. Na filosofia de Camus a absurdidade é um “[...] Exílio que não tem saída, pois é destituído de lembranças de uma pátria distante ou da esperança de uma terra prometida”.¹⁰³

Contudo, pensar a filosofia de Camus como referência para as práticas da *Igreja dos Pobres* não se esgotaria diante de tais problemas. Ele mesmo, ao considerar a problemática da *absurdidade*, caminha em sua filosofia existencialista para a questão do *homem revoltado*.

Esse franco-argelino, contemporâneo às dores da Segunda Guerra Mundial, procurou dar uma resposta filosófica para os horrores do mundo atual. Criticou as doutrinas e sistemas filosóficos de seu tempo, capazes de “transformar os assassinos em juízes”;¹⁰⁴ e formulou a filosofia do absurdo, justamente para tentar compreender os genocídios de sua época.

No íntimo era uma indignação contra a hipocrisia das ideologias que considerava *opressoras*. Estas tentariam legitimar aquilo, que em última instância, ele concluiu ser ilegítimo: o genocídio e a negação da existência de uma certa natureza humana e de seus direitos inalienáveis.

Para ele, as doutrinas filosóficas seriam elaboradas logo após o crime, desgarradas de qualquer germe de verdade, mas que se querem *universal* ou *metafísica*; conquanto a sua finalidade utilitária seria imediata: mascarar o crime. Nessa lógica o bem pode ser considerado mal e o mal bem, dependendo de quem proponha o sistema e dos seus interesses mais imediatos.

“Vivemos o tempo de premeditação do crime perfeito. Os nossos criminosos já não são aquelas crianças desarmadas que invocam o amor como desculpa. Hoje, pelo contrário, são adultos, e o seu álibi irrefutável é a filosofia que pode servir para tudo”.¹⁰⁵

O crime deixaria de ser uma resposta a interesses individuais e egoístas e se transformaria num bem necessário a toda sociedade. “De solitário como um grito que foi, eilo universal como a ciência. Julgado ontem, hoje faz a lei”.¹⁰⁶ O seu ensaio quer, antes de tudo, entender como se dá essa inversão entre crime e inocência. O importante não era chegar à raiz do problema, mas definir uma postura possível diante do assassinio. “Na época das ideologias, é preciso estar em regra com o homicídio”.¹⁰⁷ Camus entende que se o homicídio

¹⁰³ *ibid.*, p. 26.

¹⁰⁴ CAMUS, Albert. *O homem revoltado*. Lisboa: Livros do Brasil, s/d. p. 11.

¹⁰⁵ *ibid.*, p. 11.

¹⁰⁶ *ibid.*, p. 12.

¹⁰⁷ *ibid.*, p. 13.

era filosoficamente verdadeiro, restava-nos, a nós e à nossa época experimentar suas conseqüências, mas, se por outro lado, carecesse de verdade, então, vivíamos a loucura.

A reflexão caminhou então para o *Absurdo*. Nele todos os valores éticos ou morais ficariam em suspenso, tudo se torna relativo; numa espécie de niilismo, reduzindo tudo ao nada. Seria esse então o caminho para a aceitação do crime e do homicídio.

“Se em nada se acredita, se nada possui sentido e se não podemos afirmar nenhum valor, tudo se torna possível e tudo carece de importância. O pró e o contra deixam de existir; o assassino não tem nem deixa de ter razão. Tanto se podem atirar os crematórios como dedicar-se ao tratamento de leprosos. A maldade e a virtude transformam-se em acaso ou em capricho.”¹⁰⁸

Na sua formulação, entende que a existência é a condição *sine qua non* para a consciência do *Absurdo*. Para tanto, em seu sistema lógico, o suicídio não pode ser admitido, e como conseqüência, o homicídio também não. Ou seja, se não é possível considerar o bem ou o mal como tais, se tudo carece de sentido ou de explicação, tudo o que realmente há é o *Absurdo*. Mas só há *Absurdo* diante da consciência humana. Volta-se à velha questão, se o homem morrer, morre o Absurdo. “Perante a confrontação, assassinio e suicídio são a mesma coisa a aceitar ou a rejeitar conjuntamente”.¹⁰⁹

Se a ética do *Absurdo* não admite a morte do próprio indivíduo, pois este perderia a consciência, não pode admitir também a morte de outros indivíduos. Então qual seria a resposta ao *Absurdo*. Após constatá-lo, como vencê-lo? Nesse sistema, como já vimos, não haveria saída, pois toda saída seria fuga ou *suicídio filosófico*. Qual seria então a resposta diante da realidade conhecida? Conformismo diante do imutável? Aceitação passiva ou pacífica? Tudo aceitar? Contra nada se levantar diante da vida *Absurda*? Não me parece.

Para explicar sua filosofia, Camus recorre ao *mito de Sísifo*. Condenado pelos deuses, era obrigado a rolar eternamente uma pedra ao alto de uma montanha, e sempre que chegava ao topo a pedra rolava novamente para baixo, tendo Sísifo que a levar novamente ao cimo da montanha. Esse era o castigo de Sísifo: carregar eternamente uma pedra que novamente tornaria a cair. Esse era o seu *Absurdo*! E só era absurdo porque Sísifo não tinha nenhuma esperança de um dia pôr termo àquela obra. Seria sempre assim e ele era consciente. Mas não havia nenhum conformismo em Sísifo, mas ao contrário, *revolta*. Ele cumpria sua pena consciente, mas sem fuga ou desistência, ou esperança. “O operário que hoje trabalha todos os

¹⁰⁸ *ibid.*, p. 14.

¹⁰⁹ *ibid.*, p. 16.

dias de sua vida nas mesmas tarefas esse destino não é menos absurdo. Mas só é trágico nos raros momentos em que se torna consciente”.¹¹⁰ A grandeza de Sísifo e o que o tornaria mesmo maior que os deuses que o condenaram seria a *revolta*, que o levaria ao desprezo pela sua pena e pelo seu destino. Como *herói Absurdo*, Sísifo se apegava mais à sua existência e à vida do que à pena que sofrera. Sem abrir mão da consciência, sem esperança, mas não desesperado, ele apegava-se à sua pedra. “Toda alegria silenciosa de Sísifo está aí. Seu destino lhe pertence. Seu rochedo é sua questão”.¹¹¹

Em sua lógica do *Absurdo*, concebeu então o conceito de *homem revoltado*. Seria então a *revolta* a única resposta possível ao Absurdo. Ela nasceria diante de uma situação de grande opressão, quando um indivíduo compreende que o seu limite de subordinação foi atropelado. A revolta nasceria no *Absurdo* quando surge a negação de um direito reconhecido. Quando a opressão chegou a tal ponto que atingiu um grau considerado intransponível pelo oprimido. “Significa, por exemplo, ‘as coisas já duraram em demasia’ ‘até aqui, sim; daqui em diante não’; ‘estão a ir demasiado longe’ ‘há um limite que, não poderão ultrapassar’. Em suma, este afirma a existência de uma fronteira.”¹¹²

A revolta nasce no coração do homem que acredita ter razão naquele direito que insiste em afirmar categoricamente. Para os cristãos, o “pão nosso de cada dia”, como ensinado na oração evangélica, seria um direito de todos os homens. “Pão nosso de cada dia” pedido pelo próprio Cristo e entendido como símbolo da dignidade humana, negado aos pobres pelo *capitalismo imperialista* na América Latina. O *homem revoltado* poderia estar, então, presente nas práticas da *libertação da Igreja dos Pobres*. Seria então uma resposta à estrutura e a todos os sistemas ideológicos construídos para legitimar a morte, a fome e a *opressão* de milhares de pessoas nas camadas subalternas das sociedades latino-americanas. Tudo em nome da acumulação capitalista e da manutenção da ordem social.

Desta forma, a ação dos padres da esquerda, e mais precisamente, os da Teologia da Libertação, a favor dos camponeses e proletários de nossas sociedades; seria então uma *revolta* contra o *status quo* no qual se encontravam tais populações. Sua ação a favor dos *oprimidos* seria a *revolta* diante de um quadro de exploração que parecia extrapolar todos os limites aceitos até então. Era o não, já basta! Como o escravo citado por Camus, que se volta contra o chicote de seu senhor ao considerar que ele havia atravessado um limite que não lhe seria permitido. Essa seria a questão e o rochedo dos *padres libertadores*.

¹¹⁰ CAMUS, 1989, p. 143.

¹¹¹ *ibid.* p. 144.

¹¹² CAMUS, S/D, p. 25.

Do *Absurdo* nasceria, então, a *revolta*, e nela também não pode haver esperança porque para Camus seria fuga. O *homem revoltado* elaborado por Camus, seria na verdade uma antítese ao homem *revolucionário*. Sua filosofia era uma crítica direta às esquerdas, pensadas a partir do modelo de sociedade que se erguia na União Soviética *stalinista*. Para ele, a *revolução* levaria ao mesmo engano apontado por Berdiaeff: exige tudo dos indivíduos no agora e esperasse completarem as promessas futuras. Os soviéticos suportariam um sistema *totalitário* e *opressor* enquanto aguardavam a sociedade de *farturas* futura. A *revolução* seria então enganosa, porque pautada nas *promessas*. Enquanto a *revolta* seria uma resposta e um diálogo com o mundo e os tempos atuais. Tudo se resolveria no *aqui e agora*.

É possível afirmar que os dois valores - *revolta* e *revolução* - estiveram nas bases desse eclético movimento político-religioso denominado Teologia da Libertação?

Em muitos casos, mais do que assumir posições políticas mais progressistas ou mesmo postular a condenação da ordem vigente, muitos religiosos tomaram a peito uma posição *revolucionária* contra toda injustiça e *opressão*, optando pela luta armada.

Haveria, na verdade, em torno de toda produção simbólico-cultural acerca da Teologia da Libertação, uma verdadeira polifonia. Causada pelas formas que o movimento assumiu em cada região e contexto social, pela retórica da imprensa ao difundir de forma fragmentada os diversos valores contidos nesse movimento; pela própria concepção, talvez semântica, que muitos foram dando ao tema *libertação* no decorrer de várias décadas; e pela maneira como cada cristão ou membro das sociedades latinas incorporava o tema à sua realidade.

A verdade é que a mensagem de *libertação* foi compreendida muitas vezes de forma bem distinta entre as diversas nações e regiões do continente; entre os diversos grupos no interior da Igreja; e também entre os indivíduos. Não podemos pensar que todo clérigo ou católico progressista fosse realmente um marxista. Muito menos que fosse *revolucionário*. Uma grande maioria poderia *apenas* estar assumindo a postura de *homem revoltado*, lutando no cotidiano, diante do seu *Absurdo*. E também, é válido dizer, poderia ser ao mesmo tempo e num mesmo indivíduo, *revoltado* e *revolucionário*. Muitas vezes os discursos de determinados atores poderiam ser *revolucionários*, mas diante das possibilidades e limites da sociedade histórica, agissem *apenas* como *revoltados*. Ou ainda, *revoltado* num tempo e *revolucionário* em outro. Claro que esses atores históricos não racionalizavam suas ações dessa forma, e não buscariam uma coerência entre essa ou aquela posição.

Talvez, o que realmente se possa apontar como elemento unificador entre todas as correntes do movimento seja o seu caráter progressista, no sentido de se promover a

*libertação*¹¹³ e o bem-estar das várias populações carentes da América Latina. Fosse nas favelas do Rio de Janeiro ou São Paulo; fosse no sertão nordestino ou no Centro-oeste; fosse nas cidades pobres da América Central ou nos Alpes andinos.

Na Igreja brasileira, por diversas questões que serão discutidas no próximo capítulo, prevaleceu muito mais o apelo às *reformas* do que à *revolução*. Reforma conforme a tradição social-democrata européia, de se transformar o sistema aos poucos, sem passar pelas *rupturas* para se chegar à sociedade ideal. Não que também não tenham ocorrido conflitos e contradições na construção desse processo. Mas a Igreja do Brasil acabou por se integrar ao conjunto da sociedade no processo de redemocratização que cresceu no país, pelo menos, desde meados da década de 1970.

Ao tornar-se uma das mais poderosas instituições no enfrentamento ao regime militar, a partir de então, passou a lutar muito mais pelos direitos humanos e pela legalidade nas relações entre Estado e sociedade civil. Mais do que fomentar um processo *revolucionário* a Igreja do Brasil terá um *projeto de cidadania* para o *povo brasileiro*. Voltamos ao tema da *esperança*. Na Igreja do Brasil, talvez tenha prevalecido a *esperança* de que um projeto de *cidadania* e de *democracia* baniriam para longe os nossos males sociais. Pela participação efetiva de cada cidadão nos processos políticos, construir-se-ia um Brasil de *justiça*. *Democracia* e *cidadania* serão palavras de ordem na Igreja dos anos 1980. E talvez aí, de alguma forma, estivessem embutidos, com todas as idas e vindas e contradições próprias da condição humana, num mesmo tempo: *revolução* e *revolta*. Assim cantou a Igreja do Brasil nos anos 1980:

Quando o Senhor mudar nossa sorte,
Como mudou a sorte de Sião,
Então vamos sorrir um riso feliz
Um riso brotado do coração
Quando pela força do Evangelho
Fizemos deste mundo, deste velho toco
Um coração, broto novo
Nesse dia dirão as nações
Ao som de flautas e violões
“O Senhor de Sião é o primeiro
Ele agiu entre os brasileiros”¹¹⁴

¹¹³ Não conforme o valor semântico atribuído pelas esquerdas da década de 1960 a partir da teoria da dependência, mas apenas como sinal de reformas no sistema capitalista vigente, ou melhores condições de vida para os trabalhadores pobres.

¹¹⁴ Restauração. Valdomiro Pires de Oliveira e Ismar do Amaral. LP Mutirões.

PARTE II

OS CAMINHOS E DESCAMINHOS DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO
NO BRASIL E NA NICARÁGUA: *REFORMA OU REVOLUÇÃO?*

3. BRASIL: TERRA PROMETIDA E TRANSIÇÃO PACTUADA

Subiu Moisés das planícies de Moab ao Monte Nebo, ao cimo do Fasga, defronte de Jericó. O Senhor mostrou-lhe toda a terra, desde Galaad até Dã, todo o Neftali, a terra de Efraim e de Manassés, todo o território de Judá até o mar ocidental, o Negeb, a planície do Jordão, o vale de Jericó, a cidade das palmeiras, até Segor. O Senhor disse-lhe: “Eis a terra que jurei a Abraão, a Isaac e a Jacó dar à sua posteridade. Viste-a com teus olhos, mas não entrarás nela”.

Livro do Deuteronômio 34, 1-4

As esquerdas dos anos 1960 e 1970 e também a Igreja, por diversos caminhos, ajudaram a criar uma espécie de mito do *homem latino-americano*, como se este fosse único e o mesmo em todo o tempo e lugar. Essencialmente *bom* e *explorado* pelas potências estrangeiras e as elites nacionais. Deveria ser o primeiro na experiência de *libertação* do continente. Uma idealização talvez comparável com a do proletariado de Marx. Contudo, os povos latino-americanos se distinguem, logicamente, por diferenças étnicas, culturais, políticas e conjunturais, e suas realidades são muito mais heterogêneas do que as aproximações mais simplistas poderiam dar conta.

Apesar dessa aparente homogeneização do homem latino, a produção da Teologia da Libertação e a ação da Igreja progressista tenderam a tomar rumos diversos, *encarnando-se* em cada realidade distinta e dialogando com as variações culturais, étnicas, políticas e econômicas de cada região. Embora houvesse elementos e discursos da *TL* comum a todo o Terceiro Mundo e, principalmente, a todo o continente, e houvesse mesmo alguma comunhão entre as diversas Igrejas, institutos e teólogos espalhados pela periferia do mundo capitalista, houve adequações para responder às problemáticas próprias de cada povo, país ou região.

No Brasil, por exemplo, os teólogos progressistas e suas idéias foram, e muito, incorporados pela alta hierarquia. Na verdade, eles conseguiram superar, com suas práticas pastorais e eclesiais, toda forma de isolamento. Além de sua enorme inserção nos grupos populares, pois suas idéias de *libertação* alimentavam e animavam as milhares de *CEBs* em

todo o território brasileiro, também fugiram do isolamento em relação aos bispos do país. Desde os anos 1970 os teólogos da libertação tinham amplo apoio vindo da cúpula da Igreja Católica no Brasil. Bispos e cardeais como Dom Adriano Hipólito, Dom Cláudio Hummes, Dom Evaristo Arns, Dom Pedro Casaldáliga, Dom Cândido Padin, Dom Mauro Morelli e outros. Não apenas os progressistas, mas também muitos moderados apoiaram a *TL* através da própria Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (*CNBB*), e esta se tornou, principalmente na gestão de Dom Aloísio Lorscheider e Dom Ivo Lorscheiter, nos anos 1970 e 1980, extremamente progressista e defensora das causas do *pobre*, ou *excluído*, termo que ao longo dos anos foi tornando-se mais preponderante. Michael Löwy diz que possivelmente tenham aprendido com os acontecimentos de outros países, onde a Teologia da Libertação se isolou e perdeu.¹¹⁵ Mas possivelmente aprenderam com a própria história das esquerdas brasileiras, que isoladas, sempre foram presas fáceis para toda as formas de repressão.

Se o apoio da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil dava um imenso prestígio e força à Teologia da Libertação no país, por outro lado, tornava o seu discurso menos radical, e até mais suave, do que em outras regiões da América Latina. A Igreja dos pobres no Brasil, de alguma forma se confundia com a Igreja institucional, e esta, precisava dialogar com o conjunto da sociedade brasileira e participar das suas grandes transformações políticas daquele período. Se nos anos 60 o termo *libertação* significou predominantemente em toda sociedade a concepção de ruptura radical, no Brasil dos 70, vai adquirir muito mais um caráter reformista para o nosso capitalismo e o regime político de então. A sociedade brasileira desse decênio viverá o *sonho* da abertura política e da volta ao Estado de Direito, e a Igreja Católica no país tenderá a enquadrar-se nessa nova cultura política que se gestava naquele momento. A revolução se torna uma utopia cantada em muitos cantos litúrgicos – inclusive! Mas a construção da cidadania será mesmo o novo projeto da Igreja no Brasil.

Porém, ao afastar-se de discursos mais radicais a instituição não ficou isenta de choques com aqueles que garantiam o *status quo*, mas ao contrário, por diversas questões, como direitos humanos, e principalmente, o combate ao o modelo de capitalismo vigente então, a Igreja entrou em rota de colisão com o Estado, vivendo momentos de maior ou menor tensão com o governo.

Entre a segunda metade dos anos 1970 e a primeira dos 1980, a sociedade brasileira passou por grandes transformações de caráter político e social. O principal deles: o projeto de *distensão política* para o país, articulado a partir do governo Geisel.

¹¹⁵ LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: vozes, 2000.

O governo Médici, diferenciando-se do seu antecessor, havia sido de grande popularidade. Seus, foram os anos do *milagre econômico*, da conquista do tricampeonato de futebol no México, das obras faraônicas pelo território nacional, que ratificavam uma certa noção de que finalmente o Brasil deixava de ser o *país do futuro* para se tornar o país do presente. Havia esperança! O *milagre* possibilitou a muitos o acesso a bens duráveis e de consumo que pareceram distantes por muito tempo. A expansão do crédito permitiu a compra do automóvel, da casa própria e de eletroeletrônicos há muito sonhados pela classe média. O governo desfrutou de uma invejável popularidade.

A propaganda política, articulada a partir da Assessoria Especial de Relações Públicas (Aerp), que havia sido criada ainda no governo Costa e Silva, em 1968, mas que ganhou grande importância no governo Médici, fomentou o clima de esperança e de *contentamento da nação*. Os famosos *slogans* produzidos nesse governo surgiram a partir da estratégia de propaganda da Aerp: “Ninguém segura o Brasil”; “Este é um país que vai pra frente”; “Brasil, terra de oportunidades”, “Brasil, potência emergente”, e tantos outros.

Carlos Fico observou que aquele governo estava apoiado na *propaganda*, na *censura* e nos órgãos de repressão (*polícia política* e *espionagem*).¹¹⁶ Daniel Aarão Reis chegou a relativizar o próprio jargão, que ocupa vasto espaço numa determinada memória do regime *civil-militar*, e que tem definido os anos Médici como *anos de chumbo*, denotando a repressão mais pesada contra as esquerdas clandestinas que ocorreu nesse momento.

Os anos 70, considerados e aperreados como *anos de chumbo*, tendem a ficar pesados como o metal da metáfora, carregando para as profundezas do esquecimento da memória nacional. Eles precisam ser revisitados, pois foram também anos de ouro, descortinando horizontes, abrindo fronteiras, geográficas e econômicas, movendo pessoas em todas as direções dos pontos cardeais, para cima e para baixo nas escalas sociais, anos obscuros para quem descia, mas cintilantes para os que ascendiam.¹¹⁷

Na construção da memória nacional sobre o período, os ditadores foram “demonizados” e a sociedade brasileira – como várias outras – tende a negar qualquer elo de reciprocidade com o antigo regime. Como teria acontecido na Alemanha, a respeito do nazismo, e na França, em relação à *França de Vichy*. Inclusive, a própria construção

¹¹⁶ FICO, Carlos. *Espionagem, polícia, política, censura e propaganda: os pilares básicos da repressão*. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves (orgs.) *O Brasil republicano: o tempo da ditadura, regime militar e movimentos sociais em fins do século XX*. Vol 4. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. passim.

¹¹⁷ AARÃO REIS FILHO, Daniel. *Ditadura militar, esquerdas e sociedade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. p. 61.

memorialística sobre os anos da ditadura teria a mesma função: apagar da memória nacional as responsabilidades sobre as torturas que ocorreram durante o regime e da qual a sociedade civil tinha conhecimento. Da mesma forma que os alemães afirmam desconhecimento à época, sobre os horrores dos campos de concentração nazistas.

Mas importa que para o governo, havia popularidade; mas não consenso. Pelo menos, não total.

O próprio Aarão Reis afirma que durante o seu governo, Médici já experimentava sinais de insatisfações vindas de alguns setores da sociedade.

Em um outro plano, os êxitos sociais não conseguiam disfarçar as desigualdades sociais que começaram, no início dos anos 70, a serem denunciadas por insuspeitos organismos internacionais. Como disse o próprio general-presidente Médici, em um ato falho, ou em um acesso de sinceridade, embora a economia estivesse bem, o povo, ou pelo menos grande parte dele, ia mal.¹¹⁸

E ainda:

De sorte que, no que dizia respeito à dimensão social, o esquema começou a se tornar repetitivo: anúncios bombásticos, grandiosos planos e concretização mofina, ou nula. A montanha, apesar de estremecer furiosamente, só paria ratos, sucessivos ratos, cada um menor do que o outro.¹¹⁹

De forma especial, a preocupação com as desigualdades sociais e com as práticas de torturas passaram a ser uma constante nas relações Igreja-Estado ainda no governo Médici. Na busca permanente por diálogo, que interessava às duas instituições, chegou a ser constituída uma comissão especial: a Bipartite. Como relatou o *brasilianista* Kenneth Serbin, no livro *Diálogos na Sombra*, onde narrou os freqüentes encontros sigilosos que ocorreram entre diversos bispos e cardeais do Brasil e a alta cúpula militar, na primeira metade da década de 1970.

A partir da iniciativa do General Antônio Carlos da Silva Muricy, chefe do Estado-Maior do Exército (EME), e do leigo Candido Mendes, Igreja e Exército procuraram constituir um *espaço permanente* para reivindicações, de uma e outra instituição. Os militares, por exemplo, exigiam maior controle dos bispos sobre a ação da parcela *subversiva* do clero, que incluía, geralmente, progressistas ou radicais. Já os bispos cobravam principalmente maior transparência do governo na questão da tortura e da repressão. Ou pelo menos, a

¹¹⁸ Ibid., p. 58.

¹¹⁹ Ibid., p. 59.

possibilidade de intervir em alguns casos para evitar um mal maior.

As violações aos direitos humanos foram uma das principais razões de ser da Bipartite. A preocupação com elas se originava do objetivo inicial da comissão de aliviar os conflitos resultantes da repressão aos ativistas católicos. Ela cresceu até se tornar o mais importante tema do Grupo Religioso e posteriormente se estendeu e incluiu pessoas fora do meio eclesiástico.

Embora os bispos ficassem na ofensiva quanto à subversão, partiam para a ofensiva quando o assunto eram os direitos humanos.¹²⁰

O projeto Geisel-Golbery de *distensão política* e a possibilidade do retorno ao *Estado de Direito*, com o fim do *regime de exceção*, no qual o país se encontrava há anos como consequência imediata, pareceu um grande alívio para muitos setores da sociedade brasileira. Para a Igreja em particular. Mas apesar dos esforços feitos por ambos os lados na comissão Bipartite, as tensões entre as duas instituições – as mais fortes do país – não diminuíram no período. Ainda havia uma grande repressão contra católicos leigos ou clérigos, considerados *subversivos*. Prisões, mortes, torturas, exílio, expulsão de padres estrangeiros.

Em 1970, Dom Hélder Câmara denunciou em Paris a prática de tortura no Brasil, *manchando a imagem do regime e do país* no exterior. Tal atitude teve como represália do governo a censura total de Dom Hélder nos meios de comunicação social, que duraria por anos seguidos. O seu nome não poderia, sequer, ser citado pela imprensa. O próprio Dom Eugênio Sales, visto por muitos como *homem de confiança* dos militares, acabou abandonando a Bipartite, considerando todos os esforços quase inúteis, depois de não ter conseguido intervir a favor de um padre de sua diocese, preso como *subversivo*. Aliás, segundo Kenneth Serbin, a comissão viria a perder força após a saída do cardeal, até ser extinta por Geisel no início de seu governo.

O que ocorreu foi que a Igreja, de aliada, tornou-se uma grande opositora do regime. As tensões com o Estado foram quase sempre num crescendo durante toda a década de 1970. Ainda no início desse período, vários bispos de algumas regiões do Brasil lançaram documentos que frontalmente denunciavam os abusos cometidos contra o pobre – sertanejo ou operário – a partir de determinados grupos, supostamente protegidos, de alguma forma, pelo Estado brasileiro. São eles: “Eu ouvi os clamores do meu povo”, do episcopado nordestino (1973); “O grito das Igrejas: a marginalização de um povo”, dos bispos do Centro-Oeste (1973); e “Não oprimas teu irmão”, dos bispos paulistas (1974). Em 1977, a própria *CNBB* editou um documento oficial chamado “Exigências cristãs de uma ordem política”,

¹²⁰ SERBIN, Kenneth P. *Diálogo na Sombra: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura*. São Paulo: Companhia da Letras, 2001. p. 318.

onde voltou a condenar o modelo econômico adotado no país e a situação política, rejeitando toda forma de exclusão e alienação dos direitos sociais e políticos:

A marginalização manifesta-se através de situações que favorecem aos beneficiários privilegiados do despojamento, da paciência e da miséria dos outros. Ser marginalizado é ser mantido fora, à margem; é receber um salário injusto, é ser privado de instrução, de atendimento médico, de crédito; é passar fome, é habitar em barracos sórdidos, é ser privado da terra por estruturas agrárias inadequadas e injustas. Ser marginalizado é, sobretudo, não poder libertar-se destas situações. Ser marginalizado é não poder participar livremente do processo de criatividade que forja a cultura original de um povo.

Ser marginalizado é não dispor de representatividade eficaz, para fazer chegar os centros decisórios as próprias necessidades; é ser contemplado, não como sujeito de direitos, mas como objeto de favores outorgados na medida necessária à redução das reivindicações, é ser manipulado pela propaganda. Ser marginalizado é não ter possibilidade de participar é ser privado do reconhecimento da dignidade que Deus conferiu ao homem.¹²¹

Muitas das mazelas e efeitos do *milagre econômico*, como o vertiginoso aumento das desigualdades sociais, que seriam plenamente sentidos na década de 1980, já eram combatidos pela Igreja, através da sua ala mais progressista, mas também pelo conjunto do episcopado brasileiro representando pela *CNBB*, de maneira bastante firme na década anterior. Certamente o projeto de abertura política abriu para a Igreja a possibilidade de aumentar o coro dos descontentes com as questões sociais e dos direitos humanos. Muitas vezes adiantando-se aos limites da própria abertura, a Igreja inconvenientemente denunciou crimes contra os direitos humanos e sociais. Como atesta a ação de diversos bispos.

Nesses temas a Igreja Católica se fazia cada vez mais ouvida – e mais ouvia! – Como a própria instituição se via naquele momento, ela tornou-se *a voz dos que não têm voz*. Era uma *Igreja convertida*, como a definiu B. Kucinski ao descrever o seu papel no momento da volta ao *Estado de Direito*.

Nenhuma instituição contribui tanto para o desnudamento ideológico do regime militar quanto a Igreja Católica. Com 320 bispos, 12 mil padres e cerca de 45 mil freiras espalhadas até o mais remoto vilarejo do país, a Igreja Católica emerge como a única organização aparelhada para capitalizar o descontentamento popular cotidianamente e em âmbito nacional. A única capaz de rivalizar com os organismos do Estado pela amplitude de sua presença geográfica e de seus recursos materiais e de infra-estrutura.¹²²

¹²¹ CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. Exigências crstãs de uma ordem política, IX, 23, 1977. Disponível em < http://www.CNBB.org.br/documento_geral/LIVRO%2010-EXIGENCIAS.pdf> Acesso em 20.06.06.

¹²² KUCINSKI, Bernardo. *O fim da ditadura militar*. São Paulo: Contexto, 2001. p.75.

Se em 1964 a Igreja havia benzido os canhões dos generais vitoriosos, a partir da segunda metade da década de 1970 utilizava sua força moral e sua estrutura nacional para combater e desqualificar o regime. Principalmente – mas não somente – porque sua ala progressista havia enveredado firmemente no caminho da luta pelos direitos humanos, a partir das iniciativas como a do então cardeal de São Paulo, D. Evaristo Arns, que estimulou, por exemplo, a criação da Comissão Justiça e Paz em sua arquidiocese, ou mesmo da criação da comissão Bipartite, ou ainda das ações da própria Conferência Nacional dos Bispos do Brasil.

Em parte, as mudanças verificadas na instituição se explicam pelo fato de que, além de se identificar com os militantes políticos, estudantes, operários e suas famílias, atingidos pela repressão; também ela experimentava na própria *carne* a perseguição, prisões, morte e tortura de vários de seus membros, tanto no alto quanto no baixo clero. Tais acontecimentos, possivelmente, trouxeram, muitas vezes, até os mais conservadores para um posicionamento de ataque ao regime.

Em um comunicado oficial datado de outubro de 1976, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (*CNBB*), num enfrentamento direto contra os limites da censura, apresentou à sociedade brasileira uma série de denúncias de maus-tratos, torturas, assassinatos e violências cometidos contra clérigos e leigos. Como o padre Gonçalo Lunkenbein, morto por fazendeiros no Mato Grosso, devido a disputas de terras demarcadas pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), e um índio que o acompanhava, chamado Simeão. Além das várias outras pessoas feridas no tiroteio que se seguiu. Assim como o seqüestro do Bispo progressista de Nova Iguaçu, Dom Adriano Hipólito, apanhado na Baixada Fluminense, próximo à Cúria Diocesana, e abandonado amarrado e totalmente despido, com seu corpo pintado de vermelho – a cor do comunismo – em Jacarepaguá. Enquanto isto, seu carro foi explodido no bairro da Glória, em frente à sede da própria *CNBB*.

Outro caso denunciando pelo documento emitido pela instituição, foi o do padre jesuíta João Penido Burnier, morto quando acompanhava o Bispo de São Félix do Araguaia, Mato Grosso, Dom Pedro Casaldáliga, a uma delegacia para denunciar casos de torturas praticados por policiais militares contra mulheres de uma comunidade camponesa. Em tom indignado, a *CNBB* questionou as causas para violência, inclusive, as praticadas pelo próprio Estado; colocou em xeque a legitimidade da *Lei de Segurança Nacional* e apontou caminhos para a sociedade superar aquele mal.¹²³

¹²³ CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. Comunicação pastoral ao povo de Deus. Documento da *CNBB* nº 08, Out 1976. Disponível em: http://www.CNBB.org.br/documento_geral/LIVRO%2008-COMUNICA%20DE%20DEUS.pdf Acesso em: 20.03.2006.

Outros exemplos, mais conhecidos, de clérigos atingidos pela repressão podem ainda ser apontados: como o padre Lage, ligado ao *PTB* e organizador de sindicatos rurais, exilado no México no início do governo militar; ou o do frei Tito, que torturado pelo regime, acabou suicidando-se na França durante o exílio; e também o do frei Betto, preso durante quatro anos com outros dominicanos; há ainda a prisão do próprio D. Aloísio Lorscheider, secretário geral da *CNBB* em 1970.¹²⁴

Uma outra prática exercida pelo regime contra clérigos progressistas foi a tentativa de expulsar aqueles de origem estrangeira do país. Principalmente os que trabalhavam pela causa dos pobres, operários ou camponeses, como mostra o texto publicado pela fundação Perseu Abramo, ligada ao Partido dos Trabalhadores:

Com a responsabilidade que lhe confere o cargo de Secretário Geral da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (*CNBB*), D. Ivo Lorscheider informava à imprensa, no dia 30 de julho último, ter recebido "de fontes fidedignas de Brasília e de Goiás um alerta de que seria iminente a expulsão de **D. Pedro Casaldáliga** [grifo do autor] do Brasil". D. Pedro, como se sabe, é **espanhol**. [grifo do autor] Na semana anterior, em 22 de julho, deixava o Brasil o missionário menonita em Recife, **Thomas Capuano** [grifo do autor], norte-americano, preso dias antes com o **Pe. Lawrence Rosenbaugh** [grifo do autor], norte-americano também. Os dois exerciam sua ação pastoral junto aos mendigos da cidade. Solto quatro dias depois, o missionário foi obrigado a sair do país, porquanto o Governo brasileiro negara a renovação do seu visto de permanência.¹²⁵

Diante do quadro de *terror* de Estado, pouco a pouco a Igreja foi entrando em rota de colisão com o regime e não havia mais como retornar. As relações Estado-Igreja foram se deteriorando, embora o enfrentamento aberto tenha sido quase sempre negado, como uma espécie de estratégia de guerra utilizada pelas duas instituições. Todos os casos de confrontos eram sempre tratados publicamente como parciais, locais e individuais, e nunca como confronto direto entre a Igreja e o Estado.

Mas até então os desentendimentos eram isolados, as queixas e os ataques oficiais dirigiam-se contra um ou outro bispo e alguns religiosos. Não havia consenso por parte do Estado nem por parte da Igreja de que as duas instituições se opunham politicamente.¹²⁶

¹²⁴ DELGADO, Lucília de Almeida Neves. *Catolicismo: direitos sociais e humanos* In FERREIRA, Jorge: DELGADO, Lucília de Almeida Neves. (Orgs.). *O Brasil republicano: o tempo da ditadura, regime militar e movimentos sociais em fins do século XX*. Vol. 4. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 126.

¹²⁵ Disponível em < <http://www.fpabramo.org.br/especiais/anistia/vitimas/justica.htm> > Acesso em 19.01.06.

¹²⁶ Memélia Moreira. *As difíceis relações entre Estado e Igreja*. Cadernos de Terceiro Mundo. Nº 24, jun 1980, p. 14-17.

As violações dos direitos humanos, dos seus próprios membros ou não, moveram boa parte do clero progressista, moderado ou conservador. Independente das várias categorias políticas nas quais os bispos, padres ou religiosos poderiam ser enquadrados, muitos deles voltaram-se contra o Estado na luta pelos direitos humanos.

Muitas vezes uma determinada memória tende a simplificar a posição de conservadores ou progressistas dos bispos como colaboradores ou não do regime. Como se houvesse um alinhamento automático com as atitudes do governo por parte dos conservadores e de repúdio dos progressistas, independente da matéria em questão. Mas na verdade, as coisas não eram tão simples assim. Não havia aqueles que se colocavam prontamente contra tudo o que o regime fizesse e aqueles que eram a favor ou tolerantes com todas as ações do regime, independente da ética, da moralidade, ou da própria noção de caridade cristã. Logicamente, as coisas não são tão simples assim e não devem ser mapeadas dessa forma.

Estabeleceram-se diversas formas de diálogo entre a Igreja e o regime. Diversas formas distintas de colaboração e de protesto. Aquele que colaborava hoje protestava amanhã contra algum excesso e vice-versa.

Kenneth Serbin, por exemplo, narrou alguns episódios envolvendo o então cardeal do Rio de Janeiro, Dom Eugênio Sales, considerado conservador, no qual o cardeal teria alugado 62 apartamentos em nome da arquidiocese, na cidade do Rio, para esconder refugiados políticos ligados a movimentos guerrilheiros da Argentina, Chile e Uruguai. E organizou uma rota clandestina para despachar pessoas para o exílio nos Estados Unidos e para Europa. Além de esconder em sua própria casa alguns refugiados.¹²⁷

O mesmo cardeal teria se recusado a receber uma medalha de honra do regime militar, como forma de protesto; tanto ele quanto o cardeal Dom Agnelo Rossi, outro conservador.¹²⁸ Os dois cardeais sempre foram vistos como homens de confiança do regime dentro da Igreja. Mas mesmo os cardeais mais combativos como Dom Evaristo Arns, também buscavam formas de diálogos com o regime. Por mais que se protestasse, seria fundamental, para as instituições, que não se fechassem mutuamente todas as portas.

Para o regime era crucial manter as aparências de uma boa convivência com a Igreja, principalmente na fase final, quando necessitava de novas formas de legitimação. Para a Igreja, o diálogo permanente, ou sempre que possível, deixava brechas para apresentar-se ainda como mediadora entre os militares e a sociedade civil, principalmente em momentos de

¹²⁷ SERBIN, op. cit., p. 324.

¹²⁸ MAYRINKI, José Maria. *Um homem de sensibilidade*. In: História Viva. Temas brasileiros: A Igreja Católica no Brasil: fé e transformação. Nº 2, [S/D]. p. 25-29.

maior necessidade, ou mesmo de maior violência. Em virtude disso, os confrontos eram quase sempre negados pelas duas instituições. Havia sempre a tendência de se mostrar os problemas como casos isolados contra um ou outro membro do clero. E por parte da Igreja, muitas vezes mostrava-se de forma mais contundente problemas pontuais do regime, mas não o atacava como um todo, na maioria das vezes, recorria-se a eufemismos. Nunca houve um confronto aberto.

A partir da instalação do atual regime, os choques contínuos foram evoluindo pra episódios de verdadeira confrontação. A liberdade, os direitos humanos e o problema da terra são os pontos críticos desse conflito.

Na história recente da Igreja, a partir do final de 60, há pequenos exemplos de que a presença no campo políticos desta instituição milenar era apenas <<tolerada>> pelo Estado. Os detentores do poder consideraram que não era uma participação generalizada, mas sim, apenas algumas manifestações classificadas como <<políticas>> de poucos bispos, entre eles Dom Hélder Câmara, bispo de Olinda e Recife (Pernambuco), Dom Antônio Fragoso, bispo de Crateús (Ceará), Dom Edmilson Cruz, bispo auxiliar de São Luís (Maranhão).¹²⁹

Um caso de maior exacerbação por parte do Estado contra a cúpula da Igreja seria narrado na mesma matéria, envolvendo o então Ministro da Justiça Alfredo Buzaid e Dom Aloísio Lorscheider, em 1971:

O Ministro da Justiça, acompanhado de seus batedores e homens da segurança, entrou no palácio São Joaquim, no Rio de Janeiro, ameaçando <<fechar a CNBB>> caso o cardeal Arns, arcebispo de São Paulo, continuasse a fazer denúncias sobre torturas. Dom Aloísio mostrou então ao ministro que a CNBB <<só poderia ser fechada pelo Vaticano e que nenhum poder político tem condições de parar as atividades da Igreja>>.¹³⁰

Também Dom Paulo recorria a sutilezas ou tergiversações para tratar, através da imprensa, da existência de uma crise nas relações Estado-Igreja. Em uma entrevista à *Cadernos do Terceiro Mundo*, quando perguntado se havia uma crise entre as duas instituições, respondeu:

[...] Gostaria de repetir que não acredito que haja crise entre a Igreja e o Estado. Acredito que haja crise entre o povo e o Estado. Uma vez que há crise entre o povo e o Estado e sendo o povo Igreja [...], então, aparentemente, é a Igreja que sofre o impacto. [...] Há um distanciamento muito grande entre o Estado e a nação. É aí que está a crise.¹³¹

¹²⁹ *ibid.*

¹³⁰ *ibid.*

¹³¹ COPACABANA FILHO, Paulo. *D. Evaristo Arns: reino dividido é reino destruído*. Cadernos de Terceiro Mundo. Nº 25, Rio de Janeiro, jun. 1980. p. 45-48.

Na verdade, após a possibilidade colocada pelo próprio regime de uma *abertura lenta, gradual e segura*, começou uma verdadeira queda de braços, não somente entre Igreja e Estado, mas entre os diversos atores sociais e o governo, para estabelecer a amplitude e as perspectivas que seriam dadas a essa mesma abertura. A grande imprensa, por exemplo, apesar de estar de diversas formas ligada e, até mesmo comprometida com o regime, aproveitou o processo para ampliar suas próprias possibilidades de liberdade.

Hoje se vai descortinando, cada vez mais, a cultura autoritária presente na imprensa brasileira e suas contribuições para o golpe de 1964 e a consolidação do *regime civil-militar* no país. Sobre essas relações, Beatriz Kushnir, afirma, por exemplo, que apesar do discurso de abertura, o governo Geisel foi o que mais exerceu a censura na grande imprensa, sendo colocados censores dentro das redações de veículos como a *Tribuna da Imprensa*, no *Estado de S. Paulo* e na *Veja*¹³². E afirma também que, sucumbindo às diversas estratégias de censura desenvolvidas pelo Estado, havia surgido na própria imprensa um instinto de *autocensura*. Kushnir diz que havia até um processo de colaboração entre os jornalistas e os censores. Não que não houvesse resistências, mas a autora quis deixar claro que as fronteiras entre censura e *autocensura* já não eram tão fáceis de serem delineadas naquele contexto. Onde começaria uma e terminaria a outra? Haveria, então, a colaboração da imprensa com sua própria censura? De alguma forma. Seria o instinto de sobrevivência.

Bernardo Kucinski também se remete à concepção de *autocensura* exercida pela imprensa brasileira, sempre temerosa com as reações do governo com aquilo que era publicado.

Antecipando-se a essas represálias, imprevisíveis, tentando adivinhar as idiosincrasias do sistema, jornalistas, editores e donos de jornais esmeravam-se na autocensura, no controle antecipado da informação. Esse exercício generalizado da autocensura, estimulado por atos isolados de censura exógena *manu militari*, determinou o padrão de controle da informação durante os dezessete anos de regime autoritário, sendo os demais métodos, inclusive a censura prévia e os sucessivos expurgos de jornalistas, acessórios e instrumentais à implantação da autocensura.¹³³

Numa relação dinâmica demais para ser descrita sem todas as riquezas de suas nuances, que levaria ao risco de um reducionismo, que descaracterizaria o jogo de interesses e trocas que se estabeleceu entre diversos veículos de comunicação e o regime *civil-militar*, o certo é que, com muitas idas e vindas, perdas e ganhos na segunda metade da década de 1970,

¹³² KUSHNIR, Beatriz. *Cães de guarda: jornalistas e censores, do AI-5 à Constituição de 1988*. São Paulo: Boitempo editorial, 2004. p.43.

¹³³ KUCINSKI, Bernardo. *A primeira vítima: a autocensura durante o regime militar*. In: Carneiro, Maria Luiza Tucci (Org.). *Minorias silenciadas: história da censura no Brasil*. São Paulo: Edusp. p. 536.

a imprensa também buscou mais autonomia, forçando a abertura do regime mais do que aquela imaginada imediatamente pelos seus elaboradores.

Muitas forças sociais haviam se identificado imensamente com o projeto político dos militares, e haviam apoiado e participado, das mais diversas formas, do governo. Como já afirmado houve repressão, medo e em muitos casos, imposição da vontade de uma minoria sobre a grande maioria, como na política salarial, por exemplo. Mas o projeto de *modernização conservadora* implementado foi muito mais sofisticado do que imaginaram nossas esquerdas daquele período.¹³⁴ O regime soube estabelecer vínculos com vastas camadas da sociedade brasileira. Não obstante, hoje, com a valorização da democracia a partir dos anos 80, poucos reconheçam a identificação com um regime de *gorilas truculentos*.

René Dreyfuss, por exemplo, ao analisar nos anos 1980 as causas para a deflagração do golpe militar de 1964, apresentou uma interpretação inovadora na época, em que estabelecia profundos vínculos entre tecno-empresários, multinacionais e os militares no projeto de *conquista do Estado*. Tal análise, amplamente documentada, relacionou as ações do chamado complexo *IPES/IBAD* (Instituto Brasileiro de Estudos Sociais e Instituto Brasileiro de Ação Democrática) com a preparação do golpe contra o governo de João Goulart. Segundo ele, esta aliança teria exercido grande influência sobre a sociedade brasileira, através da criação de uma *ideologia* e de um imaginário nacional favoráveis aos golpistas, ao utilizar, por exemplo, a imprensa como mediadora na difusão de matérias e artigos que criassem um clima de total desordem social.¹³⁵

A verdade é que os mesmos segmentos sociais que apoiaram o *golpe* e sustentaram o regime também partilharam do projeto de *distensão*. Se não de forma cabal, ao menos em suas linhas principais de proteção aos envolvidos na construção do regime. Implantou-se então no Brasil, um modelo de abertura pactuada, que interessava a vastos segmentos da sociedade, porque o regime *civil-militar* – como a própria nomenclatura adotada já admite - não havia sido nem de longe uma ditadura realmente vertical, onde apenas os militares isolados dariam a voz de comando e uma sociedade oprimida e submissa obedeceria, sem nunca se identificar com os comandantes do regime.

O jornalista Bernardo Kucinski ao escrever sobre o fim da ditadura militar no Brasil e o processo de transição para a ordem democrática, redigiu o epílogo do seu livro afirmando:

¹³⁴ ROLLEMBERG, Denise. *Exílio, entre raízes e radares*. Rio de Janeiro: Record, 1999, p.201.

¹³⁵ DREIFUSS, René A. *1964: A Conquista do Estado*. Petrópolis: Vozes, 1981.

Durou mais tempo do que a própria ditadura. Foi a mais lenta de todas as transições das ditaduras latino-americanas dos anos 1960. Foi também a mais gradual, a mais segura. Apesar de alguns momentos de risco, como o das greves do ABC paulista e da campanha das Diretas Já, as elites dominantes e seus aliados militares nunca perderam o controle do processo de abertura. **A abertura reafirmou a tradição política brasileira de conciliação entre as elites.**¹³⁶ [grifo meu]

Apesar de fechar seu livro sobre a abertura política brasileira ratificando a já secular tradição nacional de conciliação entre as elites, o mesmo Kucinski, ao longo de sua obra atribuiu grande importância às diversas formas de lutas sociais surgidas nos anos 70 e 80 para o processo de transição política do país. Dentre eles, o novo sindicalismo surgido no ABC paulista e a várias ações da Igreja Católica. Tal contradição parece ainda permear a produção historiográfica brasileira no sentido de se atribuir maior ou menor força para esse ou aquele agente que atuou no período.

Mas o encaminhamento para o retorno ao *Estado de Direito* apontado pela cúpula do regime possibilitaria o fim da mordaza da censura? Ou a possibilidade de maior participação política para todo os grupos sociais? De reivindicações para as camadas subalternas da sociedade?

Nesse ponto é importante fazer uma distinção entre o projeto de abertura política elaborado pelo regime, bastante conservador, e as expectativas que este possa ter criado nas diversas forças sociais. A volta ao *Estado de Direito* pensada pelo governo, não significava, por exemplo, relações mais democráticas na sociedade, no sentido de abertura às reivindicações sociais. Se o projeto previa a passagem do poder para um presidente civil, ao mesmo tempo previa que este fosse um *conservador*. Nesse ponto, o projeto acabou sendo extremamente vitorioso. Os primeiros civis que comandaram a *Nova República* após 1985 seriam todos conservadores: Tancredo Neves – e não Ulisses Guimarães - por pressão dos militares; José Sarney; e o próprio Fernando Collor. Mas por outro lado, esquerdistas da velha-guarda, pré-64, como Leonel Brizola e Miguel Arraes, desde 1982, ocupavam importantes governos estaduais. Até onde houve vitórias e derrotas?

Uma perspectiva interessante para se refletir sobre o projeto de abertura política pensado pela Igreja, por exemplo, está na sua ação através de milhares de Comunidades Eclesiais de Base (*CEBs*), que se espalharam por todo o território nacional, em maior profusão na década de 1970. Ao mesmo tempo em que resolviam um problema de *pastoreio* para a Igreja, diante do novo desafio que se colocava, na abordagem dos fiéis na realidade das grandes metrópoles inundada de imigrantes, para os quais a estrutura paroquial já não dava

¹³⁶ KUCINSKI, op. cit., p. 139.

conta, as *CEBs* também significaram um estímulo à construção de uma sociedade mais democrática. As comunidades eram espaço de reflexão político-religiosa-social e lugar para o aprendizado de reivindicações sociais e exercício de cidadania. A partir das reflexões religiosas propostas a partir da leitura da bíblia e da *leitura* da própria realidade, os vários grupos ligados às comunidades carentes, no meio urbano ou mesmo rural, aprendiam a se organizarem em associações de moradores ou grupos populares, exigindo melhores condições de vida. Sempre estimulados pelos religiosos – teólogos ou não – ligados à *TL*, que animavam as comunidades através de encontros, palestras organizadas em seminários chamados de *Semana de Fé e Cidadania* – por exemplo – celebrações e etc. A consciência da participação política como forma de transformação nas realidades sócio-políticas e econômicas, adquirida nas *CEBs*, está diretamente ligada à fundação dos vários movimentos sociais que surgiram no país, como partido político, central sindical e também as milhares associações de bairro em todo o país.

Vejamos, rapidamente, como os pobres estão reivindicando e praticando seus direitos básicos. Em primeiro lugar se constata um enorme crescimento do nível de consciência coletiva a respeito da dignidade que os pobres vão descobrindo e as negações que sofrem. Isto se manifesta particularmente em todo tipo de organizações populares, nos bairros, nas comunidades onde se luta pelos direitos de uma forma humilde e eficaz. Nesta linha se devem ver os vários movimentos de cunho popular, contra a carestia e alta do custo de vida, o sindicalismo desvinculado do controle do ministério do trabalho que representa as políticas oficiais dos grupos hegemônicos.

Foi, entretanto, no seio das igrejas que tomou corpo uma sistemática educação para os direitos básicos da vida e unia defesa valente da dignidade do povo. Desde os anos 60 imperam na AL regimes de Segurança Nacional, segundo a qual todas as reivindicações que vão contra os interesses dominantes do Estado são difamadas de subversivas e tratadas mediante a suspeição, a repressão, a tortura, a eliminação física. Mesmo em regime de distensão esta temática dos direitos humanos é sempre suspeita pelos Órgãos de Segurança e um assunto incômodo para o *establishment*.¹³⁷

A ação das *CEBs* quase sempre será atribuída apenas à Igreja progressista, mas a própria *CNBB* ratificou oficialmente a ação dessas comunidades ainda durante o processo de abertura, através de um documento emitido em 1982.¹³⁸

Contudo, quanto da abertura se deu por concessão do próprio regime e quanto foi fruto da ação dos vários movimentos sociais, ainda é até hoje, objeto da *guerra de memórias* travada pelos diversos atores que disputam na construção de uma *história verdadeira* sobre o fim do *regime civil-militar*. O fato é que nesse processo de *saída da escravidão do Egito* para

¹³⁷ Palestra proferida por Leonardo Boff, durante o 1º Encontro Nacional de Grupos de Defesa dos Direitos Humanos, 1982. Cf. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/mndh/encontros/iencontro/dhpobres.htm>. Acesso em 20.06.06.

¹³⁸ CNBB. *Comunidades Eclesiais de Base*. São Paulo: Paulinas, 1982.

a volta à *terra prometida* da democracia, talvez seja mais fácil identificar *permanências* do que *rupturas*. Como nos versos da canção de Mauro Duarte e Paulo César Pinheiro, “fora a luta dos *inconfidentes* pela quebra das correntes, nada adiantou”.

O projeto Geisel-Golbery havia estabelecido, desde 1974, um programa de reabertura política para o país, que previa “a subordinação completa da sociedade civil aos objetivos e prazos estabelecidos pelo poder e jamais revelados ao público”.¹³⁹ Mas até onde foi possível ao regime limitar todos os atores envolvidos na questão? Classe trabalhadora, classe artística, classe política, imprensa, Igreja e etc. Enfim, a sociedade civil em seu conjunto. Onde houve ganhos ou perdas para um ou outro grupo? Se o regime conseguiu impor uma agenda ao processo, até onde ele se ampliou após sua elaboração primordial?

Em uma entrevista ao historiador Ronaldo Costa Couto em março de 1997, sobre a abertura do regime, o ex-ministro da fazenda Antônio Delfim Neto, disse a respeito da ação das oposições:

- Nem ajudou nem atrapalhou. A abertura foi uma decisão interna, que foi prosseguida pelo Figueiredo. É irrelevante. Quando ouço o nosso Franco Montoro dizer: “Nós conquistamos a democracia”, eu morro de dar risada. Porque não conquistaram coisa nenhuma.¹⁴⁰

Mesmo que haja essa “batalha de memórias” sobre o recente passado da nossa história, como afirma A. Reis, onde “o jogo nunca está definitivamente disputado, as areias são sempre movediças e os pontos considerados ganhos podem ser subitamente perdidos”, acredito que exista um certo consenso na historiografia brasileira atual sobre a transição como um pacto.

Delimitar o espaço de atuação desse pacto, porém, não é tarefa fácil. O fato é que nosso processo de abertura foi o mais lento e, apesar das diversas formas de luta social que despontaram naquele período, consagrou a tradição política brasileira da conciliação feita pelo alto. Sem pretender minimizar a ação dos vários grupos que agiram naquela conjuntura, a forma como se deu o processo de abertura, possivelmente tenha ficado ao encargo de nossas elites, civis ou militares. Tal pacto pretendia – e conseguiu – assegurar, principalmente, a proteção daqueles que haviam violado direitos humanos e também das elites envolvidas na construção do regime. Um dos símbolos dessa vitória foi a Lei de *Anistia Recíproca*, aprovada nos primeiros meses do governo Figueiredo, e que anistiava, ao mesmo tempo,

¹³⁹ SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. *Crise da ditadura militar e o processo de abertura política no Brasil, 1974-85*. In: Ferreira, Jorge; Delgado, Lucília de Almeida Neves. *O tempo da ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX*. (Orgs.) Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 264, Vol. 4.

¹⁴⁰ COUTO, Ronaldo Costa. *Memória viva do regime militar, Brasil: 1964-1985*. Rio de Janeiro: Record, 1999. p. 138.

torturado e torturador.

Na sua construção, o regime havia se autolegitimado através de um complexo jogo de propaganda política, censura e repressão, além de medidas econômicas que *empolgavam* a classe média, mas também, não se pode negar, representando determinados valores conservadores com os quais a sociedade em seu conjunto partilhou e se identificou por algum tempo. Não obstante, ao iniciar-se o governo Geisel, não somente mudanças internas, mas também externas ao país, como o esgotamento do *milagre* e o primeiro *choque do petróleo*, que impediam o país de manter os mesmos índices de crescimento dos anos anteriores, moveram o regime no sentido de buscar novas formas de legitimação, e os militares no retorno aos quartéis e a finalização na sua participação na construção do *Brasil Grande*. Logicamente o ocaso do *milagre* não foi o único fator responsável pela reabertura. Francisco Carlos Teixeira assim arrolou as motivações para o projeto de Geisel-Golbery:

Tais são os atores principais e seus condicionantes a serem considerados na reconstrução do cenário da redemocratização do Brasil: a pressão externa e os condicionantes da economia mundial, na qual o Brasil já se inserira de forma determinante e definitiva; os militares e seus condicionantes institucionais, compreendidos como a corporação e seus organismos e, por fim, a oposição, representada pelo MDB e seus condicionantes inscritos na cultura política envolvente.¹⁴¹

O mesmo Teixeira ressalta ainda que o projeto de abertura brasileira foi anterior a chegada de Jimmy Carter à Casa Branca, embora este tenha movido a política externa americana para *forçar* a volta ao *Estado de Direito* nas diversas ditaduras que se espalhavam pela América Latina daquele momento.

Carter, que desde de sua campanha se apresentou como defensor dos direitos humanos, passou a pressionar seus aliados políticos da América Latina, para o retorno a regimes que garantissem as liberdades individuais.

A sua lógica foi a de recuperar a hegemonia americana e seu prestígio mundial sem passar pelo *putsch* militar. No pós-Vietnã a política externa norte-americana necessitava de novas bases. Os antigos aliados do continente foram pouco a pouco perdendo o apoio americano, como bem exemplifica, o caso da Nicarágua, quando uma revolução de tendências socialistas derrubou um antigo parceiro da Casa Branca, e o ditador Anastácio Somoza teve que se exilar do país, sem que os norte-americanos nada fizessem para impedi-la.

Na verdade, no continente muitos esperavam uma outra reação: o velho recurso à

¹⁴¹ SILVA, op. cit., p. 249.

intervenção militar direta. Contudo, o governo de Washington manteve-se coerente e acatou a determinação da OEA de não-intervenção. Além disso, aceitou como legítima a insurreição dos sandinistas antes mesmo de se consolidar a vitória final em Manágua, como demonstra a manchete do *Jornal do Brasil* do dia 19 de junho de 1979 “EUA admitem direito dos Sandinistas”.¹⁴² Embora essa mesma coerência talvez não possa ser verificada no caso das ditaduras chilena e argentina.

Se no plano externo o caminho estava aberto para a democracia, no plano interno as várias forças centrífugas, como já observado, também começaram a se levantar de forma mais contundente, inclusive, contra os *excessos*, como se dizia na época, da *linha dura* dos militares. A imprensa, os vários movimentos sociais como o da Anistia, o MDB – que ganhou mais força simbólica como oposição ao regime após as vitórias eleitorais de 1974, a Ordem dos Advogados do Brasil (*OAB*), e a Igreja Católica, todos queriam a redemocratização.

Um momento importantíssimo nesse processo foi o assassinato do jornalista Vladimir Herzog, da TV Cultura de São Paulo, pela repressão nas dependências do DOI-CODI daquele estado. Juntamente com a Igreja, a imprensa nacional passou a fazer muito barulho. Dom Hélder Câmara e o rabino Henry Sobel celebraram o famoso ato ecumênico na Catedral de Sé em São Paulo, gerando grande apreensão entre os militares e grande repercussão na opinião pública. Nessa ocasião Dom Hélder Câmara teria falado ao cardeal de São Paulo: “Meu caro ‘sobrinho’, neste momento se abala de maneira definitiva o regime totalitário”.¹⁴³ Além desse, ainda houve os casos dos operários Manuel Fiel Filho e de Santo Dias, mortos pelo regime e que também ganharam grande repercussão.

A partir de então, ficou cada vez mais difícil para o governo explicar tamanhas barbaridades dentro do processo de abertura, ao mesmo tempo em que a sociedade cada vez mais cobrava o retorno ao *Estado de Direito* e às liberdades individuais.

O ano de 1979 foi um ano de inflexão na história política do continente. No Brasil, iniciou-se o governo de João Batista Figueiredo, *comprometido* com o projeto de abertura política. A imprensa, logo de início deu grande destaque à preparação da já citada *Lei de Anistia*, onde entre outras coisas se discutia a inclusão ou não de pessoas que haviam cometido *crimes de sangue* como beneficiárias da lei. Em pouco tempo os exilados poderiam retornar à nação. O *JB* anunciou na manchete de capa no dia 16 de junho de 1979:

¹⁴² EUA Admitem Direito dos Sandinistas. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 19 de jun. de 1979. Primeiro Caderno, p. 8.

¹⁴³ ARNS, D. Paulo Evaristo. *Da esperança à utopia: testemunho de uma vida*. São Paulo: Sextante, 2001. p. 284.

“Terroristas e corruptos estarão fora da anistia ¹⁴⁴”. Na Nicarágua, a Frente Sandinista de Libertação Nacional tornou-se vitoriosa ao derrubar o governo do ditador Anastácio Somoza e iniciou um novo regime de caráter socialista na América Latina. E no foro eclesiástico, foi o ano do encontro dos bispos em Puebla, no México, onde muitos esperavam uma volta da Igreja à sacristia, abandonando as grandes temáticas político-sociais que ela havia abraçado nas últimas décadas em função da Teologia da Libertação e dos princípios emanados no encontro de Medellín.

As forças liberais da sociedade brasileira aceitaram a abertura política como uma espécie de concessão benévola do próprio regime, pelo menos temporariamente. E a democracia ganhou cada vez mais legitimação, como o regime político *justo* por excelência. Instituições como a *CNBB*, a *OAB* e a grande imprensa liberal passaram cada vez mais a incorporar a democracia como um valor. A Imprensa, de forma especial, passou a inculcar nos vários segmentos sociais aos quais tinha alcance – a grande maioria da sociedade brasileira, se levarmos em conta os vários tipos de veículos dos quais dispunha: jornais, revistas, meios eletrônicos e etc. - a democracia como um valor universal, embora com suas raízes na sociedade cristã ocidental.

É interessante perceber como esse movimento era dicotômico. Pois embora a democracia já ganhasse muito espaço na mídia, o movimento de abril de 1964 ainda era apresentado naquele momento como *Revolução*, e não ainda como golpe. Como na manchete que destacava a missa pelos quinze anos da *Revolução* realizada na catedral de Brasília. Na oração que preparou, o Presidente rogou: “Fazei, que a exemplo de meu pai, eu trabalhe pela riqueza do pobre, pela instrução do inculto. Enfim, pela libertação do homem.”¹⁴⁵ Tal postura mostra como o processo de abertura estava ainda a meio caminho e dentro dos limites de um pacto, em que não se poderia forçar muito para um lado, nem para o outro. E na mesma edição, o jornal destacou as manifestações de Dom Vicente Scherer sobre os perigos de radicalismos da Teologia da Libertação, na missa que também celebrou pelo aniversário do movimento de 64:

O cardeal Dom Vicente Scherer lembrou que a harmonia, “efeito de esclarecimento e persuasão, supõe refreamento das paixões e exclui a luta feroz de classes no sentido marxista”. [...]

¹⁴⁴ TERRORISTAS e corruptos estarão fora da anistia. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 16 de jun. de 1979. capa.

¹⁴⁵ FIGUEIREDO lê oração em missa pela revolução. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 01 de abril de 1979. capa.

O cardeal pediu que se agradecesse a Deus “tudo quanto foi possível realizar pelo povo do Brasil nos últimos 15 anos, por um esforço solidário e coletivo da nação”.¹⁴⁶

A verdade é que o processo de abertura já levava meia década e ninguém sabia exatamente qual seria seu fim. Havia ainda uma grande fragilidade na construção de um projeto *democrático* de nação. O próprio governo não sabia ainda como lidar, por exemplo, com a *linha dura* que iria promover, já em 1981, o famoso atentado do Riocentro. Nas várias manchetes e artigos espalhados ao longo dos anos de 1979 até 1982, pelo menos o *Jornal do Brasil* esboçou sempre muita preocupação com projetos revolucionários ou o surgimento de uma guerrilha no território nacional.

Nesse contexto político-social, a Teologia da Libertação foi, em vários círculos sociais exaltada, muitas vezes como projeto de superação da pobreza e das desigualdades sociais – que haviam crescido imensamente durante o regime militar – e como possibilidade de construção de cidadania para o *povo*, mas foi também, muito combatida porque poderia suscitar agentes revolucionários dispostos a quebrar a ordem político-econômica usando o recurso da violência. Em diversas manchetes, de primeira página ou não, o *JB* destacou o problema da violência, pensada a partir de uma ação de padres revolucionários, durante a realização do encontro de Puebla. Assim diziam as edições que circularam em fevereiro de 1979, enquanto ocorria o encontro dos bispos em Puebla: “Celam repudia violência, subversão e repressão”,¹⁴⁷ “Celam termina anunciando sua ‘opção’ pelos pobres”¹⁴⁸; “Celam destaca a ação da Igreja pelos pobres”¹⁴⁹ “Puebla condena força do Estado e de ideologias”¹⁵⁰; “Celam pede que padres se afastem da política”.¹⁵¹

No editorial do dia de 16 de fevereiro de 1979, por exemplo, intitulado “Esforço de unidade”, o *JB* saudou mais uma vez a opção de não-violência adotada pela assembléia do clero latino no México:

¹⁴⁶ CARDEAL condena luta de classes e pede harmonia. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 01 de abril de 1979. Primeiro Caderno, p. 13

¹⁴⁷ CELAM repudia violência, subversão e repressão. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 15 de fev. de 1979. Primeiro Caderno, p. 14.

¹⁴⁸ BOCCANERA, Sílio. Celam termina anunciando a “opção” pelos pobres. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 16 de fev. de 1979. Primeiro Caderno, p. 16.

¹⁴⁹ *ibid.*

¹⁵⁰ PUEBLA condena força de Estado e de ideologias. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 12 de fev. de 1979. Capa.

¹⁵¹ CELAM pede que padres se afastem da política. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 09 de fev. de 1979. Primeiro Caderno, p. 9.

“**Democraticamente** [grifo meu] representativa da América Latina”. “Desejamos a paz” – diz a mensagem do Celam – “e para alcançá-la é necessário eliminar os elementos que provocam as tensões entre o ter e o poder, entre o ser e suas justas aspirações” **O que é exatamente o contrário de se considerar a luta de classes como o motor da história.** [grifo meu]

“Foram 10 anos difíceis, para a Igreja, os que separam Puebla de Medellín” Termina citando o Papa: “**A Igreja não necessita de recorrer a sistemas e ideologias para amar, defender e colaborar na libertação do homem**”.¹⁵² [grifo meu]

Já em princípios dos anos 1970 a guerrilha no Brasil havia sido praticamente eliminada, restando apenas a guerrilha do Araguaia, até 1974. Possivelmente duas questões básicas ajudam a elucidar a derrota dos revolucionários no Brasil do regime militar. Um deles foi precisamente a força da repressão exercida pelo governo Médici, que desbaratou e massacrou os movimentos de guerrilha em todo o território nacional. O segundo se explica pelo isolamento que se verificou entre os grupos de *vanguarda* e a sociedade.^{153, 154} Os grupos revolucionários no Brasil não conseguiram criar com a sociedade, de uma forma geral, vínculos de solidariedade ou de identidade, portanto ficaram isolados, facilitando a repressão do governo.

Contudo, os *fantasmas* da *revolução* ainda permeavam o imaginário político da sociedade brasileira naquele momento. Aarão Reis afirma que “as organizações comunistas brasileiras cultivariam com dedicação o mito da revolução inevitável”.¹⁵⁵ Não quero com isso afirmar que, em fins dos anos 1970, havia ainda um clima de revolução iminente no Brasil. Não, não era isso que se dava. Mas havia ainda, certamente, medo de *retrocessos*, tanto no tocante ao próprio governo, como dos grupos das esquerdas e – como ameaça imediata – das direitas.

Na verdade, na virada dos anos 1970 para 1980 não somente se fazia uma transição de regime, de uma *ditadura* para uma *democracia*, como se vivia mesmo uma transição na cultura política brasileira. Os valores democráticos não estariam ainda plenamente enraizados e a *revolução* como um valor, não plenamente esgotada. A mudança na cultura política nacional a partir daquele momento certamente teria muitas explicações, tanto na conjuntura interna quanto externa. Ao tratar sobre as memórias dos movimentos de guerrilha no Brasil, por exemplo, Denise Rollemberg afirma:

¹⁵² ESFORÇO de unidade. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 16 de fev. de 1979. Primeiro Caderno, p. 10.

¹⁵³ AARÃO REIS FILHO, Daniel. *A revolução faltou ao encontro: os comunistas no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1989. p. 108.

¹⁵⁴ ROLLEMBERG, op. cit., 2003, p. 54.

¹⁵⁵ AARÃO REIS FILHO, op. cit., 1989, p. 108.

Na verdade, porém, os valores democráticos não estruturaram a sociedade brasileira. As tradições e a cultura política não haviam sido gestadas segundo referências democráticas. [...]

A construção da memória deste passado tem sido feita menos à luz dos valores que nortearam as lutas de então e mais em função do presente, dos anos 1980, quando a referência era a democracia – e não mais a revolução.¹⁵⁶

Serge Berstein, ao abordar o tema das culturas políticas mostra como em um dado momento histórico uma corrente se torna dominante levando as outras culturas políticas a dialogarem com a hegemônica. Cita, por exemplo, a força do republicanismo na França no início do século XX. Afirma que a cultura política nasce como resposta às grandes crises da sociedade. Ratifica ainda que a cultura política é móvel e não estática, se alimenta constantemente de novas culturas políticas e que dialoga com a realidade.

“[...] é necessário o espaço de pelo menos duas gerações para que uma idéia nova, que traz uma resposta baseada nos problemas da sociedade, penetre nos espíritos sob forma de um conjunto de representações de caráter normativo e acabe por surgir como evidente a um grupo importante de cidadãos.”¹⁵⁷

A revalorização da *democracia* na política externa norte-americana a partir de Jimmy Carter, as transformações na própria sociedade brasileira, bem como as experiências de muitos exilados pertencentes às nossas esquerdas nos países do Leste europeu, provavelmente possam ser apontados como fatores que explicam as mudanças que se processavam na cultura política brasileira naquele momento.

A democracia vai aparecendo e se impondo como um valor a ser incorporado pela esquerda brasileira marcada, como toda a sociedade na época, por concepções e práticas autoritárias. Novas referências passavam a ser consideradas no projeto de transformação social. Esta mudança não estava imune às ambigüidades, num embate com as heranças do passado, que permaneciam, insistiam e, ao mesmo tempo, transformavam-se.¹⁵⁸

Se realmente os *fantasmas* da revolução ainda estavam presentes na cultura política de então, coube, pelo menos em parte, às forças liberais do país, a função de costurar cuidadosamente uma transição para os *novos* valores, e iriam realizá-la, em termos cada vez mais vigilantes.

Só a título de exemplo, considero interessante destacar um artigo que o *JB* veiculou já

¹⁵⁶ ROLLEMBERG, op. cit., 2003, p. 48.

¹⁵⁷ BERSTEIN, Serge. *Cultura política*. In: RIOX, Jean Pierre; SIRINELI, Jean François. *Para uma história cultural*. Editorial Estampa, 1998. p. 354.

¹⁵⁸ ROLLEMBERG, op. cit., 1999, p. 190.

em fevereiro de 1983, um ano antes da estrondosa campanha pelas *Diretas Já*, que tomaria conta do país. Revela como ainda naquele momento havia todo um esforço na conquista de mentes e corações para a causa democrática. Refutando as declarações feitas pelo então frei franciscano Leonardo Boff, figura de proa da *TL* no Brasil, no mesmo jornal, e onde destacou a “dignidade ética do socialismo”, o *JB* veiculou uma verdadeira exaltação da *democracia liberal* como a única forma eficaz de se combater os males da prevaricação. O autor J. O. de Meira Penna, respondeu às afirmativas de Boff declarando: “Só a democracia pode combater a corrupção”. No texto, questionava: “que relação existe entre corrupção e regime político, econômico e social?” Negou haver correspondência direta entre prevaricação e o capitalismo em seu estágio tardio, como afirmara o frei, e citou casos de corrupção conhecidos em diversos países socialistas. Terminou reafirmando que a corrupção só seria plenamente vencida num regime autenticamente democrático.¹⁵⁹

A *TL* e seus intelectuais suscitavam muitas desconfianças em diferentes grupos sociais, não restam dúvidas, mas a própria Igreja Católica, como já destacado, havia mudado muito nas últimas décadas. Era então preciso perceber seus limites para integrá-la como legítimo interlocutor da sociedade na construção da democracia brasileira. Ainda sobre as transformações na Igreja Löwy afirma:

A mudança foi tão profunda que, durante a década de 70, depois da esquerda clandestina haver sido eliminada, a Igreja surgiu, aos olhos da sociedade civil e dos próprios militares, como o adversário principal do Estado autoritário – um inimigo mais poderoso (e radical) que a oposição parlamentar tolerada (e domesticada), o MDB, o Movimento Democrático Brasileiro [...] Vários movimentos sociais, em defesa dos direitos humanos ou de sindicatos de trabalhadores ou de camponeses, encontraram abrigo sob o guarda-sol protetor da Igreja.¹⁶⁰

Apesar do fato da própria *CNBB*, assim como outras instituições nacionais, se apresentar cada vez mais como defensora dos novos valores democráticos, havia nesse momento ainda muita desconfiança em relação ao clero progressista e às posições políticas que assumia. Aliás, preocupava, não só às elites brasileiras, mas ao próprio Vaticano, e mesmo a alguns setores da Casa Branca, como demonstra claramente o relatório do encontro de cúpulas das Américas em Santa Fé I, nos EUA, em 1981.

¹⁵⁹ PENNA, J. O. de Meira. Só a democracia pode combater a corrupção. *Jornal do Brasil*. 01 de fev 1983. Caderno Especial, p. 13.

¹⁶⁰ *ibid.*

La política exterior de Estados Unidos debe empezar a contrarrestar (no a reaccionar en contra) la Teología de la Liberación, tal como es utilizada en América Latina por el clero a ella vinculado.

El papel de la iglesia en América Latina es vital para el concepto de libertad política. Desafortunadamente, las fuerzas marxistas-leninistas han utilizado a la iglesia como un arma política en contra de la propiedad privada y del capitalismo productivo, infiltrando la comunidad religiosa con dideas que son menos cristianas que comunistas.¹⁶¹

A *excessiva politização* por parte do clero latino-americano seria, na década seguinte, uma freqüente dor de cabeça mesmo à Santa Sé, principalmente, porque essa politização se deu quase sempre pelo viés marxista da *TL*. Ainda em abril de 1979, a imprensa nacional divulgou a repercussão de uma matéria publicada pela revista *Veja* que afirmava que órgãos de segurança haviam enviado um relatório para o Planalto, no governo Geisel, informando ao então presidente sobre a infiltração de padres marxistas no clero brasileiro. Dizia a manchete do *JB*: “Relatório acusa clero de tentar impor ordem marxista no Brasil”.¹⁶²

A radicalização crescente do clero, principalmente na América Central – El Salvador e Nicarágua - já no último ano da década de 1970, de alguma forma significou uma ameaça à transição pactuada do Brasil. Temiam-se influências políticas em nossa realidade. Por isso, seria necessário desarticular a *TL* no continente. Puebla pareceu ser o melhor momento para isso.

3.1 PUEBLA: REDEFINIÇÕES E RISCOS.

Em 1979 o Conselho Episcopal Latino-Americano (Celam) realizou sua III conferência geral na cidade de Puebla, no México. Seria a primeira da qual participaria o então recém-empossado papa João Paulo II. E, naquele momento, ninguém sabia ainda que rumo político daria à Igreja. Puebla criou uma grande expectativa nas sociedades latino-americanas, nas elites, nos governos e nas conferências nacionais do continente, porque o encontro anterior do conselho em Medellín, havia sido considerado bastante progressista nas suas disposições finais. A famosa *opção preferencial pelos pobres*¹⁶³ suscitou grandes

¹⁶¹ DOCUMENTO SANTA FE I. Las relaciones interamericanas: Escudo de la seguridad del nuevo mundo y espada de la proyección del poder global de Estados Unidos, Segunda parte, 3. Disponível em: http://www.geocities.com/proyectoemancipacion/documentossantafe/documentos_santa_fe.htm. Acesso: em 18.02.06

¹⁶² RELATÓRIO acusa clero de tentar impor ordem marxista no Brasil. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 9 de abril de 1979. Primeiro Caderno, p. 3.

¹⁶³ DOCUMENTO DA 2º CONFERÊNCIA DO EPISCOPADO LATINO EM MEDELLÍN, Pobreza da Igreja, 14, 8.

expectativas de transformações sócio-políticas e econômicas no continente mas, na verdade, a situação do continente havia piorado sob diversos aspectos depois do encontro. Assim Beozzo destacou a situação da América Latina no decênio que separou Medellín de Puebla:

Aprofundou-se a dependência latino-americana e seu endividamento, cresceu a concentração de renda e o desamparo e marginalização da maioria do povo. No plano político, as ditaduras militares escoradas nas Leis de Segurança Nacional impuseram um duro fardo a todo o continente. No Brasil, o Ato Institucional nº 5, de 13 de dezembro de 1968, instaurou o arbítrio, a violência e a tortura como forma institucionalizada de repressão; no Chile, a derrocada de Allende, arquitetada pela CIA [...]; a tortura, seqüestros de pessoas e o terrorismo tomaram conta de países como a Argentina e o Uruguai. Um capitalismo mais duro, mais impessoal, mais sofisticado, apoiado em empresas multinacionais, foi imposto no continente.¹⁶⁴

Não obstante, a Igreja havia assumido historicamente naquele mesmo período uma nova postura diante dos desafios políticos, econômicos, sociais e culturais da América ibérica. O Medellín simbólico, mais do que o histórico, talvez, havia sido incorporado por muitos progressistas na luta por sociedades mais justas, gerando confrontos entre a Igreja e os grupos conservadores, os quais eram mais ou menos violentos, dependendo da situação de cada país. O mesmo Beozzo também destacou:

Aprofundou-se, entretanto em muitos países o compromisso da Igreja com o povo e sua luta pela libertação. Este compromisso tem custado à Igreja mártires anônimos, afrontas a leigos, padres e bispos, perseguições a comunidades de base, campanhas de difamação e a violência dos regimes.¹⁶⁵

O documento final de Medellín abriu espaço para ações radicais de grupos surgidos no seio das Igrejas. Uma suposta autorização para a derrubada de governos despóticos animara muitos deles. Embora, avaliar as ações de um regime como despótica ou não, nunca tenha sido uma tarefa simples. Logicamente dependia muito do ponto de vista daquele que analisava. Quando um governo poderia ser considerado despótico ou que ofendesse gravemente o bem comum e a pessoa, como dizia o documento de Medellín? O regime *civil-militar* no Brasil, por exemplo, nunca se apresentou como ditadura, muito menos aceitou publicamente como política governamental atos contra os direitos humanos. As interpretações ficavam, portanto, a reboque das próprias opções políticas do clero. O que normalmente provocava graves divisões no interior das Igrejas espalhadas pelo continente.

Percebia-se que o novo encontro, agora no México, de alguma forma traria um

¹⁶⁴ BEOZZO, op. cit., p. 124-125.

¹⁶⁵ *ibid.*

momento de inflexão nos rumos da Igreja e das sociedades latinas. A conferência poderia estimular novas posições, mais radicais para a esquerda ou mais conciliadoras, na construção da ordem continental. De maneira especial, Puebla despertava interesses na opinião pública brasileira, pois se esperava que a conferência indicasse o papel da Igreja na ordem que se estabeleceria também no Brasil da abertura. *Rupturas* ou *permanências*? *Revoluções* ou *Reformas*? A Igreja brasileira poderia ser, então, finalmente incorporada plenamente como importante agente na construção da *transição pactuada*, e nesse sentido estimulada em sua nova forma de abordagem do *povo* através das *CEBs*? Ou optaria, pelo menos com sua ala mais radical, por projetos de *rupturas* e de *enfrentamentos* contra o regime e sua elite *burguesa*? Parecia que o pêndulo da história naquele momento estava prestes a determinar qual o lado da balança que pesaria mais. *Radicalização ou conciliação*?

As divisões no interior da Igreja eram bastante fortes e a preparação para o encontro de Puebla deixava isso claro. Havia três correntes distintas no interior da Igreja no continente naquele momento, que pretendiam levar a instituição por sendas diferentes. Uma corrente conservadora, que por razões teológicas e ideológicas, considerava a *TL contaminada* pelo marxismo ateu e perigoso à Igreja, condenava as posturas assumidas no pós-Medellín. Entre esses conservadores, bispos brasileiros, como D. Vicente Scherer, mas também o próprio Secretário-Geral do *Celam* naquele período, Dom Trujillo Lopez. Outra corrente defendia o aprofundamento das decisões assumidas em Medellín; e havia ainda um terceiro, que desejava uma espécie de conciliação entre os dois termos. Ao ser perguntado se Puebla seria um retrocesso em relação a Medellín, o D. Lopez Trujillo declarou:

Trata-se de um temor habilmente criado por muitos que interpretam Medellín a seu modo. Não é um temor que nasça naqueles que interpretam Medellín pastoralmente. Para uns, avançar é penetrar mais em *compromisso* conflitual, de luta de classes. Isto, para mim é retrocesso. Não entendo como no social *avançar* seja retroceder 150 anos até a análise marxista.¹⁶⁶

Mas as divisões acerca dos novos rumos da Igreja dividiam não apenas o clero, mais a sociedade em geral. Assim dizia o editorial da *Cadernos de Terceiro Mundo* na edição portuguesa que circulou no Brasil em fevereiro de 1979, ao tratar sobre Puebla:

Chega-se, pois, a Puebla com evidente incerteza acerca do futuro da Igreja latino-americana. Incerteza que é acentuada pela presença de um papa recentemente entronizado, que até agora não esclareceu a sua posição em matérias fundamentais como a social.

¹⁶⁶ O QUE esperam os pastores. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 21 jan. de 1979. Primeiro Caderno, p. 3.

E ainda:

Continuar a apoiar a ordem estabelecida equivaleria a negar-se a si mesma, a comprometer o seu futuro e a dissociar-se dos povos. Mas o oposto, resgatar valores humanistas e sociais de sua tradição e abraçar as aspirações populares, constituiria uma verdadeira revolução.¹⁶⁷

Já no editorial intitulado: *Fronteiras da Igreja*, do dia 22 de janeiro de 1979, o *Jornal do Brasil* analisou os possíveis embates que ocorreriam no encontro e que possivelmente se afirmaria uma Igreja mais regional e menos centrada em Roma. “O embate que pode ocorrer em Puebla nasceria da oposição entre essa hierarquia doutrinária e os que defendem ampla liberdade para as suas especulações teológicas”.¹⁶⁸

O texto procurou ressaltar uma possível pré-disposição da TL em rejeitar qualquer *ordem superior*, valorizando mais a práxis do que antigos manuais. Ao mesmo tempo apresentou também as preocupações com o caráter marxista do movimento teológico-pastoral: “O caminho da práxis, por outro lado, torna difícil traçar a fronteira que separa a Teologia da Libertação do marxismo – cuja influência os mesmos teólogos freqüentemente admitem”.¹⁶⁹ Citou ainda as idéias políticas do dominicano francês Hugo Lapagneur, que considerava a Teologia da Libertação como maniqueísta, e dizia que o bem ou o mal “Passa radicalmente pela medula de cada ser humano, e não se reduz a uma linha que separe classe e classe, nação e nação, continente e continente. Nisso estaria a diferença entre uma visão cristã e uma visão marxista [...]”.¹⁷⁰

O confronto de perspectivas que se dava na sociedade estava claramente colocado. Se para o primeiro veículo a Igreja teria a obrigação moral de “abraçar as aspirações populares”, não apoiando “a ordem estabelecida”, para o segundo a “valorização da práxis”, que seria positiva, se confrontava com os *riscos* da influência marxista. Tais afirmações ajudam-nos a compor um quadro dos embates que envolveram o próprio clero e a sociedade brasileira daquela conjuntura.

Ainda nos preparativos para o encontro, o *Jornal do Brasil* voltou muitas vezes a abordar a questão da *luta de classes* e o caráter marxista do movimento, ressaltando-os como fator de divisão no interior da Igreja, e abriu espaço para que vários clérigos se posicionassem

¹⁶⁷ EDITORIAL: Puebla: que igreja para a América Latina? *Cadernos de Terceiro Mundo*. Nº 11, fev. 1979. p. 4-7.

¹⁶⁸ EDITORIAL: Fronteiras da Igreja. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 22 de jan. de 1979. Primeiro Caderno, p. 11.

¹⁶⁹ *ibid.*

¹⁷⁰ *ibid.*

publicamente sobre os rumos que se pretendia para a Igreja no Brasil e no continente. Entre eles, D. Vicente Scherer, cardeal de Porto Alegre, que reclamou da postura de alguns movimentos “sócio-religiosos”, como o dos “cristãos socialistas”, que estariam trazendo problemas na elaboração dos trabalhos de Puebla.

[...] Colocações e metas se firmam em clara e reconhecida perspectiva ideológica marxista. Aderiram em pontos substanciais a doutrina socialista e, baseados neles, elaboraram sua teoria de libertação para a solução dos problemas religiosos e sociais. Abandonaram o ensinamento social decorrente do Direito Natural e das normas do Evangelho. [...] Mostraram-se apaixonados e agressivos. Espalharam que se pretende abandonar a linha traçada na conferência de Medellín¹⁷¹

E a reportagem se encerrava afirmando: “Para ele, Medellín não é uma nova Bíblia, intocável e que deve servir de única perspectiva e inspiração”.¹⁷² Já na edição que circulou dez dias depois, o mesmo *JB* voltou à temática de Puebla, destacando a opinião de um outro bispo conservador, D. Serafim Fernandes de Araújo.

“Se alguém vai a Puebla pensando que lá vai encontrar uma interpretação marxista do Evangelho está muito enganado”. **Desabafou** [*grifo meu*] ontem o bispo auxiliar de Belo Horizonte Dom Serafim Fernandes de Araújo, que prevê um clima tenso na conferência do Celam, no México, quando será colocada em debate a questão da Teologia da Libertação. Ele não admite que possa haver um casamento entre doutrinas cristãs e marxismo. Embora reconheça que existam “áreas de atuação em que marxistas e católicos se identifiquem”.¹⁷³

Os principais impasses a respeito da *TL* eram os seguintes: até onde ela poderia ir? Quais os seus reais limites e possibilidades? Que riscos ela realmente significava para as elites dominantes? Sua análise marxista sobre a sociedade encontra respaldo na tradição evangélica? Significava realmente possibilidade de desestabilização política no continente, como imaginou o relatório de Santa Fé?

Não obstante este relatório seja posterior a Puebla, ele nos ajuda a compreender o tipo da ameaça que a *TL* significou para uma tranqüila manutenção do *status quo* do continente. O encontro dos bispos no México representou para muitos a esperança de que o Celam iria taxativamente condenar a *TL* e obrigar a Igreja latina no seu conjunto a voltar à velha ordem. Na verdade, o que muitos esperam era que não somente o Celam desautorizasse a Teologia da

¹⁷¹ CARDEAL afirma que Puebla adotara os rumos do Evangelho. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 09 de jan. de 1979. Primeiro Caderno, p. 8.

¹⁷² *ibid.*

¹⁷³ CNBB recebe do Celam programa de João Paulo II para encontro em Puebla. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 19 de jan. de 1979.

Libertação, mas o próprio papa, presente no encontro.

Como já afirmado, o temor da radicalização do clero e de uma guinada ainda mais progressista da Igreja brasileira, que representava a maior conferência episcopal do *Terceiro Mundo*, perpassava a todas as camadas sociais do país: ruídos, rumores, temores, tremores; contra ou a favor à *TL*. Havia muitas manifestações! Uma carta, sob forma de oração, redigida durante a viagem do Papa João Paulo II ao Brasil, no ano seguinte, por um carioca, e publicada pela imprensa de então, ilustra bem os sentimentos presentes na sociedade. Intitulada *Oração ao Papa*, dizia:

Papa nosso que estais na Terra, enquanto Ele, lá no céu, olha por vós e por nós, a fim de saber o que estamos fazendo por nossos semelhantes, conduzi seus servos para o caminho da paz, tolerância e amor. Não permitais que os ricos percam seus negócios e o Estado, que é o pior dos administradores das coisas terrenas, venha a administrá-los.

[...]

Quando visitares o nosso Cristo Redentor [...] ireis ver que ele é verde como a esperança. Infelizmente alguns dos vossos comandados querem pintá-lo de vermelho, coisa que nunca consentiremos.¹⁷⁴

Da mesma forma que nos setores mais populares, havia temores de um *retrocesso* da Igreja em relação aos seus compromissos com os *pobres* do continente. Membros do III Encontro Internacional das Comunidades Eclesiais de Base reunidos em João Pessoa em 1978 redigiram uma carta aos bispos que estariam brevemente em Puebla.

Nós trabalhadores rurais e nós operários das fábricas, e nós que não temos emprego e somos moradores das beiras das cidades, e nós índios, que estamos sofrendo por falta de terras tomadas pelos grandes fazendeiros, e sofrendo as doenças dos brancos [...].

Agradecemos muito os passos que os senhores nos ajudaram a dar, a partir de Medellín, pois o amor que os senhores tiveram por nós em Medellín fez pegar a semente em nós.

E pedimos que os senhores, através deste encontro em Puebla, tragam mesmo mais força para nós caminharmos, para que possamos juntos conseguir uma vida, a vida de abundância que diz o Evangelho.

E nós juntos também pedimos que no Encontro de Puebla os senhores tragam mais luz, mais coragem, mais esperança, mais certeza de uma libertação total...¹⁷⁵

A conclusão final do encontro acabou não gerando os efeitos esperados, talvez não para os mais conservadores. Pois, por ter-se buscado um prudente equilíbrio entre os vários grupos que participaram do encontro, não houve nenhum anátema contra a *TL*, como muitos

¹⁷⁴ FIGUEIREDO, Nicanor Presídio de. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 02 de jul. de 1980. Primeiro Caderno, p. 10.

¹⁷⁵ RECADADO DO POVO DE DEUS AOS BISPOS. João Pessoa, 23 de julho de 1978. In: BEOZZO, op. cit., p. 143-144.

poderiam ter esperado. A assembléia condenou o recurso à violência como forma de libertação, aconselhou o afastamento dos religiosos da política; mas, contudo, manteve a “opção preferencial pelos pobres”¹⁷⁶ de Medellín e reafirmou a posição da Igreja de total rejeição aos problemas sociais e as estruturas políticas do continente. Afirmaram os bispos:

Vemos à luz da fé, como um escândalo e uma contradição o ser cristão, a brecha crescente entre ricos e pobres. O luxo de alguns poucos converte-se em insulto contra a miséria das grandes massas. Isto é contrário ao plano do criador e à honra que lhe é devida. Nesta angústia e dor, a Igreja discerne uma situação de pecado social, cuja gravidade é maior quando se dá em países que se dizem católicos e que têm a capacidade de mudar [...].¹⁷⁷

E também:

Somam-se a isto angústias produzidas pelo abuso de poder, típica de regimes de força. Angústias causadas pela repressão sistemática ou seletiva, acompanhada de delação, de violação da privacidade, de pressões exageradas, de torturas, de exílios. [...]
Angústias provocadas pela violência da guerrilha, do terrorismo e dos seqüestros efetuados por extremistas de sinais diversos, que comprometem igualmente o convívio social.¹⁷⁸

Além de fazer também uma “opção preferencial pelos jovens”¹⁷⁹ com novas formas de evangelização, o próprio Papa João Paulo II na viagem ao México, tocou nas graves questões sociais do continente, mas também não pronunciou qualquer condenação à *TL*. Muito embora, já fosse introduzindo a sua opinião própria sobre a missão da Igreja e sua relação com os problemas sociais e o tema da *libertação*. No seu primeiro discurso aos bispos no México falou:

Deve-se animar os compromissos pastorais neste campo com uma reta concepção de libertação. [...] Libertação feita de reconciliação e perdão. Libertação que nasce da realidade de ser filhos de Deus. Libertação que nos leva, com energia e caridade, à comunhão, cujo cume e plenitude encontramos no Senhor. Libertação como

¹⁷⁶ CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Conclusões da Conferência de Puebla: evangelização no presente e no futuro da América Latina. Cap. I, Opção Preferencial Pelos Pobres, 1134. 13ª ed. São Paulo: Paulinas, 2004.

¹⁷⁷ CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Conclusões da Conferência de Puebla: evangelização no presente e no futuro da América Latina. Primeira Parte, visão pastoral da realidade latino-americana, 28. 13ª ed. São Paulo: Paulinas, 2004.

¹⁷⁸ CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Conclusões da Conferência de Puebla: evangelização no presente e no futuro da América Latina. Primeira Parte, visão pastoral da realidade latino-americana, 43. 13ª ed. São Paulo: Paulinas, 2004.

¹⁷⁹ CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Conclusões da Conferência de Puebla: evangelização no presente e no futuro da América Latina., Cap II, Opção Preferencial pelos Jovens, 1166. 13ª ed. São Paulo: Paulinas, 2004.

superação das diversas formas de escravidões e ídolos que o homem fabrica e como crescimento do homem novo.

Libertação que, dentro da missão própria da Igreja, não pode reduzir-se à simples e estreita dimensão econômica, política, social ou cultural... o que jamais pode sacrificar-se às exigências de uma estratégia qualquer, de uma práxis ou de um êxito a curto prazo.¹⁸⁰

Notadamente, sua concepção de *libertação* se inseria mais na tradição cristã do que naquela fomentada pelas esquerdas e pela Igreja do continente a partir dos anos 1960. Olhando em uma perspectiva histórica, já ficava muito claro que a *TL* não teria sua aprovação ou apoio expresso, ou ainda, tácito como imaginaram muitos progressistas. O papa Karol Wojtyła se inseria em outra cultura política. Vindo do Leste europeu, e principalmente, vindo da Polônia, que definiu historicamente sua identidade nacional a partir do catolicismo; entre a Rússia – ortodoxa e depois atéia – e a Alemanha protestante, e que no século XX havia experimentado a dominação de dois regimes totalitários – nazismo alemão e após a II Guerra Mundial, o comunismo Russo, não participou dos ideais políticos sonhados pela Igreja progressista do continente, como veremos mais adiante. Contudo, seu discurso não foi logo entendido dessa forma. Progressistas e conservadores sempre se sentiam apoiados, ou se faziam parecer apoiados pelo pontífice.

Apesar do encontro ter procurado saídas mais cautelosas para os impasses do continente, no Brasil, a ala progressista da Igreja sentiu-se ainda mais encorajada pelas resoluções de Puebla. O documento final tornou-se *livro de cabeceira* de milhares de pessoas ligadas às comunidades de base, e virou uma referência em suas lutas. Muito mais popular, possivelmente, do que fora Medellín, talvez pelo fato de que naquela década o crescimento das *CEBs* havia sido vertiginoso. O dominicano Frei Betto chegou a escrever uma edição do documento ilustrada e em linguagem popular (Anexo 7.2, p.140), publicado pela Vozes, dirigida na época pelo franciscano Clodovis Boff, teólogo progressista.

Nosso povo é jovem. Quando tem oportunidade de se organizar, prova que é capaz de conseguir suas justas reivindicações.

Porém, o povo clama cheio de angústias, esperanças e aspirações. Como disse o papa no México, queremos ser “a voz dos que não podem falar ou de que é silenciado”¹⁸¹

¹⁸⁰ CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Conclusões da Conferência de Puebla: evangelização no presente e no futuro da América Latina. S.S. Papa João Paulo II, Discurso inaugural pronunciado no seminário palafoxiano de Puebla de Los Angeles, México, 1979.

¹⁸¹ BETTO, frei. *Puebla para o povo*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1979.

3.2 NICARÁGUA: TERRA PROMETIDA E REVOLUÇÃO

Ainda no último ano da década de 1970, meses após o encontro de Puebla, os temores das elites e dos governos latino-americanos cresceram imensamente com a eclosão da Revolução Sandinista da Nicarágua, que contou com grande apoio da Igreja progressista nicaraguense, e posteriormente da América Latina toda, inclusive do Brasil. Em julho de 1979, após vinte anos do triunfo de Fidel Castro, as esquerdas da América Latina eram encorajadas por uma nova revolução com traços socialistas.

Na Nicarágua, desde 1936, com a benevolência do Departamento de Estado norte-americano e do Pentágono, instaurou-se aquela que foi a mais longa das ditaduras latino-americanas.¹⁸²

Desde os anos 1960, contudo, inspirada pela Revolução Cubana, nasceu a Frente Sandinista de Libertação Nacional (*FSLN*), que como patrono tinha a figura do antigo guerrilheiro, César Augusto Sandino, líder do *ejército dos homens loucos*¹⁸³ e que nos anos 1920 travara diversas lutas contra forças norte-americanas naquele país.

Objetivando a derrubada da família Somoza do poder, durante bastante tempo, a *FSLN* organizou ações de guerrilhas de pequeno porte, mas que não chegavam a ser realmente uma ameaça ao governo central. E embora contasse com grande apoio de diversos grupos camponeses, por muito tempo não teve uma base popular forte nos centros urbanos, que lhe possibilitasse uma investida maior contra a ditadura.

Somente em 1974, a *FSLN* promoveu uma ação de porte mais significativo com a invasão da casa de um dos membros do governo, em que os sandinistas fizeram vários reféns, entre eles, o embaixador norte-americano no país. E com essa ação, conseguiram impor uma humilhante derrota ao regime: ao libertarem vários membros da Frente que haviam sido presos pela Guarda Nacional, e ainda tirar do governo um milhão de dólares.

A resposta do Estado foi a repressão: prisões, mortes, desaparecimentos, torturas. Tudo isso, era até uma prática habitual do governo de Somoza, mas foi bastante intensificada naquele período. A própria cúpula da Igreja da Nicarágua, que durante muito tempo manteve boas relações com o governo admitiu a situação em uma Carta Pastoral, do dia 06 de janeiro de 1978, um pouco antes de o regime entrar em colapso e que dizia:

¹⁸² ROUQUIÉ, Alain. *O Estado Militar na América Latina*. São Paulo: Alfa e Ômega, 1984.

¹⁸³ Uma das maneiras dos simpatizantes se referirem aos guerrilheiros liderados por Sandino.

En medio del sufrimiento de nuestro pueblo levantamos con claridad nuestra voz, denunciando situaciones concretas de violencia: el estado de terror implantado en amplas regiones de la nación; las detenciones arbitrarias e indefinidas; los métodos inhumanos de investigación; el irrespeto a la vida [...]¹⁸⁴

O forte esquema de repressão sofrido pelo movimento Sandinista, levou-o a dividir-se em três correntes distintas: o da *guerra popular prolongada*; o da *tendência proletária* e por último, o da *via terceirista* ou *insurrecional*. A primeira tinha uma profunda inspiração na tática castrista vitoriosa em Cuba, de ações prolongadas contra o regime; a segunda procurava uma ação legalista através de um partido inserido nas massas trabalhadoras; já a terceira liderada por Daniel Ortega, pretendia uma ação que provocasse insurreições nas cidades para provocar a queda do ditador.

Durante muito tempo o movimento permaneceu dividido e não conseguiu uma articulação com os grupos populares que ameaçasse o governo ditatorial. Todavia, a chegada de Carter a presidência dos Estados Unidos da América, trouxe grandes mudanças à política externa daquele país, afetando diretamente as relações de Washington com a América Latina dos ditadores.

Preocupado com a legalidade institucional das nações latino-americanas e com a valorização dos direitos humanos, o governo Carter passou a pressionar também a ditadura nicaragüense para que aderisse à ordem democrática.

As forças liberais da Nicarágua começaram, então, a apoiar como principal candidato à presidência na sucessão de Anastácio Somoza, o jornalista Joaquim Chamorro, dono do jornal de maior popularidade no país, o liberal *La Prensa*, e visto, inclusive pelo governo norte-americano como a pessoa indicada para fazer uma transição *sem abalos*.

Sentindo-se ameaçado com a popularidade do seu opositor, Somoza teria mandado a Guarda Nacional assassiná-lo. O tiro que a Guarda disparou contra Chamorro acabou servindo para derrubar o governo que a mesma instituição havia sustentado por várias décadas. Em várias cidades do país surgiram vários levantes populares indignados com o assassinato. Foi decretada uma greve geral. A elite liberal se uniu em protestos e conseguiu fundar o Movimento Democrático Nicaragüense, declaradamente anti-somozista.

Para projetar a *FSLN* como possível substituta de Chamorro na sucessão presidencial, Éden Pastora, o *Comandante Zero*, que mais tarde se tornaria um *contra-revolucionário*, tomou o Palácio Nacional e fez reféns vários parlamentares ligados ao regime, com isso

¹⁸⁴ CONFERÊNCIA EPISCOPAL DA NICARÁGUA. Mensaje de la Conferencia Episcopal de Nicaragua al Pueblo de Dios, al Iniciarse el Año 1978. p. 3. Disponível em: <http://www.tmx.com.ni/~cen/documentos/1978/mensaje-06-01-1978.html>. Acesso em 30/07/2003.

conseguindo libertar vários prisioneiros políticos.

Em meio aos levantes populares e ao clima de indignação que tomou conta da nação, a Frente Sandinista, que esteve dividida até aquele momento, unificou-se novamente e passou a fazer investidas cada vez mais fortes contra o governo ditatorial e sua Guarda Nacional, com grande apoio de toda oposição, inclusive a liberal. Era o início do fim para o regime mantido pelo clã dos Somoza. Após tomar as mais importantes cidades do país, no mês de junho de 1979 a Frente disputou com a Guarda Nacional o controle de Manágua,¹⁸⁵ capital do país, e no dia 19 de julho tornou-se definitivamente vitoriosa na guerra civil.

Em contexto de imperiosa efervescência política, a Igreja da Nicarágua foi certamente a que mais se polarizou no continente entre favoráveis e contrários à Teologia da Libertação. Até porque, foi aquela que teve certamente uma das experiências mais intensas na ação dos padres progressistas. A divisão do clero no país foi, certamente, uma das causas para a reação vaticana contra a TL a partir de 1983, quando o Papa em visita ao país presenciou a dramática situação interna da instituição religiosa daquele país.

A alta hierarquia da Igreja local sempre teve uma relação bastante amistosa com o regime e o clã dos Somoza, que governou aquela nação por décadas. Mas a partir do encontro de Medellín esse apoio foi fragmentado e já não era tão claro por parte de todos. A Teologia da Libertação se espalhou pelo território nicaraguense e ganhou muita força, conquistando clérigos e institutos religiosos.

As duas principais congregações religiosas que atuavam no país eram os jesuítas e os dominicanos e, entre eles, uma grande maioria progressista. Um clérigo de atuação preponderante na Igreja popular local foi Fernando Cardenal. Adepto da TL dedicou-se ao trabalho com jovens aplicando retiros e exercícios espirituais. Em 1973 fundou o Movimento Cristão Revolucionário que daria muitos líderes a Frente Sandinista. Centenas de jovens católicos participaram da luta contra o regime e a Guarda Nacional. Jovens saídos de movimentos de caráter eclesial como os Universitários Cristãos Revolucionários, Estudantes Cristãos por la Revolución, ou Comunidades Cristãs Juveniles de Base. Posteriormente muitos assumiram cargos no governo Sandinista, como os ministros da Educação, Habitação e Bem-Estar Social. Desafiando o regime de Somoza, Cardenal chegou a viajar aos EUA, onde denunciou no congresso nacional norte-americano, os crimes e as arbitrariedades cometidos em seu país, com o suposto apoio da política externa da Casa Branca.

¹⁸⁵ PODER em Manágua se Disputa Casa a Casa. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 19 de jun. 1979. Primeiro Caderno, p. 9

Uma outra figura de destaque da Igreja popular naquele país foi certamente o padre e poeta Ernesto Cardenal, irmão de Fernando, e que mais tarde se tornou ministro de Estado no governo Sandinista. Após uma visita a Cuba, onde conheceu a *TL* em sua vertente mais radical, passou a acreditar que somente uma revolução libertaria seu país. Após alguns contatos com membros da *FSLN*, virou porta voz dos guerrilheiros sandinistas. Cardenal sempre se referiria, posteriormente, à revolução da Nicarágua como *Sagrada*.

Este padre progressista foi o fundador e líder de uma comunidade religiosa para jovens chamada Solentiname, e, à medida que ele mesmo foi aderindo às idéias revolucionárias, passou a influenciar grande parte dos jovens que ali vivia. A partir da comunidade, muitos deles tornaram-se guerrilheiros e participaram de diversas ações armadas contra o governo ditatorial. Solentiname tornou-se um modelo daquilo que os bispos e governos, razoavelmente conservadores, tanto temiam para o continente. A comunidade de *jovens católico-guerrilheiros* possuía grande significado simbólico e ideológico. Tanto que, quando decidiram partir para as montanhas, onde teriam mais espaço para o treinamento guerrilheiro, foram impedidos pelos sandinistas, pois Solentiname tinha uma “importância política e militar, tática e estratégica”.¹⁸⁶

Aliás, os sandinistas demonstraram sempre uma grande compreensão do que significava juntar ideologicamente idéias socialistas e catolicismo na América Central. Logo perceberam que a participação dos católicos na Frente daria maior legitimação às suas ações perante a população católica, mesmo antes de ganharem apoio expresso da conferência episcopal daquele país.

Essa compreensão do fato religioso como forma de alcançar coesão social ficara ainda mais claro após a consolidação da vitória contra Somoza, pois passaram a investir imensamente na criação de uma *nova tradição* político-religiosa que permitisse criar “mapas de uma realidade social problemática e matrizes para uma consciência coletiva”¹⁸⁷, geradora de uma vontade e de um projeto político comum para todo o país. Naquilo que o comandante Bayardo Arce, um dos líderes da revolução, chamou de “a frente de luta ideológica”:

Vamos a luchar contra 150 años de dominación extranjera; vamos a luchar contra una serie de ideas, de valores, de costumes, que nos fueron impuestos desde la conquista española, que apastaron nuestros valores autóctonos indígenas. Vamos a luchar contra toda una serie de esquemas mentales que los conquistadores españoles inculcaron en nuestro país para justificar sua conquista. [...] Y sobre esa gran

¹⁸⁶ CABESTRERO, Teófilo. *Ministros de Deus, ministros do povo: testemunho de três sacerdotes no governo revolucionário da Nicarágua*: Ernesto Cardenal, Miguel D’Escoto, Fernando Cardenal. Trad. Edyla Mangabeira Unger. Petrópolis: Vozes, 1983. p. 33.

¹⁸⁷ GEERTZ, Cliford. Ideologia como sistema cultural. In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1978. p.94.

muralla de ideas deformantes, tendremos que luchar también contra todos los aportes nefastos que trajo a su vez la dominación imperialista, la dominación de los Estados Unidos sobre nuestra cultura.¹⁸⁸

Ao tratar sobre as tradições inventadas Eric Hobsbawm afirma:

Por tradição inventada entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regra tácita ou abertamente aceita; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com passado histórico apropriado. O passado histórico no qual a nova tradição é inserida não precisa ser remoto, perdido nas brumas do tempo. Até as revoluções e os “movimentos progressistas”, que por definição rompem com o passado, têm seu passado relevante...¹⁸⁹

Seria o catolicismo popular então, o principal catalisador a agregar as diversas forças sociais em torno de uma nova concepção de nação que se inaugurava. Na nova tradição, por exemplo, a Imaculada conceição, comemorada a 8 de dezembro, como a mais importante festa do país, deveria chamar-se “la madre del guerrillero”; bem como o Natal, que chamaria-se “la festa del hombre nuevo”¹⁹⁰; O padre espanhol, Missionário do Sagrado Coração de Jesus, Gaspar Garcia Laviana, tornou-se o modelo de cristão-guerrilheiro; morto durante a Revolução pela Guarda Nacional, foi transformado em *mártir e herói nacional*. Sua carta, escrita ao povo da Nicarágua, na qual informava sobre sua decisão de entrar para a guerrilha, em nome da *justiça evangélica*, tornou-se objeto de memória.

En estas fiestas de Navidad, cuando celebramos el nacimiento de Jesús, Nuestro Señor y Salvador, que vino al mundo para anunciarnos el reino de la justicia, he decidido dirigirme a ustedes, como mis hermanos en Cristo que son, para participarles mi resolución de pasar a la lucha clandestina como soldado del Señor y como soldado del Frente Sandinista de Liberación Nacional.

[...]

Como nicaragüense adoptivo que soy, como sacerdote, he visto en carne viva las heridas de mi pueblo; he visto la explotación inicua del campesino, aplastado bajo la bota de los terratenientes protegidos por la Guardia Nacional, instrumento de injusticia y represión; he visto como unos pocos se enriquecen obscenamente a la sombra de la dictadura somocista; he sido testigo del inmundo tráfico carnal a que se somete a las jóvenes humildes, entregadas a la prostitución por los poderosos; y he tocado con mis manos la vileza, el escarnio, el engaño, el latrocinio representado por el dominio de la familia Somoza en el poder.¹⁹¹

¹⁸⁸ ARCE, Bayardo. El difícil terreno de la lucha: el ideológico. Frente Sandinista de Libertação Nacional. Disponível em: <http://www.fsln-nicaragua.com/index.htm>. Acesso em 23.11.03.

¹⁸⁹ HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Trad. Celina Cardim Cavalcante. São Paulo: Paz e Terra, [S/D]. p. 9.

¹⁹⁰ CIERVA, Ricardo de la. *Oscuro relelión em la Iglesia*. Barcelona: Plaza y Jones, 1987. p. 235.

¹⁹¹ CARTA DO PADRE GASPARGARCIALAVIANA. Disponível em: <http://www.fsln-nicaragua.com/heroes/index.html>. Acesso em 20.06.03.

E termina a sua exposição aos fiéis da Nicarágua com o lema: “Patria libre o morir!”, como era da tradição do sandinista.

Mas é importante ressaltar que tal estratégia de se amalgamar temas próprios da religião com os ideais da *Revolução* foi duramente combatida pelos bispos nicaragüenses, que percebiam nisso uma forma explícita de manipulação da religião. Contudo, parte do clero apoiava as *novas tradições*, e isso também causou grande desgaste à Igreja naquele país.

A Igreja da Nicarágua esteve essencialmente rachada por quase toda a década de 1970, alcançando uma certa unidade apenas na ocasião do levante final contra a ditadura. Embora a Teologia da Libertação tenha logo conseguido grande expressão popular, nunca chegou a conquistar o apoio da Conferência Episcopal da Nicarágua. Diferente do Brasil, a Igreja progressista esteve isolada em relação à hierarquia, e essa, possivelmente tenha sido uma de suas principais fraquezas. A *TL* assumiu um caráter muito mais revolucionário do que na Igreja brasileira, chegando a ter uma enorme influência da queda do regime ditatorial, mas a falta de unidade dentro da própria instituição seria uma das causas do enquadramento do movimento pela Santa Sé em todo o continente.

A principal figura de oposição à Igreja progressista no país, certamente foi o bispo de Manágua, Dom Obando Y Bravo, que viveu uma verdadeira queda de braços com os padres que se tornaram ministros do governo revolucionário: Miguel D’Escoto, Ernesto e Fernando Cardenal. Contrário a *TL*, muitas vezes agiu como mediador entre o governo e a guerrilha sandinista, como na ocasião em que os guerrilheiros tomaram o palácio presidencial. Contudo, no último mês que antecedeu à vitória dos sandinistas, a própria conferência episcopal nicaragüense procurou legitimar a ação dos guerrilheiros, convocando o povo cristão a participar do levante. Uma Carta Pastoral assinada por Dom Obando y Bravo, em junho de 1979, manifestou apoio à revolução e a ação da Frente Sandinista na revolução que varria o país. O documento afirmava:

“Constatamos que el egoísmo y la ambición ilimitada han edificado una sociedad cada dia más inhumana generadora de opulencia y de miseria. [...] A todos nos duele y afectan los extremos de las insurrecciones revolucionarias, pero, **no puede negarse su legitimación moral y jurídica** [sem grifo no original][...]. El mal lo hacemos tanto más grave, cuanto maior es nuestra pasividade e indiferencia. Eludir nuestras responsabilidades ciudadanas en esta hora contituye una grave falta de solidariedad humana y de caridad cristiana. **Es el momento de traducir en obras nuestra fe.**[sem grifo no original]¹⁹²

¹⁹² MENSAJE-02-06-1979.html. 3 e 4. Disponível em: www.tmx.com.ni/~cen/documentos/1979. Acesso em: 30/07/2003.

Para muitos, Dom Obando Y Bravo, então presidente da Conferência Episcopal da Nicarágua, que durante anos mantivera um bom relacionamento com a família Somoza, apenas reconhecia uma vitória já *consolidada* da revolução e, de alguma forma, tomava uma atitude apenas “oportunista”. Mas sua nova posição repercutiu com muita força no espaço simbólico. Foi um brevíssimo momento de unidade da Igreja naquele país. Por instante, todos no país tinham um inimigo comum, conservadores, progressistas, liberais: o regime ditatorial de Somoza. Embora, logo no ano seguinte, voltariam as divergências entre os progressistas e a conferência episcopal, bem como o afastamento da elite liberal do governo Sandinista

Dom Obando foi freqüentemente atacado pelos grupos mais esquerdistas, depois que passou a criticar abertamente o governo Sandinista. Tornou-se uma espécie de caricatura do *bispo conservador e inimigo da TL*, e combatido em todo o continente pelas várias expressões da esquerda. A revista *Cadernos do Terceiro Mundo*, por exemplo, com uma linha editorial de defesa dos movimentos de libertação no Terceiro Mundo tendeu a apresentar sempre uma imagem bastante negativa daquele religioso. Como em uma reportagem na qual apresentou as suspeitas do seu envolvimento com os *Contras* – grupo guerrilheiro formado por membros da antiga Guarda Nacional e apoiado pelos EUA, que trabalhava em ações terroristas para desestabilizar o regime sandinista – e na sua atuação na desarticulação da Igreja Progressista do país. A matéria, intitulada “O controverso bispo de Manágua”¹⁹³ destacava as *contradições* político-pastorais do clérigo.

Apesar de todas as discussões e controvérsias que surgiram posteriormente, não se pode negar que a Igreja da Nicarágua tenha sido, no levante de 1979, uma poderosa aliada a cooptar forças populares para o movimento vitorioso em 19 de julho. A própria direção nacional da *FSLN* chegou a emitir um comunicado sobre a religião, ressaltando a importância da *TL* para efetivar a participação dos cristãos no movimento:

“La especificidad de la revolución sandinista ha sido la participación activa y militante de los cristianos en los diversos campos de la lucha armada y civil, gracias a una teología liberadora y política que rompe la barrera del teoricismo para convertirse en vivencia que instruye (*sic*) al Dios de la Historia desde la perspectiva de Moisés en el cautiverio.”¹⁹⁴

¹⁹³ O CONTROVERSO BISPO DE MANÁGUA. *Cadernos de Terceiro Mundo*. Rio de Janeiro, dez. de 1981. p. 50.

¹⁹⁴ CIERVA, Ricardo de la. *Jesuitas, Iglesia y Marxismo 1965-1985: La Teología de la Liberación desenmascarada*. Barcelona: Plaza e Jones, 1986. p. 233.

Uma nova revolução em um pequeno país centro-americano, após vinte anos do movimento cubano, suscitou simpatias nas esquerdas do mundo inteiro, e o pequeno istmo da América Central passou a chamar a atenção da imprensa internacional, e também do Brasil. O *Jornal do Brasil* enviou correspondentes internacionais para cobrirem o evento e a *Caderno do Terceiro Mundo* cobriria o tema, inclusive, com algumas edições especiais.

A Revolução Sandinista foi desafiadora e estimulante em vários aspectos. Primeiro porque renovou as esperanças das esquerdas com a possibilidade da *revolução* no continente. Havia anos que as esquerdas experimentavam grandes desilusões e derrotas: a fácil vitória dos militares no Brasil com a repressão aos revolucionários e os constantes exílios; a morte do guerrilheiro Che Guevara, em outubro de 1967, na Bolívia; e por último “o paraíso que virou inferno”, quando o mais violento golpe militar da América Latina derrubou o governo Allende e assassinou o presidente que desejava a *via democrática* para o socialismo, e em seguida promoveu um novo exílio para muitos latinos que se refugiaram naquele país, após a derrota da revolução em seus países de origem. Inclusive, muitos brasileiros.¹⁹⁵ A vitória do general Pinochet no Chile pareceu ter posto termo, em definitivo, à revolução no continente.

Segundo porque foi a primeira revolução de caráter socialista que havia contado com grande apoio e a participação efetiva de padres progressistas, na qual vários deles se tomaram parte no novo governo.

Ao mesmo tempo em que foi vista por muitos como “a primavera da Nicarágua”,¹⁹⁶ e como renovação das esperanças revolucionárias, passou também a inquietar setores dos governos americanos, das elites nacionais e do próprio Vaticano. A possibilidade da *Revolução* aberta por Medellín e rechaçada por Puebla, foi experimentada com grande intensidade, pois não contou apenas com um ou outro padre guerrilheiro, como havia ocorrido com Camilo Torres, na Colômbia; mas na Nicarágua. Mesmo que momentaneamente, toda a Igreja nacional apoiou o levante, ainda que esse apoio tenha se dado com muitas idas e vindas e com muitos embates e disputas na conferência local. Mas o fato é que naquela conjuntura política do continente, no limiar de uma nova década, a *igreja progressista* daquele país conseguiu imprimir, em termos simbólicos, um valor *evangélico* ao movimento revolucionário, e manifestou historicamente os anseios de muitos progressistas espalhados pela América Latina.

¹⁹⁵ *ibid.*

¹⁹⁶ ROSA, Luiz Pinguelli. A primavera da Nicarágua. *Teoria e Debate*. Nº 3, junho de 1988. Disponível em: <http://www.fpabramo.org.br/td/>. Acesso em 30/07/2003.

Estou convencido de que nossa presença na Revolução nicaragüense neste momento tem uma grande transcendência, não só para esse processo, como também para toda a América Latina. É preciso ser cego para não ver isso. Não acredito em modelos imutáveis, mas as experiências iluminam e, sobretudo, inspiram.¹⁹⁷

Passou a haver então, um temor, entre as classes dirigentes de que a Nicarágua se transformasse em uma nova Cuba para a América Latina, voltando a estimular a formação de novos grupos guerrilheiros, como aqueles que haviam surgido após a vitória de Havana; ou mesmo que, posteriormente, movimentos guerrilheiros fossem patrocinados por esse país por todo o continente, como havia feito os cubanos nos anos 1960.

Em algum termo, a Nicarágua pareceu muito preocupante porque ela contou com uma imensa rede de solidariedade formada pela *igreja progressista*. Solidariedade que partiu de bispos, sacerdotes e milhares leigos espalhados pelas diversas nações do território latino-americano, e que expressaram sempre muita simpatia pelo movimento sandinista e pelos padres do governo, enquanto durou aquele regime. Em uma edição especial intitulada *A Igreja dos Pobres*, já em 1985, a *CTM* revelou parte dessa solidariedade do clero latino para com a Nicarágua revolucionária, quando esta passou a ser alvo das supostas articulações do governo norte-americano com a ação dos *Contras*.

Datada de 23 de julho, chegou à Nicarágua uma carta do cardeal de São Paulo, D. Paulo Evaristo Arns, dirigida ao padre Miguel D'Escoto. Um dos seus parágrafos diz “seu jejum, nas atuais circunstâncias, alerta a consciência ética mundial para a grave situação do povo de seu país. Seu gesto profético denuncia a tentativa de matar a semente da nova vida, plantada pela Revolução Sandinista.

[...]

A 28 de julho chegou à Nicarágua Dom Pedro Casaldáliga, bispo de São Félix do Araguaia: “Não venho sozinho. Represento 23 bispos brasileiros e 200 organizações de direitos humanos, sindicatos e cristãos do Brasil”.

Durante a guerra civil, de 1979, um artigo do *JB* intitulado *Depois da Casa Roubada*, criticou a inabilidade da diplomacia norte-americana, permitindo que uma *nova Cuba* surgisse no continente, espalhando o medo de expansão das esquerdas na América da Guerra Fria. “Vai instalar-se nesse continente mais um regime de esquerda radical e também será ele contagioso: As Honduras, El Salvador, a Guatemala, graças à incompetência da diplomacia norte-americana, já estão na fila”.¹⁹⁸

O medo de que a Revolução Sandinista inspirasse outros movimentos radicais no

¹⁹⁷ CARTA AOS MEUS AMIGOS. *Cadernos do Terceiro Mundo*. Nº 77, Rio de Janeiro, abril de 1985. p. 86-93.

¹⁹⁸ DIAS, Luís Maria de Oliveira. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 16 de jul de 1979. Primeiro Caderno, Opinião, p. 11.

continente não foi, de todo, sem fundamento. El Salvador já era àquela época um verdadeiro barril de pólvora, e contava com uma grande participação de clérigos da Teologia da Libertação entre os guerrilheiros, que lutavam contra uma ditadura de extrema-direita.

Os acontecimentos de Manágua pareceram trazer de volta aqueles antigos *fantasmas* da revolução socialista no continente. Em novembro de 1979 a Conferência Episcopal da Nicarágua lançou uma nova Carta Pastoral, à luz de Puebla, em que procurou analisar os novos caminhos para o país após o êxito de Daniel Ortega e seus guerrilheiros e que afirmou:

Creemos que el actual momento revolucionario es una ocasión propicia para hacer real la opción eclesial por los pobres. Debemos recordar, sin embargo, que ninguna realización histórica revolucionaria tiene la capacidad de agotar las posibilidades infinitas de la justicia y de la solidaridad absoluta del reino de Dios. Por otra parte debemos afirmar que nuestro compromiso con el proceso revolucionario no puede significar ingenuidad ni ciego entusiasmo, mucho menos la creación de un nuevo ídolo frente al que hay que doblegarse incuestionablemente. Dignidad, responsabilidad y libertad cristiana son aptitudes irrenunciables dentro de una participación activa en el proceso revolucionario.¹⁹⁹

E ainda: “Nós acreditamos que um socialismo que respeite os direitos humanos, que respeite o direito do povo à religião, coincide com a proposta da Igreja”.²⁰⁰ Para o padre jesuíta Xabier Gorostiaga, que atuava no país, tal declaração teve um grande impacto, tanto na opinião pública nacional como internacional, pois “Marcava um fenômeno novo, isto é, na Nicarágua não houve contradição entre a Igreja e a revolução, entre cristianismo e revolução”.²⁰¹

No Brasil de 1979, ocorreram em São Paulo as greves do *ABC Paulista*, que desobedeceram frontalmente as diretrizes da Lei de Segurança Nacional, imposta pelo regime *civil-militar*. O surgimento do *Novo Sindicalismo*, como o movimento ficou conhecido posteriormente, contou com grande apoio da *igreja progressista* brasileira, e principalmente com uma de suas figuras de proa, Dom Cláudio Hummes, que abrigou operários dentro da Matriz de São Bernardo dos Campos para protegê-los da repressão. Ganhando projeção nacional naquele momento, o então líder dos metalúrgicos do ABC, Luís Inácio da Silva, o Lula²⁰², declarou ao *JB*, demonstrando a admiração da esquerda nacional pelo movimento dos

¹⁹⁹ CONFERÊNCIA EPISCOPAL DA NICARÁGUA. Carta Pastoral del Episcopal Nicaragüense. Compromiso cristiano para una Nicaragua nueva. 17 de nov. de 1979. Disponível em: <http://www.tmx.com.ni/~cen/>. Acesso em: 01.06.03.

²⁰⁰ NICARÁGUA: a política da Igreja. *Cadernos de Terceiro Mundo*. Rio de Janeiro, Set. de 1984, nº 69. p. 84.

²⁰¹ *ibid.*

²⁰² LULA queria ver os brasileiros imitando os nicaragüenses. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 22 de jun. de 1979. Primeiro Caderno, p. 12.

Sandinistas: “Gostaria de ver os brasileiros imitando os nicaraguenses.” E no ano seguinte Lula viajou a Manágua para comemorar o primeiro ano da *Revolução*.

A *Cadernos do Terceiro Mundo* publicou em agosto de 1980 uma foto de uma imensa manifestação popular em frente ao palácio presidencial em Manágua, como comemoração pelo primeiro aniversário do triunfo sandinista. A matéria que acompanhava, dizia:

As comemorações pela passagem do primeiro aniversário da Revolução Sandinista da Nicarágua reuniram representantes de 40 países e 20 organizações internacionais. Dentre eles estavam o líder da Organização pela Libertação da Palestina (OLP), Yasser Arafat, o líder do Partido Socialista Espanhol, Felipe Gonzáles, o ex-presidente da Venezuela, Carlos Andrés Pérez, e líder metalúrgico brasileiros, Luís Inácio da Silva (Lula), e o Presidente de Cuba, Fidel Castro.²⁰³

Todavia, apesar dos temores que espalhou, a Revolução Sandinista da Nicarágua foi uma espécie de *unha do defunto* em relação ao contexto da geopolítica latino-americana. Como já se observara desde Puebla: a situação de dependência e de endividamento do continente crescera - e muito! Nas últimas décadas, os governos locais tinham cada vez menos autonomia em relação aos órgãos supranacionais que comandavam a economia continental, como o Banco Interamericano e o FMI, por exemplo, e por isso, tornaram-se cada vez menos sensíveis às pressões e aos movimentos populares. O capitalismo tornou-se mais duro e mais radical e se impôs como um regime econômico não contingente, mas *necessário por excelência*. Avassalador e transformando tudo à sua volta; iniciou-se a imensa onda neoliberal a partir dos grandes centros financeiros, nos governos de Margareth Thatcher (Inglaterra) e Ronald Reagan (EUA) e com força espetacular!

A América Latina ficou encurralada, pois o modelo capitalista assumido a partir dos anos 1960 mostrou-se um caminho sem volta, forçando cada vez mais para frente. Apesar dos sonhos que suscitou e das esperanças que embalou, a Revolução Sandinista não trouxe uma nova guinada política à América Latina. Os projetos de libertação latino-americana desapareceram juntamente com as antigas esquerdas, sob o peso das duras ditaduras que tomaram essas *terras morenas*. O próprio regime revolucionário na Nicarágua sucumbiu diante da nova conjuntura internacional.

Quando Ronald Reagan assumiu a presidência dos Estados Unidos, ocorreu uma nova mudança na política externa da superpotência, pautada num projeto de recrudescimento da Guerra Fria, que previa, entre outras coisas, a reorganização da política internacional do continente, e evidentemente, a derrota de um novo governo considerando pró-soviético, na

²⁰³ NICARÁGUA: revolução ano I. *Cadernos do Terceiro Mundo*. Nº 26, Rio de Janeiro, ago. de 1980, p. 8.

esfera de poder dos EUA.

Entre as estratégias utilizadas, o apoio da CIA ao grupo dos Contras²⁰⁴, formado por membros da Guarda Nacional refugiados em Honduras. Para financiá-los, a administração Reagan empreendeu a famosa operação *Irã-Contras*, posteriormente denunciada pela imprensa norte-americana. Durante a guerra Irã e Iraque, a CIA vendeu armamentos no valor de US\$ 12 milhões de dólares ao Irã, via Israel. As armas foram adquiridas pelo governo do Ayatolá por US\$ 42 milhões de dólares. A quantia foi depositada em uma conta secreta na Suíça, e depois sacada por agentes da agência de espionagem americana, remetendo o valor dos custos de volta para Washington, e os US\$ 30 milhões restantes para os Contras baseados em Honduras.

Internamente, os embates entre os governo revolucionário e a Igreja da Nicarágua não pararam de crescer. Ao longo do tempo a conferência episcopal acusou o regime de tentar impor uma ditadura socialista, nos moldes soviéticos, ao país e de persegui-la; acusou o governo de tentar manipular a religião para benefício próprio e, por fim, de obrigar jovens seminaristas a entrarem para o Exército Sandinista. Além disso, as questões se agravaram quando Dom Obando solicitou que os padres-ministro deixassem o governo revolucionário, pois aquela situação seria contrária ao Código Canônico, e os padres decidiram permanecer em seus respectivos cargos, desobedecendo a hierarquia. De sua parte o governo sandinista acusou a conferência episcopal de má vontade, ao mesmo tempo em que acusava o próprio Dom Obando de estar aliado aos interesses norte-americanos.

As disputas inerentes à Guerra Fria e os problemas com o governo polarizaram profundamente a Igreja naquele país. Não somente o clero, mas mesmo a população, muitas vezes sentiu-se perdida em meio às trocas de acusações que os progressistas e a conferência, na pessoa de Dom Obando faziam-se mutuamente. O *verdadeiro catolicismo* tornou-se objeto de disputa entre os dois grupos. Quem detinha a verdadeira mensagem evangélica? Era a questão que se levantava. Os progressistas apresentavam-se como a Igreja do povo e acusava os bispos da conferência de serem contra a revolução porque permaneciam atados aos valores e interesses próprios às antigas classes dominantes. Apresentavam a hierarquia como reacionária e afastada dos verdadeiros interesses populares. Por sua vez, a conferência batia na tecla de que o governo manipulava o sentimento religioso da população em benefício próprio, tentando tornar o catolicismo uma parte integrante do regime, e ganhar a simpatia da população nacional e internacional. Sobre essas disputas, o padre Teófilo Cabestrero, ao

²⁰⁴ CHASTEEN, John Charles. *América Latina: uma história de sangue e fogo*. Trad. Ivo Korytowski. São Paulo: Campus, 2001. p. 246.

escrever sobre a revolução sandinista, registrou as palavras do então ministro das relações exteriores da Nicarágua, Miguel D'Escoto:

“[...] A reação se utiliza e manipula o cristianismo e a Igreja para desautorizar e atacar a Revolução e apresentá-la como suspeita, comunista, atéia e perseguidora da fé e da Igreja. Assim confundem o povo religioso e simples, e assim arrastam a Igreja no exterior, e sobretudo em Roma, por meio do Celam, contra a nossa Revolução, coincidindo com os esforços da administração Reagan para desestabilizar-nos.”²⁰⁵

O Instituto Histórico Centro-Americano, ligado à Igreja progressista, publicou em 1981 uma entrevista de uma empregada doméstica da Nicarágua, mostrando os questionamentos que a população levantava:

Não sei o que está a acontecer com os senhores bispos. Primeiro pediram aos sacerdotes que trabalham para o governo, que deixassem seus postos. Agora, querem afastar a irmã Pilar, que ganhou o carinho dos pobres depois de ter feito tantas coisas boas para eles. [...] Agora que muitos religiosos querem se identificar com o povo, a Igreja impede-os de fazer isso.²⁰⁶

No mesmo ano a conferência voltou a publicar uma carta pastoral, em que tratou sobre o problema dos padres-ministro e daquilo que chamou de manipulação da fé:

Rechazamos de antemano y enérgicamente toda eventual instrumentalización política o partidista que se pretendiera hacer de esta Comunicación Pastoral, ese recurso es el más fácil y muy manido; la presente comunicación tiene como único objeto el fortalecimiento de la unidad y de la eficacia en el servicio eclesial, conforme a las inolvidables palabras del Santo Padre: "Es necesario que para obtener la debida eficacia en el servicio eclesial, se mantenga siempre bien firme la unidad entre los Obispos y los Sacerdotes, sean diocesanos o religiosos. Esa unidad, que debe ser de inspiración y de acción pastoral, no puede menos de fundarse en la conciencia de que estamos llamados a servir a la causa del Evangelio, que es a la vez la causa del hombre en cuanto vive en la verdad, la justicia y el amor"²⁰⁷

Os embates entre a conferência episcopal e os sandinistas foram sempre num crescendo, assim como as disputas internas na Igreja. Tal confronto viveu seu ponto máximo durante a visita do Papa João Paulo II àquele país.

²⁰⁵ Cf. CABESTRERO, op. cit., p. 83

²⁰⁶ O CONTROVERSO Bispo de Manágua. *Cadernos do Terceiro Mundo*. Rio de Janeiro, dez de 1981, nº 39. p. 50.

²⁰⁷ CONFERÊNCIA EPISCOPAL DA NICARÁGUA. Comunicado Pastoral De La Conferencia Episcopal De Nicaragua, 1981. Disponível em: <http://www.tmx.com.ni/~cen/>. Acesso 02.06.03.

4. AS VISITAS DO PAPA JOÃO PAULO II AO BRASIL E À NICARÁGUA

4.1 BRASIL: “A BENÇÃO JOÃO DE DEUS”

O final da década de 1970 e a virada para os anos 1980 foram realmente tempos de inflexão na história política e da Igreja, no Brasil e na América Latina, abrindo uma década que seria de relativo mal-estar entre a *CNBB* e a Santa Sé, quando a Teologia da Libertação foi, então, enquadrada por Roma. As várias ditaduras latinas *caíram maduras*, uma após a outra: Argentina, Brasil, Chile e etc. A democracia *cristã* e *ocidental* tornou-se o grande valor na nova cultura política nas Américas, tornou-se a referência, mesmo para as esquerdas. A Nicarágua foi o último bastião da revolução continental. *Guardada* por valores marxistas e religiosos tão caros à Teologia da Libertação.

Logo no primeiro ano daquele novo decênio, o próprio pontífice fez uma visita ao Brasil, a convite da *CNBB*. Era a primeira vez que um papa pisava na nação com o maior número de católicos do mundo. E três anos depois realizou uma viagem derradeira à América Central, onde se tornou uma testemunha ocular das profundas divisões da Igreja local. Possivelmente tenha concluído ali, que aquele não era o catolicismo no qual acreditava e do qual sentia-se, sinceramente, incumbido de proteger, como principal guardião. Todavia, muito antes disso, o Vaticano já dava claros sinais de mover-se numa direção contrária a Teologia da Libertação, inclusive, contando com o apoio do Celam, que na gestão de Trujillo Lopez (presidente) e D. Luciano Duarte (vice-presidente), arcebispo de Aracajú, mudou seu eixo de atuação.

Em 01 de julho de 1980, João Paulo II desembarcou em Brasília, dando início à sua viagem de 9 dias ao Brasil. Novamente as rearticulações de forças. Novamente muita gritaria e especulação, como em Puebla. Para quem o Pontífice distribuiria sua benção e benevolência? Contra quem moveria sua mão? Ratificaria os projetos de *transição sem abalos*

para o país? Ou apoiaria padres progressistas com projetos *radicais*? Nesse momento a *CNBB* era dirigida por dois bispos progressistas: Dom Aloísio Lorscheider, Secretário Geral, e Dom Ivo Lorscheiter, presidente. João Paulo II abençoaria a conferência mais progressista do continente ou pediria um retorno a condutas mais moderadas? Especulava-se muito que o papa advertiria a *CNBB* por sua linha pastoral muito voltada para o social, e pela *politização* do seu clero.

Os meses que antecederam à chegada do pontífice foram muito marcados por novos debates na imprensa sobre os destinos da Igreja, do Brasil, da América Latina e da *TL*. Acusações mútuas afirmavam que haveria *riscos de manipulação* da opinião do Papa pelas diversas forças sociais. Havia uma espécie de clima de conspiração no ar. Temia-se que um pontífice, que não conhecia bem as especificidades da sociedade brasileira, emitisse um parecer favorável para esse ou aquele movimento ou tendência.

A edição da *Cadernos do Terceiro Mundo*, que circulou um mês antes da chegada de João Paulo II, é emblemática dos temores que havia então: “A visita do Papa: o risco de manipulação pelas classes dominantes e a possibilidade de um passo atrás”.²⁰⁸ A mesma matéria voltou a apresentar a transformação da Igreja do Brasil ao se colocar ao lado dos operários grevistas em São Paulo, ao incentivar o surgimento de milhares de *CEBs* pelo país e a sua aproximação com os mais diversos movimentos sociais. Ressaltava ainda os embates que havia no campo intra-ecclesial, pois havia grupos no interior do clero que consideravam a Igreja uma instituição que estaria acima da *luta de classes*. Em tons de acusação, afirmou que setores do clero com caráter reformista estariam dispostos a cooperar com as *classes dominantes*...

Desde que fossem introduzidas algumas correções no sistema social e econômico vigente. (Melhorara a distribuição de rendimento, diminuição da repressão, correção dos excessos do capitalismo, mais serviços de assistência aos marginalizados, democratização do regime) e que a influência da Igreja fosse reconhecida pelos poderes públicos.²⁰⁹

Já no editorial do dia 9 de junho, quase um mês antes da chegada do sumo pontífice, o *JB* valorizou sua figura como um indivíduo de “vivência espiritual profunda a quem não é possível definir com categorias excludentes: direita, esquerda, conservador ou progressista”. Ressaltou que o Papa falaria francamente a todas as platéias e destacou: “Com a mesma

²⁰⁸ OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. *Igreja brasileira: prioridade aos oprimidos*. Cadernos do Terceiro Mundo. Nº 24, Rio de Janeiro, jun. de 1980. p. 5-8.

²⁰⁹ *ibid.*

franqueza, João Paulo II dirigiu-se a outros tipos de platéia. Criticou a luta de classes diante dos operários; alertou jovens para o perigo da permissividade e os sacerdotes para tentação da politização”.²¹⁰

Distinguir exatamente o que foi a figura do papa João Paulo II nunca foi tarefa muito fácil, muitos analistas e a imprensa, de uma forma geral, tenderam sempre a confundir seu conservadorismo moral, em relação questões como a sexualidade e ao planejamento familiar, por exemplo, com um conservadorismo político, puro e simples. Principalmente quando se tomou conhecimento de sua suposta participação na derrocada do socialismo no Leste europeu. Os esquerdistas mais radicais passaram a acusá-lo de ser aliado dos interesses norte-americanos. E os *exaltadíssimos* chegaram a afirmar que seria um agente da CIA.

Na verdade, João Paulo II, primeiro papa não-italiano em mais de quatrocentos anos de história do catolicismo, foi uma figura chave na queda do comunismo, pelo menos, em seu país natal: a Polônia. No mesmo ano em que foi alçado ao *trono de Pedro*, ocorreram as lutas dos sindicalistas da *Solidariedade*, liderados pelo católico Lech Walesa, contra o governo comunista daquele país. O governo iniciou uma forte repressão contra o movimento, prendendo Lech Walesa e, obrigando o sindicato a operar na clandestinidade durante anos. Contudo, João Paulo II utilizou o seu prestígio de pontífice e sua popularidade – também em sua terra natal – para apoiar o movimento. No final daquela década o comunismo tinha terminado na Polônia e Lech Walesa foi eleito presidente.

Durante muito tempo, muitos questionaram por que o papa havia apoiado os trabalhadores da Polônia e não fizera o mesmo na América Latina, pondo-se ao lado da TL. O fato é que Karol Wojtyła havia experimentado dois regimes totalitários em seu país: o nazismo alemão, durante a Segunda Guerra e o comunismo atrelado à União Soviética, após a *libertação* comandada por Stalin no Leste. E por isso, talvez, sempre temera aos radicalismos da TL. O próprio Leonardo Boff chegou a afirmar durante os funerais do pontífice, em abril de 2005, em um programa de televisão que vinte anos após o enquadramento que sofrera pelo Vaticano, conseguia já compreender que o temor do papa seria de que, através da TL entrasse na América Latina um regime de extrema esquerda, como o que ele havia experimentado no Leste europeu (informação verbal).²¹¹

João Paulo II tinha um olhar profundamente religioso sobre o mundo e os problemas modernos. Foi contra o socialismo, tanto quanto ao capitalismo. Tinha uma concepção de

²¹⁰ EDITORIAL: Uma luz na escuridão. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 09 de jun. 1980. p. 10.

²¹¹ Comunicação feita por Leonardo Boff em 03-04-2004 no canal de tv a cabo Globo News, no programa Globo News Painel, ao jornalista William Wack, Roberto Romano (professor de ética e filosofia da Unicamp); e Mário Sérgio Portela (professor de teologia da Puc/SP).

sociedade, talvez, como sonhara Santo Agostinho na Idade Média, de uma Cidade de Deus, onde as instituições, religiosas ou laicas, fossem todas ordenadas sempre tendo em vista o bem último do homem. Possuía uma visão mística da sociedade, e sempre se remetia ao conceito de *civilização do amor*^{212,213}. Combateu o materialismo em todas as suas vertentes: seja nas idéias de origem marxista, seja naquilo que chamou de consumismo desenfreado e materialista do capitalismo. Assim disse ele aos jovens reunidos em Belo Horizonte, citando Puebla:

Procurem estar bem conscientes do que vocês pretendem e do que fazem. Mas vejo que isso mesmo lhes disseram os Bispos da América Latina, reunidos em Puebla no ano passado: “Formar-se-á no jovem o sentido crítico frente aos valores culturais que as diversas ideologias tentam transmitir-lhe”, especialmente as ideologias de caráter materialista, para que não sejam por elas manipulados. E o Concílio Vaticano II: “preciso construir incessantemente a ordem social, tendo por base a verdade construída na justiça e animada pelo amor, e encontrar na liberdade um equilíbrio sempre mais humano”.²¹⁴

E também: “Em outras palavras, é indispensável saber vencer a tentação da chamada “sociedade de consumo”, da ambição de ter sempre mais, em vez de procurar ser sempre mais, da ambição de ter sempre mais, enquanto outros têm sempre menos.”²¹⁵ Elucida um pouco mais nossa compreensão sobre suas idéias sociais, uma encíclica que escreveu em 1981, em que tratou sobre as relações de trabalho e as suas *justas* lutas históricas. Dizia:

Para se realizar a justiça social nas diversas partes do mundo, nos vários países e nas relações entre eles, é preciso que haja sempre *novos movimentos de solidariedade dos homens* [grifo no original] do trabalho e *de solidariedade com os homens* [grifo no original] do trabalho. Uma tal solidariedade deverá fazer sentir a sua presença onde a exijam a degradação social do homem-sujeito do trabalho, a exploração dos trabalhadores e as zonas crescentes de miséria e mesmo de fome. A Igreja acha-se vivamente empenhada nesta causa, porque a considera como sua missão, seu serviço e como uma comprovação da sua fidelidade a Cristo, para assim ser verdadeiramente a « Igreja dos pobres ».²¹⁶

²¹² CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Conclusões da Conferência de Puebla: evangelização no presente e no futuro da América Latina. Capítulo II, Opção Preferencial pelos Pobres, 1188. 13ª ed. São Paulo: Paulinas, 2004.

²¹³ CARTA APOSTÓLICA *TERTIO MILLENNIO ADVENIENTE* DO SUMO PONTÍFICE JOÃO PAULO II AO EPISCOPADO AO CLERO E AOS FIEIS SOBRE A PREPARAÇÃO PARA O JUBILEU DO ANO 2000. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_10111994_tertio-millennio-adveniente_po.html. Acesso 20.05.06.

²¹⁴ Comunicação feita pelo Papa João Paulo II aos jovens em 01-07-1980 na missa aos jovens de Belo Horizonte em 01.07.1980.

²¹⁵ *ibid.*

²¹⁶ CARTA ENCÍCLICA DE SUA SANTIDADE O PAPA JOÃO PAULO SOBRE O TRABALHO HUMANO NO 90º ANIVERSÁRIO DA *RERUM NOVARUM*. Laborem exercens. 14.09.1981. Disponível em: http://www.vatican.va/edocs/POR0068/_INDEX.HTM. Acesso em 20.05.06.

Anos mais tarde, em sua autobiografia, D. Paulo Evaristo Arns narrou uma conversa sua com o Papa, em que este lhe falou sobre sua visão política: “Os governos ditatoriais de direita não diferem senão aparentemente das manobras dos governos comunistas, como nós experimentamos em nossa terra”.²¹⁷

Mas nos dias em que antecederam sua chegada ao Brasil, até mesmo a famosa coluna do Castello, do *Jornal do Brasil*, dedicada à política, abriu espaço para abordar a questão da visita do Papa. Carlos Castello Branco fez, também ele, uma análise sobre as mudanças políticas da Igreja de 1964 até aquele período. O artigo seguia bem a orientação editorial do veículo: condenava a *luta de classes* e o marxismo, mas também a *fome do povo*. E concluía: “A missão da Igreja, aparentemente revolucionária, é no fundo, de preservação de valores como a liberdade e a justiça”.²¹⁸

Durante os primeiros dias do mês de julho, o Papa *carismático*, sempre a frente de gigantescas manifestações de fé, em que milhares de fiéis lhe saudavam cantando a canção, especialmente composta para a ocasião: *a benção João de Deus*, ocupou todas as manchetes dos principais veículos da imprensa nacional e também do *JB*, que lhe dedicou inúmeros editoriais, sempre destacando a mensagem de *conciliação*, do *sucessor de Pedro* para o povo brasileiro²¹⁹: “Papa espera que Brasil supere dificuldades sem rupturas”.

Ao mesmo tempo em que mostrava o Papa junto aos camponeses do Nordeste, dos operários de São Paulo, dos jovens em Belo Horizonte, do povo em Brasília, ou no morro do Vidigal, no Rio de Janeiro, o *JB* daria sempre destaque a um certo discurso da *conciliação*. Junto às grandes manchetes viriam sempre editoriais reafirmando um consenso de que o futuro político que o Papa desejava para o Brasil era “sem rupturas”.²²⁰ No editorial do dia 03 de julho reproduziu trechos da homilia do Papa para os jovens de Belo Horizonte:

Aprendi que um jovem começa perigosamente a envelhecer quando se deixa enganar pelo princípio, fácil e cômodo, de que os fins justificam os meios, quando passa a acreditar que a única esperança para melhorar uma sociedade está em promover a luta de ódio entre os grupos sociais.²²¹

Na verdade, os discursos do Papa pareciam seguir quase sempre uma lógica que lhe foi muito peculiar, condenar o comunismo, da mesma forma que condenava os excessos do

²¹⁷ ARNS, op. cit., p. 234.

²¹⁸ CASTELLO BRANCO, Carlos. Política e governo. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 12 de jun. 1980.

²¹⁹ PAPA espera que Brasil supere dificuldades sem rupturas. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 01 de jul. de 1980. p. 18.

²²⁰ EDITORIAL: Sem rupturas. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 20 de jul 1980. p. 10.

²²¹ EDITORIAL: Profundidade da Igreja. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 03 de jul. 1980. p.10.

capitalismo e sua economia de mercado. Em nenhuma homilia oficial se remetera à *TL*, nem como apoio – como esperaram sinceramente muitos progressistas - nem para atacá-la - como sonharam setores mais conservadores da sociedade -, apesar de várias vezes ter tocado nos problemas sócias do país, tal como na missa para os camponeses do Recife.

Malgrado o não-apoio à *TL*, procurou prestigiar a linha de trabalho da *CNBB*, pelo menos naquele momento. Uma pergunta que lhe fez um jornalista paulista, no avião que lhe trouxe ao Brasil, repercutiu em todo o país, confirmando o grande prestígio da conferência dos bispos. Perguntado se considerava excessiva a politização do clero brasileiro, respondeu: “Acho que não. A Igreja não deve se deixar instrumentalizar. Mas deve sempre falar e agir”.

Sua postura até ali, de não condenar ou apoiar claramente, progressistas ou conservadores, abriu sempre espaços para que, após sua partida, como em todos os outros eventos eclesiais da época, cada um fizesse sua leitura, de acordo com suas próprias convicções. O *JB* escreveria “O senador Tancredo Neves disse ontem, em Minas Gerais, que o Papa João Paulo II, ao voltar a Roma, deixará atrás de si um Brasil mais consciente e afervorado politicamente e mais reivindicante no tocante à adoção de uma ordem social mais justa”.²²² Assim como daria destaque à reflexão de Dom Hélder Câmara: “Para a Igreja do Brasil, a mensagem do Papa aos camponeses se constitui num incentivo muito grande na nossa luta por uma reforma agrária que dê a terra a quem dela realmente precisa para viver”.²²³

Em sua edição de agosto, a *Cadernos do Terceiro Mundo* também veicularia interpretações sobre a visita do pontífice, como esta, do sociólogo Hebert de Souza, o Betinho:

Não aconteceu o que o governo havia previsto: a possibilidade de poder capitalizar a avalanche papal no sentido de neutralizar a Igreja brasileira e particularmente seus setores mais avançados. O governo contentar-se-ia com uma reprovação, mesmo indireta, que pudesse ser dirigida ao cardeal de São Paulo. O Papa não só não reprovou como foi abraçado e abraçou um dos operários da Igreja de D. Paulo Evaristo Arns.²²⁴

Na mesma reportagem, o autor também destacou as palavras do Papa aos jovens de Belo Horizonte:

²²² TANCREDO acha que papa deixou povo mais consciente. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 05 de jul. 1980. Primeira página.

²²³ DOM HÉLDER Câmara espera reflexão sobre a necessidade de mudar. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 09 de jul 1980. p. 16.

²²⁴ SOUZA, Hebert de. De João a João, um abismo de idéias. *Cadernos do Terceiro Mundo*. Nº 26, Rio de Janeiro, ago. 1980., p. 45-54.

Não se constrói uma sociedade que mereça o título de humana desrespeitando e – pior ainda – destruindo a liberdade humana, negando a seus indivíduos as liberdades mais profundas. [...] O homem não pode tornar-se escravo das coisas, das riquezas materiais, do consumismo, dos sistemas econômicos ou daquilo que ele mesmo produz.²²⁵

Contudo, nos meses que se seguiram a *CNBB* passou a sentir-se cada vez menos autorizada pelo Vaticano e pelo Papa. Alguns meses após a estadia do Papa no país, os bispos do Brasil receberam cartas de Roma, indicando que fossem feitas mudanças em suas prioridades pastorais. Ocupando-se menos com questões políticas e mais com os problemas religiosos. Dizia:

Através de minha viagem pelo Brasil, eu quis reafirmar a convicção primeira, profundamente enraizada em meu espírito, de que a Igreja é portadora de uma missão essencialmente religiosa e cumprir essa missão é seu dever prioritário. [...] Mais grave seria a perda de identidade se, a pretexto de atuar na sociedade, a Igreja se deixasse dominar por contingências políticas, se tornasse instrumento de grupos ou pusesse seus programas pastorais, seus movimentos e duas comunidades à disposição ou a serviço de organizações partidárias.²²⁶

Tal advertência tornou-se de domínio público e, segundo Beozzo, teria provocado manifestações das direitas nacionais, inclusive na imprensa e, principalmente na revista *Veja*, que atribuiria como causa para a advertência, o apoio da Igreja aos operários do ABC, em São Paulo, nas greves de 1979, e ao envolvimento na causa dos posseiros.²²⁷ Segundo ele, os setores de oposição interna da *CNBB*, lideradas por D. Luciano Duarte, teriam manifestado a intenção, inclusive, de pedir a demissão de toda a diretiva da conferência, pois esta “não gozava mais da confiança da Santa Sé e do papa pessoalmente”.²²⁸ Depois disso, vieram outros problemas, como as proibições imputadas pela Congregação para os Sacramentos e o Culto Divino, referentes às missas compostas por D. Pedro Casaldáliga e o indígena Pedro Tierra: “Missa da Terra Sem Males” e “Missa dos Quilombos”. Esta última, musicado por Milton Nascimento; a divisão da Arquidiocese de São Paulo, dirigida por D. Paulo Arns em várias dioceses novas: Santo Amaro e Osasco, à revelia da vontade expressamente contrária de D. Paulo; e principalmente o problema em torno do livro “Carisma e poder”, de Leonardo Boff. Na obra, que depois teria repercussão mundial, o teólogo, entre outras coisas, estabeleceu um paralelo entre a chamada Igreja popular e a Igreja institucional; e recorrendo à história, apontou a hierarquia como um dos males da Igreja Católica, vendo a ascensão de

²²⁵ *ibid.*

²²⁶ CARTA DO PAPA JOÃO PAULO II AOS BISPOS DO BRASIL, 10.12.1980. In: BEOZZO, op. cit., p.230.

²²⁷ BEOZZO, op. cit., p.234.

²²⁸ *ibid.*

uma Igreja carismática – sem hierarquia – como o caminho a ser percorrido pelo catolicismo. Para ele, a própria Igreja necessitava de *libertação*, pois muitas vezes agia de forma tão opressora quanto os governos ditatoriais que ora combatia. O livro obteve um sucesso bombástico e logo foi enquadrado pelo tribunal eclesiástico da Arquidiocese do Rio de Janeiro, governada por D. Eugênio Sales. Os colóquios ocorridos em Roma, entre Leonardo Boff e o então prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé – antigo Santo Ofício –, Cardeal Joseph Ratzinger, depois Bento XVI, na sucessão de João Paulo II, geraram desgastes entre a *CNBB*, representada pelos cardeais D. Paulo Arns e D. Aloísio Lorscheider, que acompanharam o teólogo na viagem, e as instituições romanas. Esse problema atraiu o interesse da imprensa mundial e tornou a Teologia da Libertação mais conhecida fora do Terceiro Mundo. Houve ainda problemas como a proibição da produção de uma coleção de livros sobre a Teologia da Libertação, editada pela Vozes, de Petrópolis.

Não é muito fácil explicar porque, logo após ter vindo ao Brasil e ter manifestado tanto apreço e respeito pelo trabalho desempenhado pela *CNBB*, o papa teria começado a cercear publicamente o direcionamento da conferência brasileira. Muitos, inclusive clérigos, e entre eles cardeais brasileiros, várias vezes tenderam a atribuir a possível contradição do pontífice como fruto de *conspirações* da Cúria Romana. Como se esta agisse nesses momentos à revelia das intenções papais. Contudo, talvez os posicionamentos aparentemente contraditórios de Karol Wojtyła, possivelmente se expliquem mais pela sua, já citada, visão muito peculiar sobre o mundo e a missão da Igreja. Parece haver uma linha muito tênue, para ele, entre defender o *pobre* e os movimentos sociais, e aquilo que lhe parecia perda de identidade da Igreja, ao envolver-se nas questões sociais do mundo moderno. A verdade é que, se por alguns anos, a partir do Concílio Vaticano II, a Santa Sé deu certa liberdade aos autores da Teologia da Libertação, na década de 1980, essa *relativa* liberdade chegou ao fim.

4.2 NICARÁGUA: “VISITANDO A TORMENTA”²²⁹

Desta forma se referiu o editorial do *Jornal do Brasil*, do dia 02 de março de 1983 ao analisar a visita do papa à América Central. “O chefe da Igreja dirige-se a uma das regiões que simbolizam as fraturas políticas e ideológicas de nossa época”. E continuou: “Na América Central, João Paulo II encontrará as fraturas inseridas no próprio corpo da Igreja”. El Salvador e Guatemala marcados por governos de extrema-direita e com uma forte atuação das

²²⁹ VISITANDO a tormenta. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 02 de mar. de 1983. Editorial, p. 13.

guerrilhas, das quais participavam muito religiosos e adeptos da *TL*. Vários sacerdotes e freiras mortos pelos grupos paramilitares de direita, entre eles, D. Oscar Romero, em El Salvador. A Guatemala, provavelmente foi o país onde mais religiosos foram vitimados pela repressão violenta do governo. E a Nicarágua, àquela altura, estava dilacerada pelos embates entre o governo revolucionário e a conferência episcopal local, entre a Igreja popular e a alta hierarquia e, principalmente pela guerrilha organizada pelos Contras, que promovia ataques terroristas por todo o país, atacando, inclusive, religiosos.

As problemáticas política e religiosa daquela região ganharam, mais uma vez, muito destaque na imprensa brasileira na ocasião da visita do pontífice. De novo os embates ideológicos, as disputas, as incertezas, enfim, as esperanças de aprovação ou desaprovação para a *TL*. As *contradições* do papado sobre o assunto, suas ênfases e omissões até então, abriam ainda, espaços para toda espécie de especulação. O editorial do *JB* que tratou sobre a histórica viagem do Papa à América Central em 1983, por exemplo, teceu as *incongruências* entre política e religião. Intitulado “Encontro com a verdade”, o texto afirmava:

[...] Se chega à verdade que se tentou em vão encobrir: política e religião não são fenômenos homogêneos; e o interesse de um regime revolucionário não tem a ver com os interesses profundos e verdadeiros do plano religioso. No próprio momento de fundação do cristianismo, surgiu a expressão lapidar segundo a qual é preciso “dar a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus”.²³⁰

As manchetes e matérias diziam “Beijando a terra regada de sangue”, e ainda: “Ao chegar ontem ao aeroporto Juan Santa Maria, o Papa João Paulo II beijou pela primeira vez o solo da conturbada América Central”.²³¹ Já uma outra citava as palavras do Papa: “[...] É a dor dos povos que venho compartilhar, tratar de compreender mais de perto...”²³²

A revista *Cadernos do Terceiro Mundo*, em sua edição de maio e abril de 1983, manteve as posições críticas em relação ao pontífice na análise sobre a sua viagem à região. De forma até alarmista, considerou os riscos de um cisma na Igreja da América Latina, devido ao *apoio* do Papa aos conservadores e sua *distância* em relação à Igreja progressista, traduzido nas críticas ao regime Sandinista. O texto afirmava que, embora tenha visitado países nos quais havia *governos violentos*, de extrema direita: El Salvador e Guatemala, o pontífice teria guardado as críticas mais duras para a Nicarágua.

²³⁰ EDITORIAL. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 08 de mar de 1983. p. 10.

²³¹ ALVES, Rosental. Beijando a terra regada de sangue. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 08 de mar. 1983. Caderno Internacional, p. 13.

²³² *ibid.*

Não foi com El Salvador nem com a Guatemala com quem o Vaticano teve mais reticências, mas sim com a Nicarágua, cujo governo não matou ninguém e conta, além disso, com a colaboração ativa de sacerdotes católicos a níveis muito elevados e com o apoio do clero popular.²³³

A verdade é que a Nicarágua de 1983 era uma nação dividida, em vários termos: as ações dos Contras fazia o governo gastar muito dinheiro com a segurança e com o Exército, e impediam-no de usar o parco orçamento nacional para aprofundar reformas sociais; as pressões do governo norte-americano e da Guerra Fria abalavam um país já esgotado pelas consequências de uma longa ditadura seguida de uma guerra civil; a Igreja do país estava com seus alicerces *rachados e sangrando na própria carne*. A visita papal também suscitava medos e esperanças para aqueles atores. Daniel Ortega e os Sandinistas esperavam que a visita do pontífice trouxesse maior legitimização internacional para o regime, para que organismos internacionais pressionassem os Estados Unidos, que teoricamente financiavam os Contras. A Igreja progressista aguardava uma palavra de encorajamento para a causa dos pobres do país e do continente; e a Conferência Episcopal da Nicarágua, o apoio do papa contra a *desobediência* dos progressistas em relação aos bispos locais. De alguma forma, todos eles procuraram catalisar a visita em benefício próprio.

Uma matéria do *JB* ajuda a evidenciar as repercussões políticas vistas à época, como inerentes à viagem de João Paulo II à região.

A grande expectativa desta viagem do papa João Paulo II a uma das regiões mais conturbadas do mundo é justamente sobre as repercussões políticas, sobretudo nos pontos mais delicados: Nicarágua, quase eliminada do roteiro devido a divergências entre o governo sandinista e o Vaticano sobre a presença na capital, dos padres que desobedeceram ao papa e ocupam postos públicos, e El Salvador, onde o governo de extrema-direita se opõe à tese papal de diálogo e negociação com a guerrilha esquerdista.

[...]

Quanto a El Salvador, porém, a viagem do papa, antes mesmo de começar, já está produzindo efeitos políticos. Primeiro o Vaticano decidiu voltar atrás e, em aberta contrariedade às autoridades civis, incluiu uma visita à catedral de San Salvador. O próprio presidente da República, Álvaro Magana, manifestou seu aborrecimento, pois teme que isso seja interpretado como apoio aos setores da Igreja que o governo considera “esquerdista”. Na catedral estão os restos mortais do Monsenhor Oscar Romero.²³⁴

²³³ ROMANA, Micaela. *A cor das lentes com que o Vaticano nos olha*. Cadernos do Terceiro Mundo. N° 53, Rio de Janeiro, abr. 1983.

²³⁴ ALVES, Rosental. Papa chega hoje à costa rica e se reúne com 65 bispos. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 02 de mar. de 1983. Primeiro Caderno, Internacional, p. 13.

Logo em sua chegada à Nicarágua, o papa foi recebido pelo padre-ministro Ernesto Cardenal, proibido de celebrar missa pelo bispo de Manágua, de joelhos. O pontífice ter-lhe-ia dito: “O senhor deve acertar sua situação com a Igreja”.²³⁵ A tv Sandinista, que cobriu o evento, interpretou como uma benção especial para o sacerdote do governo.²³⁶

Como no Brasil, o papa, em suas homilias, tocou nas questões sociais, mas nunca contra ou a favor a *TL*, procurou, contudo, colocar-se claramente ao lado dos bispos e de D. Obando Y Bravo, arcebispo de Manágua, voltando suas palavras para a questão da *unidade na Igreja*.

La unidad de la Iglesia exige la obediencia al Magisterio

La unidad de la Iglesia significa y exige de nosotros la superación radical de toda estas tendencias de disociación; significa y exige la revisión de nuestra escala de valores. Significa y exige que sometamos nuestras concepciones doctrinales y nuestros proyectos pastorales al magisterio de la Iglesia, representado por el Papa y los Obispos. Esto se aplica también en el campo de la enseñanza social de la Iglesia, elaborada por mis predecesores y por mí mismo.

La unidad de la Iglesia significa: "nada sin el Obispo"(informação verbal).²³⁷

Foi justamente na missa de Manágua que ocorreu um fato emblemático, para pensar nas divisões que perpassavam as estruturas religiosas e políticas do país, que o historiador conservador espanhol, Ricardo de la Cierva, denominou de a “profanação de Manágua”.

Enquanto o pontífice lia sua homilia e criticava a falta de unidade na Igreja, um grupo de sandinistas começou a gritar diversas vezes interrompendo o papa: “queremos paz”, ao que o papa constrangido abandonou, momentaneamente o discurso oficial, e disse em espanhol que a paz só poderia ser alcançada com a “unidade da Igreja”.²³⁸

Um grupo de jovens do Exército Sandinista havia morrido no dia anterior por um ataque dos Contras na fronteira com Honduras. Os sandinistas queriam que a missa de Manágua fosse rezada por esses jovens, como não foram atendidos, um grupo gritava durante toda a celebração: “queremos orações para nossos mortos”.²³⁹

²³⁵ PADRE da Nicarágua recebe conselho do Papa. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, mar. de 1983. Primeiro Caderno, p. 8.

²³⁶ CIERVA, op. cit., p. 239.

²³⁷ Comunicação feita pelo Papa João Paulo II durante a missa celebrada na praça 19 de julho em 04-03-1983, Manágua.

²³⁸ SANDINISTAS tumultam homilia. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 5 de mar. de 1983. Primeiro Caderno, p. 8.

²³⁹ NICARÁGUA: a política da Igreja. *Cadernos do Terceiro Mundo*. Nº69. Rio de Janeiro, abril de 1983. p.85.

4.3 A REAÇÃO VATICANA

Certamente, mesmo as omissões do pontífice sobre a Teologia da Libertação, desde que assumira o *trono de Pedro*, já evidenciavam suas preocupações em relação ao tema. Observando em uma perspectiva histórica, percebe-se que desde Puebla havia uma reação para remodelar a Igreja no continente. Mas não se pode negar que o contato do próprio papa com a realidade da América Central e, principalmente, da Nicarágua, foram fundamentais na reordenação da política vaticana para a América Latina e para a Teologia da Libertação.

O apoio explícito do papa ao arcebispo de Manágua, D. Obando y Bravo, foi visto por muitos esquerdistas como parte de uma suposta aliança entre o Vaticano e a Casa Branca para desmobilizar a *TL* no continente. Um exemplo claro dessa concepção aparece em uma reportagem de capa da *Cadernos do Terceiro Mundo*, intitulada *Vaticano e Casa Branca: uma estranha aliança*, dizia: “A ofensiva da Santa Sé contra a chamada Teologia da Libertação faz parte de um esforço político mais amplo para tentar impedir transformações sociais no Terceiro Mundo”.²⁴⁰ E na edição de setembro do ano anterior, após a visita do Papa João Paulo II àquele país, publicou uma charge, na qual mostrava o arcebispo de Manágua, D. Obando Y Bravo, à época, acusado por setores da imprensa de apoiar a entrada de armas e homens para os *contras* no país, crucificando um camponês e dizendo: “Cristianismo é isso, meu filho: sofrimento, mortificação e martírio”²⁴¹, ao mesmo tempo em que o Papa João Paulo II e o presidente norte-americano Ronald Reagan aplaudiam. (Anexo 7.3, p.141)

A verdade é que parte dos conteúdos da própria *TL* não condizia com a visão de mundo do Papa João Paulo II, e em parte, o seu enquadramento explica-se pela política bastante centralizadora da Igreja no governo desse pontífice. Apesar de ter governado a *barca de Pedro* pós-Vaticano II, que investiu muito no sentido da colegialidade e da participação conjunta dos bispos nas decisões da Igreja, João Paulo II – embora grande admirador dos feitos do mesmo concílio – governou a instituição a partir do velho conselho medieval que dizia: *Roma locuta, causa finita*.

O papa Wojtyla reorganizou a Igreja nos vinte e sete anos que a governou e remodelou-a à sua própria *imagem e semelhança*, elegendo para os mais altos cargos eclesiásticos, homens que compartilhavam seus ideais e suas concepções morais, religiosas, políticas e etc.

²⁴⁰ VON CONTA, Manfred. Vaticano e Casa Branca: uma estranha aliança. *Cadernos do Terceiro Mundo*. nº 71, Rio de Janeiro, out de 1984. p. 90-91.

²⁴¹ MARIANO. *Cadernos do Terceiro Mundo*. nº 69, Rio de Janeiro, set. 1984. p. 96.

A partir de 1984 teve início a *Reação Vaticana*. Entre 1983 e 1987 o Vaticano definitivamente colocou-se contra as ações e, em parte, às proposições da Teologia da Libertação. Passou a uma série de iniciativas visando restabelecer na Igreja – principalmente da América Latina – sua própria visão sobre o homem e a sociedade.

Ainda em março de 1983 fez severas advertências ao peruano Gustavo Gutierrez, iniciou uma intervenção na Companhia de Jesus – certamente uma das congregações mais progressistas, junto com os dominicanos e os Missionários do Sagrado Coração – e em 1985 iniciou os colóquios em Roma entre Leonardo Boff e Joseph Ratzinger, que impuseram o silêncio obsequioso ao teólogo brasileiro e que mais tarde abandonaria sua condição de religioso franciscano. Em todo o continente e também na *CNBB*, pouco a pouco os bispos progressistas foram sendo substituído por conservadores.

Ainda em 1983 ficou pronto um documento lançado pela Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, assinado pelo cardeal Ratzinger, Instrução Sobre Alguns Aspectos da “Teologia da Libertação”, em que o Vaticano considerou os grandes esforços feitos pela Igreja do continente diante das condições histórico-sociais que a interpelavam, mas apontou as questões que julgou perigosas à própria Igreja latina e aos povos do continente. Em 1986, um novo documento: Instrução Sobre a Liberdade Cristã e a Libertação. Dois documentos complementares, de alguma forma, em que a Igreja desejou fazer uma análise sobre A Teologia da Libertação, apontando-lhe suas *virtudes* e *vícios*. De forma geral, considerou incompatível a visão de mundo e de homem próprios do marxismo e da mensagem cristã da qual a Igreja Católica se vê portadora. Dizia o documento de 1984:

Não se pode esquecer a ingente soma de trabalho desinteressado realizado por cristãos, pastores, sacerdotes, religiosos e leigos que, impelidos pelo amor a seus irmãos que vivem em condições desumanas, se esforçam por prestar auxílio e proporcionar alívio aos inumeráveis males que são frutos da miséria. Entre eles alguns se preocupam por encontrar os meios eficazes que permitam pôr fim, o mais depressa possível, a uma situação intolerável.

O zelo e a compaixão, que devem ocupar um lugar no coração de todos os pastores, correm por vezes o risco de se desorientar ou de serem desviados para iniciativas não menos prejudiciais ao homem e à sua dignidade do que a própria miséria que se combate, se não se prestar suficiente atenção a certas tentações.²⁴²

Criticou a concepção de que a interpretação marxista sobre a sociedade pudesse ser utilizada com o título de “científica”, pois esse status pareceria, para muitos, conferir-lhe uma condição de verdade *única e absoluta*; sendo, portanto, a forma válida de intervenção nas

²⁴² SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Instrução sobre alguns aspectos da “Teologia da Libertação”. In: CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Instruções sobre a Teologia da Libertação*. São Paulo: Loyola, 1986. p. 19.

questões sociais. Para o documento, a lógica da consciência abordada pelo marxismo, seria apenas uma “consciência partidarista”.²⁴³ Reagiu ao perigo da *violência* contida na perspectiva da luta de classes. Para a hierarquia romana, o Materialismo Histórico do marxismo conduz ao ódio entre as classes sociais e “[...] implica que a sociedade esteja fundada sobre a violência”.²⁴⁴

A estratégia vaticana não conseguiu eliminar a Teologia da Libertação e suas práticas sociais do contexto latino-americano. Em várias Igrejas do continente e em várias partes do Brasil, ela continua viva e, de alguma forma, atuando com vigor. Mas é inegável que tenha perdido – e muito – sua força e pujança dos anos 1970 e inícios dos 1980, quando contou com grande apoio de uma expressiva hierarquia continental. Na *CNBB*, inegavelmente, tornou-se um movimento marginal, embora muitos bispos e religiosos do país ainda se identifiquem muito com seus ideais. Para muitos, a Teologia da Libertação não pode mudar, porque ainda não mudou a realidade social do país e do continente, e aguardam melhores dias para a *TL* e para a América Latina.

Mas o fato é que a Teologia da Libertação, com seu discurso mais radical, perdeu cada vez mais espaço e, talvez, até *legitimidade*. No sentido de que a *democracia*, no decorrer dos anos 1980, firmou-se como um valor *universal*, tanto para as direitas quanto para as esquerdas, e também para a Igreja. As *alegrias* do retorno ao *Estado de direito* vivido pelo Brasil e, por quase todos os países da região, pareceu ocultar os graves problemas sociais da América Latina. Na própria Nicarágua a *Revolução* esgotou-se. Em 1990 foi eleita para a presidência da República, a liberal Violeta Chamorro, que recebeu grande apoio dos EUA. A *FSLN* redefiniu seu papel político no país, organizando-se apenas como um dos partidos políticos nacionais. Embora signifique ainda uma grande força política, adequou-se aos moldes da onda democrática no continente. Na verdade, deixou de haver espaço para discursos radicais ou revolucionários, pois *todos* queriam a *democracia*, que se impôs como um consenso social. Agora a *terra prometida* estaria mais próxima, acreditou-se. Será pela plena participação política dos povos que virá a sonhada *libertação* do continente. Contudo, de forma *profética*, escreveu o cardeal Arns, ainda em 1984, ao enviar suas *Notas sobre a Libertação* para o Vaticano.

Contudo, as esperanças de libertação foram tantas vezes desmentidas pelos fatos, promessas de libertação revelaram-se tantas vezes mentirosas que as massas continuam temendo que as repetidas promessas não sejam mais do que novas

²⁴³ *ibid*, p. 25.

²⁴⁴ *Ibid*, p. 26.

mentiras. Uma vez que sejam superados os abusos extremos dos estados de segurança nacional, será que a Igreja irá desmobilizar-se? Pensará que sua tarefa e responsabilidade para com a libertação do povo latino-americano estão esgotadas?

Pelo contrário, agora é que os pobres vão poder começar a se organizar e a aspirar por uma condição mais humana. As formas democráticas da sociedade se tornariam vãs se não permitissem aos pobres pôr em evidência sua extrema miséria.²⁴⁵

Passados mais de vinte anos do fim do regime *civil-militar* no Brasil, por exemplo, cada vez mais se torna notório que a *democracia* não garantiu ao povo brasileiro acesso pleno a cidadania, nem possibilitou, até hoje, a construção de uma sociedade mais justa. Aliás, cada vez se confunde mais no ideário popular a concepção que de cidadania está apenas vinculada aos direitos do consumidor. O cidadão seria antes de tudo, o consumidor? Enfraqueceram-se todas as teorias revolucionárias e a própria Teologia da Libertação, e esta já não significou mais nenhuma ameaça aos setores conservadores da sociedade. A revolução não veio! Ou, nas palavras de Daniel Aarão: “A Revolução Faltou ao encontro”.²⁴⁶ Todavia, parte daqueles que a Igreja progressista passou a chamar de *excluídos*, *continua cantando* o antigo hino das *CEBs*.

Quando o Senhor mudar nossa sorte,
Como mudou a sorte de Sião,
Então vamos sorrir um riso feliz
[...]
Nesse dia dirão as nações
Ao som de flautas e violões
“O Senhor de Sião é o primeiro
Ele agiu entre os brasileiros”²⁴⁷

²⁴⁵ ARNS, op. cit., p. 449.

²⁴⁶ AARÃO REIS FILHO, op. cit.

²⁴⁷ Restauração. Valdomiro Pires de Oliveira e Ismar do Amaral. LP Mutirões.

5 CONCLUSÃO

O século XX marcou a história da humanidade como um período de grandes mudanças sociais, culturais, tecnológicas etc. Século de grandes descobertas científicas, grandes invenções tecnológicas, que deram ao homem médio, de uma forma geral, a possibilidade de alcançar formas de confortos nunca sonhados nem mesmo pelas elites dos séculos anteriores; foi o século no qual as distâncias geográficas foram, de alguma forma, vencidas, ou pelo menos, diminuídas; possibilidades de diálogos e ascensão das diversidades, de todo tipo; do surgimento das *grandes populações*. Foi um tempo onde se impuseram novos estilos de vida, urbanos notadamente.

Mas foi também um período de muitos males: as Grandes Guerras, racismos, perseguições político-religiosas, intolerância, fragmentação ideológica etc. Nenhuma ideologia, fosse ela de origem religiosa, política ou filosófica, simplesmente, foi mais capaz de dar conta de todos os grupos dentro de uma mesma sociedade, nacional, regional ou continental. Para dizer: foram cem anos que talvez não tenham deixado ninguém *incólume* aos seus apelos de transformação. Mesmo as instituições mais antigas! Nem a bimilenar Igreja Católica Romana. Nos últimos cem anos que passaram, a Igreja foi interpelada de diversas formas, por diversos atores, por diversos veículos e por diversas expressões. Na verdade, os problemas da instituição com as transformações culturais do Ocidente são mais antigos. Pelo menos, desde a Reforma de Lutero, quando o individualismo e o subjetivismo ganharam status de *verdades religiosas*. A religião e a religiosidade nas suas muitas formas já não poderiam ser determinadas de forma objetiva, mas agora deveriam passar pelo crivo pessoal, de cada indivíduo. A Igreja começou a perder o *monopólio* das almas e das consciências. Os descontentamentos com as novas mentalidades só tenderam a aumentar com o Iluminismo do Século XVIII, e a crescente laicização da sociedade, colocando a religião no foro das opções individuais e, cada vez menos, sem ascendência sobre as instituições políticas.

Se os séculos anteriores já foram desafiantes para a Igreja, o XX, de alguma forma, pareceu obrigá-la a dar uma resposta ao mundo, que há tempos a interpelava. Saiu então da condição de defesa na qual se encontrava desde o XVI; teve que se abrir ao diálogo com as novas ciências, com as novas filosofias, as novas ideologias, enfim, as novas consciências.

Ao iniciar o século XX a Igreja Romana, em várias partes do mundo, e também no Brasil, experimentou a dicotomia de estar inserida numa nova cultura política liberal, que se firmava cada vez mais, e as formas de expressões, condutas e concepções de mundo que trouxera em sua bagagem na travessia pelos últimos dois milênios. Os impasses daí advindos não foram superados sem grandes dificuldades. Ainda no XIX tentou, mais uma vez, recuperar os espaços perdidos para as instituições laicas. Projetos como o *ultramontanismo* ou o *Terceiro Escolaticismo*, pretenderam ser uma verdadeira obra *neocruzadista* de *Reconquista do mundo perdido*. A modernidade, concebida como terra de missão, precisaria ser conquistada pela Igreja.

Ao longo do século, não foram poucas as vezes e os lugares onde, frente ao *perigo* da laicização e do *abandono* da piedade, a Igreja tentou restaurar projetos de uma neocristandade, para que o Estado lhe garantisse uma abordagem da totalidade dos atores sociais e permitisse-lhe trabalhar livremente em todos os espaços, na formação das consciências individuais e coletivas. Assim, o caso do Brasil, pois mesmo após a separação do Estado e da Igreja, decretada pelos republicanos no final do século XIX, conseguiu aliar-se novamente ao Estado no regime Vargas; ou na Espanha, onde uma concordata permitiu-lhe restaurar a cristandade espanhola na era Franco.

Contudo, tais projetos já não puderam se impor frente a força laicizante das novas instituições e das novas mentalidades, e a Igreja teve que abandonar pouco a pouco os projetos de reconquista dos espaços políticos-civis, ou propriamente do poder, para assumir um novo lugar nas sociedades: de *vigilância*, certamente, porém mais restrito às consciências e aos comportamentos individuais. Sempre desejando a condição de guia de toda a sociedade, mas agora pelo viés dos indivíduos e não da máquina estatal ou apenas pela força do poder político, isto é, cada vez mais do privado e não do público, como rezavam as concepções liberais sobre a religião. Tomou uma nova consciência de sua realidade e de uma missão própria na contemporaneidade. Talvez tenha desejado mesmo, ocupar um outro lugar, agora *moral* ou *espiritual*.

Essas novas posições puderam triunfar, sobretudo, no Concílio Vaticano II, convocado por João XXIII e encerrado por Paulo VI. Nele, quis se pacificar com o mundo e aprender também com as ciências e a sociedade modernas, que perderam para a instituição um valor

intrinsecamente mau ou negativo. E, ao mesmo tempo, abriu-se aos grandes problemas sociais do mundo e das desigualdades no conjunto das nações. Ocupou-se das questões da pobreza nos países da periferia do capitalismo moderno. As encíclicas redigidas por esses mesmos pontífices, *Pacem in Terris* e *Populorum Progressio*, respectivamente, foram fundamentais também para marcar esse novo tempo. A Igreja abriu-se não apenas ao apelo da modernidade e aos valores laicos, mas também, aos apelos dos pobres, espalhados pelo mundo. É claro que ela nunca pensou sobre si mesma como uma instituição apolítica e quis usar sua força moral para modificar as difíceis realidades sócio-econômicas dos países em desenvolvimento.

No Brasil e na América Latina, essa nova posição da instituição foi animada pelo surgimento da Teologia da Libertação. Nasceu num momento em que as sociedades latino-americanas estavam em estado de ebulição diante da ascensão de um novo modelo capitalista, implantado em quase todo o continente com o apoio de regimes militares e Leis de Segurança Nacional, que impediam o questionamento da nova ordem econômica que se pretendia instituir.

Essa conjuntura suscitou o surgimento de manifestações das várias esquerdas, que Marcelo Ridenti conceituou como romantismo revolucionário. Impulsionados pela vitória da Revolução Cubana, de 1959, muitos partilhavam das concepções marxistas-leninistas e radicalizaram com os poderes instituídos, fossem eles oriundos de processos legais ou através dos golpes de Estado que assolaram a América Latina. Na base desses movimentos, o ideal da *ruptura* com a ordem vigente, *legitimado* pela teoria da *Dependência*, formulada pela Cepal nos anos 1960, e que desnudou as esperanças do *Desenvolvimentismo* da década anterior.

A Teologia da Libertação foi, então, uma resposta da Igreja latino-americana a esse contexto histórico do continente, em consonância com os novos valores emanados de Roma e ratificados pelo encontro de Medellín, na Colômbia. O ideal de *libertação* e a *opção preferencial pelo pobre* penetraram os umbrais da Igreja e tornaram-se pedra de toque dos novos projetos da Igreja para a América Latina, para o Brasil. As Comunidades Eclesiais de Base tornaram-se o novo modelo de comunidade eclesial, no qual o indivíduo poderia vivenciar sua fé cristã, ao mesmo tempo em que aprendia as práticas de cidadania e a luta por direitos sociais.

A TL gestou uma nova identidade para a Igreja latino-americana, mas assumindo faces e discursos, um tanto distintos, de uma região para a outra. Como no caso do Brasil, onde teve que dialogar com a nova cultura política que se estabelecia, de valorização da democracia e da construção dos projetos de *cidadania*; e que fez uma *transição pactuada* e sem *rupturas* de um regime para o outro. Aqui, obteve amplo apoio da hierarquia brasileira e sua História

confunde-se com a História da Igreja institucional e da própria *CNBB* partir dos anos 1970. As idéias liberacionistas tornaram-se hegemônicas e mesmo os mais resistentes membros do clero ou do episcopado nacional tiveram que conviver com os novos valores e um novo modelo de Igreja que foi se impondo.

Já nos países da América Central, como a Nicarágua, assumiu um discurso mais contundente no sentido da *ruptura* com o regime ditatorial do país. O clero progressista do país veio então a desempenhar um papel preponderante, tanto na *Revolução* como na própria construção do novo regime.

Em todo o continente, mesmo tornando-se hegemônica, a *TL* cresceu em meio aos muitos embates e a todo tipo de resistência, no alto e no baixo clero, assim com em toda a sociedade. Entendida por muitos como o retorno aos valores da Igreja primitiva e à pobreza evangélica, foi saudada e admirada. Vista por outros como marxista e mesmo *atéia*, pois se guiava à luz do materialismo histórico, e concebeu a *luta de classes* como *legítima* para resolver os impasses do capitalismo moderno; foi então combatida e vista como nociva à própria subsistência da Igreja.

Papel de grande relevância nessa conjuntura desempenhou o próprio pontífice, na figura carismática do papa João Paulo II. Mesmo ao posicionar-se como preocupado com as questões sociais e com aquilo que considerou como *consumismo desenfreado* do capitalismo, combateu a *TL* ao avaliá-la como perigosa ao catolicismo e às sociedades latino-americanas. A partir de 1984, após a importante visita à Nicarágua, passou ao processo de enquadramento da Teologia da Libertação, intervindo em congregações, silenciando teólogos, nomeando bispos e cardeais conservadores para os postos de comando da Igreja no continente.

Parte dos muitos embates enfrentados pela *TL* se enquadrou não somente no lugar dos grandes problemas sociais que marcaram o século XX, mas antes, revelou o desejo do clero progressista em redefinir a própria condição do religioso na modernidade. Claro que os progressistas se preocuparam em responder ao apelo social do *pobre*, mas também desejaram realocar sua condição no mundo e na Igreja. Uma questão subjacente, mas fundamental em todo esse conflito no interior da instituição, seriam as *liberdades individuais*. Valor *burguês* em suas origens, no *século das luzes*, mas que se tornou *universal*, e um dos principais traços da modernidade ocidental. Problema ainda não resolvido pela hierarquia. Se a Igreja, no Vaticano II, quis se abrir ao mundo moderno, não foi capaz de responder a essa demanda que vem de dentro dos seus próprios muros.

Para muitos círculos sociais e também para a imprensa, a *TL* ganhou muitas vezes cobertura e destaque nos espaços midiáticos, porque é um movimento surgido na periferia e

que *incomodou* os centros teológicos do mundo católico. Eram as bases da Igreja se opondo à alta hierarquia vaticana. Para a instituição, foi um grande desafio.

Como dialogar com a cultura moderna a ponto de garantir total liberdade de pensamento e de expressão ao clero sem comprometer sua própria identidade? Quais os limites da abertura? Até onde pode-se ser essencialmente católico sem estar atrelado ao patrimônio cultural-religioso *guardado* pela Igreja? Até onde se pode ser *livre* na expressão e católico na condição? Para muitos não há absolutamente nenhuma incompatibilidade e seria o único destino possível à Igreja do terceiro milênio. Mas João Paulo II não pensava assim e essas questões permanecem em aberto para a Igreja resolvê-las, talvez no terceiro milênio.

6 REFERÊNCIAS

6.1 OBRAS CITADAS

AARÃO REIS FILHO, Daniel. *A revolução faltou ao encontro: os comunistas no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1989.

_____. *Ditadura militar, esquerdas e sociedade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

_____. *Vozes silenciadas em tempos de ditadura: Brasil, anos 1960*. In: CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. (Org.) *Minorias silenciadas*. São Paulo: Edusp, 2002.

ARNS, D. Paulo Evaristo. *Da esperança à utopia: testemunho de uma vida*. São Paulo: Sextante, 2001.

AZZI, Riolando. *O Estado leigo e o projeto ultramontano*. São Paulo: Paulus, 1994.

BEOZZO, José Oscar. *A Igreja do Brasil: de João XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo*. Petrópolis: Vozes, 1993.

BERDIAEFF, Nicolas. *El cristianismo y el problema Del comunismo*. 4 ed. Buenos Aires: Espasa, 1943.

BERSTEIN, Serge. *Cultura política*. In: RIOUX, Jean Pierre; SIRINELI, Jean François. *Para uma história cultural*. Editorial Estampa, 1998.

BETTO, (Frei). *O que é comunidade eclesial de base*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. *Como faz teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1986.

BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder, ensaios de eclesiologia militante*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

BRUNEAU, Thomas C. *Religião e politização no Brasil: a Igreja e o regime autoritário*. São Paulo: Loyola, 1979.

CABESTRERO, Teófilo. *Ministros de Deus, Ministros do Povo*: Testemunho de Três Sacerdotes no Governo Revolucionário da Nicarágua: Ernesto Cardenal, Miguel d'Escoto, Fernando Cardenal. Trad. Edyla Mangabeira Unger. Petrópolis: Vozes, 1983.

CAMUS, Albert. *O primeiro homem*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

_____. *O homem revoltado*. Lisboa: Livros do Brasil, s/d.

_____. *O mito de sísifo*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA: Edição Típica Vatiana. São Paulo: Loyola, 2000.

CHASTEEN, John Charles. *América latina: uma história de sangue e fogo*. Trad. Ivo Korytowski. São Paulo: Campus, 2001.

CIERVA, Ricardo de la. *Jesuitas, Iglesia y Marxismo 1965-1985*: La Teología de la Liberación desenmascarada. Barcelona: Plaza e Jones, 1986.

COUTO, Ronaldo Costa. *Memória viva do regime militar, Brasil: 1964-1985*. Rio de Janeiro: Record, 1999.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. *Catolicismo: direitos sociais e humanos* In FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves. (Orgs.). *O Brasil republicano: o tempo da ditadura, regime militar e movimentos sociais em fins do século XX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. Vol. 4.

DREIFUSS, René A. *1964: A conquista do Estado*. Petrópolis: Vozes, 1981.

FICO, Carlos. *Espionagem, polícia política, censura e propaganda: os pilares básicos da repressão*. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves (orgs.) *O Brasil republicano: o tempo da ditadura, regime militar e movimentos sociais em fins do século XX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

GEERTZ, Cliford. *Ideologia como sistema cultural*. In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1978.

GIBELINNI, Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação: perspectivas*. Petrópolis: Vozes, 1975.

HOBBSBAWM, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX 1914-1991*. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

JORNAL DO BRASIL, Jean Schleuderer. Rio de Janeiro, 5 de fev. de 1979, Primeiro Caderno, p. 11.

KUCINSKI, Bernardo. *A primeira vítima: a autocensura durante o regime militar*. In: Carneiro, Maria Luiza Tucci (Org.). *Minorias silenciadas: história da censura no Brasil*. São Paulo: Edusp.

_____. *O fim da ditadura militar*. São Paulo: Contexto, 2001

KUSHNIR, Beatriz. *Cães de guarda: jornalistas e censores, do AI-5 à Constituição de 1988*. São Paulo: Boitempo editorial, 2004

LEVI, Giovanni. *Usos da biografia*. In FERREIRA, Marieta Moraes e AMADO, Janaína (orgs.) *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro, Ed. FGV, 1996.

LIBÂNIO, João Baptista. *Igreja Contemporânea: encontro com a modernidade*. São Paulo: Loyola, 2000.

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

LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. *Romantismo e política*. Trad. Eloísa de Araújo Oliveira. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

MAYRINKI, José Maria. *Um homem de sensibilidade*. História Viva. Temas brasileiros: A Igreja Católica no Brasil: fé e transformação. Nº 2, S/D.

MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: de Lutero a nossos dias; era contemporânea*. Vol. 4 São Paulo: Loyola, 1997.

MICELI, Sérgio. *A elite eclesiástica brasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1988.

RIDENTI, Marcelo. *Em busca do povo brasileiro: artistas da revolução, do CPC à era da tv*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

ROLLEMBERG, Denise. *Esquerdas revolucionárias e luta armada*. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves. (Orgs). *O Brasil republicano: o tempo da ditadura, regime militar e movimentos sociais em fins do século XX*. Vol 4. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. *Exílio, entre raízes e radares*. Rio de Janeiro: Record, 1999.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *As barbas do imperador: Dom Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

ROSA, Luiz Pinguelli. *A primavera da Nicarágua*. Teoria e Debate. Nº 3, junho de 1988. Disponível em: <http://www.fpabramo.org.br/td/>> Acesso em 30/07/2003.

ROUQUIÉ, Alain. *O Estado Militar na América Latina*. São Paulo: Alfa e Ômega, 1984.

SERBIN, Kenneth P. *Diálogo na Sombra: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. *Crise da ditadura militar e o processo de abertura política no Brasil, 1974-85* In: Ferreira, Jorge; Delgado, Lucília de Almeida Neves. *O tempo da ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX*. (Orgs.) Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

TERESA DE JESUS, Santa. *Caminho de perfeição*. São Paulo: Paulus, 1979.

TORRES, Camilo. *Cristianismo e Revolução*. Trad. Aton Fon Filho. São Paulo: Global, 1981.

VILAÇA, Antônio. *O pensamento católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

6.2 FONTES

Documentos Oficiais da Igreja

CARTA ENCÍCLICA DE SUA SANTIDADE O PAPA PAULO VI SOBRE O DESENVOLVIMENTO DOS POVOS. *Populorum progressio*. 12ª ed. São Paulo: Paulinas, 1990

DOCUMENTO DA 2º CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO EM MEDELLÍN.

DOCUMENTO DA 3º CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO EM PUEBLA.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Instrução sobre a liberdade cristã e a libertação. São Paulo: Paulinas, 1986.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. Instruções sobre a teologia da Libertação. São Paulo: Loyola, 1986.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. Comunidades Eclesiais de Base. São Paulo: Paulinas, 1976.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. Comunidades Eclesiais de Base. São Paulo: Paulinas, 1982.

CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II SOBRE A IGREJA. *Lumen gentium*. 12ª ed. São Paulo: Paulinas.

DOCUMENTO DA 2º CONFERÊNCIA DO EPISCOPADO LATINO EM MEDELLÍN, Pobreza da Igreja, 14, 8.

DOCUMENTOS DA CONFERÊNCIA EPISCOPAL DA NICARÁGUA – Período 1978-1985.

Outros

BETTO, (frei). O que é comunidade eclesial de base. São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. Puebla para o povo. Petrópolis: Vozes, 1979.

BOFF, Leonardo. *Carisma e Poder: ensaios de eclesiologia militante*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação: perspectivas*. Petrópolis: Vozes, 1975.

TORRES, Camilo. *Cristianismo e Revolução*. Trad. Aton Fon filho. São Paulo: Global, 1981.

Periódicos:

CADERNOS DO TERCEIRO MUNDO – período: maio 1979 – nov. 1989.

JORNAL DO BRASIL – período: jan. 1979 - abril 1984.

7 ANEXOS

7.1 CARTAZES DA CAMPANHA DA FRATERNIDADE



CF-1973

Tema: **Fraternidade e Libertação**
Lema: O egoísmo escraviza, o amor liberta



CF-1978

Tema: **Fraternidade no Mundo do Trabalho**
Lema: Trabalho e justiça para todos



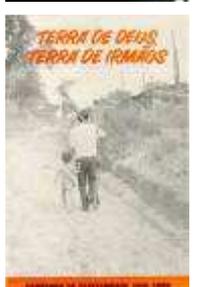
CF-1980

Tema: **Fraternidade no mundo das Migrações**
Exigência da Eucaristia
Lema: Para onde vais?



CF-1985

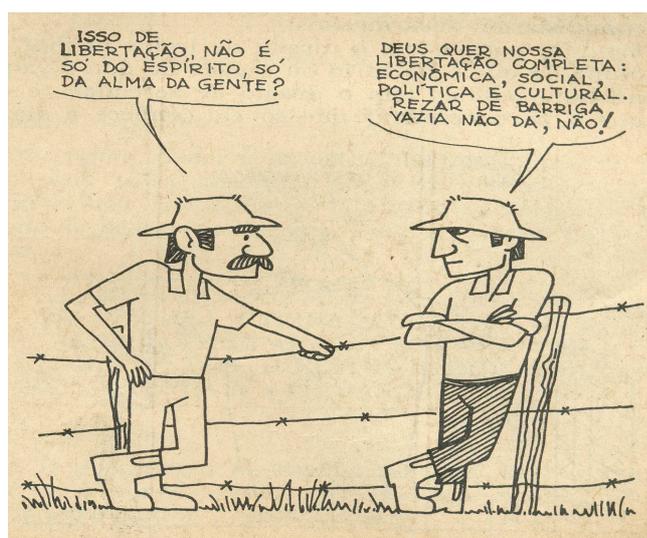
Tema: **Fraternidade e fome**
Lema: Pão para quem tem fome



CF-1986

Tema: **Fraternidade e terra**
Lema: Terra de Deus, terra de irmãos

7.2 PUEBLA PARA O POVO



7.3 CHARGE



S586 Silva, Sandro Ramon Ferreira da.
Teologia da libertação: revolução e reação interiorizadas na Igreja / Sandro Ramon Ferreira da Silva. – 2006.
141 f. ; il.
Orientador: Denise Rollemberg Cruz.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Departamento de História, 2006.
Bibliografia: f.133-137.

1. Igreja Católica – História – Século XX. 2. Teologia da Libertação. I. Cruz, Denise Rollemberg. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD 270