

CENTRO DE ESTUDOS GERAIS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

BRUNO MARQUES SILVA

***Fé, razão e conflito. A trajetória intelectual
de Leonardo Boff***

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Departamento de História do Instituto de
Ciências Humanas e Filosofia da
Universidade Federal Fluminense como
requisito parcial para a obtenção do grau
de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Jorge Ferreira

Niterói

2007

BRUNO MARQUES SILVA

Fé, razão e conflito. A trajetória intelectual de Leonardo Boff

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em História. Área de concentração: História Política; História Contemporânea.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Jorge Ferreira – UFF

Prof. Dr.^a Samantha Viz Quadrat – UFF

Prof. Dr. Marcelo Timotheo da Costa – Universidade Federal do ABC (SP)

Prof. Dr. Ricardo Figueiredo de Castro – UFRJ

Niterói

2007

Resumo

A dissertação procura analisar a trajetória intelectual do teólogo brasileiro Leonardo Boff. Seu nome representou uma das expressões intelectuais mais importantes da esquerda católica brasileira e de sua posterior matriz teórica: a Teologia da Libertação. No Brasil, Boff se tornou o principal teólogo da doutrina, tanto por seu estilo próprio como pela capacidade de fazer teologia, sendo, provavelmente, o mais lido no mundo. Produzindo reflexões – expressas em livros e com grande repercussão e difusão social –, Boff tentou entender o fenômeno social do chamado “cristianismo da libertação” e se tornou porta-voz do movimento. Contribuiu, assim, para a constituição de um pensamento social brasileiro, bem como para a formação de uma cultura política cristã identificada com a transformação social radical, no contexto político-social do Brasil dos anos 1960 e 70. Sua trajetória intelectual questiona a visão simplificadora que associa catolicismo e conservadorismo e, ainda, nos permite entender as mudanças por que passava a Igreja Católica enquanto instituição. Assim sendo, pretendo recuperar sua significativa contribuição no campo das idéias e das lutas sociais em que se engajou a partir, sobretudo, dos conceitos e métodos oferecidos pela História das Idéias e pela História Política.

Abstract

This study presents an analysis of the intellectual trajectory of the Brazilian theologian Leonardo Boff. His name represented one of the most important intellectual expressions of the left Brazilian catholic and its posterior theoretical matrix: the Liberation Theology. Producing reflections - express in books and with great repercussion and social diffusion –, Boff tried to understand the social phenomenon called “Liberation Christianity” and became the spokesman of the movement. It contributed, thus, for the constitution of a Brazilian social thought, as well for the formation of a Christian political culture identified with the radical social transformation, in the political context of Brazil in 1960’s and 70’s. His intellectual trajectory questions the simplifier vision that associates Catholicism and conservativeness and, still, allows us to understand the changes that Catholic Church passed through while institution. I intend to recoup his significant contribution in the field of the ideas and the social fights where he was, using, over all, the concepts and methods offered by the History of the Ideas and History Politics.

SUMÁRIO

Agradecimentos

Introdução

Capítulo I – O homem se fez teólogo

Capítulo II – O cristianismo da libertação

Capítulo III – Jesus Cristo, o libertador

Capítulo IV – A Igreja, seu carisma e poder

Considerações finais

Fontes

Bibliografia

AGRADECIMENTOS

O momento do agradecer é curioso. Com certeza é a parte mais difícil do trabalho e, ao mesmo tempo, a mais prazerosa. Tarefa complicada, pois receio esquecer injustamente de mencionar pessoas que foram fundamentais na minha trajetória até a conclusão do mestrado. Tarefa gratificante, pois me é dada, aqui nesse espaço, a oportunidade de reafirmar que, sem algumas pessoas, esse trabalho seria impossível e o meu sucesso não faria o menor sentido.

Primeiramente, é importante ressaltar que as páginas que se seguem são resultado do meu curso de mestrado na Universidade Federal Fluminense. Mais do que isso: de uma relação que começou no ano de 2001, quando do ingresso na graduação em História desta prestigiosa universidade. Sinto muito orgulho de fazer parte de seu corpo discente.

Apesar da famosa solidão da pesquisa acadêmica, quero agradecer a todos que me acompanharam neste percurso. Começo pela minha família. À minha mãe por sempre confiar no seu filho historiador e por sempre entender a minha “ausência”. Ao meu pai pela orientação e pelo apoio incondicional no meu duro dia-a-dia. À minha irmã pelo apoio sempre empolgado e pela admiração que lhe fez, também, uma professora. À Julinha que, com sua alegria e com sua lindeza, inspiram a minha jornada. Ao Lúcio, cunhado e, por incrível que pareça, muitas vezes amigo fundamental. Ao meu tio e padrinho Fernando que ajudou a me criar, num momento em que eu nem imaginava o que era ser mestre em História. Ao meu avô Antônio Marques, muito obrigado. Gostaria de um dia saber: como consegues me dar a inspiração necessária de onde estás?

Aos amigos de sempre, Gustavo, Alexandre, Rafael, Paulo, Marcelo “pai”, Renato, Camila e Leonardo, parte também da minha família. Sem vocês não teria conseguido. A tempo: a ordem foi puramente cronológica.

À Luisa, minha mulher. Amiga, companheira, amante, revisora crítica de textos e, simplesmente, mulher. Agora minha esposa e, ainda, minha inspiração maior. Não custa reafirmar: tudo com você, ou nada. Como já caminhamos no amor! Pois é... e a amo cada vez mais.

À família da labuta. À todos os companheiros de magistério. Professores admiráveis com os quais tenho muito orgulho de trabalhar. Com certeza, muitos deles são exemplos na recente e, ainda, desafiadora arte de ensinar. Fiz questão de

não colocar os nomes, pois receava que o esquecimento se transformasse em injustiça.

Ao meu talentoso professor, ao meu admirável orientador e ao meu simplesmente amigo, Jorge Ferreira. Tive a sorte e o privilégio de conviver com ele desde a graduação. Sua influência – em particular quando da vigência da minha bolsa de iniciação científica – foi decisiva para as minhas opções como historiador. Jorge Ferreira, com sua paciência e dedicação me transformou, com toda a certeza, no que sou. Às vezes me pergunto: por que eu?

À professora Denise Rollemberg, sempre solícita e afetuosa, por me acompanhar desde a graduação. Ao professor Marcelo Timotheo pelas valiosas contribuições dadas na qualificação e pelo esforço dispensado a fim de participar da defesa da dissertação. À professora Samantha Viz Quadrat pelo pronto aceite em participar e contribuir para esta importante etapa na minha trajetória acadêmica.

Por fim, gostaria de agradecer a todos que, de uma maneira ou de outra, estiveram comigo nessa caminhada, pois assim, me asseguro de que não estarei esquecendo ninguém. Muito obrigado.

INTRODUÇÃO

“Na sinfonia da vida, talvez, coube a mim tocar os instrumentos de percussão, aqueles que, tomados em si, destoam. Mas a verdade é sinfônica. Tomados em seu conjunto, até os sons distônicos compõem a sinfonia. Nesta sinfonia global, onde todos tocamos sob a regência de Deus, me inspiro com jovialidade. Estou mais atento ao todo que à parte, mais ao regente que a mim mesmo. E eu mesmo serei sinfônico, na medida em que escutar e amar todos os demais instrumentos e sons. Assim o queira e me valha Deus”.¹ (Leonardo Boff)

Com essas palavras, aos 50 anos de idade, o teólogo brasileiro Leonardo Boff concluía um balanço feito sobre sua trajetória. Mas quem é esse personagem que afirma ter tocado, ao longo da sua vida, “os instrumentos de percussão”, aqueles que “destoam”? Seria mais um intelectual ressentido, disposto a “acertar as contas” com os seus desafetos, ao escrever suas memórias? Ou seria simplesmente um homem consciente do que pôde ou não fazer durante o seu percurso de idéias e de lutas? Ou, mesmo, os dois?

Vamos ao início. Ao começar a refletir sobre o meu tema de estudo, ainda no começo da graduação em História, me deparei com católicos marxistas propondo a transformação radical da ordem social capitalista no Brasil. Mais ou menos desse ponto descobri a Teologia da Libertação. Vários nomes ligados a essa reflexão teológico-pastoral latino-americana vieram ao meu conhecimento. Assim, se revelava, aos poucos, Leonardo Boff. Aos meus olhos, esse personagem se tornava cada vez mais fascinante, ainda que completamente desconhecido: quais eram as suas lutas? E suas idéias principais, tiveram alguma repercussão? Ele estaria a serviço de que propósito? Teria a historiografia brasileira dedicado alguma significativa reflexão acerca deste teólogo? Enfim, quem era Leonardo Boff? Estas eram as principais indagações que me levaram ao presente estudo.

Hoje, Leonardo Boff, aos 68 anos, continua sendo lido, comentado, requisitado, mas, não ainda, detidamente estudado. Nessa perspectiva, pretendo realizar uma análise que contribua, mesmo que de maneira modesta, para a historiografia brasileira no que tange ao estudo de uma certa esquerda católica

¹ BOFF, Leonardo. “Um balanço de corpo e alma”. In BOFF, Leonardo (et.al.). *O que ficou: balanço aos 50*. Petrópolis, Vozes, 1989, p. 29.

brasileira, da chamada Teologia da Libertação, destacando a importância da contribuição política e intelectual do teólogo Leonardo Boff.

Seu nome representa, não só na América Latina, mas no mundo inteiro, uma das expressões intelectuais mais importantes da Teologia da Libertação. Boff se tornou o principal teólogo da doutrina no Brasil², tanto por seu estilo próprio como pela capacidade de fazer teologia, sendo, provavelmente, o mais lido no Brasil e no mundo.³ Trata-se do intelectual de maior expressão no campo da esquerda católica.⁴ Boff produziu reflexões que, expressas em livros, tiveram grande repercussão, amplitude e difusão social. Boff, procurando entender o fenômeno social do chamado “cristianismo da libertação”⁵, tornou-se porta-voz do movimento. Houve, assim, a constituição de um pensamento social brasileiro, bem como a formação de uma cultura política cristã identificada com a transformação social radical, no contexto político-social do Brasil dos anos 1960 e 70.

Entendo que é difícil compreender o papel da Igreja Católica na América Latina sem levar em consideração a Teologia da Libertação. Mas afinal: o que é a Teologia da Libertação? Por que ela suscitou tanta inquietação, não apenas no Vaticano, mas também no Pentágono? Michael Löwy tenta responder a tais questões: “evidentemente, porque os interesses em jogo se situam bem além do quadro do debate ideológico ou teológico tradicional: para os partidários da ordem estabelecida – tanto social quanto clerical – trata-se de um desafio prático ao seu poder”.⁶

A Teologia da Libertação foi, antes de tudo, um conjunto de escritos produzidos na década de 1970 por personalidades como Gustavo Gutiérrez, Rubem Alves, Hugo Assmann, Carlos Mesters, Leonardo e Clodovis Boff, Segundo Galilea, Pablo Richard, José Miguel Bonino, Enrique Dussel, Juan Luis Segundo – para apontar apenas alguns dos nomes mais conhecidos. O movimento desenvolveu-se no

² Ver VASCONCELOS, Pedro Lima. “Católica, mas dividida”. In *A Igreja Católica no Brasil – fé e transformações*. Revista História Viva Temas Brasileiros, n. 2, São Paulo, Duetto editorial, 2005, p. 89, AZZI, Riolando. “Ordens e congregações na formação social brasileira”. Op. cit., p. 67 e GUIMARÃES, Daniel. *Teologia da Libertação*. Rio de Janeiro, Junta de Educação religiosa e Publicações, 1984, p. 15 e 16.

³ GUIMARÃES, Daniel. Op. cit., p. 46.

⁴ “O símbolo mais eloqüente dessa tensão à esquerda talvez seja a figura de Leonardo Boff, que, depois de condenado pelo Vaticano no contexto de um combate à Teologia da Libertação (ou a algumas de suas tendências mais radicais, diriam outros), deixou o hábito franciscano. Não foram poucos os padres e leigos que deixaram a instituição eclesiástica em função do que entenderam ser um retrocesso da Igreja Católica em seu compromisso com os pobres e a justiça social”. Citado em VASCONCELOS, Pedro Lima. “Católica, mas dividida”. Op. cit., p. 89.

⁵ LÖWY, Michael. *A Guerra dos Deuses*. Religião e Política na América Latina. Petrópolis, Vozes, 2000, p. 56.

⁶ LÖWY, Michael. *Marxismo e Teologia da Libertação*. São Paulo, Autores Associados, 1991, p. 25.

Brasil e na América Latina logo após o Concílio Vaticano II em meados da década de 1960. Surgiu como teoria através do trabalho de teólogos progressistas da Igreja Católica que sentiam a necessidade de ordenar o processo de conscientização e organização política nascida da prática dos movimentos religiosos de leigos, das intervenções pastorais de base popular e das comunidades eclesiais de base, as CEBs. Segundo o próprio Boff, a Teologia da Libertação “é, ao mesmo tempo, reflexo de uma práxis anterior e uma reflexão sobre essa práxis”.⁷ Esse corpo de textos foi, contudo, a expressão de um vasto movimento social, muito antes das novas obras de teologia.

Na obra *Marxismo e Teologia da Libertação*, Michael Löwy levanta outro questionamento: a religião seria ainda “aquele baluarte do obscurantismo que Marx e Engels denunciaram no século XIX?”. Para ele, essa ótica permaneceria aplicável tanto a certos círculos dirigentes do Vaticano, quanto às correntes integrantes das principais confissões – cristã, judia ou muçulmana –, a numerosos grupos de evangélicos e à maioria das seitas religiosas – das quais, algumas, de notoriedade pública, não seriam senão uma hábil mistura de manipulação financeira e de lavagem cerebral. Entretanto, para autor, a emergência do cristianismo revolucionário e da Teologia da Libertação na América Latina abriria um novo capítulo histórico e colocaria questões novas e estimulantes.⁸ Seja qual for a opinião que se tenha acerca das contribuições e das contradições da visão política da Teologia da Libertação, é difícil negar sua importância ou originalidade. Entretanto, pouco se escreveu sobre o assunto.⁹

Assim sendo, acredito que as idéias políticas de Leonardo Boff – representativas de uma certa esquerda católica – questionam a memorialística simplificadora que associa catolicismo ao conservadorismo e nos permite entender as mudanças por que passava a Igreja Católica enquanto instituição. Sua trajetória

⁷LÖWY, Michael. *A Guerra dos Deuses*. Op. cit., p. 56.

⁸LÖWY, Michael. *Marxismo e Teologia da Libertação*. Op. cit., p. 7.

⁹Ao longo do século XX os estudos sobre o que se chamaria religiosidade popular receberam mais atenção dos intelectuais brasileiros do que as histórias das idéias ou doutrinas religiosas. José Oscar Beozzo ressalta, por exemplo, a ausência de informações sobre a Igreja em livros clássicos sobre o período republicano brasileiro. Apesar dos avanços conseguidos notadamente por cientistas sociais, muito recentemente, por historiadores, nos fala Jacqueline Hermann: “múltipla, densa e instigante, a teia que liga as diversas religiões às diferentes e possíveis formas de religiosidade tem demonstrado ser um campo fértil para continuadas reflexões teórico-metodológicas e futuras investigações historiográficas”. In HERMANN, Jacqueline. “História das religiões e religiosidades”. In CARDOSO, Ciro e VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da História – Ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro, Campus, 1997, p. 328.

intelectual deixa claro que o conservadorismo não é intrínseco às Igrejas como salientava a sociologia do século XIX. A transformação da Igreja, especialmente em países como o Brasil, coloca em questão a crença de que a religião institucionalizada seria uma força conservadora que serviria de paliativo ao sofrimento dos populares e de suporte para a dominação das elites. O catolicismo inspirou muitos a trabalhar para mudanças sociais radicais na América Latina. Boff fez parte, como sujeito histórico, dessa atmosfera política marcada por católicos progressistas ligados aos movimentos sociais populares que entrariam, posteriormente, em rota de colisão com a hierarquia da Santa Sé romana.

A problemática central do trabalho visa compreender por que toda uma camada de intelectuais – o clero radicalizado – se ligou à causa dos movimentos populares. Para isso, é preciso examinar não apenas a sua condição social, mas também a sua cultura, suas crenças, sua nova maneira de viver a religião católica e a prática política. Pretendo analisar a trajetória individual de um intelectual a partir do contexto histórico do Brasil contemporâneo. Para tanto, articulo tal contexto à produção intelectual de Leonardo Boff, assinalando seus vínculos sociais, seus compromissos, suas motivações, suas escolhas, sua inserção político-social. Procuo entender, ainda, por que uma certa ideologia tornou-se dominante na sua produção teórica. O tema da dissertação é, portanto, a trajetória de vida de um indivíduo representativo de seu meio. A meu ver, trata-se de um indivíduo que pensou o seu grupo, interpretou a sociedade em que vivia e procurou atuar politicamente para interferir e alterar essa mesma ordem social.

Os objetivos mais específicos da dissertação são: analisar a Teologia da Libertação, seus projetos políticos e ideológicos; recuperar a estratégia de confronto político que tal grupo implementou; decifrar a linguagem que permitiu Boff se comportar e se comunicar sobre um terreno comum; compreender as atitudes, as motivações e a maneira como Boff deu significado e interpretou a realidade social em que viveu e inferir as relações entre as facções “da libertação” e as facções conservadoras da Igreja Católica. O trabalho pretende, ainda, compreender o lugar e a função do catolicismo na sociedade brasileira. O objetivo mais amplo é analisar as idéias da Teologia da Libertação presentes nas principais obras de Leonardo Boff.

A dissertação é balizada temporalmente entre os anos de 1971/72 e 1981/85. Nos dois primeiros anos da década de 1970, foram publicadas as obras *Teologia da Libertação: perspectivas*, livro inaugural da Teologia da Libertação do

peruano Gustavo Gutiérrez e *Jesus Cristo libertador*, a primeiro livro de Leonardo Boff sobre o tema da libertação no Brasil. Em 1981 foi publicada a obra *Igreja: carisma e poder*, responsável pelo processo doutrinário sofrido por Boff, pela decretação do “silêncio obsequioso” por parte do Vaticano e pelo conseqüente rompimento do frei franciscano com a hierarquia católica. Tal periodização visa privilegiar a consolidação das idéias da Teologia da Libertação na história política recente do Brasil. Apesar de várias mudanças anteriores, foi somente nesse período que a Igreja Católica brasileira passou a ser mais uma das mais progressistas do mundo e a ter um significativo impacto na política. Lançou documentos incisivos acerca da sociedade e da política brasileira e adquiriu uma importância sem precedentes no catolicismo internacional.¹⁰ As obras de Leonardo Boff simbolizam esse processo.¹¹

No trabalho de pesquisa sobre as obras de Leonardo Boff, representativas da Teologia da Libertação, escolhi algumas abordagens e conceitos que permitirão fundamentar teoricamente a minha dissertação. Como abordagem historiográfica, a História das Idéias, com sua longevidade e prestígio, auxiliará nas reflexões teórico-metodológicas sobre o meu objeto de estudo.¹² Boa parte dos historiadores prefere hoje em dia a denominação História Intelectual, cujo campo abrangeria o conjunto das formas de pensamento. A História Intelectual remete a textos abrangentes, uma vez que ela inclui as crenças não-articuladas, além, das idéias formalizadas. Preocupa-se com a articulação desses temas às suas condições externas. Visa inserir

¹⁰ A periodização escolhida se apóia nas reflexões presentes na obra de Scott Mainwaring. Ver MAINWARING, Scott. *A Igreja Católica e a política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo, Brasiliense, 2004, p. 202.

¹¹ Tais manifestações configuram um significativo objeto para pesquisas históricas sobre o chamado “tempo presente”. Segundo Angela de Castro Gomes a história política recente incorporou os períodos mais próximos que eram tratados anteriormente por outras disciplinas. Uma história “entendida não apenas como voltada para um período cronológico recente, mas igualmente como a resultante de uma demanda social que busca uma interpretação histórica para os eventos com que cada vez mais intensamente se convive”. In GOMES, Angela de Castro. “Política: história, ciência, cultura etc.”. In *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n. 17, 1996, p. 80. “A década voltou a ser uma baliza valiosa”, na avaliação de Sirinelli. In SIRINELLI, Jean-François. “Os intelectuais”. In RÉMOND, René (org.). *Por uma história política*. Rio de Janeiro, FGV, 2003, p. 239. Concorde, ainda com Maria Paula Nascimento Araújo quando esta afirma que, de uma forma geral, a literatura sobre a esquerda brasileira procurou privilegiar dois temas: a história do PCB e da luta armada. “A experiência dos anos 1970 e 80 – da resistência à ditadura e do processo de redemocratização – ainda é pouco abordada”. In ARAÚJO, Maria Paula Nascimento. “Por uma história da esquerda brasileira”. In *Revista Topoi*, n. 5, Sete Letras, 2002, p. 349.

¹² Francisco Falcon acentua a relação entre as idéias e a história “como proposição ontológica que afirma a existência ‘real’ das idéias na história; e como proposição epistemológica que garante a validade de um certo tipo de conhecimento histórico no qual as idéias constituem seu objeto”. In FALCON, Francisco. “História das idéias”. In CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo (orgs.). Op. cit., p 92.

o estudo das idéias e atitudes no conjunto das práticas sociais. Hoje, as indagações dirigem-se ao texto, ao discurso e, ainda, à mensagem, preocupadas com a intertextualidade e a contextualização. Deste modo, rejeitando as cadeias evolutivas das idéias e outras noções típicas da História das Idéias tradicional, os historiadores atuais tendem a ver em cada idéia ou em cada pensador um “microcosmo” no qual se articulam passado e presente numa estrutura específica. Assistiu-se a implosão da concepção meramente representacional das idéias.¹³

A dissertação visa deixar claro que Leonardo Boff se preocupava, sobretudo com a questão política. Recentemente, a dimensão política dos fatos sociais começou a ganhar espaço, num processo denominado por René Rémond de “retorno da história política”, podendo ser traduzida por uma “história política renovada”. Abriu-se espaço para o surgimento de novos objetos de estudo.¹⁴

A noção do político, então, se amplia e passa a incluir o comportamento dos cidadãos ante o jogo político. Passa-se a pensar, agora, a política no sentido de cultura, em que importam crenças, idéias, normas e tradições que dão significado à vida política em determinado contexto histórico. Ganha corpo a análise do discurso político, numa preocupação com a historicidade dos temas. Segundo Angela de

¹³ É importante ressaltar que o conceito de ideologia é fundamental para o meu trabalho, pois as obras de Leonardo Boff se caracterizaram também como construções ideológicas. Os historiadores das idéias, cada vez mais, mostram “que o estudo da ideologia pode servir de terreno experimental para problemas e métodos dentro da história social das idéias como um todo”. In DARNTON, Robert. “História intelectual e cultural”. In *O beijo de Laumorette*. São Paulo, Cia das Letras, 1995, p. 193. Sobre a análise das ideologias, assegura Eunice Durham: “todas elas possuem em comum pelo menos a admissão de que os fenômenos ideológicos dizem respeito ao universo simbólico”. O conceito de ideologia foi cunhado a partir da indagação da importância das idéias na preservação ou na transformação de uma ordem social. Toda a questão da ideologia está voltada para o reconhecimento da importância das idéias, das concepções, das representações para a construção de normas de ação, isto é, na vinculação da conduta humana com seu universo simbólico. Porém, atenta Durham: “o conceito de ideologia é claramente um instrumento para analisar aspectos políticos da nossa própria sociedade, num momento histórico determinado”. In DURHAM, Eunice. “Cultura e Ideologia”. In *Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, vol. 27, n. 1, 1984, p. 71 e 83. Pierre Ansart propõe “ampliar consideravelmente a noção de ideologia designando assim não um sistema intelectual particular e isolado de seu contexto sócio-histórico, mas o conjunto das linguagens políticas de uma sociedade, isto é, o conjunto das posições teóricas que se organizam numa formação histórica concreta em dado momento”. In ANSART, Pierre. *Ideologias, conflitos e poder*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978, p. 17. A ideologia, portanto, é entendida como um fenômeno que tanto pode mascarar a realidade quanto informar acerca dela e diz respeito à formulação de propostas políticas de transformação ou manutenção da ordem social no sentido de assegurar a dominação de uma classe sobre a outra.

¹⁴ Para Marieta Moraes Ferreira, “a idéia de que o político tinha consciência própria e dispunha de uma certa autonomia em relação a outras instâncias da realidade social ganhava credibilidade”. In FERREIRA, Marieta de Moraes. “A nova ‘velha história’: o retorno da história política”. In *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, FGV, vol. 5, n. 10, 1992, p. 266. O político passou a ser considerado a instância mais favorável para perceber a história total de uma coletividade. Renunciou-se à idéia de que o relevante era o oculto e, ao contrário, se proclamou o estudo do explícito, do manifesto. In BORGES, Vavy Pacheco. “História e Política: laços permanentes”. In *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 12, n. 23/24, 1991, p. 15.

Castro Gomes, “a história política privilegia, sem sombra de dúvida, o ‘acontecimento’, que não pode ser superestimado nem banalizado, mas sim investido de um valor ‘próprio’ que lhe é em grande parte atribuído/vivenciado pelos seus contemporâneos; tal valor deve ser resgatado pelo analista, numa dialética entre memória-história”.¹⁵ A partir de então, estudos políticos se dedicaram ao pensamento político-social, “designação que une a História Política à História Intelectual (das idéias, ideologias, mentalidades)”.¹⁶ Surgem cada vez mais textos que se concentram em tratar de ideologias, em analisar mitos e em pensar uma cultura política. “A forma como os cidadãos de um país experimentam a política – seus valores, seus medos, sua memória coletiva e suas expectativas – pode dizer muito sobre a sociedade em que vivem e sobre o ‘lugar’ que nela têm ocupado os intelectuais”.¹⁷

Entretanto, há um certo tempo, a historiografia experimentou um entusiasmo pelas “massas”, às quais os intelectuais não podiam pretender pertencer devido a seu número reduzido, mas também pelo fato de pertencerem às “elites”, por muito tempo confinadas – em reação à história “positivista” – ao campo dos subobjetos da história.¹⁸ Mas no contexto da renovação da História Política, René Rémond acentuava que o “comportamento político dos intelectuais mereceria por si só um estudo”.¹⁹ A história dos intelectuais tornou-se assim, em poucos anos, um campo histórico autônomo que, longe de se fechar sobre si mesmo, é um campo aberto, situado no cruzamento das histórias política, social e cultural.²⁰

O tema dos intelectuais é daqueles que costumam ser chamados de “clássicos”. O tempo passa, as modas também, e o tema persiste. Já houve quem pregasse o “fim das ideologias”, quem falasse em morte dos intelectuais, mas não houve ninguém que deixasse de se interrogar sobre os traços característicos destes personagens. Traços que o senso comum associa ao amor pelas idéias, a linguagem prolixa, a uma certa dificuldade de viver o cotidiano. Já o pensamento teórico associa o intelectual a disposição crítica, a capacidade de elaboração, a dedicação pública, ao engajamento político. São tantas as imagens possíveis dos intelectuais que qualquer pretensão em tratá-los como se compusessem um agregado homogêneo, estará sempre fadada ao fracasso. Não é por outro motivo que a literatura está repleta de

¹⁵ GOMES, Angela de Castro. “Política: história, ciência, cultura etc.”. Op. cit., p. 63.

¹⁶ Idem, p. 67.

¹⁷ Idem, p. 79.

¹⁸ SIRINELLI, Jean-François. “Os intelectuais”. Op. cit., p. 235.

¹⁹ Citado in idem, p. 231.

²⁰ Idem, p. 232.

tentativas de entender os intelectuais, de decifrar seus papéis e suas relações com as classes, o Estado e a política.²¹ Como afirma Edward Said: “não houve nenhuma grande revolução na história moderna sem intelectuais; de modo inverso, não houve nenhum grande movimento contra-revolucionário sem intelectuais”.²²

Trata-se de um debate que não prolifera apenas no terreno teórico mais abstrato. Está sempre invadido pela vida, que o enriquece com novas determinações e o persegue com inquietações. Que compromissos teria o intelectual diante das mudanças e dos dilemas do seu tempo? Tanto mais que, para quem estuda a ação dos intelectuais, surge obrigatoriamente o problema de seu papel e de seu “poder”: teriam esses intelectuais, em uma determinada data, influído no acontecimento?²³

Os intelectuais são indivíduos com vocação para a arte de representar, seja escrevendo, falando, ensinando. E essa vocação é importante na medida em que é reconhecível publicamente e envolve, ao mesmo tempo, compromisso e risco, ousadia e vulnerabilidade.²⁴ É na vida pública moderna que podemos ver e compreender mais prontamente por que os intelectuais são representativos não apenas de um movimento social, mas também de um estilo de vida bastante peculiar,

²¹ Sobre a definição do intelectual, há que se destacar algumas importantes interpretações no século XX. Gramsci escreveu nos seus *Cadernos do cárcere* que as pessoas que desempenham uma função intelectual podem ser divididas em dois tipos: os intelectuais tradicionais, que, geração após geração, continuam a realizar as mesmas tarefas; e os intelectuais orgânicos, que ele considerava diretamente ligados a classes, que os usavam para organizar interesses, conquistar mais poder. Acreditava que os intelectuais orgânicos estão ativamente envolvidos na sociedade, em sintonia com a emergência de uma classe social determinante no modo de produção, procurando dar coesão e consciência a essa classe, nos planos político e social. Eles, sempre em movimento, lutam constantemente para mudar mentalidades. Num outro extremo se encontra a definição de Julien Benda, em *A traição dos intelectuais*. Os intelectuais seriam um pequeno grupo de filósofos superdotados e com grande sentido moral, que constituem a consciência da humanidade. Os verdadeiros intelectuais seriam “aqueles cuja atividade não é essencialmente a busca de objetivos práticos, ou seja, todos os que procuram sua satisfação no exercício de uma arte ou ciência ou da especulação metafísica, em suma, na posse de vantagens não materiais”. São reis-filósofos marcados por sua distância obstinada em relação a problemas práticos. Citado in SAID, Edward. *Representações do intelectual: as Conferências Reith de 1993*. São Paulo, Cia das Letras, 2005, pp. 19-20. Foucault, por sua vez, afirma que o intelectual reivindicado por Benda viu seu lugar tomado pelo intelectual “específico”, alguém que domina um assunto, mas é capaz de usar seu conhecimento em qualquer área. Em contraposição ao intelectual “universal”, propõe que o intelectual se habitue a “trabalhar em setores determinados, em pontos precisos em que os situam, seja suas condições de trabalho, seja suas condições de vida (moradia, hospital, universidade, relações familiares ou sexuais). Certamente com isso ganhariam uma consciência muito mais concreta e imediata das lutas”. “Cabe àqueles que se batem e se debatem encontrar, eles mesmos, o projeto, as táticas, os alvos de que necessitam. O que o intelectual pode fazer é fornecer os instrumentos de análise”. In FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, Graal, 1982, p. 9 e 151. Enfim, mais ou menos balizados por estas posições, diversos grandes pensadores deixaram sua marca no debate: Fichte, Ortega y Gasset, Weber, Mannheim, Croce, Sartre, Bobbio, Adorno, para lembrar os mais conhecidos. In FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1982, p. 9 e 151.

²² SAID, Edward. Op. cit., p. 25.

²³ SIRINELLI, Jean-François. “Os intelectuais”. Op.cit., p. 235.

²⁴ SAID, Edward. Op. cit., p. 27.

e de um desempenho social que lhes é único.²⁵ Dessa maneira, todo intelectual cujo ofício seja articular e representar visões, idéias e ideologias específicas logicamente aspira fazer com que elas funcionem numa sociedade. A observação e o cotejo de itinerários políticos, portanto, devem permitir desenhar mapas precisos dos eixos de engajamento dos intelectuais.²⁶ Porém, todo grupo de intelectuais organiza-se também em torno de uma sensibilidade ideológica ou cultural comum e de afinidades mais difusas, mas igualmente determinantes, que fundam uma vontade e um gosto de conviver.²⁷ Não é aconselhável considerar que as engrenagens complexas do meio intelectual são redutíveis somente a um simples mecanismo, cuja mola seria sempre alguma “estratégia” *a priori*.

Assim sendo, uma comparação entre épocas diferentes acerca da definição do intelectual seria sempre delicada, devido às mutações sociológicas, e seria ilógico propor uma definição rígida que, precisamente, apagaria de maneira artificial essas mutações.²⁸ Portanto, trabalharei com duas acepções do intelectual, uma ampla, englobando os criadores e os “mediadores” culturais, e outra mais estreita, baseada na noção de engajamento. As duas acepções não são autônomas, já que são dois elementos de natureza sociocultural. A notoriedade eventual, reconhecida pela sociedade em que ele vive – especialização esta que legitima e mesmo privilegia sua intervenção no debate político – o intelectual põe a serviço da causa que defende.²⁹ Como Angela de Castro Gomes, adoto uma concepção mais restrita, definindo-o como um “produtor de bens simbólicos, envolvido direta ou indiretamente na arena política”.³⁰ Ou ainda intelectual entendido como “categoria social definida por seu papel ideológico: produtores diretos da esfera ideológica, os criadores de produtos ideológico-culturais”, o que engloba “escritores, artistas, poetas, filósofos,

²⁵ Idem, p. 28.

²⁶ SIRINELLI, Jean-François. “Os intelectuais”. Op. cit., p. 245.

²⁷ Idem, p. 248.

²⁸ Idem, p. 243.

²⁹ Segundo Sirinelli, “o historiador do político deve partir da definição ampla, sob a condição de, em determinados momentos, fechar a lente, no sentido fotográfico do termo”. In Idem, p. 243. Não pretendo reduzir a questão a uma certa visão do intelectual definido apenas por sua função crítica, já que se corre o risco de desembocar numa observação simplista segundo a qual “o conceito de intelectual de direita é contraditório em sua própria essência”. In Idem, p. 256.

³⁰ GOMES, Angela de Castro. “Essa gente do Rio... os intelectuais cariocas e o modernismo”. In *Estudos Históricos*, n. 11. Rio de Janeiro, FGV, 1999, p. 64.

pesquisadores, publicistas, teólogos, jornalistas, professores e estudantes, etc.”, como definiu Michael Löwy.³¹

Entretanto, nos estudos sobre intelectuais têm havido demasiadas definições, e pouca atenção tem-se dado à imagem, às características pessoais, à intervenção efetiva e ao desempenho, que juntos, constituem a própria força vital de todo intelectual.³² Com freqüência nos deparamos com a idéia de que a maturação do talento intelectual é um processo autônomo, “interior”, que acontece de modo mais ou menos isolado do destino humano do indivíduo. Esta idéia está associada a outra noção, a de que a criação de grandes obras é independente da existência social de seu criador, de seu desenvolvimento e experiência como ser humano no meio de outros seres humanos.³³ Segundo Norbert Elias, é preciso ser capaz de traçar um quadro claro das pressões sociais que agem sobre o indivíduo.³⁴ Pretendo, portanto, aproximar-me do discurso político do teólogo Leonardo Boff, tendo como premissa básica apreendê-lo como um exercício de construção de uma biografia.

Por muito tempo a fronteira que separa a biografia da história sempre foi bastante imprecisa. Em relação a esse ponto, assistimos recentemente a uma reviravolta. Após um longo período de descrença, durante o qual os historiadores se interessaram pelos destinos coletivos, o indivíduo voltou a ocupar um lugar central em suas preocupações.³⁵

³¹ LÖWY Michael. *Para uma sociologia dos intelectuais revolucionários*. São Paulo, Ciências Humanas, 1979, p. 1.

³² SAID, Edward. Op. cit., p. 27.

³³ ELIAS, Norbert. *Mozart, sociologia de um gênio*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1995, pp. 53-54.

³⁴ Para Elias se trata da elaboração de um modelo teórico verificável da configuração que uma pessoa – neste caso, um teólogo do século XX – formava em sua interdependência com outras figuras sociais da época. Mas o significado de tal experiência para o desenvolvimento pessoal de Leonardo Boff – e, portanto para seu desenvolvimento como teólogo – não pode ser percebido de maneira realista e convincente caso se descreva apenas o destino da pessoa individual, sem apresentar também um modelo das estruturas sociais da época, especialmente quando levam a diferenças de poder. Só dentro de tal modelo é que se pode discernir o que uma pessoa como Boff, envolvida por tal sociedade, era capaz de fazer enquanto indivíduo, e o que – não importa sua força ou singularidade – não era capaz de fazer. Só então é possível entender as coerções inevitáveis que agiam sobre Boff e como ele se comportou em relação a elas. O dom especial em si mesmo constitui um dos elementos determinantes de seu destino social, e, neste sentido, é um fato social, assim como os dons simples de qualquer pessoa. In idem, pp. 53-54.

³⁵ LORIGA, Sabina. “A biografia como problema”. In REVEL, Jacques. *Jogos de Escala: a experiência da microanálise*, Rio de Janeiro, FGV, 1998, p. 225. Ligada às pesquisas da história cultural, a reflexão sobre a subjetividade logo se estendeu a toda a disciplina histórica. Como sugeriu Lawrence Stone, devemos ver aí uma consequência da crise da “história científica”, baseada nos conceitos totalizantes de classe social ou de mentalidade, que tendiam a reduzir o sentido das ações humanas apenas a um subproduto de forças produtivas e de meios culturais. A crise de uma certa interpretação marxista, do estruturalismo e da análise cliométrica estimulou o aprofundamento da noção histórica de indivíduo. In STONE, Lawrence. “O ressurgimento da narrativa. Reflexões sobre uma nova velha história”. In *Revista de História*. Campinas, IFCH/Unicamp, 1991, p. 226. As

Nessa perspectiva, a biografia, condicionada pelo aparecimento da pessoa no campo social, pode ser o modelo desse procedimento complexo.³⁶ Segundo Eric Hobsbawm, “o acontecimento, o indivíduo, e mesmo a reconstrução de algum estado de espírito, o modo de pensar o passado, não são fins em si mesmos, mas constituem o meio de esclarecer alguma questão mais abrangente, que vai muito além da estória particular e seus personagens”.³⁷ Uma idéia que confere à vida individual uma importância até então desconhecida, tornando-a matéria digna de ser narrada como uma história. Enfim, o ato de escrever sobre vidas é muito antigo, a idéia que a vida é uma história é bem mais recente. Esse é o fundamento da escrita biográfica.³⁸ Portanto, muitos historiadores agora acreditam que a cultura do grupo e mesmo a vontade do indivíduo são, pelo menos potencialmente, agentes causais de transformação tão importantes quanto as forças impessoais da produção material e do crescimento demográfico.³⁹

Para Giovanni Levi, seguindo uma tradição biográfica estabelecida e a própria retórica da disciplina histórica, geralmente contentamo-nos com modelos que associam uma cronologia ordenada, uma personalidade coerente e estável, ações sem

orientações do chamado individualismo metodológico nas ciências sociais e aquelas presentes no que se tornou conhecido como uma nova história política e cultural são os melhores exemplos dessa nova proposta teórica. É quando os pesquisadores elaboram e trabalham com a tensão entre as duas dimensões do individualismo moderno – afirmam a idéia de que o indivíduo é social e singular, tendo sempre escolhas, sendo um sujeito ativo e não um objeto no qual se inscrevem desígnios de quaisquer forças. In GOMES, Angela de Castro. “Escrita de si, escrita da História: a título de prólogo”. In GOMES, Angela de Castro (org.). *Escrita de si, escrita da história*. Rio de Janeiro, FGV, 2004, p. 20. Para um certo marxismo qualquer variação de comportamento por parte de pessoas expostas às mesmas normas e agentes socializadores é interpretada como um desvio. Já para Adam Przeworski, é possível estudar cientificamente o comportamento das escolhas individuais (percepção, avaliação e decisão) porque os resultados podem ser previstos, dadas as condições e os objetivos. Dessa maneira, o individualismo metodológico explica os fenômenos coletivos a partir dos comportamentos individuais, das escolhas realizadas pelo indivíduo, partindo do princípio de que uma sociedade não é um sistema, e de que os fenômenos sociais são o resultado de um aglomerado de comportamentos. Em outras palavras: se os indivíduos são modelados pelas sociedades, eles manifestam preferências que devem ser explicadas. In PRZEWORSKI, Adam. *Capitalismo e social-democracia*. São Paulo, Cia das Letras, 1989, p. 115 e 117.

³⁶ LEVILLAIN, Philippe. “Os protagonistas: da biografia”. In RÉMOND, René (org.). Op. cit., pp. 168-169.

³⁷ HOBBSAWM, Eric. “O ressurgimento da narrativa. Alguns comentários”. In *Revista de História*. Campinas, IFCH/Unicamp, 1991, p. 41.

³⁸ GOMES, Angela de Castro. “Escrita de si, escrita da História: a título de prólogo”. Op. cit., p. 12.

³⁹ STONE, Lawrence. Op. cit., p. 19. Um reconhecimento tardio da importância do poder, das decisões políticas pessoais dos indivíduos, obrigou os historiadores a voltarem também à modalidade narrativa. A inspiração parece ser o anseio de contar uma estória e, com isso, revelar as peculiaridades da personalidade e a interioridade das coisas numa época e numa cultura diferentes. O historiador narrativo não deixa a análise de lado, mas ela não constitui o arcabouço de sustentação em torno do qual constrói sua obra. In idem, p. 21 e 33.

inércia e decisões sem incertezas.⁴⁰ Nesse sentido, Pierre Bourdieu falou acertadamente de “ilusão biográfica”, considerando que era indispensável reconstruir o contexto, a “superfície social em que age o indivíduo, numa pluralidade de campos, a cada instante”.⁴¹ Bourdieu propõe a noção de “trajetória” como uma série de *posições* sucessivamente ocupadas por um mesmo agente num espaço que é ele próprio um devir, estando sujeito a incessantes transformações. Não podemos compreender uma trajetória – o “envelhecimento social” –, sem que tenhamos previamente construído os estados sucessivos do campo no qual ela se desenrolou e, logo, o conjunto das relações objetivas que uniram o agente considerado ao conjunto dos outros agentes envolvidos no mesmo campo e confrontados com o mesmo espaço dos possíveis.⁴²

Dessa maneira, meu trabalho não propõe uma biografia, no sentido de contar a história temporal de uma vida, nem mesmo a produção de um perfil psicológico. Pretendo fazer o exame de um intelectual a partir de um contexto histórico vivido. Apesar de não desvalorizar os personagens anônimos, que podem trazer surpresas, optei por um personagem com rica trajetória individual, acreditando que ele seja capaz de revelar muito de sua época. Quero observar, através da experiência de vida e da produção intelectual do teólogo brasileiro Leonardo Boff, as disputas político-religiosas no seio da Igreja Católica, a proposta política da Teologia da Libertação e o ativismo político e intelectual no contexto da ditadura militar

⁴⁰ Giovanni Levi propõe uma tipologia para as abordagens biográficas. Para o autor, a “biografia modal” se preocuparia com a análise não de uma pessoa singular, mas sim de um indivíduo que concentra todas as características de um grupo. Um outro tipo seria a “biografia e os casos extremos”, que serviria para, especificamente, esclarecer o contexto social. Descrivendo os casos extremos, lança-se luz precisamente sobre as margens do campo social. Uma outra abordagem seria a “biografia e hermenêutica” que, por sua vez, sugere que é preciso abordar o material biográfico de maneira mais problemática, rejeitando a interpretação unívoca das trajetórias individuais. Parece redundar na impossibilidade de escrever uma biografia. Já no tipo “biografia e contexto”, a época, o meio e a ambiência são muito valorizados como fatores capazes de caracterizar uma atmosfera que explicaria a singularidade das trajetórias. Não se trata de reduzir as condutas a comportamentos-tipos, mas de interpretar as vicissitudes biográficas à luz de um contexto que as torne possíveis. Essa utilização repousa sobre uma hipótese: qualquer que seja a sua originalidade aparente, uma vida não pode ser compreendida unicamente através de seus desvios ou singularidades, mas, ao contrário, num contexto histórico que a justifica. Ver LEVI, Giovanni. “Usos da biografia”. In AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes (coord.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro, FGV, 2005.

⁴¹ LEVI, Giovanni. “Usos da biografia”. Op. cit., p. 169.

⁴² Bourdieu afirma que falar em “história de vida” é pelo menos pressupor que a vida é uma história e que, uma vida é inseparavelmente o conjunto dos acontecimentos de uma existência individual concebida como uma história e o relato dessa história. Essa vida organizada como uma história transcorre, segundo uma ordem cronológica que também é uma ordem lógica, desde uma origem, no duplo sentido de ponto de partida, mas também de princípio, de razão de ser, até seu término, que também é um objetivo. In BOURDIEU, Pierre. “A ilusão biográfica”. In AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes (coord.). Op. cit., p. 190.

brasileira. Pretendo articular o individual e o social, o subjetivo e o contextual, não como oposição, mas recuperando a tensão característica de tais relações. Irei pontuar em que medida a experiência e a trajetória de vida de Leonardo Boff são ilustrativas de seu grupo: a Teologia da Libertação e o movimento social que representava.

Como a hierarquia dos fatos depende da escolha do autor⁴³, darei ênfase a sua vida pública. Resolvi escrever uma obra narrativa que partisse de um teólogo para discutir a relação entre vida e obra, a fim de pensar como uma age sobre a outra. Para Georges Duby, o indivíduo “é, tanto quanto o acontecimento, revelador, por tudo que desperta como declarações, descrições e ilustrações, pelas ondas que seus gestos ou suas palavras põem em movimento ao seu redor”.⁴⁴ Leonardo Boff seguiu uma trajetória de vida que interagiu de maneira incessante com as principais linhas de força da conjuntura histórica da ditadura militar brasileira. Esse caminho, tomado nos planos individual e social e com ênfase na trajetória intelectual que conduziu Boff a desempenhar um papel político – porque público –, lhe abriu as portas do universo historiográfico. O destaque do trabalho serão as suas idéias, porém acredito que uma reflexão sobre o homem-teólogo é de suma importância.

Há ainda que se perguntar sobre os problemas de um empreendimento como este. Os historiadores, nas últimas décadas, têm se utilizado, em larga medida, de determinados procedimentos de pesquisa que antes lhes eram, de certa forma, vedados: entrevistas, relatos autobiográficos, depoimentos pessoais, histórias de vida, etc. Trata-se de um campo fecundo que busca compreender o homem em sua dimensão social e histórica a partir de seu relato vivo, sua memória e sua oralidade. Acostumados a trabalhar com os “mortos” e seus registros, os historiadores passaram a poder trabalhar com os “vivos”. Mesmo assim, uma indagação pode permanecer: como abordar a trajetória individual de um personagem ainda vivo? Mas, visto de outra maneira, pode-se perguntar: por que estudar um personagem histórico cuja trajetória foi finalizada com sua morte? Afinal, sabemos que “um homem não está verdadeiramente morto a não ser quando morra o último homem que ele conheceu”.⁴⁵

Para compor minha narrativa biográfica, utilizarei como fonte entrevistas do teólogo Leonardo Boff disponíveis na mídia. Como já salientou Alessandro

⁴³ LEVILLAIN, Philippe. Op. cit., p. 152.

⁴⁴ Citado em DUBY, Georges. *Idade Média, Idade dos Homens*. São Paulo, Cia. das Letras, 1989.

⁴⁵ Citado no prefácio de LE GOFF, Jacques. *São Luis: biografia*. Rio de Janeiro, Record, 1999.

Portelli, “recordar e contar já é interpretar”.⁴⁶ A memória não é um produto da época que investigamos, e sim do aqui e agora. Qualquer discussão sobre relatos de vida deve levar em consideração os fatos de sua criação na atualidade e como o hoje informa a discussão sobre o ontem.⁴⁷ A memória assume a subjetividade de seu autor como dimensão integrante de sua linguagem, construindo sobre ele a “sua” verdade. Como afirma Verena Alberti, “ouvindo-o falar, temos a sensação de ouvir a história sendo contada em um contínuo, temos a sensação de que as discontinuidades são abolidas e recheadas com ingredientes pessoais: emoções, reações, observações, idiossincrasias, relatos pitorescos”.⁴⁸ Cada pessoa é diferente das outras; mesmo tendo muitas coisas em comum, buscam no seu relato tanto a própria semelhança como a própria diferença.⁴⁹ A memória de Leonardo Boff é construída em função das preocupações pessoais e políticas do momento. Construção em nível individual, podendo ser consciente ou inconsciente. O que a memória grava, exclui, relembra, é evidentemente o resultado de um verdadeiro trabalho de organização.⁵⁰ Pretendo reconstruir a trajetória de Boff a partir do que ele diz que viu, sentiu e experimentou, retrospectivamente, em relação a acontecimentos de sua vida.

Enfim, os objetos da nova história política, base para minha dissertação, não são mais somente os fatos políticos tradicionais, e estes, quando são tratados, o são de forma plural. A possibilidade da interdisciplinaridade viabilizou o uso de novos conceitos e técnicas de investigação, bem com a construção de novas problemáticas. Dentro de tais perspectivas outros campos de investigação importantes surgiram no debate historiográfico com essa renovação à exemplo de imaginário social. O primeiro refere-se à “imaginação social”, conceito fundamental para a minha dissertação. A forte tradição intelectual que separava, na história das

⁴⁶ PORTELLI, Alessandro. “A filosofia e os fatos. Narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais”. In *Revista Tempo*, vol. 1, n. 2. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1996, p. 60.

⁴⁷ Segundo Pierre Nora, “a memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente”. In NORA, Pierre. *Entre memória e história: a problemática dos lugares*. In Projeto História, n. 10, São Paulo, 1993, p. 9. A memória não é jamais como aparece superficialmente, isto é, como uma retrospectiva, “um resgate passivo e seletivo de fatias de passado que vêm, como um decalque, compor ou ilustrar nosso presente; seu movimento, ao contrário, é antes de mais nada o de prolongar o passado o presente (...) lançando-se em direção ao futuro”, argumenta Jacy Alves de Seixas. In SEIXAS, Jacy Alves de. *Os tempos da memória: (des)continuidade e projeção*. Uma reflexão (in)atual para a história?. In *Projeto História*, São Paulo, 2002, p. 45.

⁴⁸ ALBERTI, Verena. *Ouvir contar: textos e história oral*. Rio de Janeiro, FGV, 2004, p. 14.

⁴⁹ Idem, p. 72.

⁵⁰ POLLAK, Michael. “Memória e identidade social”. In *Estudos Históricos*, n. 10, vol. 5. Rio de Janeiro, FGV, 1992, p. 204. Memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, “ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, suscetível de longas latências e de repentinas revitalizações”. In NORA, Pierre. Op. cit., p. 9.

sociedades, o “real” do “ilusório”, privilegiando o trabalho de “desmistificação ideológica” e reduzindo o imaginário a um real deformado, há algum tempo entrou em declínio.⁵¹ Mesmo que não se tenha uma teoria sistematizada, os estudos mais recentes indicam que, em todas as épocas, as sociedades têm as suas formas de produzir e renovar seus imaginários. Por meio deles, defende Baczko, a coletividade designa identidades, elabora representações de si mesma, exprime crenças comuns e constrói seus códigos.

Segundo Pierre Ansart, toda sociedade cria um conjunto coordenado de representações, um *imaginário* através do qual ela se reproduz. São esses imaginários sociais, esses sistemas de representações, através dos quais as sociedades se autodesignam, fixam simbolicamente suas normas e seus valores.⁵² É nas épocas de crises que se produzem, com maior intensidade, imaginários concorrentes e antagônicos. Por meio do imaginário, os insatisfeitos com a ordem superam suas dúvidas e elaboram esperanças e sonhos coletivos.⁵³

A minha dissertação trata-se, portanto, de uma história que leva em conta o campo de conflitos e que procura entender as práticas, imagens e representações produzidas por uma certa esquerda surgida no Brasil, nas décadas de 1960 e 70 e, especialmente, a esquerda católica brasileira. Trabalhando com publicações de Leonardo Boff, há a possibilidade de se matizar a afinidade política de esquerda deste grupo católico. É sempre bom lembrar que “as idéias não passeiam nuas pela rua; que elas são levadas por homens que pertencem eles próprios a conjuntos sociais”.⁵⁴ E a exploração do campo de encontro entre a história das idéias políticas e

⁵¹ BACZKO, Bronislaw. “Imaginação social”. In *Enciclopédia Einaudi*. Anthropos-Homem, vol. 5. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1985, p. 297. Para Baczko, a busca do “homem real” e das “classes verdadeiras”, despojados de máscaras, sonhos e representações, também era uma *construção*, tão imaginária, diria o autor, quanto a classe social transparente e despojada de ilusões que se queria encontrar.

⁵² ANSART, Pierre. *Ideologias, conflitos e poder*. Rio de Janeiro, Zahar editores, 1978, p. 21-22. Segundo o autor, a vida social não produz apenas bens de caráter material, mas também bens simbólicos, que, traduzidos por meio da linguagem, oferecem informações aos indivíduos sobre a realidade social em que vivem e os incita a ações e comportamentos, seja para agir de maneira adequada, seja para alterar e modificar suas relações sociais.

⁵³ BACZKO, Bronislaw. Op. cit., p. 297. É necessário lembrar que a linguagem utópica marcou fortemente a produção intelectual de Leonardo Boff. Baczko analisando o conceito de utopia, nos diz: “paradigma específico do imaginário social: representação de uma sociedade *radicalmente outra*, situada no *algures* definido por um espaço-tempo imaginário; representação que se opõe à da sociedade real, bem como aos seus males e vícios”. Em determinadas épocas, segundo Baczko, as utopias não passam de fenômenos isolados, noutras, porém, a criatividade utópica intensifica-se. A utopia mantém relações múltiplas e complexas com as idéias filosóficas, as letras, os movimentos sociais, as correntes ideológicas e o imaginário coletivo. Assim, o fenômeno utópico é uma forma, entre outras, de imaginário social. BACZKO, Bronislaw. “Utopia”. Op. cit., p. 342 e 346.

⁵⁴ Ver SIRINELLI, Jean François. “Os intelectuais”. Op. cit., p.246..

a dos intelectuais se fará pela reinserção dessas idéias no seu ambiente sócio-cultural, e por sua recolocação num contexto histórico. Assim sendo, quero provar o estreitamento deste grupo com um projeto revolucionário e popular, bem como com a constituição de uma “esquerda alternativa”.⁵⁵ O resgate da trajetória de Boff servirá para iluminar tais questões.⁵⁶

Meu estudo procura abordar, de maneira mais ampla, a transformação da Igreja Católica brasileira e as conseqüências dessas mudanças. A questão não é *se* a Igreja estava ou não envolvida na política, mas *como* ela estava. As ligações íntimas entre religião e política durante muito tempo foram desprezadas pela história do político, que se interessava, sobretudo, pelas relações entre as Igrejas e o Estado e pelos períodos de crise. Segundo Aline Coutrot, “religião e política não são da mesma natureza se não adotamos as teses marxistas, e é exatamente por serem distintas que podemos nos interrogar sobre suas relações”.⁵⁷ O fundamento dessa mediação reside no fato de que a crença religiosa se manifesta em Igrejas, que são corpos sociais dotados de uma organização própria que possui mais de um traço em comum com a sociedade política. Dessa maneira, a política não pára de impor, de questionar, de provocar as Igrejas e os cristãos, a título individual ou coletivo, obrigando-os a admitir atos que os comprometem perante si mesmos e perante a sociedade.⁵⁸

Dessa maneira, através de uma confrontação entre os conceitos e métodos da História das Idéias e da História Política, acredito poder contribuir com a literatura que trata da Teologia da Libertação numa perspectiva teórico-metodológica própria do historiador. Pretendo mostrar a complexidade do tema de forma a possibilitar um melhor entendimento sobre as idéias e proposições do “cristianismo

⁵⁵ Ver ARAÚJO, Maria Paula Nascimento. *A utopia fragmentada...* Op. cit.

⁵⁶ Concordo com Daniel Aarão Reis quando este afirma que os intelectuais continuarão “sendo estudados, debatidos, interpretados, em seus discursos e ações, como seres humanos que, para além da extrema diversidade dos contextos, das trajetórias e das propostas, voltam-se para uma questão básica – a da organização política e social da Cidade, e é neste sentido preciso que se definem como intelectuais”. In REIS, Daniel Aarão. “Apresentação”. In REIS, Daniel Aarão (org.). *Intelectuais, história e política: séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro, 7 Letras, 2000, p. 7.

⁵⁷ COUTROT, Aline. “Religião e política”. In RÉMOND, René (org.). Op. cit., p. 334.

⁵⁸ Cada vez mais historiadores e sociólogos estabelecem correlações bastante estreitas entre prática religiosa e atitudes políticas, tendo em vista que a mensagem da Igreja não pode ser transmitida a não ser por expressões culturais próprias de cada época. A existência de culturas políticas cristãs que veiculam diferentes concepções de sociedade e dispõem a realizar escolhas sociais e políticas traz grandes conseqüências para a explicação histórica. Porém, limitar-se às posições políticas é deter o olhar na superfície dos fatos. Elas são inseparáveis de uma concepção determinada da verdade, das relações entre o espiritual e o temporal, e inexplicáveis sem isso.

da libertação” presentes na obra de Leonardo Boff, bem como a sua inserção no jogo político do Brasil republicano.

Metodologicamente, a dissertação divide-se em quatro capítulos. No primeiro, intitulado *Leonardo Boff: o homem se fez teólogo*, a partir da contribuição teórica da História dos intelectuais, bem como da relação entre biografia e história, pretendo narrar a trajetória do teólogo brasileiro Leonardo Boff, dando ênfase a sua militância intelectual. Utilizo como fonte várias entrevistas do teólogo disponíveis na mídia.

Considerando o intelectual Leonardo Boff como sujeito representativo de um grupo, procuro recuperar, no segundo capítulo, identificado como *O cristianismo da libertação*, o desenvolvimento e a consolidação da Teologia da Libertação, dando ênfase ao contexto brasileiro. Examinarei a atuação da chamada esquerda católica brasileira e sua consolidação na década de 1960. Caberá ainda uma análise sobre a primeira obra sobre a Teologia da Libertação do teólogo peruano Gustavo Gutiérrez. Utilizo como fonte principal o livro *Teologia da Libertação: perspectivas*. O capítulo tem o objetivo mais amplo de historicizar a trajetória intelectual de Boff.

No terceiro capítulo, denominado *Jesus Cristo, o libertador*, pretendo iniciar uma análise das idéias de Leonardo Boff propriamente ditas. Objetivo avaliar as suas principais formulações teóricas. A partir dos conceitos e das propostas teórico-metodológicas da História Política e da História Intelectual, pretendo examinar a obra *Jesus Cristo libertador* de 1972. Trata-se do primeiro livro de Boff sobre o tema da “libertação” no Brasil. A obra representou também a consolidação da chamada “Igreja da Libertação” no período do regime militar brasileiro, identificada com a luta pelos direitos humanos e com a transformação social radical.

No quarto capítulo, intitulado *A Igreja, seu carisma e poder*, analisarei a obra *Igreja: carisma e poder*, também de Leonardo Boff, publicada em 1981. A obra se insere no contexto de afirmação da Igreja Católica brasileira, num momento em que ela adquiriu uma importância sem precedentes no catolicismo mundial. O livro representou o auge da Teologia da Libertação no Brasil. A obra foi responsável ainda pelo processo doutrinário sofrido por Boff, imposto pelos círculos dirigentes do Vaticano, pelo seu conseqüente rompimento com a hierarquia católica. Acredito, enfim, dispor de um instrumental teórico-metodológico que permite compreender a consolidação, as idéias e a inserção política da Teologia da Libertação brasileira a partir da trajetória e das principais obras do teólogo brasileiro Leonardo Boff.

CAPÍTULO I – LEONARDO BOFF: O HOMEM SE FEZ TEÓLOGO

“O intelectual pensa a sociedade a partir de um horizonte de utopia, em que toma a liberdade de dizer o que pensa e como vê as relações de poder: isso faz o reino do intelectual, quer dizer, a partir do ideal ele julga a sociedade. Mexemos com o aparelho central da Igreja. Mexemos, porque uma teologia, até chegar ao corpo central do Vaticano, demora três, quatro gerações. Nós, na metade de uma geração, já estávamos dentro do Vaticano, quer dizer, mobilizamos o papa, os altos organismos tiveram de reagir em face da Teologia da Libertação”. (Leonardo Boff)

O protagonista: Leonardo Boff

A vida do teólogo brasileiro Leonardo Boff se enriqueceu com vivências de natureza tal que, combinadas, criaram um campo favorável a decisões e ações que tiveram, nos anos seguintes, efeitos sobre a sociedade brasileira. Nesse percurso, algumas de suas intervenções sociais influenciaram o rumo do processo histórico brasileiro: seu discurso teológico progressista amparado em pressupostos marxistas, produzindo em parte uma cultura política identificada como “cristianismo da libertação”; sua formulação teórica, base para o movimento das comunidades eclesiais de base, as CEBs e outros movimentos sociais da Igreja Católica brasileira; sua presença intelectual na resistência da sociedade civil ao regime militar brasileiro – mais precisamente na luta pelos direitos humanos – e, por fim, seu enfrentamento ideológico com o autoritarismo da hierarquia da Santa Sé romana, que se traduziu num embate com o Estado autoritário brasileiro.

A significação geral da vida de Leonardo Boff deriva do caminho que percorreu na sua formação pessoal, especialmente no que diz respeito a opções feitas diante de encruzilhadas intelectuais e políticas. Há em sua trajetória significados particulares emblemáticos da maneira como tendências gerais são sintetizadas pelo indivíduo, tornando-o em si mesmo um rico objeto de estudo. Seu nome representa uma das expressões intelectuais mais importantes da Teologia da Libertação.

Muitos observadores não hesitam em decretar o fim da Teologia da Libertação, reflexão teológico-pastoral que questionou as estruturas da vida religiosa

e política do continente latino-americano nas décadas de 1970 e 80. Confrontada com a ofensiva conservadora do Vaticano, na figura do papa João Paulo II, com o crescimento extraordinário das igrejas evangélicas na América Latina e com a nova conjuntura internacional (crise do socialismo real, derrota dos sandinistas na Nicarágua), será que a Teologia da Libertação ainda existe? Não há dúvidas de que estes acontecimentos colocam extraordinários desafios aos partidários do cristianismo da libertação e da sua “opção preferencial pelos pobres”, “mas o atestado de óbito é pelo menos prematuro”, segundo avaliação de Michael Löwy.⁵⁹

Antes de tudo, é preciso verificar que, como movimento cultural e como grupo de pensadores engajados, a Teologia da Libertação ainda se mantém. Pelo que se viu no Fórum Mundial da Teologia da Libertação realizado uma semana antes do Fórum Social Mundial em Porto Alegre em janeiro do ano de 2005, onde estavam mais de 200 representantes vindos de todos os continentes, tal reflexão teológica está muito viva. Nenhum dos grandes teólogos latino-americanos – ao contrário de alguns dirigentes da esquerda leiga, desorientados pelo fim da União Soviética – renegou suas convicções, ou sua opção pela luta emancipadora dos pobres. Não se incorporaram à cruzada romana de restauração e muito menos às propostas neoliberais. Provavelmente, o teólogo brasileiro Leonardo Boff, um dos principais perseguidos, preferiu deixar a ordem dos franciscanos e a Igreja Católica, para reconquistar sua liberdade de expressão – entravada pela censura imposta pela Santa Sé de Roma – e prosseguir sua luta em melhores condições.

Leonardo Boff vive atualmente no Jardim Araras, região campestre do município de Petrópolis, no Rio de Janeiro. Os cabelos estão cada vez mais brancos, a barba conservada espessa e a fala segue calma e serena. A boa aparência não revela as últimas intervenções cirúrgicas por que passou, primeiro com uma prótese no fêmur e mais recentemente com a retirada de um tumor maligno. Na mão esquerda, o anel de casca de coco (o anel de tucum), simbolismo estimulado pela Teologia da Libertação entre os que se preocupam com questões sociais dentro e fora da Igreja.

Hoje, compartilha a vida com a educadora Márcia Maria Monteiro de Miranda. Tornou-se, assim, pai por afinidade de uma filha e cinco filhos.

⁵⁹ LÖWY, Michael. “A teologia da libertação acabou?”. Site da Fundação Perseu Abramo. In www.fpa.org.br/td/td31/td31_ensaio.htm. Acessado em 8 de janeiro de 2006.

Acompanha, também, o desabrochar da vida nos “netos” Marina, Eduardo e Maira.⁶⁰ “Como diz a Bíblia, é bom ter sempre outra pessoa do seu lado porque, se você cair, ela o ajuda a se levantar”, argumenta Boff. “O celibato obrigatório é um equívoco. Muitas mulheres são condenadas a uma vida dupla porque não podem assumir sua relação com um padre”, conclui Márcia.⁶¹ Segundo Boff:

“Tive a audácia de casar com uma mulher que já tinha seis filhos. Me acompanhava nos trabalhos, é uma mulher extremamente empenhada na luta das favelas, direitos humanos, é de uma família burguesa que se converteu a essa causa da teologia dos pobres. E vi que o casamento, que a vida a dois é casar com um projeto também, casar com o sonho de uma vida, que você mistura, que você une. Assumi a família dela. Quando o amor humano ocorre, ele tem a sua santidade, tem a sua presença sacramental. Não me importo se ela é casada, ou não, se é desquitada ou não, desde que esse fenômeno ocorra e a gente possa assumir”.⁶²

O relato de Boff parece justificar uma opção que guarda íntima relação com a oposição que sempre mostrou, durante sua trajetória, à instituição católica do celibato. E mais: parece ser uma clara reação à estrutura doutrinária de uma Igreja que o cerceou a ponto de se desligar do corpo eclesiástico. Assim pôde se entregar ao amor de uma mulher.

Ex-frade franciscano, Leonardo Boff foi padre da Igreja Católica, deixando posteriormente o ministério, em 1992, o que para ele se constituiu muito mais como uma imposição.⁶³ Continua na Igreja, como teólogo: acompanha comunidades, assessorando grupos de base.

⁶⁰ Citado no site oficial de Leonardo Boff. In www.leonardoboff.com/site/bio/biografia.htm. Acessado em 8 de janeiro de 2006.

⁶¹ Seção Grandes Brasileiros publicada na Revista *Isto É*. Acessado em 9 de janeiro de 2006. In www.terra.com.br/istoe/biblioteca/brasileiro/religiao.

⁶² Entrevista de Leonardo Boff a *Revista Caros Amigos* de setembro de 1998, publicada na seção “Grandes Entrevistas” de dezembro de 2000, pág 36.

⁶³ A minha dissertação não propõe uma biografia, no sentido de contar a história temporal de uma vida, mas, tão somente, uma análise da trajetória intelectual de Leonardo Boff, dando ênfase às suas idéias. Por isso, descartei a hipótese de entrevistar o teólogo Boff. Como alternativa, o respectivo capítulo foi construído a partir de várias entrevistas de Boff disponíveis na mídia. Assim sendo, acredito ser de suma importância ressaltar também a atenção dada, neste trabalho, à relação entre história e memória. Pretendo reconstruir a trajetória de Boff a partir do que ele diz que viu, sentiu e experimentou, retrospectivamente, em relação a acontecimentos de sua vida. Privilegio a recuperação do vivido conforme concebido por quem viveu. Concordo que a memória assume a subjetividade de seu autor como dimensão integrante de sua linguagem, construindo sobre ele a “sua” verdade. Dessa maneira, tentarei problematizar ao máximo seus relatos – muitos deles concedidos após o seu desligamento do corpo eclesiástico católico – levando em consideração as suas motivações e preocupações do presente. Estarei atento também à relação entre o famoso teólogo entrevistado e os seus entrevistadores. Sobre o assunto ver ALBERTI, Verena. Op. cit.; BOURDIEU, Pierre. “A ilusão biográfica”. Op. cit.; NORA, Pierre. Op. cit.; POLLAK, Michael. Op. cit.; PORTELLI, Alessandro.

“Eu nunca me arrependi porque na verdade eu não abandonei a Igreja Católica. Eu abandonei uma função na Igreja que era a função de padre, mas mantive a função de leigo, mantive a função de teólogo. Continuo produzindo o mesmo discurso, publicando minhas obras e atuando no nível que é possível nas comunidades, dentro da mesma perspectiva que atuava como sacerdote e teólogo”.⁶⁴

Boff acorda cedo todos os dias. Escreve a qualquer hora e sempre está produzindo textos. Disciplinado, realiza seu trabalho em qualquer lugar. Em casa, nos hotéis, nas universidades, nas longas viagens internacionais. Confessa ser leitor de Fernando Pessoa, a quem dirige os melhores elogios. Diz-se também um aprendiz de Machado de Assis, que admira pelo talento infinito de lidar com as palavras.⁶⁵ Participa freqüentemente de debates, mesas redondas e entrevistas em diversos canais de TV e rádio no Brasil e em países como a Espanha, Itália, Suíça e Alemanha sobre assuntos de religião e sociedade, relações internacionais, o destino dos pobres, o futuro do socialismo e sobre questões ligadas à justiça social, à ecologia e à espiritualidade. Tem cidadania honorária de várias cidades brasileiras, entre as quais de Porto Alegre, Florianópolis, Concórdia, Curitiba, São Paulo, Osasco, Rio de Janeiro, Maceió e de Romano Canavese, na província de Turim, Itália.

Teólogo poliglota, Leonardo Boff é autor e co-autor de mais de 60 livros, nas áreas de teologia, filosofia, antropologia e mística; tem também artigos publicados em revistas nacionais e estrangeiras, traduzidos em vários idiomas. Dos livros que escreveu, destacam-se, pela amplitude das idéias e pela ressonância social que tiveram, *Jesus Cristo libertador*, *Teologia do cativo e da libertação*, *O caminhar da Igreja com os oprimidos*, *Igreja: carisma e poder*, *E a Igreja se fez povo – eclesiogênese: a Igreja que nasce da fé do povo* e *Ecologia: grito da Terra, grito dos pobres*.⁶⁶ Em 1974, ganhou prêmio conferido a *Jesus Cristo libertador* como livro religioso na França. Em 1988, ganhou prêmio dos editores de livros religiosos em idioma alemão pelo conjunto de sua obra traduzida para o alemão em Frankfurt. Em 1994, ganhou o “Prêmio Sérgio Buarque de Holanda” conferido pela

“A filosofia e os fatos. Narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais”. Op. cit. e SEIXAS, Jacy Alves de. Op. cit.

⁶⁴ Citado no site www.dhnet.org.br/direitos/militantes/boff/entrevistaboff.html. Acessado em 10 de janeiro de 2006.

⁶⁵ Citado em “A Notícia”, agência de notícias do *Jornal de Santa Catarina*. In www.an.uol.com.br/grande/boff/0gra1.htm. Acessado em 10 de janeiro de 2006.

⁶⁶ Entrevista de Leonardo Boff a em Brasília, no dia 27/07/96, por Felix Filho durante a realização do IV Congresso Internacional de padres católicos casados e suas famílias, para o *Jornal Igreja Nova*. In www.dhnet.org.br/direitos/militantes/boff/boff_entrevista1.html. Acessado em 10 de janeiro de 2006.

Biblioteca Nacional, pela obra *Ecologia: grito da Terra, grito dos pobres*, como ensaio social do ano.

“Quem sabe só teologia não sabe nem sequer teologia. A teologia é um discurso de articulação. Você tem que discutir a teologia com a física quântica, com a ética, com a globalização, com os direitos humanos. Dialogar com a contemporaneidade. É isso que dá força aos meus textos”, argumenta Boff.⁶⁷ “Há editoras estrangeiras que sistematicamente publicam minhas obras. Elas passaram a editar o que eu escrevo em função do discurso da Teologia da Libertação, que hoje é uma das tendências mais fortes do mundo cristão e ecumênico”, acrescenta o teólogo.⁶⁸

Boff tem sido agraciado com vários prêmios no Brasil e no exterior, também graças à sua luta em favor dos marginalizados e dos Direitos Humanos.⁶⁹ Em 1985, foi premiado pela “Liberdade na Igreja” na Suíça. Dois anos depois, ganhou o Prêmio Internacional Alfonso Comin, concedido pela prefeitura de Barcelona, por seu trabalho comunitário e em prol dos direitos dos pobres. Em 1992, ganhou o Prêmio Nacional dos Direitos Humanos em Brasília, concedido pelo Movimento Nacional de Direitos Humanos e o Prêmio Thomas Morus pela “firmeza da consciência”.⁷⁰ Boff foi, ainda, agraciado doutor *honoris causa* em Política pela Universidade de Turim em 1991 e em Teologia pela Universidade de Lund na Suécia em 1992.

No ano de 2001, depois de passar alguns dias dando palestras e visitando acampamentos do movimento dos sem-terra em seu estado natal, Boff não entendeu por que era tão efusivamente cumprimentado na rua. Foi um dos últimos a saber que tinha sido agraciado na Suécia com o Prêmio *Right Livelihood* (Correto Modo de Vida), que alguns consideram um Nobel alternativo.⁷¹ “Os outros agraciados deste ano merecem muito mais do que eu”, disse Leonardo Boff com a serenidade peculiar. Referia-se ao músico venezuelano Jose Antonio Abreu, criador de uma orquestra composta de menores abandonados, e a duas organizações pacifistas: a israelense Gush Shalom e a britânica Trident Ploughshares, que se apõe ao uso da energia

⁶⁷ Depoimento citado no site www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=1922&busca=Boff. Acessado em 11 de janeiro de 2006.

⁶⁸ Idem.

⁶⁹ Citado no site oficial de Leonardo Boff. Op. cit.

⁷⁰ Idem.

⁷¹ O prêmio foi entregue no Parlamento sueco dia 7 de dezembro, com dotação total de US\$ 187.000, quantia a ser repartida entre quatro premiados.

nuclear. Segundo o anúncio feito pela Fundação *Right Livelihood*⁷², Leonardo Boff foi premiado por unir em sua vida “espiritualidade, justiça social e proteção ao meio ambiente”, pregando “a defesa do planeta e a questão da paz entre os povos”.⁷³ Na ocasião, Boff afirmou que o prêmio era “muito importante por chamar a atenção para a ecologia social, com seu lado mais humanístico e espiritual”.

“Mais do que honrar uma pessoa, este prêmio consagra uma causa. E a causa dos meus últimos 20 anos foi tentar unir o grito dos pobres, de onde nasceu a Teologia da Libertação, ao grito da Terra, de onde nasceu o discurso ecológico. O que os une é a opção pelos pobres, ser contra a pobreza e a favor da vida. Entre os pobres está o grande pobre, que é o planeta Terra, explorado, pilhado pela voracidade do processo industrialista moderno. Todos nós somos reféns de um modelo de civilização que explora as pessoas, as classes, as nações e extenua os recursos escassos da Terra. Precisamos de uma ecologia da libertação”.⁷⁴

A ecologia social é o campo de estudos ao qual Boff tem se dedicado desde que, pressionado pelo Vaticano por conta de suas posições progressistas, rompeu oficialmente com a estrutura formal da Igreja Católica. Um dos fundadores e principais nomes da Teologia da Libertação, Boff dava fim naquele momento a vinte anos de batalha pública por seu direito a um pensamento teológico livre das amarras doutrinárias da Igreja. Mantendo-se fiel à sua fé, declarou-se então fora do alcance da hierarquia eclesiástica. Ao relembrar o episódio, Boff parece minimizar o fato traumático, reafirmando sua nova posição no mundo religioso:

“Sinto falta do caráter simbólico, das celebrações, do canto gregoriano. Por exemplo, em Petrópolis, durante vinte anos, às 10 horas eu celebrava a missa dos Canarinhos, em latim, com aquele coro extraordinário, que é um dos melhores do país, com melódica fantástica, as grandes peças da música sacra. Era irradiada. Sinto falta do rito, desse lado mais sacramental. Se bem que deixei a igreja instituição, a paróquia, a diocese, mas não a igreja da base. E hoje o que mais faço é batizar, enterrar mortos, fazer casamentos. E até com apoio de padres e bispos, porque a igreja da base é a igreja das comunidades, e há uma carência fantástica de ministros. E, depois, há todo um grupo de cristãos, que chamo de ‘cristãos novos’ ou ‘cristãos imigrados’, que são intelectuais, jornalistas, artistas etc., que podem

⁷² A fundação foi criada em 1980 por um rico filatelista sueco, Jakob von Uexkull, decepcionado com o que considerava o desvio do Prêmio Nobel de seu papel humanístico.

⁷³ Entrevista concedida por Leonardo Boff ao *Jornal Comunità Italiana* em novembro de 2001. In www.comunitaitaliana.com.br/Entrevistas/boff.htm. Acessado em 11 de janeiro de 2006.

⁷⁴ Citado no site www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=1922&busca=Boff. Acessado em 11 de janeiro de 2006.

transfundir a doutrina cristã mas não se identificam com a ritualia oficial. E me pedem então para enterrar uma pessoa, batizar uma criança...”.⁷⁵

É inconcebível pensar que o rompimento de uma das figuras mais conhecidas do mundo político-religioso da época com as condições normais do serviço teológico, com o esquema socialmente prescrito de sua profissão, não tivesse afetado sua obra.⁷⁶ Os temas de seus livros, aulas e palestras começaram gradualmente a se alargar. “A carta que eu recebi do Vaticano em 1992, assinada pelo papa, dizia que eu devia me preocupar com as verdadeiras questões”, lembra Boff. Refletindo sobre a frase papal, o teólogo concluiu que a Teologia da Libertação, que tinha foco no aspecto da injustiça social, poderia adquirir uma dimensão mais ampla.⁷⁷ Decorrencia desse contexto foi a participação como responsável pelo comitê central da *Carta da Terra* de 1998.⁷⁸

“A teologia acompanha o curso da fé e o curso do mundo. Há teologias que aprofundam as questões da fé. Outras se ocupam das questões do mundo, sempre visto sob a ótica de Deus, e por isso interessam a um círculo maior de pessoas. Hoje, devido à vigilância imposta pelo Vaticano à inteligência cristã, a maioria dos teólogos se vê forçado a pensar estritamente dentro da ortodoxia e em função das necessidades internas da Igreja. Igreja, entretanto, não é a coisa mais importante nem mais interessante que existe, mesmo na perspectiva de Deus. As grandes decisões que significam vida e morte para milhões não passam pela Igreja. Por isso, a teologia, fiel à sua missão, precisa se munir de ousadia e coragem e resistir ao cerceamento de seu campo de reflexão. Ela deve pensar os problemas humanos e sociais, sempre à luz de sua pertinência de fé. Por isso hoje, apesar de tudo, há um

⁷⁵ Entrevista de Leonardo Boff a *Revista Caros Amigos*. Op. cit., pág 32.

⁷⁶ Tal reflexão leva em consideração a análise de Norbert Elias acerca da trajetória e da obra musical de Mozart. ELIAS, Norbert. Op. cit., p. 28.

⁷⁷ Citado no artigo “Teólogo ganha prêmio alternativo na Suécia por reflexões sobre ecologia social” de Sérgio Rodrigues, para “Página Dois”, do *Jornal do Brasil*, edição de 05/10/2000. In hps.infolink.com.br/peco/p011005.htm. Acessado em 12 de janeiro de 2006.

⁷⁸ Leonardo Boff foi o representante brasileiro, e único católico, de um grupo de 23 estudiosos, na elaboração da Carta da Terra, documento que deu seqüência a outro com o mesmo nome e cuja redação foi proposta na Rio-92, mas substituído pela Declaração do Rio sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento. A Carta da Terra da Conferência das Nações Unidas tinha por objetivo servir de base para a Agenda 21, mas não houve consenso entre os países sobre seu conteúdo e o documento sequer foi escrito. O secretário geral da conferência, Maurice Strong e o presidente da Cruz Verde Internacional, o ex-presidente da União Soviética, Mikhail Gorbachev, lançaram, então, em 1996, a nova iniciativa da Carta da Terra, na Costa Rica. O documento final foi publicado no dia 14 de maio de 2000 e teve a participação de cem mil pessoas de 46 países. Para Boff, a Carta da Terra é o documento que expressa o novo estado de consciência da humanidade, de que a Terra não é só o lugar onde habita o ser humano, “mas o ser humano é a própria Terra”. Citado no site oficial de Leonardo Boff. Op. cit.

rica teologia sobre a economia, a política social, a ecologia, a ética mundial, o encontro entre as religiões e espiritualidades”.⁷⁹

Concórdia: tempo da casa, tempo da família

Genésio Darci Boff nasceu em Concórdia, Santa Catarina, em 14 de dezembro de 1938. Boff é neto de imigrantes italianos da região do Veneto, vindos para o Rio Grande do Sul no final do século XIX. Faz parte de uma segunda geração que migrou, por falta de terras e colonizou o oeste de Santa Catarina. Tal região se formou a partir da construção da estrada de ferro Rio Grande-São Paulo, que foi responsável pelo surgimento de vários povoados ao longo do seu percurso. Com o objetivo de colonizar as terras ao longo da ferrovia, em 1912 chegaram os primeiros imigrantes que, através da *Brazil Development Colonization Company*, fundaram uma pequena vila, no local onde já residia o caudilho José Fabrício das Neves, considerado o pioneiro da colonização. Em 1925, a colônia conhecida até então pelo nome de Queimados, passa a ser chamada de colônia Concórdia. A vila foi elevada a distrito em 1927. Em 1934, por decreto assinado pelo coronel Aristilino Ramos, interventor federal do estado, era criado o município com território desmembrado do município de Cruzeiro, atual Joaçaba.

Situada na região do Alto Uruguai Catarinense, a 500 km de Florianópolis, Concórdia, 7ª economia do estado de Santa Catarina, hoje é reconhecida nacionalmente como a “capital da suinocultura”, graças a matriz da empresa Sadia, e também, ao centro de pesquisas de suínos e aves da Embrapa (Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária).⁸⁰ É interessante lembrar que a empresa Sadia é de parentes da mãe de Boff, Regina Fontana. A Sadia era, a princípio, um frigorífico de frades de Concórdia. Com o seu crescimento, Atílio Fontana comprou o frigorífico por um preço irrisório. Segundo Boff, ele era tão esperto que negociava banha e colocava pedra dentro para pesar mais, ou mesmo alfafa. Atílio mostrou que podia levar o negócio adiante.⁸¹

Boff cresceu numa realidade tipicamente italiana e rural. Falava, em casa, o dialeto vêneto, embora a língua do cotidiano fosse o italiano. Enquanto puxava

⁷⁹ Depoimento de Leonardo Boff citado em “A Notícia”, agência de notícias do *Jornal de Santa Catarina*. Op. cit.

⁸⁰ Informações sobre a região de Concórdia encontradas no site www.amauc.org.br/municipios/cdia. Acessado em 12 de janeiro de 2006.

⁸¹ Entrevista de Leonardo Boff a *Revista Caros Amigos*. Op. cit., pág 31.

enxada com a mãe Regina, o garoto fazia planos de ser motorista de caminhão. Escutava ao longe o ronco das carretas e possivelmente se imaginava guiando o “monstro de rodas”.⁸² “Eu achava aquele cheiro de gasolina a melhor coisa do mundo”.⁸³

O pai de Boff, Mansueto, acompanhou a colonização da região se disponibilizando a realizar várias tarefas: professor, farmacêutico, juiz de paz, animador de orações. Mansueto Boff dava aulas em italiano e alemão. Dedicava-se, todas as noites, a alfabetização de adultos.⁸⁴ Durante a Segunda Guerra Mundial e a conseqüente imposição do governo de Getúlio Vargas de que todos deveriam falar a língua nacional, ele então começou a ensinar em português. Conhecia também o latim e o grego e, durante seus trinta anos como professor, ensinou rudimentos de tais idiomas. Mansueto criou uma espécie de biblioteca popular, com mais de 2.000 livros. Depois da reza da comunidade, cada família buscava um livro, lia em português e, no outro domingo, tinha de contar o que leu, numa roda de mais de cem pessoas. E ainda se fez representante de uma loja de rádios de Porto Alegre. Montava em cada casa da região um rádio, para a família ouvir o dia inteiro e assim aprender o português. Quando não queriam, Mansueto montava o rádio em cima de um toco de árvore, com um cata-vento para carregar as baterias, e ia embora. Assim, os colonos eram obrigados a ouvir a transmissão em português durante todo o dia até aprender o idioma. Porém, os cursos ministrados, não valiam muito em termos práticos, porque a língua comunal era mesmo o italiano.

Boff afirma, porém, que a atuação do pai não correspondeu a alfabetização da mãe. Regina todos os dias ia ao campo trabalhar a terra, porém jamais quis entrar numa escola, por mais que a família tentasse. Com orgulho dizia que teve onze filhos, todos alfabetizados, e não tinha por que aprender a ler. Os filhos poderiam ler para ela.⁸⁵

“Com a minha mãe não havia maneira, inventei mil formas, numa viagem que fiz ao Vaticano consegui que o papa benzesse um caderno e uma caneta de um confrade que trabalhava na Secretaria de Estado, para a minha mãe, e disse a ela: ‘isto aqui é bento pelo papa, esta caneta, este caderno, a senhora

⁸² Seção Grandes Brasileiros da Revista *Isto É*. Op. cit.

⁸³ Entrevista de Leonardo Boff a *Revista Memória e Caminhada*, n. 6, editora Universa, ligada a Universidade Católica de Brasília, 2004, p. 32.

⁸⁴ Entrevista de Leonardo Boff a *Revista Caros Amigos*. Op. cit., pág 31.

⁸⁵ Citado na Agência “A Notícia” do *Jornal de Santa Catarina*. Op. cit.

aprende'. E ela: 'o papa não vale nada, é um bobalhão, eu não quero saber de aprender'".⁸⁶

No seu relato, Boff parece reconstruir um vínculo entre duas opiniões sobre a figura da autoridade papal: a sua e a da mãe. Com o passar do tempo e com sua carreira já consolidada, Boff gravou tópicos de vários livros seus para a mãe Regina escutar, numa nova tentativa. Em sua memória, Boff deixa transparecer que as interrogações da mãe apresentam afinidades com as suas. Na época, Regina interrogou:

“- Puxa, mas que interessante, eu não te ensinei isso, como você sabe essas coisas se eu não te ensinei?

Regina continua:

- Você, que é padre – ela não dizia teólogo, dizia 'tiólogo' –, você já viu Deus?

Boff responde:

- Mãe, a gente não vê Deus.

- Mas como, você, tantos anos padre, não viu Deus? Isso é uma vergonha para o padre!

- Mãe, a senhora vê?

- Lógico que eu vejo Deus. De vez em quando tem o pôr-do-sol, aquelas nuvens, fico olhando e ele passa com aquele manto, sorrindo, e atrás vem teu pai que já morreu, sempre olhando pra mim e rindo, e eu fico uma semana inteira com alegria no coração. E com tristeza continua:

- Como é possível que os padres não vêem Deus?"⁸⁷.

Mesmo assim, o trabalho do pai de Boff continuava. Durante sua vida, Mansueto Boff mantinha um apreço muito grande pelos caboclos da região, que eram extremamente discriminados pelos alemães e italianos. Os colonos faziam expedições para matar índios que roubavam roupa, coisas expostas. Os avós de Boff faziam campanhas de dez a doze pessoas, com espingardas, e iam “matar os bugres”. Contavam que exterminaram todos os bugres da região. Mansueto, na escola, obrigava o filho Genésio a sentar sempre junto aos caboclos e negros, para mostrar que o filho do professor e o professor estavam a favor deles. Segundo relato do próprio Boff, naquela região, muitos ainda dizem: “Deus no céu e seu Mansueto na Terra”. Tanto que a família colocou no epitáfio de Mansueto: “De sua boca ouvimos,

⁸⁶ Entrevista de Leonardo Boff a *Revista Caros Amigos*. Op. cit., pág 31.

⁸⁷ Idem, pág 31.

de sua vida aprendemos, quem não vive para servir não serve para viver”.⁸⁸ A memória de Boff revela uma ligação profunda com o exemplo de vida deixado pelo pai.

Boff, filho de família numerosa, começou seus estudos em casa com o pai Mansueto. Cursou, posteriormente, a escola primária em Concórdia de 1944 a 1949. Quando, então, aparece na região o frade Armindo de Oliveira, falando sobre São Francisco e Santo Antônio. Estava à procura de vocações religiosas, perguntando a um grupo de meninos se alguém queria ser padre. “Senti um fogo enorme dentro de mim e apesar de minha timidez, trêmulo levantei a mão e dei meu nome. Depois em casa, chorava por ter feito isso e não entendia o porquê. Mas o frade veio almoçar e conhecer o filho do professor local que de qualquer forma é uma autoridade local”.⁸⁹ Com 11 anos de idade, o garoto partiu de Concórdia na boléia de um caminhão. Não era para ser motorista. O destino era o seminário de Luzerna, perto do município de Joaçaba, também em Santa Catarina, onde complementaria a formação primária em 1951.⁹⁰ Graças ao pai, quando Boff chegou ao seminário, já conhecia as palavras básicas do latim e do grego.⁹¹

Na origem da sua partida de Concórdia reside, provavelmente, a relação entre um motivo pessoal – a vontade de experimentar novas vivências, o espírito aventureiro de qualquer menino da sua idade – e a estratégia de poder estudar com qualidade. A vocação religiosa era bem relativa. “Nunca havia pensado em ser padre. Agora analisando criticamente era a única maneira daqueles colonos poderem ascender socialmente. Não havia escolas, então eles estudavam no seminário onde se pagava o mínimo. Esse foi o meu começo da trajetória da formação típica de quem segue o curso sacerdotal”.⁹²

Um ano depois, ingressou no 1º ano do antigo ciclo ginásial no seminário São Luis de Tolosa, em Rio Negro, Paraná. Lá os noviços amarravam fronhas e desciam pela janela, à noite, para roubar o pomar dos frades. Era arriscadíssimo. Quem fosse pego era sumariamente expulso do seminário. Roubar laranja, maçã e pêra era o pecado mais horripilante que Boff tinha para contar na hora de se confessar, de joelhos no refeitório, na frente de 150 colegas. Como penitência, ficava

⁸⁸ Idem, pág 31.

⁸⁹ Entrevista de Leonardo Boff a *Revista Memória e Caminhada*. Op. cit., p. 32.

⁹⁰ Seção Grandes Brasileiros da *Revista Isto É*. Op. cit.

⁹¹ Entrevista de Leonardo Boff a *Revista Caros Amigos*. Op. cit., pág 31.

⁹² Entrevista de Leonardo Boff a *Revista Memória e Caminhada*. Op. cit., p. 32 e 33.

sem refrigerante.⁹³ Em 1958, completaria o ciclo ginásial e colegial no seminário Santo Antônio, em Agudos, São Paulo. O Seminário de Rio Negro estava ficando pequeno para o crescimento do número de jovens nos anos 1940. Em 1943, aprovou-se a construção de um novo seminário. O local escolhido, uma fazenda adquirida de Maria Ornellas de Barros, proprietária da fazenda Santo Antônio, na cidade paulista de Agudos, próxima de Bauru. E como não havia estrada naqueles interiores, Boff e seu irmão iam para o seminário nos aviões da Sadia, cheio de lingüiças, num banquinho da frente cheirando frango até São Paulo.⁹⁴ Dos onze irmãos de Boff, três optaram pela formação religiosa: Clodovis, Jenura e Lina.

O pai de Boff teve formação jesuítica clássica e rigorosa em São Leopoldo.⁹⁵ Era uma pessoa profundamente religiosa. Um racionalista aos moldes da época, e ao mesmo tempo um firme devoto das crenças miraculosas de Deus. Segundo Boff, o pai não venerava nenhum santo, e dizia: “quem conhece Deus não venera os santos, porque vai logo no Supremo”. Ele gostava de São Francisco de Assis, mas não como interlocução.

“Entre no seminário porque meu pai era muito religioso, mas de uma religiosidade muito crítica. Como tinha formação jesuíta, vivia brigando com os padres alemães franciscanos, que eram muito duros. Então, como ele animava a vida da comunidade, naturalmente os filhos eram ligados à Igreja. Com 12 anos, de fato, entrei para o seminário, depois entrou um outro irmão meu, que também é teólogo, o Clodovis^{96, 97}”.

A escolha de Boff não encontrou grandes resistências da mãe, mas sim do pai. “Meu pai ficou surpreso quando soube que queria ser padre franciscano. Ele não queria inicialmente que fôssemos por esse caminho. Mas como era um homem espiritual e temente a Deus logo entendeu e apoiou”.⁹⁸ O pai dizia: “esses alemães são reacionários, nazistas...”. Mansueto Boff atendia também a comunidade

⁹³ Seção Grandes Brasileiros da *Revista Isto É*. Op. cit.

⁹⁴ Entrevista de Leonardo Boff a *Revista Caros Amigos*. Op. cit., pág 31.

⁹⁵ Entrevista de Leonardo Boff a *Revista Memória e Caminhada*. Op. cit., p. 31.

⁹⁶ Padre da Ordem dos Servos de Maria, Clodovis é professor de teologia sistemática em Petrópolis e no Rio de Janeiro. A cada dois anos, leciona durante um semestre em Roma. Formado pela Universidade Católica de Lovaina, na Bélgica, é autor de 15 livros. Entre 1978 e 1990, Clodovis executou trabalho pastoral na Amazônia. Passava meio ano sediado em Rio Branco, capital do Acre. De lá, fazia incursões para dentro da Amazônia. Pegou malária e viu surgir a liderança de Chico Mendes, de quem foi amigo.

⁹⁷ Entrevista de Leonardo Boff a *Revista Caros Amigos*. Op. cit., pág 31.

⁹⁸ Entrevista de Leonardo Boff a *Revista Memória e Caminhada*. Op. cit., p. 32 e 33.

protestante, e os padres da região não aprovavam o casamento entre protestantes e católicos. Há razões para crer que esse fosse o ponto de atrito.

“Havia uma missa a cada três meses mais ou menos, porque o padre circulava, vinha a cavalo, mas todo domingo tinha o rosário, com as ladainhas italianas, as orações todas em latim, e meu pai ajudava nessas coisas. Ele era extremamente libertário e gerou na família todo esse espírito. Ele dizia: ‘Deus inventou os padres, o sacerdócio. O diabo inventou o clero. O clero tem de ser enforcado com a tripa do último padre, porque a desgraça é o clero na Igreja’. Então, ele já nos ensinava essas coisas desde pequeninos. Eu fui para o seminário dizendo: ‘o clero tem de ser enforcado’. Quase me mandam de volta! Uma frase que sempre guardo dele é: ‘a Igreja Católica vive daquilo que Jesus não quis’. Isto é, poder, instituição, aparato, e dizia: ‘a referência nossa tem de ser a Bíblia, porque ela é a palavra de Jesus, lá você não vê poder’”.⁹⁹

No seu relato de vida, Boff se refere ao pai de forma recorrente. Parece que, também nesse caso, as visões sobre a Igreja eram semelhantes. O pai de Boff tinha na sua biblioteca livros de autores proibidos na época, como por exemplo *A Origem das Espécies*, de Charles Darwin, e os romances de Alexandre Dumas.¹⁰⁰ Boff levou então para o seminário dois livros de Dumas, sendo quase excomungado. Quem lesse tal literatura se auto-excomungava. Fizeram uma delegação de três padres para visitar seu pai, para que ele entregasse ou queimasse tais livros. Eis que Mansueto responde: “absolutamente, eu queimo vocês, mas não os livros”.¹⁰¹

“Eu herdei desde pequeno esta visão crítica. E de alguma maneira toda a minha família comunga com isso. No seminário eu repetia as coisas que meu pai dizia em casa e escandalizava os professores, todos frades franciscanos. Nas férias meu pai fazia longos debates comigo, me exercitando na dialética. Eu chegava às vezes a chorar por não encontrar argumentos de defesa da Igreja. Mas isso me estimulava a pensar livremente e a relativizar a Igreja. Ele me estimulava a ler grandes nomes da filosofia que ele tinha em sua biblioteca. Eu não entendia quase nada, mas tinha imenso prazer e orgulho de me confrontar com grandes nomes e poder citar frases nos meus trabalhos escolares para desespero dos professores. Aqui se encontra, acho eu, as raízes de minha vocação intelectual”.¹⁰²

⁹⁹ Entrevista de Leonardo Boff a *Revista Caros Amigos*, Op. cit., pág. 31.

¹⁰⁰ Alexandre Dumas escreveu, no século XIX, romances e crônicas históricas de aventura que estimularam a imaginação do público francês, e de outros países nos idiomas para os quais foram traduzidos. Alguns destes trabalhos foram: *Os Três Mosqueteiros* (1844), *O Conde de Monte Cristo* (1845-1846), *Rainha Margot* (1845), entre outros.

¹⁰¹ Entrevista de Leonardo Boff a *Revista Caros Amigos*. Op. cit., pág. 31.

¹⁰² Entrevista de Leonardo Boff a *Revista Memória e Caminhada*. Op. cit., p. 32.

Possivelmente, como pai e orientador, Mansueto não apenas educou o jovem Boff nos termos religiosos, como também buscou conformar seu comportamento e sentimentos à uma postura crítica. Um filho que desenvolve certas faculdades que vão ao encontro da necessidade do pai de dar sentido à vida, e um pai cujo afeto e atenção vai ao encontro das necessidades da criança – este tipo de vínculo certamente não é incomum.¹⁰³ Talvez, a revolta pessoal que Boff demonstrará durante sua trajetória intelectual esteja clara e indissolavelmente ligada a outra: a revolta do pai. “Meu pai foi uma pessoa altamente inspirada. Talvez foi a pessoa que mais me inspirou em minha vida”.¹⁰⁴ Boff acabou, assim, por reproduzir em grande medida o exemplo paterno. O próprio teólogo afirma:

“Espiritual e intelectualmente, sou fruto de ambos. Sou fruto de minha mãe, mulher forte, corajosa, cheia de ternura, mulher-terra, analfabeta renitente até o fim da vida, com uma fé transparente e à toda a prova. De meu pai, tenho a crítica, o inconformismo, a busca permanente do evangelismo e a misericórdia para com os pobres. Se minha mãe era o vigor da vida, meu pai era a ternura. Esse desafio eu me coloco dia a dia: como ser portador de vigor nas grandes causas que movem as pessoas, especialmente os oprimidos e marginalizados, e ao mesmo tempo não perder a ternura jamais, a sensibilidade para o fraco, o olhar para o pequeno e a descoberta de que o particular, mesmo que não o saibamos, está articulado com o universal”.¹⁰⁵

O novo tempo: formação e inserção intelectual

Remontando a seus jovens anos universitários, numa idade em que as influências se exercem sobre um terreno móvel, uma abordagem retrospectiva permitirá reencontrar as origens do despertar intelectual e político de Boff, segundo as propostas de Jean François Sirinelli.¹⁰⁶

Boff entra no curso de “Estudos especializados de espiritualidade franciscana” no noviciado do Convento São Francisco de Assis, em 1959. Ingressa, então, na Ordem dos Frades Menores Franciscanos¹⁰⁷. Agora era Leonardo Boff. Trocou de nome ao adotar o hábito franciscano, como manda a tradição.

¹⁰³ ELIAS, Norbert. Op. cit., p. 77.

¹⁰⁴ Entrevista de Leonardo Boff a *Revista Caros Amigos*. Op. cit., pág 31.

¹⁰⁵ BOFF, Leonardo. “Um balanço de corpo e alma”. Op. cit., p. 28.

¹⁰⁶ SIRINELLI, Jean-François. “Os intelectuais”. Op. cit., p. 250.

¹⁰⁷ O ingresso da ordem franciscana no Brasil se deu, junto com outras denominações, ainda no período colonial, de 1580 a 1640. As principais motivações eram a expansão das suas obras e a solicitação insistente de lideranças das comunidades locais. A presença dos religiosos era considerada indispensável para a estabilidade social, através da proteção celeste. Na época imperial a ordem entrou

“Quando se entra para a Ordem Franciscana há um rito de passagem bem significativo. O celebrante tira o seu paletó, joga-o para longe e lhe diz: Genésio, você abandonou o mundo. De agora em diante você não se chamará mais Genésio, mas Frei Leonardo. Gostei do nome e fiquei com ele mesmo quando era permitido voltar ao nome antigo. Esse duplo nome me tem sido de boa ajuda, pois durante a ditadura militar, órgãos de repressão especialmente na Argentina e Uruguai, quando estava por lá, procuravam Leonardo e eu me salvava mostrando o documento de Genezio Darci Boff. Mas tinha que me disfarçar muito para dar um outro tipo de cabelo e rosto”.¹⁰⁸

Um dos desafios era submeter-se à “disciplina”: auto-flagelo obrigatório às segundas, quartas e sextas, pontualmente às sete horas da noite. Rezava dois salmos enquanto baixava as calças e chicoteava as próprias costas e nádegas. A sessão durava 15 minutos e se repetiu na vida de Leonardo Boff de 1959 – ano em que ingressou na ordem – até 1965, quando o Concílio Vaticano II aboliu o ritual.¹⁰⁹ Era, possivelmente, uma submissão que marcaria a sua visão de mundo.

De 1960 a 1961, Leonardo Boff cursou a Faculdade de Filosofia da Província da Imaculada Conceição, em Curitiba. No período de 1962 a 1965, cursou a Faculdade de Teologia dos Franciscanos de Petrópolis, Rio de Janeiro. Entre os anos de 1965 e 1970, realizou estudos em nível de doutorado em Filosofia e Teologia na Universidade Ludwig-Maximilian de Munique, Alemanha. Era, então, um frade sozinho que freqüentava a universidade, tinha de pagar os estudos, viver num mundo profundamente secular, com a teologia incrustada dentro da universidade, como acontecia na Alemanha. Nesses cinco anos de contato com um novo mundo, nas férias trabalhava para conseguir o seu sustento.¹¹⁰

Paralelamente, de 1968 a 1969, Boff realizou estudos de extensão para pós-graduados nas universidades de Würzburg (Alemanha) e Oxford (Inglaterra), especialmente em Lingüística e Antropologia. Em 1970, defendeu, após os exames escritos e orais, sua tese de doutorado em Teologia na Universidade de Munique, sob o título: “A Igreja como sacramento no horizonte da experiência do mundo.

em decadência, com diminuição expressiva de seus membros. Nos primórdios da República, frades europeus passaram a ocupar os antigos conventos, visando a reforma monástica inspirada na nova perspectiva espiritualizante da Santa Sé. Citado in AZZI, Riolando. “Ordens e congregações na formação social brasileira”. Op. cit., p. 62 e 63

¹⁰⁸Entrevista dada por Leonardo Boff a jornalista Carla Coelho e citada In www.petropolisemcena.com.br/entrevistas/dez_06/leonardo_boff.htm. Acessado em 10 de janeiro de 2007.

¹⁰⁹ Seção Grandes Brasileiros da *Revista Isto É*. Op. cit.

¹¹⁰ Entrevista de Leonardo Boff a *Revista Caros Amigos*. Op. cit., pág 31-32.

Tentativa de uma fundamentação estrutural-funcional da eclesiologia”. A tese foi publicada por iniciativa do então cardeal Joseph Ratzinger, hoje papa Bento XVI.

“Como jovem teólogo recém formado em Munique tinha dificuldade em publicar minha tese de 600 páginas. Ele se mostrou tão entusiasmado que por sua conta procurou uma editora e me deu um montante considerável de dinheiro para facilitar a publicação, coisa que agradeço no prefácio do livro. Era sobre como a Igreja pode ser sinal e instrumento do divino no mundo moderno, especialmente, em épocas de revolução. Ficamos amigos e trocávamos tudo o que escrevíamos. Outra vez quando estava na fila para cumprimentar João Paulo II em Roma, ele me tirou da fila e me apresentou pessoalmente ao papa com palavras elogiosas”.¹¹¹

No mesmo ano de 1970, obtive o título de doutor em Filosofia da Religião, pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.¹¹² A partir dos anos de 1970, inicia sua trajetória docente em instituições nacionais e internacionais.¹¹³ No ano de 1993 foi professor visitante na Uerj (Universidade do Estado do Rio de Janeiro) no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas com curso sobre “Sociedade, Cultura e Ética”. Ainda em 1993, ingressou na mesma instituição, como professor concursado em Filosofia, Ética e Ecologia.¹¹⁴ O ingresso na Uerj é um divisor de águas na trajetória

¹¹¹ Entrevista de Leonardo Boff dada ao jornalista Ricardo Valladares, *Revista Veja*, e não publicada. In www.leonardoboff.com. Acessado em 11 de janeiro de 2006.

¹¹² Citado no site oficial de Leonardo Boff. Op. cit.

¹¹³ Entre os anos de 1970 e 1991, Boff foi professor titular de Teologia fundamental, sistemática e ecumênica no Instituto Teológico Franciscano de Petrópolis, Rio de Janeiro. De 1970 a 1980, lecionou Teologia espiritual e de franciscanismo no Cefepal (Centro de Estudos Franciscanos e Pastorais para a América Latina) também em Petrópolis. Continuou como assessor do órgão até 1990. O teólogo exerceu também o cargo de coordenador das Semanas de Teologia Brasileira em Petrópolis de 1971 a 1980. No período de 1975 a 1990, ensinou Teologia no Cetesp (Centro de Estudos Teológicos e Espirituais) da Conferência Nacional de Religiosos, no Rio de Janeiro. Em 1976, foi professor visitante na pós-graduação da Universidade Católica de Lisboa com cursos sobre “Teologia da Libertação e sobre o significado da morte de Cristo”. Entre 1977 e 1978, lecionou como professor visitante do MACC (Mexican American Cultural Center) em San Antonio, Texas. Em 1980, foi professor visitante na Universidade de Salamanca, com curso sobre o “Caminho espiritual de São Boaventura, Teilhard de Chardin e a mística cósmica”. No período de 1981 a 1993, Boff foi professor e co-fundador do Cesep (Centro Ecumênico de Serviços à Evangelização e Educação Popular), em São Paulo e do curso de Teologia para 800 agentes de todo o Brasil, junto à Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Em 1987 ministrou curso intensivo para professores universitários sobre “Ecologia como novo paradigma de saber”, na Catedra Ferrater Mora em Girona, na Espanha. Entre 1987 e 1988, foi professor visitante na Universidade de Basel, na Suíça, com o curso sobre “Cristologia a partir da América Latina”. Em 1990, foi co-fundador do Serviço de Educação e Organização Popular – SEOP – em Petrópolis. Em 1991, foi professor convidado no curso sobre “Eclesiologia” na Faculdade de Teologia da Universidade de Lund. No mesmo ano, foi professor convidado no curso sobre “Comunidades Eclesiais de Base e Teologia da Libertação” na Faculdade de Teologia da Universidade de Oslo, Noruega. Em 1993, lecionou no curso de especialização “Teoria e Práxis do Meio Ambiente” no Iser (Instituto de Estudos da Religião), no Rio de Janeiro. Citado no site oficial de Leonardo Boff. Op. cit.

¹¹⁴ Idem.

de Leonardo Boff, pois foi posterior ao seu desligamento do corpo eclesiástico da Igreja Católica.

“Quando saí não senti muita diferença, porque na verdade consegui manter o nível de trabalho e produção que tinha como teólogo padre, e agora teólogo leigo, isto é, acompanhar as comunidades eclesiais de base, movimentos sociais, palestras no Brasil e fora do Brasil, cursos nas universidades, e logo em seguida a Uerj me convidou como professor visitante, e em seguida abriu a possibilidade de fazer concurso pela cadeira de filosofia, ética e ecologia”.¹¹⁵

Desde 1996 Leonardo Boff exerce a função de professor visitante em universidades como Barcelona, Harvard, Basel, Heidelberg na Alemanha.¹¹⁶ Durante sua trajetória profissional Leonardo Boff trabalhou como assessor teológico de confederações religiosas no Brasil e a América Latina.¹¹⁷ Boff foi co-fundador e presidente de honra do Centro de Defesa dos Direitos Humanos de Petrópolis em 1979. Um ano depois, foi co-fundador do Movimento Fé e Política. Entre 1980 e 1993, foi assessor e co-fundador do Movimento Nacional dos Direitos Humanos, em Brasília.¹¹⁸ Exerceu também o cargo de redator de diversos periódicos brasileiros e latino-americanos.¹¹⁹ Sobre as suas primeiras atividades profissionais, relata o próprio Boff:

“Eu chego em 1970 e encontro a CNBB numa linha, quer dizer, a Igreja no Brasil era plenamente uma igreja de resistência e falando de libertação. Logo que cheguei assumi a direção da Revista Eclesiástica Brasileira e da

¹¹⁵ Entrevista de Leonardo Boff a *Revista Caros Amigos*. Op. cit., pág 32.

¹¹⁶ No Brasil, lecionou, também como visitante, na Universidade Federal de Juiz de Fora, ministrando um curso sobre “Ecologia, Mundialização e Espiritualidade”. Citado no site oficial de Leonardo Boff. Op. cit.

¹¹⁷ Foi assessor teológico da Confederação Latino-Americana de Religiosos com sede em Bogotá, Colômbia, de 1970 a 1982; da CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – de 1970 a 1983; da CRB – Conferência dos Religiosos do Brasil – de 1970 a 1990; das Comunidades Eclesiais de Base, em nível nacional, de 1970 a 1993. Idem.

¹¹⁸ Idem.

¹¹⁹ Foi também redator da *Revista Eclesiástica Brasileira*, de 1971 a 1986, em Petrópolis; da edição brasileira da revista internacional de Teologia *Concilium*, publicada em diversos idiomas, bem como integrou o corpo de redatores do comitê central da revista, em Nijmegen, Holanda, de 1971 a 1993. Entre 1978 a 1980, foi redator da revista brasileira-latino-americana *Puebla*, editada em Petrópolis e Bogotá e também da *Revista de Cultura Vozes*, entre 1989 a 1992. Por fim, exerceu o cargo de redator dos *Cadernos de Fé e Política*, também editado em Petrópolis de 1992 a 1993. Foi ainda também coordenador dos periódicos: *Religião e Sociedade* no Rio de Janeiro (1978-1993), *Tempo e Presença* no Rio de Janeiro (1988-1993), *America, la patria grande*, no México (1988-1993) e de *America Libre*, em Buenos Aires (1993). Realizou ainda, durante sua trajetória, conferências em universidades, congressos, grupos de pesquisa e movimentos de base na América Latina, EUA, Canadá, em vários países da Europa e na Ásia – particularmente na China. Foi também conferencista nas academias de ciência da Lituânia, Moscou e Pequim. Idem.

Revista Concilium, fui feito diretor do editorial religioso. Praticamente eu decidia tudo o que era publicado na área religiosa e me metia também na área leiga. E eu utilizei aquela máquina ideológica, utilizei mesmo, de forma consciente. Eu dizia: ‘nós temos que – era um velho sonho meu quando fui estudar na Europa – conquistar a igreja para o povo, a libertação vai entrar por aqui, no Brasil’. E incentivava tudo o que ia nesta linha de libertação, inclusive levando diretamente para as máquinas meus textos”.¹²⁰

Em fins da década de 1960, a ditadura militar brasileira tinha se institucionalizado. Censura, prisões arbitrárias, tortura, morte, exílio: um endurecimento sem precedentes do regime militar. O ano de 1968 ficou marcado na história mundial e na do Brasil como um momento de grande contestação da política e dos costumes. O movimento estudantil celebrou-se como protesto dos jovens contra a política tradicional, mas principalmente como demanda por novas liberdades. Esse movimento, no Brasil, associou-se a um combate mais organizado contra o regime instaurado com o golpe civil-militar de 1964: intensificaram-se os protestos mais radicais, especialmente o dos universitários, contra a ditadura.

Também no decorrer de 1968, a Igreja Católica começava a ter uma ação mais expressiva na defesa dos direitos humanos, e lideranças políticas cassadas se associavam, visando um retorno à política nacional e o combate à ditadura. O diagnóstico militar era o de que havia “um processo bem adiantado de guerra revolucionária” liderado pelos comunistas. No dia 13 de dezembro deste ano, foi outorgado o Ato Institucional nº 5, que autorizava o presidente da República a decretar o recesso do Congresso Nacional; intervir nos estados e municípios; cassar mandatos parlamentares; suspender, por dez anos, os direitos políticos de qualquer cidadão e suspender a garantia do *habeas-corpus*.¹²¹

No decorrer do ano de 1970, quando da volta ao Brasil, Leonardo Boff começa a sua ação pastoral. Sobre tal experiência, nos relata o próprio Boff:

“Petrópolis é uma cidade imperial, mas tem mais de cem favelas, escondidas atrás das montanhas. Durante 17 anos trabalhei na favela do lixo, que tinha 202 famílias, que viviam estritamente da catação do lixo. Lá comecei o meu trabalho pastoral com os estudantes, especialmente com um grupo de leigos, entre os quais a Márcia Miranda, que hoje é minha companheira. Seguiam o método Paulo Freire e tentavam aplicar a incipiente teologia da libertação.

¹²⁰ Entrevista de Leonardo Boff a *Revista Memória e Caminhada*. Op. cit., p. 24.

¹²¹ Ver RIDENTI, Marcelo. “Cultura e política: os anos 1960-1970 e sua herança”. In: FERREIRA, Jorge & DELGADO, Lucília de Almeida Neves. *O Brasil Republicano. O tempo da ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX*. V. 4. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003.

Conseguimos junto com a comunidade, montar creche, escola, fábrica de beneficiamento do lixo. Mantinha um pé nessa realidade muito dura e o outro na cátedra da teologia. Dessa mútua frutificação se estruturou minha teologia da libertação.”¹²²

Depois de tal experiência, Boff parece ter tido cada vez mais a impressão de que não era apenas este ou aquele lugar pobre que o indignava, mas que todo o mundo social em que vivia estava, de alguma maneira, errado. Achava injusto o tratamento que os pobres recebiam e lutava contra a situação à sua maneira.

“Em agosto [de 1970], fui pregar um retiro a padres e a religiosos missionários na floresta amazônica, em Manaus. *Foi a minha crise decisiva*. Apresentava-lhes minha teologia que, se por um lado havia superado certa alienação, por outro não havia ainda definido seu compromisso, percebi logo que não chegava aos meus ouvintes. Eles relatavam a miséria das populações ribeirinhas, o abandono da floresta, os perigos, as demandas de novas respostas para problemas absolutamente novos. Senti imediatamente a gravidade do desafio para o pensamento teológico. A reflexão posterior continua sendo um esforço de domesticação daquela experiência primeira: como sermos cristãos na miséria, na solidão amazônica, na injustiça das relações sociais? Foi aqui que entrei em contato com o marxismo como teoria social, capaz de decifrar os mecanismos de empobrecimento crescente dos pobres”.¹²³

Nesse contexto, merece destaque a sua atuação intelectual na editora *Vozes* pelo impulso que tomou sua obra e pela ressonância social das suas principais publicações. Entre os anos de 1970 e 1986, foi chefe do editorial religioso da editora *Vozes* e também coordenador das publicações do Centro de Investigação e Divulgação junto a mesma editora.¹²⁴ Conhecida também como “Vozes de Petrópolis”, a editora existe há mais de 100 anos, sendo a mais antiga do Brasil em funcionamento. Sua história tem início com dois frades franciscanos que, ainda no final do século XIX, empenharam-se no empreendimento de uma tipografia. A expansão se deu com encomendas de várias escolas católicas. Cabe ressaltar que esse material didático teve papel fundamental no movimento de resistência da Igreja Católica contra o avanço da filosofia positivista, então crescente. A partir do êxito daquelas publicações, a tipografia começou a produzir outras obras destinadas ao público católico, entre elas, ainda em 1907, a *Revista Vozes de Petrópolis*, a qual,

¹²² Idem, p.14.

¹²³ In BOFF, Leonardo. “Um balanço de corpo e alma”. Op. cit, p. 20.

¹²⁴ Citado no site oficial de Leonardo Boff. Op. cit.

tendo chegado a todos os estados do país, tornou-se mais conhecida do que a própria editora, terminado por renomeá-la, em 1911. A *Vozes* tem sido, desde seus primeiros tempos, o maior veículo de divulgação de cultura religiosa do Brasil, fomentando os movimentos intelectuais católicos. Nos anos 1970, durante o período de repressão, a editora destacou-se pela corajosa publicação de obras em defesa da liberdade, e também pela publicação de livros fundamentais para o estudo acadêmico, sobretudo nas áreas de teologia, filosofia e psicologia.¹²⁵

“Quando voltei [da Alemanha], tinha uma dupla tarefa: as aulas de teologia no seminário de Petrópolis e chefe do editorial religioso da *Vozes* junto com a Rose Marie Muraro, que dirigia o editorial leigo. Isso levou de 1970 até eu sair, até ser deportado pelo Vaticano, em 1985. E isso me levou a ter um contato muito grande com a intelectualidade brasileira. Inclusive coube a mim, fazer a mediação da publicação da revista do Cebrap [Centro Brasileiro de Análise e Planejamento]. Tive vários contatos com Fernando Henrique Cardoso, que era um dos professores lá, e nós da *Vozes* publicávamos seja a obra do Cebrap, seja a revista. Tive uma certa autonomia, uma certa inserção no mundo secular”.¹²⁶

Na primeira metade dos anos 1970, o Cebrap consolidou-se como o principal pólo de produção intelectual do país, não só pelas pesquisas que elaborou diretamente, como também pela promoção de um intenso debate de idéias e teses geradas em outros centros intelectuais nacionais e internacionais. Inclusive, foi graças ao cosmopolitismo e à atualidade das teses que propagaram que seus intelectuais adquiriram projeção, foram chamados a participar de experiências jornalísticas e convidados a colaborar na atualização do programa da oposição institucional ao regime militar brasileiro – o MDB (Movimento Democrático Brasileiro).¹²⁷

Rose Marie Muraro, citada no relato de Boff, foi militante da Ação Católica¹²⁸, junto com Dom Hélder Câmara.¹²⁹ Boff e Muraro trabalharam na editora *Vozes* sob o comando de frei Ludovico, padre franciscano.

¹²⁵ Ver site oficial da editora *Vozes*.

¹²⁶ Entrevista de Leonardo Boff a *Revista Caros Amigos*. Op. cit., pág 32.

¹²⁷ LAHUERTA, Milton. “Intelectuais, vida pública e ditadura”. In *Cadernos AEL*, n. 14-15. IFCH, Unicamp, 2001.

¹²⁸ Associação Civil Católica criada em 1935 por dom Sebastião Leme, cardeal arcebispo do Rio de Janeiro, em resposta às solicitações do papa Pio XI para que fossem fundadas em todo mundo associações leigas vinculadas à Igreja tida como “a única força capaz de curar a chaga do materialismo onipresente e de restabelecer as consciências na harmonia e na paz”. A tarefa seria evangelizar as nações, como uma “extensão do braço da hierarquia eclesiástica”. Em nível nacional, o

“Frei Ludovico foi quem nos fez, a mim e ao Leonardo [Boff]. Foi o padre franciscano mais ousado do Brasil. Foi ele que fez da Vozes a segunda editora do Brasil nos anos 70, que segurou o Vaticano, que segurou os militares, porque era muita gente contra nós. E foi por causa dele que fizemos tudo o que fizemos. Nós trabalhamos juntos até 1986, ele [Boff] lidando com religiosos e eu lidando com os leigos e aí nasceram os dois maiores movimentos sociais do século: o movimento de mulheres e a teologia da libertação.”¹³⁰

Durante esse tempo, a *Vozes* publicou leigos como Jean-Paul Sartre, Claude Lévi-Strauss e Michel Foucault, autores proibidos como Paulo Freire e Darcy Ribeiro, e livros censurados como *Brasil: nunca mais*, que relatava as torturas sofridas pelos presos políticos na ditadura militar brasileira.¹³¹ As obras que Rose publicou com Leonardo Boff também foram censuradas pela ditadura militar brasileira. Sobre tal experiência, relembra Rose Marie Muraro:

“Na editora Vozes, tive a chance de publicar trabalhos ligados à igreja progressista, que buscava transformar não só as pessoas como as estruturas políticas e econômicas. Os livros militantes que publicávamos vendiam tanto que a Vozes, que estava à beira da falência, acabou se tornando uma grande editora. E se existia tanta gente que comprava é porque tinha gente que continuava a trabalhar para a mudança das estruturas sociais brasileiras, mesmo na pior época do regime militar”.¹³²

No conselho editorial da editora *Vozes*, Boff foi responsável, no período de 1980 a 1993, pela coleção “Teologia e Libertação” com previsão de 55 tomos em sete idiomas, alguns publicados.

chefe máximo da ACB era o cardeal Leme. O presidente nacional era Alceu Amoroso Lima, também presidente do Centro Dom Vital e secretário-geral da Liga Eleitoral Católica. Em 1966, as novas diretrizes da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) determinaram seu desaparecimento. In KORNIS, Monica. “Ação Católica”. In ABREU, Alzira Alves de et. al. *Dicionário Histórico-biográfico brasileiro pós-1930*. Rio de Janeiro, CPDOC/FGV, em Cd-Rom, versão 1.0.

¹²⁹ Dom Hélder Pessoa Câmara nasceu em Fortaleza, em 1909. Foi nomeado bispo auxiliar do Rio de Janeiro em 1952, e foi ordenado bispo, aos 43 anos de idade, no mesmo ano. Em 1964 foi designado para ser Arcebispo de Olinda e Recife, cargo que exerceu até 2 de abril de 1985. Destacou-se na defesa dos direitos humanos e políticos no Brasil. Faleceu em Recife, no dia 27 de agosto de 1999, aos 90 anos de idade. In VELOSO, Verônica Pimenta. “Hélder Câmara”. In ABREU, Alzira Alves de et. al. *Dicionário Histórico-biográfico brasileiro pós-1930*. Idem.

¹³⁰Entrevista de Rose Marie Muraro a *Revista Marie Claire*. Citado no site In www.marieclaire.globo.com/edic/ed106/rep_rose1.htm. Acessado em 14 de janeiro de 2006.

¹³¹ Citado no site www.storm-magazine.com/arquivo/ArtigosDez_Jan/Sociedade/s_jan2002_1h.htm. Acessado em 14 de janeiro de 2006.

¹³² Citado no site www.record.com.br/entrevista.asp?entrevista=26&origem=2. Acessado em 14 de janeiro de 2006.

É preciso lembrar que Leonardo Boff, no decorrer dos anos 1970 e 80, foi de fato um grande intelectual: produzia reflexões criativas e interessantes sobre diversos temas teológicos, mas quase sempre se referindo a urgências, questões que emergiam das comunidades e de outros grupos com os quais interagia.¹³³ Entretanto, a construção da sua reflexão teológica foi alicerçada teoricamente na espiritualidade de grandes místicos, especialmente São Francisco de Assis. Outros grandes mestres foram teólogos católicos como Teilhard de Chardin.¹³⁴ O papel que o cardeal dom Paulo Evaristo Arns¹³⁵ desempenhou na trajetória intelectual de Leonardo Boff também é digno de nota.

“Dom Paulo Evaristo entrou na minha vida em duas etapas. Na primeira, no tempo de ginásio em Agudos. Ele acabava de voltar da França introduzindo novos métodos de educação. Reformulou o seminário. Depois foi transferido para Petrópolis para ser professor. E aí eu o encontrei novamente, mas já como estudante de teologia. Ele me influenciou decisivamente. Fazia-nos ler os padres em grego e latim. E estimulava a escrever. Daquele tempo peguei amor aos padres que leio quando posso. Depois trabalhei com ele por dois anos na pastoral no bairro Itamarati em Petrópolis. Um bairro de operários têxteis e de portugueses que cultivavam flores. Ele criou escolas, incentivou os jovens a se reunirem e a ler poesias. Todas as quintas-feiras à tarde, sábados à tarde e domingo eu ia com ele. Dava catequese às crianças e puxava a liturgia. Aí eu pude ver o amor que ele tinha pelo povo e sua grande capacidade de unir trabalho intelectual com o trabalho com as pessoas mais humildes. Era um verdadeiro franciscano, exemplo para todos nós”.¹³⁶

Até pelo menos o início da década de 1970, a liderança mais alta da Igreja estava em mãos conservadoras. Porém, quando Dom Paulo Evaristo Arns substituiu

¹³³ Citado In ANDRADE, William César de. *E a Igreja se fez povo – eclesiogênese: a Igreja que nasce da fé do povo*. Petrópolis, Vozes, 1986 (Resenha). In *Revista Memória e Caminhada*. Op cit., p.54.

¹³⁴ O jesuíta Pierre Teilhard Chardin (1881-1955) foi um dos teólogos mais influentes do século XX. Deixou uma interpretação própria e nova da fé cristã. Constituiu-se uma poderosa escola teológica que se orienta por seus ensinamentos; é denominado o Tomás de Aquino do século passado. A intenção de sua obra foi elaborar uma visão cósmica que abarcasse num só olhar tanto o mundo da ciência quanto o da fé. A sua concepção teológica parte da evolução das espécies de Darwin e da existência da matéria. O princípio dominante da sua espiritualidade reside na valorização da ação, do trabalho, das obras humanas. Ele sintetiza e simboliza as profundas transformações da Igreja nos tempos contemporâneos. Citado GUIMARÃES, Daniel. Op. cit., p. 99 e 100.

¹³⁵ O cardeal dom Paulo Evaristo Arns, desde sua nomeação como bispo (1973), atuou na Arquidiocese de São Paulo, inicialmente como bispo auxiliar e depois como titular. Destacou-se durante o período da ditadura militar como um dos defensores dos direitos humanos e, também, por suas iniciativas de apoio as CEBs e à Teologia da Libertação. In CORREIA, Maria Letícia. “Paulo Evaristo Arns”. In ABREU, Alzira Alves de et. al. *Dicionário Histórico-biográfico brasileiro pós-1930*. Op. cit.

¹³⁶ Entrevista de Leonardo Boff a *Revista Memória e Caminhada*. Op. cit., p.33.

Agnelo Rossi, a arquidiocese de São Paulo como um todo iria galvanizar o desenvolvimento da Igreja brasileira. O próprio Dom Paulo disse que ele em particular criara muito pouco que fosse novidade na Igreja paulista. Todas as mudanças mais importantes que levaram a arquidiocese a uma posição proeminente já haviam sido iniciadas nas bases. Já existiam algumas comunidades de base, muitos sacerdotes e agentes de pastoral estavam comprometidos com uma nova visão da Igreja e já havia algumas inovações importantes em práticas pastorais. Mas essas tendências não formavam um todo coeso até que Dom Paulo se tornasse arcebispo. Sob sua liderança, as comunidades eclesiais de base, a defesa dos direitos humanos e os direitos dos pobres tornaram-se prioridade da arquidiocese.¹³⁷

Dom Paulo rapidamente tornou-se um dos líderes nacionais – dentro e fora da Igreja – da campanha pelos direitos humanos. As classes populares e os setores liberais da sociedade aceitaram que a Igreja Católica assumisse essa causa, fator esse que encorajou a sua transformação. A Igreja ficou conhecida como “a voz dos que não têm voz”, o que durante anos significou a voz de amplos segmentos da sociedade brasileira. Particularmente visível foi o papel da Igreja ao protestar contra as mortes e torturas do estudante Alexandre Vanucchi Leme em 1973, do jornalista Vladimir Herzog em 1975 e do metalúrgico Manuel Fiel Filho no ano de 1976.¹³⁸

Porém, de acordo com seu relato de vida, a grande influência na trajetória de Leonardo Boff parece ter sido dom Hélder Câmara.

“É a pessoa que mais me inspirou, inclusive no carisma franciscano. Ele é uma das figuras mais franciscanas que a Igreja tem, especialmente no seu incomensurável amor aos pobres e na sua imensa capacidade de cordialidade com todas as pessoas. Essas características eram típicas de São Francisco. Encontrei em dom Hélder mais que um amigo, um irmão que nunca me deixou, em nenhum momento das minhas crises com o Vaticano. Como teólogo eu vejo que, mais do que Gustavo Gutierrez, o verdadeiro pai da Teologia da Libertação foi Hélder Câmara. Ele inaugurou a prática libertadora de trabalhar com os pobres, na perspectiva dos pobres, contra a pobreza deles e em função da sua vida e da sua liberdade. Foi ele que criou a expressão ‘Libertação integral’, em 1967, na reunião do CELAM. Essa expressão caracteriza a Teologia da Libertação. Não foi o Vaticano e nem foi o papa, que nos obrigaram a pensar a integralidade da libertação. Ele foi o primeiro a inaugurar uma prática e o primeiro a fazer reflexões profético-pastorais sobre a libertação. Nós teólogos viemos depois, fizemos reflexões teológicas, críticas, exegéticas, históricas e aí nasceu a Teologia da Libertação com uma visão global. Dom Hélder é o maior profeta do

¹³⁷ MAINWARING, Scott. Op. cit., p. 124.

¹³⁸ Idem, p. 126.

Terceiro Mundo. Foi ele quem soube e que nos ensinou a legitimidade de ter uma indignação sagrada face à injustiça mundial, ligada ao sistema do capital. Ele soube denunciar o causador da pobreza, levantando a eminente dignidade dos pobres e a injustiça que se faz contra eles. Talvez seja a pessoa religiosa mais importante do século XX. Mais do que papas e outros. Nós vivemos essa inspiração”.¹³⁹

Não é casual a referência a dom Hélder Câmara. No meio intelectual, de acordo com Jean François Sirinelli, os processos de transmissão cultural são essenciais; um intelectual se define sempre por referência a uma herança, como legatário ou como filho pródigo: quer haja um fenômeno de intermediação ou, ao contrário, ocorra uma ruptura, o patrimônio dos mais velhos é, portanto, elemento de referência explícita ou implícita.¹⁴⁰

Precisamos também levar em consideração a necessidade de colaboração no meio intelectual, com todas as tensões e possibilidades de conflito que convém, para conhecer as perspectivas de êxito profissional de Boff quando da sua posição eclesialística.¹⁴¹ Com toda a probabilidade, a diversidade das experiências teóricas e práticas a que Boff foi exposto estimulou sua inclinação às experiências e à busca de novas sínteses entre as várias escolas de seu tempo: o marxismo, a teoria da dependência e o humanismo cristão da esquerda católica brasileira.. O teólogo começava a difundir, durante sua trajetória intelectual, proposições que não se limitavam às ciências do sagrado. A sua teologia libertadora interpretou, com sucesso, os Evangelhos à luz das teorias esquerdistas correntes nas décadas de 1960 e 70.¹⁴²

Enfim, pode-se afirmar que é simplesmente improvável uma pessoa ter uma propensão natural, geneticamente enraizada, de fazer algo tão artificial como a teologia de Leonardo Boff. A tentadora idéia da “vocação religiosa” não foi herdada geneticamente. Quando ainda pequeno, o seu interesse não estava concentrado na religião no mesmo grau em que aconteceu depois. A influência da educação do pai, da peculiaridade de sua infância e do ambiente intelectual em que viveu e se formou, fez com que Boff elaborasse sua teologia. Enfim, pode-se provar a conexão entre a

¹³⁹ Entrevista de Leonardo Boff, concedida ao grupo Igreja Nova no dia 21/01/96, durante uma visita ao Recife. Citado no site www.dhnet.org.br/direitos/militantes/boff/boff_entrevista1.html. Acessado em 10 de janeiro de 2006.

¹⁴⁰ SIRINELLI, Jean-François. “Os intelectuais”. Op. cit., pp. 254-255.

¹⁴¹ Idem, p. 40.

¹⁴² Tais influências serão discutidas e aprofundadas na inserção do teólogo no contexto histórico vivido. Optei por contextualizar Leonardo Boff em capítulo posterior.

peculiar constelação humana que cercou a infância e a juventude de Boff e o desenvolvimento de seu talento especial.¹⁴³ Ainda: um amplo conhecimento teológico e uma consciência desenvolvida durante sua atuação pastoral junto aos marginalizados estavam ligados a sua criação intelectual.¹⁴⁴

Segundo Norbert Elias, para se compreender alguém, é preciso conhecer os anseios primordiais que este deseja satisfazer. A vida faz sentido ou não para as pessoas, dependendo da medida em que elas conseguem realizar tais aspirações. Mas os anseios não estão definidos antes de todas as experiências. Desde os primeiros anos de vida, os desejos vão evoluindo, através do convívio com outras pessoas e vão sendo definidos, gradualmente, ao longo dos anos, na forma determinada pelo curso da vida. E nem sempre cabe à pessoa decidir se seus desejos serão satisfeitos, ou até que ponto o serão, já que eles sempre estão dirigidos para outros, para o meio social.¹⁴⁵

Essa trajetória parece ser reconhecida pelo próprio Leonardo Boff. Segundo o teólogo: “tive, graças a Deus, excelente mestres que me estimularam, não tanto para o enquadramento dogmático, mas para a especulação criativa, seja no Brasil seja na Europa. Esta embocadura primeira foi fundamental e continua sendo até os dias de hoje”.¹⁴⁶ E continua: “primeiro vem o entusiasmo pela ordem franciscana, depois pelo sacerdócio, em seguida pela teologia; da teologia passei à Igreja, da Igreja ao povo; do povo aos pobres, dos pobres à humanidade; da humanidade ao mistério da criação”.¹⁴⁷ Em inícios da década de 1970 encontrava-se, então, consolidada sua visão de mundo.

Política, encruzilhadas e recomeços: o tempo da militância

Leonardo Boff tem um significado fundamental para a teologia latino-americana e mundial. Representa uma voz muito importante para a teologia do pluralismo religioso. Esteve presente nos inícios da reflexão que procurou articular o discurso indignado frente à miséria e à marginalização com o discurso da fé cristã, gênese da chamada Teologia da Libertação. Foi sempre um defensor da causa dos

¹⁴³ Tal reflexão leva em consideração a análise de Norbert Elias acerca da trajetória e da obra musical de Mozart. ELIAS, Norbert. Op. cit., p. 76.

¹⁴⁴ Idem, p. 58.

¹⁴⁵ Idem, p. 13.

¹⁴⁶ BOFF, Leonardo. “Um balanço de corpo e alma”. Op. cit., p. 18.

¹⁴⁷ Idem, p. 24.

direitos humanos, tendo ajudado a formular uma nova perspectiva a partir da América Latina.

É arriscado fazer afirmações definitivas sobre os móveis da sua politização. Rémy Handoutzel, discutindo trajetórias individuais na vida política, sustenta que “a percepção de um estado de espírito, a apreciação da intensidade de um sentimento podem fortalecer de uma maneira decisiva a interpretação de uma conversão”. Para esse autor, a decepção, a nostalgia, o medo e a fascinação são sentimentos que explicam casos por ele estudados. Tudo faz supor que a aproximação de Leonardo Boff do ativismo político tenha resultado da indignação provocada por sucessivas experiências pessoais negativas – como cidadão e teólogo – com o poder das elites dominantes, com a desigualdade social encontrada em suas atividades pastorais, bem como com a letargia da hierarquia católica.¹⁴⁸

Importante ressaltar que a inserção intelectual e militante de Leonardo Boff se situou num contexto da emergência da chamada “esquerda católica brasileira”, bem como da nova postura adotada pela Igreja Católica a partir do Concílio do Vaticano II (1962-65), a maior reforma em dois mil anos de catolicismo.¹⁴⁹ Esse concílio reformulou a doutrina e reescreveu a Constituição da Igreja, tentando responder às pressões por inovação provenientes do mundo pós-guerra. O Vaticano aprovou então novidades, tais como padres operários, a missa na língua vernácula e maior atenção aos cristãos leigos. Na América Latina, uma das conseqüências mais importantes do concílio foi a convocação da segunda Assembléia Geral do Conselho Episcopal Latino-Americano (Celam), em Medellín, Colômbia, no ano de 1968. O encontro de bispos de todo o continente redigiu uma declaração exigindo justiça social na região e condenando o subdesenvolvimento e a violência. A declaração assinalou o início da Teologia da Libertação na América Latina. Uma abordagem mais específica sobre o contexto histórico do surgimento da esquerda católica no Brasil e da afirmação da Teologia da Libertação será feita no capítulo seguinte.

“Foi na ebulição latino-americana, na década de 1970, depois de assumir a cátedra de teologia em Petrópolis, e nesse contexto que, junto com outros, elaboramos a teologia da libertação. Que tem um olho na realidade

¹⁴⁸ Tal reflexão leva em consideração a análise do historiador Renato Lemos acerca da trajetória de Benjamin Constant. In LEMOS, Renato Luís do Couto e. “Benjamin Constant: biografia e explicação”. In *Estudos Históricos*, vol. 10, n. 19. Rio de Janeiro, FGV, 1997, pp. 75-76.

¹⁴⁹ SERBIN, Keneth. “A voz dos que não têm voz”. In *A Igreja Católica no Brasil – fé e transformações*. Op. cit, p. 18.

conflitiva, na injustiça, e outra na reflexão crítica, moderna. Do conjunto destas duas realidades é que nasceu a teologia da libertação”.¹⁵⁰

Entusiasmado com a teologia política em voga na Alemanha, Boff quis adaptá-la ao Brasil. “Por causa do trauma do nazismo, os alemães discutiam a democracia, mas esqueciam a pobreza”, analisa. Naquela época, relata Rose Marie Muraro, Boff queria traduzir livros alemães. “Mas eu disse que era melhor ele primeiro ir à favela. Quando ele voltou, veio com um livrinho chamado *Jesus Cristo libertador*. Nele, Boff sistematizou toda a ação de dom Hélder e começou um imenso trabalho chamado Teologia da Libertação”.¹⁵¹ Foi neste contexto que Leonardo Boff emergiu como líder corporativo, saindo do seu retraimento em relação à vida política nacional. De acordo com Edward Said, no momento em que alguém publica ensaios numa sociedade, significa que ingressou na vida política.¹⁵²

Quem cunhou a expressão Teologia da Libertação foi o peruano Gustavo Gutiérrez, mas Leonardo Boff se tornou o principal teólogo da doutrina no Brasil¹⁵³, tanto por seu estilo próprio como pela capacidade de fazer teologia, sendo, provavelmente, o mais lido no Brasil e no mundo.¹⁵⁴ Sobre o movimento da libertação, define o próprio Leonardo Boff:

“A teologia da libertação nasceu nos anos 1960 no esforço de escutar o grito do oprimido social e político. Hoje ele se transformou num clamor, pois são milhões que sequer têm o privilégio de serem explorados pelo sistema do capital. São excluídos. Por isso essa teologia continua tendo vigência. Nas igrejas que tomam a sério a opção pelos pobres e que têm uma pastoral social, ela é a referência teórica de inspiração e de justificação de suas práticas. Ela continua forte na África e na Ásia e mesmo nos países centrais, onde anima os grupos de solidariedade internacional. De modo geral, podemos dizer que ela se tornou uma teologia comum, depois que suas intuições foram reconhecidas como válidas pelo Vaticano. Fez-lhe, sim, reparos, mas não que a invalidassem. Hoje este tipo de teologia se renova e mostra insuspeitadas virtualidades”.¹⁵⁵

¹⁵⁰ Entrevista de Leonardo Boff concedida a “A Notícia”, agência de notícias do *Jornal de Santa Catarina*. Op. cit.

¹⁵¹ Citado no site www.record.com.br/entrevista.asp?entrevista=26&origem=2. Acessado em 14 de janeiro de 2006.

¹⁵² SAID, Edward. Op. cit., p. 111.

¹⁵³ Ver VASCONCELOS, Pedro Lima. “Católica, mas dividida”. In *A Igreja Católica no Brasil – fé e transformações*. Op. cit., p. 89, AZZI, Riolando. “Ordens e congregações na formação social brasileira”. Op. cit., p. 67 e GUIMARÃES, Daniel. *Teologia da Libertação*. Op. cit., p. 15 e 16.

¹⁵⁴ GUIMARÃES, Daniel. Op. cit., p. 46.

¹⁵⁵ Entrevista de Leonardo Boff concedida a “A Notícia”, agência de notícias do *Jornal de Santa Catarina*. Op. cit.

Em meados da década de 1970, com a afirmação da Teologia da Libertação, tanto prática – com a atuação das chamadas comunidades eclesiais de base – quanto teoricamente – com uma exuberante produção literária, proliferando o discurso libertador – tiveram início anos conturbados. Na Europa, a par de um crescente interesse, faziam-se as primeiras críticas concernentes a vários pontos: ao método, à utilização eventual do instrumental analítico marxista e à ligação desse tipo de teologia com o projeto socialista.¹⁵⁶ Com a terceira assembléia geral do Celam, em 1979, na cidade de Puebla, no México, quando todos já esperavam uma condenação explícita da Teologia da Libertação, houve a ratificação e o aprofundamento do interesse pelo tema da libertação, colocando-a como o eixo que corria de ponta a ponta todo o documento episcopal.¹⁵⁷ O ambiente católico se tornava cada vez mais conflitivo.

Mais precisamente no caso de Leonardo Boff, desde 1972, quando foi publicado o livro *Jesus Cristo libertador*, seus textos vinham sendo contestados, tendo sido convocado algumas vezes pelo Vaticano para prestar esclarecimentos. Cada livro que publicava era objeto de análise.¹⁵⁸ Há toda uma longa história com cartas, idas e vindas, um diálogo extremamente penoso com o Vaticano, mais precisamente com a Congregação para a Doutrina da Fé, ex-Santo Ofício.¹⁵⁹

Foi no ano de 1984 que Boff sofreu um processo doutrinário da Congregação, graças ao seu livro *Igreja: carisma e poder*, no qual estão reunidos artigos questionando e criticando a Igreja Católica e sua estrutura de poder. Boff deu então o livro para o irmão ler – o frei Clodovis – que na época teria afirmado: “esse livro vai ser condenado. E, se o Vaticano não reagir, é sinal de que está moribundo, não vale nada. Agora, se tem um mínimo de vida, vai reagir”. E reagiu – convocaram Leonardo Boff.¹⁶⁰

Segundo relato recente de Boff, o Vaticano o teria convocado para o dia 28 de agosto de 1984. Era o dia do encontro nacional das prostitutas, e Boff era assessor delas. Boff então escreveu: “segundo o Evangelho, as prostitutas são primeiras no Reino de Deus, não vou nesse dia, prefiro ir ao encontro delas. Só aceito ir se for no dia 7 de setembro”. Entretanto, uma carta de junho de 1984, endereçada ao Vaticano,

¹⁵⁶ GUIMARÃES, Daniel. Op. cit., p. 37.

¹⁵⁷ Idem, p. 39.

¹⁵⁸ Entrevista de Leonardo Boff concedida a Paula Gobbi, jornalista do *Los Angeles Times*, em 21 de abril de 2005.

¹⁵⁹ Entrevista de Leonardo Boff a *Revista Caros Amigos*. Op. cit., p. 32.

¹⁶⁰ Idem, p.33.

mostra que Boff negociou de forma menos incisiva alegando, também, outros afazeres: “exames e revisões de ordem acadêmica”, “trabalho junto às Igrejas”, “encontro entre teólogos e bispos em Belo Horizonte”, “acessória para agentes de pastoral”, entre outros. E completava:

“Somos poucos teólogos no Brasil e a vida da Igreja é muito intensa. Sei da benevolência dessa Congregação em apreciar este trabalho eclesial. Por último, preciso de algum tempo de preparação e de estudo das questões suscitadas (...) Minha sugestão, que apresento respeitosamente, é esta: que o colóquio, caso tenha de ser feito em Roma, na Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, aconteça somente a partir de inícios de outubro de 1984”.¹⁶¹

Segundo relato do teólogo, teria começado a irritação do Vaticano, que manda um telegrama dizendo que só poderia ser no dia 28 de agosto. Boff teria negado mais uma vez e conseguido para o dia 7 de setembro. “Meu julgamento foi feito no contexto da publicação da ‘Instrução contra a Teologia da Libertação’ que foi lançada três dias antes”, relata Boff.¹⁶² O teólogo, certa vez afirmou estar convencido de que no debate que envolvia a teologia da libertação não se tratava “da verdade dogmática, mas do interesse de classes e grupos, interesses ligados ao lugar social de privilégio que tais instâncias ocupam na sociedade e na igreja”.¹⁶³ E complementa:

“O que estava por trás era o sentido político da questão – fui vítima de um processo mais amplo que o Vaticano montou contra a CNBB.¹⁶⁴ Eles pegaram a mim, que era assessor da CNBB, ajudava a fazer os documentos. Era para atingir especialmente a Teologia da Libertação, esse diálogo da Igreja com a sociedade, com a pobreza, e atingir as comunidades eclesiais

¹⁶¹ Primeira carta de Frei Leonardo Boff ao Cardeal Joseph Ratzinger de 18 de junho de 1984 publicada In *Roma Locuta*. Documentos sobre o livro *Igreja: carisma e poder*. Ensaios de eclesiologia militante de Frei Leonardo Boff. Petrópolis, Vozes, 1985, pp. 56-57.

¹⁶² Entrevista de Leonardo Boff concedida a Paula Gobbi, jornalista do *Los Angeles Times*. Op. cit.

¹⁶³ BOFF, Leonardo. “Um balanço de corpo e alma”. Op. cit, p. 26.

¹⁶⁴ Citado na *Agência Carta Maior*, Dário Pignotti, edição de 15/04/2005. A CNBB, após ter quase dado apoio ao regime militar (1964-1968), levantou uma voz tímida contra os excessos da repressão (1968-1972) e finalmente se firmou nas críticas às violações dos direitos humanos e abusos (1973-1982). Foi relativamente cautelosa entre 1964 e 1970, mas um grande número de dioceses e de conferências regionais passava por mudanças que posteriormente fariam com que a Igreja brasileira se tornasse uma das mais importantes instituições a defender os pobres e os direitos humanos. Os bispos e a CNBB romperam a censura imposta à palavra livre no Brasil a partir de 1968 e anunciaram e denunciaram as violações sistemáticas aos direitos humanos, as torturas, a insuficiência dos salários e a apropriação das terras. Entretanto, a CNBB não é a única expressão do catolicismo no Brasil, mesmo entre os bispos. É difícil compreender a CNBB sem se ter consciência das mudanças prévias em outros níveis da Igreja. Mesmo assim, já que a CNBB é a autoridade máxima da Igreja Católica no Brasil, suas posições merecem destaque especial em qualquer avaliação da visão política da Igreja. Ver MAINWARING, Scott. Op. cit, p. 16 e 131.

de base, que o papa [João Paulo II] não aceita, porque acha que é um desvio fundamental na unidade, porque não tem eucaristia, não tem hierarquia, que são estruturas fundamentais da Igreja institucional. Como um lobo não come lobo, cardeal não ataca cardeal, pega o teólogo. Quem montou o processo foi dom Eugênio Sales¹⁶⁵. Criou uma pequena ‘comissão de doutrina’, um pequeno ‘santo ofício’ no Rio de Janeiro. Convocou teólogos, montou o processo, aliás muito mal montado, com frases erradas, argumentos totalmente equivocados, e o levou para Roma. Roma disse: ‘não fomos nós que avocamos, veio do Brasil’”.¹⁶⁶

No seu relato, Boff se refere à publicação da Comissão Arquidiocesana para a Doutrina da Fé do Rio de Janeiro no *Boletim da Revista do Clero*, ainda em fevereiro de 1982. Para Leonardo Boff, “aí, entre outras, fazia-se essa afirmação totalmente inaceitável, porque inverídica: o autor ‘parte do pressuposto de que a Igreja institucional, que aí existe, nada tem a ver com o Evangelho; nela tudo é mentira e ilusão; deve ser desmascarada e desmistificada’ (Boletim, op. cit. 27)”.¹⁶⁷

Junto com Leonardo Boff foram os cardeais Paulo Evaristo Arns e Ivo Lorscheiter, que era presidente da CNBB. Chegaram ao Vaticano, e o então cardeal Joseph Ratzinger – prefeito da Congregação – teria dito: “o fato de convocarmos um teólogo aqui já é uma condenação implícita. E esse teólogo, para escândalo dos cristãos, vem acompanhado de Castor e Pólux, como anjos da guarda que o acompanham”. “Cardeal, nós somos cristãos, venho acompanhado de São Cosme e São Damião e não de Castor e Pólux, que são os equivalentes pagãos de Cosme e Damião”, retrucou Boff.¹⁶⁸ Entretanto, deve-se ficar atento a algumas armadilhas da memória. Na comunicação de agosto de 1984 – às vésperas da sua ida a Congregação para a Doutrina da Fé e, portanto, antes de seu desligamento da hierarquia católica –, Boff encarava tal situação de maneira mais serena:

“o convite ao colóquio na Sagrada Congregação para a Doutrina é acolhido por mim como uma oportunidade de esclarecimento de minhas afirmações no livro *Igreja: carisma e poder*. Estarei aberto a ouvir, aprender, esclarecer e, se eventualmente for contestado, a corrigir erros. Finalmente aquela alta instância pontifícia exerce seus múnus que eu reconheço em benefício da fé

¹⁶⁵ Dom Eugênio Salles, cardeal arcebispo do Rio de Janeiro durante 25 anos, em sua atuação junto ao Vaticano sempre foi um crítico da Teologia da Libertação. In CAMPOS, Patrícia. “Eugênio Sales”. In ABREU, Alzira Alves de et. al. *Dicionário Histórico-biográfico brasileiro pós-1930*. Op. cit.

¹⁶⁶ Entrevista de Leonardo Boff a *Revista Caros Amigos*. Op. cit., p. 33.

¹⁶⁷ “Esclarecimento de Leonardo Boff às preocupações da Congregação para a Doutrina da Fé acerca do livro *Igreja: carisma e poder* (1981)”. Documento publicado em 24 de agosto de 1984 e citado In BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*. São Paulo, Ática, 1994, p. 284.

¹⁶⁸ Entrevista de Leonardo Boff a *Revista Caros Amigos*. Op. cit., p. 33.

do Povo de Deus. A verdade, disto estou certo, prevalecerá porque ela está acima de tudo o que há na terra, pois seu lugar é junto de Deus”.¹⁶⁹

Em relato recente, porém, Boff afirma que “o tribunal era dramático”. Vieram com um carro, enquanto Leonardo Boff se despedia dos seus superiores. Dois guardas suíços e um oficial da Congregação agarraram-no e empurraram carro adentro. Boff deveria chegar às 9 horas em ponto. Passaram por um enorme portal de ferro, quando o carro parou: “aqui é o local da tortura?”, teria ironizado Boff. Segundo nos relata o próprio Boff, o oficial deu-lhe uma cotovelada, com toda a violência.¹⁷⁰

De acordo com as memórias de Boff, chegaram ao grande salão da Congregação, que deveria ter pelo menos 150 metros de comprimento, com tapetes enormes. Boff caminhou até uma saleta, lugar onde são julgados os inquiridos. E lá estava a cadeira, a mesma em que sentaram Galileu Galilei e Giordano Bruno. Boff faz uma saudação a ela, o que irrita o cardeal. E ainda, atrás dessa sala, “havia um pequeno anfiteatro, porque antigamente eram muitos os inquisidores, e embaixo ficava a sala de torturas, que ainda existe”.¹⁷¹

Todo o processo parecia mostrar que a maneira como a Igreja se comportava ao inquirir uma pessoa permanecia a mesma, sem grandes atualizações. Segundo frei Betto, “até piorou, porque atualmente, depois do estabelecimento da infalibilidade do papa, nenhum réu pode ter direito à defesa, porque não se pode partir do princípio de que a autoridade eclesiástica esteja equivocada. É o único tribunal do mundo onde isso acontece”. “É onde a mesma instância acusa, a mesma julga, a mesma pune. Não pode ter advogado; aliás, existe, mas você não conhece. Você tem um advogado, que junto aos cardeais faz o advogado do diabo, toma a minha defesa, mas não pode conversar comigo, nem sei quem é”, complementa Boff.¹⁷² Em relato recente sobre o episódio, Boff não esconde a sua indignação e tristeza:

“É um processo que atinge a tua identidade mais profunda, não é só um processo doutrinário, é um processo de desmontagem da tua figura de teólogo. O efeito é que alguém que está sob interrogatório do Vaticano não

¹⁶⁹ “Esclarecimento de Leonardo Boff às preocupações da Congregação para a Doutrina da Fé acerca do livro *Igreja: carisma e poder* (1981)”. Op. cit., p. 286.

¹⁷⁰ Entrevista de Leonardo Boff a *Revista Caros Amigos*. Op. cit., p. 33.

¹⁷¹ Entrevista de Leonardo Boff concedida a Paula Gobbi, jornalista do *Los Angeles Times*. Op. cit.

¹⁷² Entrevista de Leonardo Boff a *Revista Caros Amigos*. Op. cit., p.33.

pode ser convidado pela Igreja, pelas comunidades, pelos bispos, para dar palestras no retiro espiritual. É tolerado que dê aula, mas com grande vigilância sobre o que ensina. E ele recebe uma vigilância direta sobre as homilias que profere, porque já está sob suspeita. Como padre, tem o direito de celebrar missa, mas porque está em processo de ajuizamento, ele perde toda a confiabilidade”.¹⁷³

Segundo Leonardo Boff, ele não podia falar no interrogatório, só responder. Não tinha acesso às atas, não sabia quem eram os acusadores. Só conhecia algumas perguntas. O cardeal Ratzinger era quem tinha todo o documentário.¹⁷⁴ “Você pode deixar que eu pergunto, então você responde. Ou você pode pegar o teu escrito e segui-lo”. “Prefiro seguir o meu escrito”, escolheu Boff. Eram sessenta páginas. “Vamos selecionar algumas questões, o resto os cardeais vão julgar o texto como um todo”. De acordo com o relato de Boff, o cardeal Ratzinger acrescentou: “a minha função aqui não é julgar você, nem interrogá-lo, é escutar o que você diz e ver se está conforme a fé cristã ou não”. “Mas na base de qual critério?”, perguntou Boff. “A minha função é esta, de ter os critérios”, teria devolvido Ratzinger. Segundo Boff, naquele momento o cardeal era quem decidia, e portanto estava entregue ao arbítrio.¹⁷⁵ “A verdade é que você sente que não tem nenhuma proteção, nem jurídica, nem humana. Que na Igreja não funciona nem a lei divina – que eles interpretam como querem –, nem a lei humana, que eles não aceitam. É o arbítrio do príncipe, que é o papa que quer assim, do cardeal que quer assim”.¹⁷⁶ Entretanto, numa notificação do Vaticano de março de 1985, o cardeal Ratzinger nos dá outra versão sobre o colóquio: “a conversa, que se desenvolveu num clima fraterno, proporcionou ao autor [Boff] ocasião de expor seus esclarecimentos pessoais, que ele quis também entregar por escrito. Tudo isto foi explicado num comunicado final publicado e redigido de comum acordo com L. Boff”.¹⁷⁷ O cardeal Paulo Evaristo Arns, que acompanhava Boff, também relativiza o clima autoritário da reunião: “Ele [Ratzinger] até serviu café com bolo, depois da discussão com o Boff. Isto foi

¹⁷³ Idem, p. 33.

¹⁷⁴ Idem, p. 33.

¹⁷⁵ Idem, p. 34.

¹⁷⁶ Idem, p. 34.

¹⁷⁷ “Notificação sobre o livro *Igreja: carisma e poder. Ensaio de eclesiologia militante*, de Frei Leonardo Boff, O.F.M.”. Documento publicado em 11 de março de 1985 e citado In BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*. São Paulo, Ática, 1994, p. 335.

inventado para dramatizar um pouquinho mais aquela proibição de escrever e justificar a saída dele [Boff] da ordem franciscana e do sacerdócio”.¹⁷⁸

Os cardeais brasileiros que acompanhavam Boff tentaram participar, mas Ratzinger teria negado. Então foram ao papa, que, segundo Boff, sentenciou: “o tribunal terá duas partes, na primeira só o Ratzinger com o Boff e na segunda só os cardeais”. Boff se submeteu então ao diálogo de uma hora e meia, com uma pausa. O curioso: Boff conta que na pausa para o café, funcionários corriam para lhe pedir autógrafo enquanto Ratzinger se mostrava furioso. “Ele é condenado!”, teria dito.

Depois da pausa, vieram os cardeais. Dom Paulo Evaristo e Ratzinger descobriram que foram colegas quando eram estudantes de doutorado em Munique. Num dado momento, dom Paulo teria proposto ao cardeal: “Ratzinger, lemos o documento e ele é muito ruim. Não o aceitamos porque não vemos os nossos teólogos dizendo e pensando o que o senhor diz da Teologia da Libertação. Inclusive, queremos sugerir que o senhor os chame para elaborar um documento e depois vocês o completam. Não aceitamos este, queremos um segundo documento”. Boff e Gustavo Gutiérrez – outro teólogo julgado – de fato, fizeram e levaram a Congregação.¹⁷⁹

A partir daquele momento, a discussão teria sido, segundo Boff, sobre a Teologia da Libertação. “O teu livro é protestante, quem fala assim são os protestantes, eles não são como os católicos”, criticava Ratzinger. “Absolutamente, é o lado evangélico do protestantismo, temos muito o que aprender com Lutero. É o lado são da teologia, que percebe o abuso de poder da Igreja, a soberba, e pertence à teologia ter uma palavra crítica sobre isso. A gente, quando é batizado, é para ser profeta, além de sacerdote. Ninguém lembra disso na Igreja. Os profetas se confrontam com o poder”, argumentou Boff. A insistência de dom Paulo era que se fizesse um documento nas igrejas onde se vivia a prática da Teologia da Libertação. “Se o senhor quiser, preparo tudo em São Paulo, o senhor vai conhecer as periferias, vai com os agentes da pastoral e, depois de ver tudo, vamos sentar e falar sobre a Teologia da Libertação, senão o senhor não vai entender os teólogos”. “Temos obrigações com a Igreja universal, não podemos fazer partido na Igreja local. Somos responsáveis por todas as igrejas, nossa sede de pensamento é aqui”, teria respondido

¹⁷⁸ Entrevista de Dom Paulo Evaristo Arns concedida ao jornalista Marcelo Mena Barreto e citada In www.sinpro-rs.org.br/extra/nov98/entrevista.htm. Acessado em 10 de janeiro de 2007.

¹⁷⁹ Entrevista de Leonardo Boff a *Revista Caros Amigos*. Op. cit., p.34.

Ratzinger. “Olhe esta janela, toda de ferro quadriculado. Atrás dessa janela não se faz Teologia da Libertação, porque o mundo já vem traduzido nessa quadratura. Tem de sentir na pele uma experiência de pobreza, porque daí nasce a teologia como o grito dos pobres”, complementou Boff.¹⁸⁰

“Uma coisa é você defender a sua biografia, romper e seguir seu caminho. Como todo o nosso grupo era de intelectuais orgânicos das CEBs, e tínhamos hegemonia na Igreja – quem dava o discurso tinha grande articulação, se movimentava na sociedade. Era essa Igreja da base, uma coligação de bispos e cardeais que apoiavam as CEBs, e estas acolhiam esse tipo de Igreja. Então, a minha preocupação fundamental era preservar esse ensaio da base e não a minha biografia. Uma coisa bem pensada, em termos de até onde eu agüento sem perder a dignidade e trazer um ganho pra essa Igreja. Então seria ruim eu romper com o Vaticano que queria isso, porque seria fácil condenar e excomungar. A excomunhão é uma sombra terrível, um estigma fantástico. E, como senti o apoio explícito da CNBB e da própria ordem franciscana, fui ao diálogo com o Ratzinger levando duas malas contendo 100.000 subscrições, do mundo inteiro. E disse: ‘cardeal, não estou sozinho aqui, estou com estes 100.000’. ‘Vocês manipularam assinaturas!’. ‘Como? Um bispo que é lá da cidade de Zagorsky, na Rússia, como vai ter contato comigo?’ Quer dizer, a Teologia da Libertação não era causa minha, é a causa de uma geração, é um movimento.”¹⁸¹

A partir de sua memória, percebe-se que o julgamento a que Boff foi submetido – ou se submeteu – o marcou profundamente. Provavelmente, o medo de uma excomunhão naquele momento não dizia somente respeito a um sentimento estratégico. Não para um homem que tinha vivido até então no meio religioso católico. Para Boff, ser expulso da Igreja não seria assim tão fácil. O confronto também era no seu íntimo.

Mesmo assim, devemos notar no mesmo relato de Boff que, no estudo dos intelectuais, é preciso ir adiante e levar em consideração os efeitos da idade e os fenômenos de geração, compreendida no sentido de estrato demográfico unido por um acontecimento fundador, que por isso mesmo adquiriu uma existência autônoma. Uma geração dada extrai do acontecimento uma memória que a marca por toda vida. O estudo dos intelectuais não poder ser reduzido à simples assimilação destes a um grupo de pressão, estudado enquanto tal.¹⁸² Certamente a geração, no sentido “biológico”, é aparentemente um fato natural, mas também um fato cultural, por um

¹⁸⁰ Idem, p. 34.

¹⁸¹ Idem, p. 34.

¹⁸² SIRINELLI, Jean-François. “Os intelectuais”. Op. cit, pp. 254-255.

lado modelado pelo acontecimento e por outro derivado, às vezes, da auto-representação e da auto-proclamação: o sentimento de pertencer – ou ter pertencido – a uma faixa etária com forte identidade diferencial.¹⁸³ No caso de Boff, a estratégia a ser implementada no julgamento dizia respeito à sua adesão – e de outros intelectuais – ao movimento social do cristianismo da libertação.

O relato de Boff nos mostra também outra auto-representação: a filiação do grupo a que pertencia, ao marxismo de Antonio Gramsci. Para Michael Löwy, entre as várias razões que estimularam a recepção de Gramsci no Brasil a partir dos anos 1960, uma das mais importantes foi “sem dúvida o desejo de levantar a chapa de chumbo do positivismo, que pesava com várias toneladas não só sobre a cultura ‘republicana’ brasileira desde o fim do século XIX, mas também sobre a cultura política da esquerda marxista”.¹⁸⁴ Lincoln Secco, por sua vez, destaca que a recepção das idéias de Gramsci “foi uma possibilidade permitida pela emergência de centros políticos e intelectuais que divulgaram o seu pensamento”.¹⁸⁵

De qualquer maneira, desde meados da década de 1970 em diante, o conhecimento da obra de Gramsci progrediu de maneira constante e significativa entre os intelectuais e cientistas sociais. Uma série de conceitos próprios da elaboração gramsciana, mesmo aqueles mais complexos, generalizaram-se de maneira tal que se transformaram em algo próprio, uma espécie de “sentido comum”, não apenas do discurso estritamente intelectual, mas também do discurso político das esquerdas brasileiras. A difusão de suas idéias ocorreu quando a Revolução Cubana já havia se consumado e vários golpes militares modificaram a face do continente latino-americano erodido pela violência armada e pela contra-revolução. Nesta situação, as idéias de Gramsci contribuíram, primeiro, para alimentar projetos radicais de transformação político-social, para depois possibilitar reflexões mais críticas e realistas.¹⁸⁶

Voltemos ao Vaticano. Boff afirma que saiu convencido, devido à influência dos cardeais que o acompanharam, que o problema terminaria ali. Até

¹⁸³ SIRINELLI, Jean-François. “A geração”. In AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes (coord.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro, FGV, 2005, p. 133.

¹⁸⁴ ARICÓ, José. “Por que Gramsci na América Latina?”. In ARICÓ, José. *La Cola del Diablo - el itinerário de Gramsci en América Latina*. Argentina: editorial Punto Sur, 1988. Citado em *Estudos de Sociologia*, n. 5, Unesp/Araraquara.

¹⁸⁵ SECCO, Lincoln. *Gramsci e o Brasil*. Recepção e difusão de suas idéias. São Paulo, Cortez, 2002, p. 11.

¹⁸⁶ LÖWY, Michael. “O pensador heterodoxo”. In “Caderno Mais!” da *Folha de São Paulo*, edição de 21 de novembro de 1999.

porque, em nota à imprensa, de 20 de março de 1985, Boff parecia se submeter à algumas críticas apontadas na “notificação” do Vaticano sobre o seu livro.

“Através deste documento falou autoritativamente a mais alta instância doutrinária da Igreja. Como cristão, frade franciscano e teólogo, cabe-me ouvir e acatar. Acolho neste espírito as reservas feitas pela Congregação para a Doutrina da Fé. Note-se que tais reservas não qualificam minhas opções de heréticas, cismáticas ou ímpias, mas nas palavras do documento como ‘perigosas à sã doutrina da fé’. Do ponto de vista disciplinar o documento do Vaticano não prevê nenhuma medida contra minha pessoa e atividade. Destarte, não fica interrompido o meu trabalho teológico que desejo levar avante com serenidade e atenção, evidentemente agora com redobrada consideração às questões ajuizadas pela mais alta autoridade da Igreja”.¹⁸⁷

Porém, segundo ele, para a sua surpresa, no 1º de maio de 1985, paramentado para entrar na missa dos trabalhadores em Petrópolis, chega uma ligação do Vaticano: “você se considere imediatamente demitido da cátedra de teologia, deposto da Revista Eclesiástica Brasileira, da coordenação editorial da *Vozes*, não pode mais falar, viajar, nem dar aula. Esta é a punição”. Em 1985, foi condenado a um ano de “silêncio obsequioso” e deposto de todas as suas funções editoriais e de magistério no campo religioso.¹⁸⁸

“Minha grande decepção não foi a luta ideológica, de teologias. A decepção profunda, que me amadureceu de certa maneira, foi ver que eles mentem. Chego em Roma, o cardeal Ratzinger dá uma entrevista e diz: ‘Boff não veio para cá convocado. Veio porque solicitou julgamento’. Ela [Igreja Católica] mente, é corrupta, é cruel e sem piedade. Antes de eu receber aquela condenação no 1º de maio, veio o representante do núncio a Petrópolis, e me entrega oficialmente um livreto, onde era feito o juízo do meu livro. Me deram meia hora pra ler e dar a resposta, e foram para a igreja ao lado rezar. Eu disse: ‘li, concordo porque também rejeito todas essas teorias’. ‘Mas são suas!’ ‘Absolutamente, isso não é meu. Eu concordo, tudo bem’. Aceitei o texto. Vai ser publicado e termina ali. Daí a surpresa quando

¹⁸⁷ Nota à imprensa: acatamento de Frei Leonardo Boff de 20 de março de 1985 publicada In *Roma Locuta*. Op. cit, p. 140.

¹⁸⁸ “Em data de 26 de abril de 1985 foi enviada ao Ministro-Geral da Ordem dos Frades Menores uma carta conjunta das Congregações para a Doutrina da Fé e para os Religiosos e os Institutos Seculares, na qual as mencionadas Congregações, na sua respectiva competência, estabeleciam as determinações que se tornaram necessárias. Tais determinações consistem num período de obsequioso silêncio, que consinta ao Padre Boff uma séria reflexão, e na abstenção das suas responsabilidades na redação da Revista Eclesiástica Brasileira e das outras atividades de conferencista e de escritor. Em data de 1º de maio de 1985 o Ministro-Geral da Ordem dos Frades Menores informava ter comunicado ao Padre Boff as determinações em questão e que o sacerdote as acolhera com espírito religioso”. Comunicado da Sala de Imprensa do Vaticano sobre as medidas disciplinares de 12 de maio de 1985 publicado In *Roma Locuta*. Op. cit, p. 145.

dias depois vêm as punições todas. Não bastou eu me submeter, acolher a condenação do livro de uma forma oficial – e com a promessa de que nas próximas edições iria fazer rodapés moderando a linguagem. É excesso de rigor. Me submeti àquele silêncio, que provocou uma grande crise em Roma porque o dom Ivo recebeu uma infinidade de telegramas de protesto do mundo inteiro.”¹⁸⁹

Incertezas, medo. Ser expulso da Igreja não seria assim tão fácil. Segundo Boff, o então papa João Paulo II teria acompanhado o seu caso. Na conversa que teve com dom Ivo, João Paulo II teria dito que sabia passo a passo, e até lamentava, porque, quando Boff foi condenado, veio o apoio internacional. E, segundo dom Ivo, o papa chegou a chorar. Pensou até em desfazer a condenação. Onze meses depois, o papa pessoalmente mandou suspender a penalidade. O “silêncio obsequioso” era por um ano e, a partir desse tempo, Boff poderia ficar proibido por tempo indefinido. O papa ainda teria escrito uma carta agradecendo a Boff por ter acolhido o diálogo, se submetido, dizendo que “dessa forma é possível criar uma autêntica Teologia da Libertação”.¹⁹⁰ Dada a pressão mundial sobre o Vaticano, a pena foi suspensa em 1986, podendo Boff retomar algumas de suas atividades.

A memória de Boff nos relata mais um episódio no seu confronto com a Santa Sé romana, no ano de 1989. E, agora, com o cardeal Jerome Hamer. “A tua igreja pediu um diálogo. Quem fala aqui é o responsável pela doutrina, não quero dialogar, só quero testar se a tua fé é verdadeira ou não”, teria perguntado o cardeal. Então, puxa uma pasta com todas as cartas de Boff. Leonardo Boff afirma que sempre as subscrevia, com um certo humor franciscano, *irmão, teólogo menor e pecador*. Porém, encontra-se numa carta de 1984 não necessariamente o sarcasmo relatado por Boff, mas sim o tal subscrito demonstrando humildade sincera e certa submissão em relação à instituição católica: “por fim, permito-me testemunhar que amo e continuo a amar a Igreja, comunidade viva dos seguidores de Jesus na força de seu espírito, mais do que a comodidade tranqüila e o curso sereno de minha trajetória pessoal de teólogo periférico, menor e tristemente pecador”.¹⁹¹

Entretanto, segundo Boff, o cardeal Hamer continuou: “estive no Brasil, conheço o teu país, e vocês cometem um erro fundamental que é pensar a partir da

¹⁸⁹ Entrevista de Leonardo Boff a *Revista Caros Amigos*. Op. cit., p. 35.

¹⁹⁰ Idem, p. 35.

¹⁹¹ “Esclarecimento de Leonardo Boff às preocupações da Congregação para a Doutrina da Fé acerca do livro *Igreja: carisma e poder* (1981)”. Op. cit., p. 334.

prática. Isso não existe, isso fazem os marxistas. Os cristãos pensam a partir da tradição, do magistério da Igreja, dos documentos oficiais. E vocês tentam dialogar com a ciência a partir da realidade. Vocês não fazem teologia, são menores, não têm seriedade no discurso”. “– Bom, se não tenho seriedade, por que o senhor me chama aqui, por que questiona os meus textos?”, devolveu Boff. Hamer teria complementado: “aquilo que vocês fazem nas comunidades eclesiais de base não é verdade, o Brasil não tem a pobreza que vocês imaginam, isso é a construção da leitura sociológica, ideológica, da vertente marxista. Vocês estão transformando as CEBs em células marxistas, que, mais do que rezar e militar a palavra de Deus, aprendem a guerrilha”.¹⁹²

Segundo o seu relato, Boff começa a chorar de raiva. Quando Hamer teria atacado: “mostra a tua fragilidade! Você chora como uma criança!” Boff fechou o punho e chegou a pensar: “vou matar o cardeal”. Ficou lutando contra si mesmo, por uns minutos. “Olha, padre, acho que o senhor é pior que um ateu, porque um ateu pelo menos crê no ser humano. O senhor é cínico, o senhor ri das lágrimas de uma pessoa. Então não quero mais falar com o senhor, porque eu falo com cristãos, não com ateus”. Alguns anos depois, Hamer teve uma surpresa. Estava com câncer em estágio avançado, e Boff estava de passagem por Roma, quando telefonou: “aqui é o Boff, aquele que o senhor condenou”. “Ninguém me telefona... foi preciso você me telefonar! Me sinto isolado. Queria ser um grande teólogo e não consegui. Me fizeram logo bispo, não tenho comunidade, celebro sozinho de manhã e me sinto desprezado pelos meus irmãos dominicanos”, teria respondido Hamer. Quando o cardeal começou a chorar, Boff devolveu. “Quem é o fraco agora? Mas não vou fazer o que fez comigo! Quero enxugar as suas lágrimas”, teria dito Boff. “Boff, vamos ficar amigos. Quando você vier pra cá, me telefone, vamos tirar essas roupas, vamos conversar, tomar um vinho”, pediu Hamer.¹⁹³

“Nunca tinha desejado a morte a ninguém, nunca tinha imaginado matar alguém. Voltei para o Brasil totalmente desestruturado em termos psicológicos. Me senti um criminoso. Eu matei em termos afetivos. Fui me curar passando dois meses na floresta amazônica, me enfiei no Acre, visitando comunidades, para recuperar a minha sanidade psicológica. E tal foi a densidade, que descobri a minha sombra: ‘sou capaz de matar!’”.¹⁹⁴

¹⁹² Entrevista de Leonardo Boff a *Revista Caros Amigos*. Op. cit., p. 33.

¹⁹³ *Idem*, p. 33.

¹⁹⁴ *Idem*.

Como muitos intelectuais na posição de *outsider*¹⁹⁵, Boff sofria com as humilhações impostas pelo Vaticano. Mas, ao lado das reações hostis à hierarquia eclesiástica, estava presente, possivelmente, outro sentimento: ser reconhecido e visto como um homem de igual valor, por suas realizações intelectuais. Leonardo Boff, como qualquer pessoa em relação a certos grupos estabelecidos, mas que se sentem seus iguais ou mesmo superiores – por suas realizações pessoais, ou mesmo pela consciência dos defeitos do grupo estabelecido –, reagiu rancorosamente às humilhações a que foi exposto.¹⁹⁶ Ele próprio nos fala:

“São os outros que nos aceitam e assim recriam, dia após dia, o gosto de viver. O sentimento mais terrível, verdadeiramente avassalador, é sentir-se rejeitado no que se é e no que se pretende ser. É ser condenado simbolicamente à morte e continuar vivo. Apesar de todas as minhas tribulações, raras vezes sofri este sentimento. Pelo contrário: fico surpreso como tenho sido acolhido e como minhas posições, quando as exponho pessoalmente, são normalmente agasalhadas. Foi comovedor, nos meses de diatribes com as instâncias doutrinárias romanas, receber milhares de cartas e gestos de solidariedade do mundo inteiro. Não era, na verdade, a mim que se dirigia a intencionalidade, mas à causa dos oprimidos que, por acaso, passava por mim”.¹⁹⁷

Mesmo com restrições, a militância intelectual de Leonardo Boff continuava. Durante a Eco-92 no Rio de Janeiro, quando se reuniram os chefes de Estado do mundo todo para discutir a relação entre desenvolvimento e meio ambiente, chega mais uma punição do Vaticano, através do cardeal Sebastião Baggio. Boff deveria novamente entrar em silêncio obsequioso, e deveria agora sair da América Latina e do Brasil, escolhendo algum convento nas Filipinas ou na Coreia. A posição de Roma era irredutível. Sendo novamente ameaçado, Boff renuncia às suas atividades de padre e se auto-promove ao estado leigo. Deixava o ministério sacerdotal e a ordem franciscana.¹⁹⁸

“Sob forte pressão de autoridades do Vaticano presentes no evento tive que tomar, de imediato, uma decisão dolorosa. Não quis que um amigo soubesse pela imprensa. Procurei-o no hotel onde estava hospedado e lhe comuniquei pessoalmente o fato. Ele me olhou fundo nos olhos e me fez a pergunta:

¹⁹⁵ A noção de outsider se refere ao intelectual engajado e crítico das estruturas de poder. Ver SAID, Edward. Op. cit.

¹⁹⁶ ELIAS, Norbert. Op. cit., p. 39.

¹⁹⁷ BOFF, Leonardo. “Um balanço de corpo e alma”. Op. cit., p. 13.

¹⁹⁸ Entrevista de Leonardo Boff concedida a Paula Gobbi, jornalista do *Los Angeles Times*. Op. cit.

‘mas você continuará o mesmo, com a opção pelos pobres e por sua libertação?’ Respondi-lhe: ‘sim, porque essa é uma opção de vida’. Então, respondeu: ‘tudo bem, o melhor do cristianismo está salvo’. E me fez a seguinte observação: há momentos na vida em que para continuarmos os mesmos, temos que mudar. Você teve a coragem de mudar, para continuar o mesmo de sempre. Isso me foi dito pelo comandante Fidel Castro. Essa frase nunca me saiu da cabeça e me inspira até os dias de hoje. Escrevi na época: troquei de trincheira mas não de luta; mudei de caminho mas não de direção”.¹⁹⁹

Enfim, a “decisão dolorosa”. “Antes podia ser humildade, aqui é humilhação, não aceito isso. Teólogo tem só a palavra como comunicação, falada e escrita. Se você tira dele a palavra, ele é uma pessoa nula. Os direitos humanos, a luta do Brasil para conquistar uma democracia, a Igreja ajudou a resgatar essa liberdade. Não aceito”, teria argumentado Boff.²⁰⁰

“O seminarista, o padre é educado para ter um verdadeiro casamento com a instituição, aquilo que a pessoa dá em termos de libido, de amor à sua companheira, ele é educado a dar à Igreja. Agora, há uma fase em que o padre desperta. Geralmente quando cai na vida real, como pároco, ele se dá conta de que essa Igreja é uma grande madrasta. Que usa a força dele, sua inteligência em favor dos interesses institucionais dela e não das pessoas humanas. Ela é fria e sem piedade e aplica a doutrina. O padre entra em crise, fica entre o pastor que sente o próximo e a subjetividade que foi criada nele de ser o representante da instituição. Entra num conflito e muitos sucumbem. Ou ele entra num novo estado de consciência e é um pastor que viola as doutrinas, ou ele se enrijece e até se transfigura. Ou então a terceira alternativa: muitos abandonam, profundamente frustrados com a instituição”.²⁰¹

O relato de Boff dá a nítida idéia do sentimento de revolta despertado a partir da ruptura com a Igreja Católica. Em sua memória, ele chega a relativizar o amor pelo catolicismo. No auge do conflito com o Vaticano, num momento de decisão, foi determinante o teólogo, o intelectual, e não o padre. Possivelmente, uma das decisões mais difíceis na trajetória de Leonardo Boff, visto que, antes das contendas com a Congregação para a Doutrina da Fé, ainda no ano de 1984, ele afirmava: “de uma coisa estou certo: prefiro caminhar com a Igreja a andar sozinho

¹⁹⁹ Citado em BOFF, Leonardo. “Mudar para continuar o mesmo”. In *Boletim Rede de Cristãos*, edição de 22/06/2003. In www.caritas.org.br/?system=news&action=read&id=106&eid=46. Acessado em 15 de janeiro de 2006.

²⁰⁰ Entrevista de Leonardo Boff a *Revista Caros Amigos*. Op. cit., p. 35.

²⁰¹ Idem, p. 37.

com a minha teologia. A Igreja permanece, a teologia passa”.²⁰² Porém, em relato do 1988 – após a condenação ao silêncio obsequioso – Boff afirmava que “um teólogo condenado goza de inestimável liberdade. Ele não tem, com efeito, nada a perder. Ele deixa de representar a sensatez da instituição com a chance de representar melhor a verdade que se faz na história para além dos interesses inescusos de toda a instituição”.²⁰³ Já em entrevista dada após o rompimento com a hierarquia católica, mais precisamente em 1994, Boff afirma que o sentido do texto era estratégico, pois, “teria afastado um golpe contra a CNBB e poupado as CEBs e a teologia da libertação”.²⁰⁴ De qualquer maneira, percebe-se nos relatos de Boff não somente as construções da memória, mas também e, principalmente, que a relação entre os intelectuais e as instituições nunca é estática. Sempre se desdobra e algumas vezes surpreende na sua complexidade.²⁰⁵

Um dos maiores desafios na trajetória intelectual de Leonardo Boff – e para a Teologia da Libertação e o movimento social que ela representa – foi a ofensiva conservadora do Vaticano na América Latina. Tal postura fez parte de um processo mais geral de “restauração doutrinal” e centralização autoritária na Igreja Católica romana sob o pontificado de João Paulo II, e com a liderança do cardeal Joseph Ratzinger. Segundo o próprio Boff, o cardeal Ratzinger,

“moveu um combate cerrado a todo tipo de inovação na Igreja e também na sociedade contemporânea. Tinha um projeto de restauração explícito no seu livro *Rapporto sulla la Fede* ainda em 1986. E o explicava: ‘restauração é a busca de um novo equilíbrio depois dos exageros de uma abertura indiscriminada ao mundo’. Só que o equilíbrio não aconteceu. Aconteceu aquilo que os sociólogos da religião ensinam e nós testemunhamos: todos os processos de restauração acabam por suprimir o pluralismo e gerar tendências regressivas e até fundamentalistas. Tentou liquidar com a igreja da libertação na América Latina e sua correspondente teologia, prejudicando os movimentos sociais que não puderam contar com o apoio decisivo da Igreja”.²⁰⁶

A arma decisiva de Roma contra os “desvios doutrinários” e a atividade “excessivamente política” dos cristãos latino-americanos foi a nomeação de bispos

²⁰² “Esclarecimento de Leonardo Boff às preocupações da Congregação para a Doutrina da Fé acerca do livro *Igreja: carisma e poder* (1981)”. Op. cit., p. 334.

²⁰³ BOFF, Leonardo. “Um balanço de corpo e alma”. Op. cit., p. 17.

²⁰⁴ Entrevista de Leonardo Boff ao site www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=13930. Acessado em 11 de janeiro de 2007.

²⁰⁵ SAID, Edward. Op. cit., p. 71.

²⁰⁶ Entrevista de Leonardo Boff dada ao jornalista Wanilson Oliveira, do *Jornal de Brasília*, em 2005.

conservadores, conhecidos por sua hostilidade à Teologia da Libertação. Estes bispos se apressaram em dissolver ou deslegitimar todas as redes e pastorais engajadas numa atividade social do lado dos pobres. Em termos de burocracia, o Vaticano deu por encerrada a polêmica com a Teologia da Libertação ao escrever em 1984 um documento em que a condenava e outro em 1986 em que procurava resgatar alguns elementos positivos dela. Em nome desses documentos oficiais, enquadrou teólogos, institutos de teologia e bispos que assumiam em sua pastoral este tipo de pensamento. Tomou medidas diretas contra os religiosos ou teólogos mais progressistas, excluindo-os de suas ordens religiosas – no caso dos irmãos Cardenal na Nicarágua e do padre Aristide no Haiti – ou fazendo-os a optar pela ruptura²⁰⁷, como no caso de Leonardo Boff.²⁰⁸

“Enquanto existia o socialismo real, João Paulo II era totalmente contra esse tipo de teologia porque, na interpretação dele, poderia servir de ‘Cavalo de Tróia’ na penetração do comunismo na América Latina, comunismo de versão stalinista que ele conheceu em seu país. Condenou-a pensando fazer um ato de amor e de proteção ao povo. Aqui há um equívoco: o perigo na América Latina nunca foi o comunismo, mas sempre foi o capitalismo selvagem e as elites sem qualquer sensibilidade social. Depois que o regime soviético caiu, ele pôde constatar a devastação moral e humana que o capitalismo trouxe aos países do leste europeu, especialmente à Polônia. Deu-se conta dos valores morais que o socialismo mantinha, no sentido do bem comum, da solidariedade e da moralidade pública. O marxismo já não era perigo para América Latina. Foi em então, em 1991, que escreveu uma carta à CNBB onde dizia que a teologia da libertação ‘não é somente útil, mas necessária’ na superação das injustiças sociais. E deixou os teólogos em paz”.²⁰⁹

Em seu relato de 2005, pode-se relativizar a idéia de “paz”, pois seminários progressistas foram fechados, notadamente no Brasil e medidas de intervenção tiveram lugar contra confederações e editoras consideradas demasiadamente próximas da Teologia da Libertação. Como mesmo reconhece Boff, numa entrevista de 1998:

²⁰⁷ É forçoso salientar que procuro ver o rompimento de Leonardo Boff com a hierarquia católica como uma complexa escolha individual. Distanciando-me de generalizações ou mesmo de qualquer juízo de valor, reconheço e ressalto que a vigilância ideológica, os silenciamentos e as punições também foram impostas por parte da Cúria Romana a outros grandes teólogos que, entretanto, optaram por não abandonar o corpo eclesial católico.

²⁰⁸ LÖWY, Michael. “A teologia da libertação acabou?”. Op. cit.

²⁰⁹ Entrevista de Boff concedida a Luciana Nunes Leal do jornal *O Estado de São Paulo*, em 2005.

“O Vaticano interveio na Vozes em 1992, depuseram toda a direção, nomearam um alemão como interventor, que a primeira coisa que fez mandar queimar nossos livros. Pegou todo o arquivo da Teologia da Libertação, aquela coleção de cinquenta tomos, trabalho fantástico de bispos, de teólogos de toda a América Latina, e jogou no lixo: ainda consegui correr atrás e salvar. E disse que a Vozes, eu e a Teologia da Libertação fizemos uma chaga muito grande na Igreja e que devia ser sanada. E deu uma guinada fantástica na Vozes, que passou a ser uma editora de direita, fechada, contra a Teologia da Libertação. E virou censor pessoal meu. Cada artiguinho meu, ele corrigia tanto, que não dava nem pra publicar. Senti uma profunda humilhação da inteligência: uma editora que ajudou a pensar o Brasil mais à esquerda, o cristianismo de libertação, sofrer esse tipo de intervenção”.²¹⁰

O objetivo de Roma era a “normalização” da Igreja latino-americana: as nomeações de bispos e cardeais conservadores visavam mudar a correlação de forças no seio do episcopado e chegar, na conferência dos bispos latino-americanos de São Domingos, em outubro de 1992, a uma verdadeira reviravolta, que colocaria fim ao processo desencadeado pelas Conferências de Medellín (1968) e Puebla (1979).

A Cúria romana trabalhou intensamente para enquadrar a Conferência de 1992, excluindo a participação dos teólogos da libertação, nomeando para a presidência o conservador Cardeal Angelo Soldano – antigo núncio papal no Chile, onde mantinha excelentes relações com o general Augusto Pinochet – e se recusando a levar em consideração os documentos elaborados pelas conferências episcopais dos diversos países do continente. Os representantes romanos em São Domingos categoricamente se recusaram a pedir perdão aos índios e aos afro-americanos pelos sofrimentos que lhes foram infligidos em nome do cristianismo, enquanto até o papa João Paulo II, numa audiência em Roma em 21 de outubro de 1992, não hesitava em formular um pedido deste tipo.²¹¹

O documento final foi um compromisso que não satisfez completamente nem os conservadores nem os progressistas. Segundo o teólogo Clodovis Boff, o documento representa em diversos aspectos um recuo com relação às conferências anteriores: São Domingos foi, na sua opinião, “música latino-americana tocada com uma guitarra romana. Ele convida os cristãos do continente a fazer uma leitura ativa,

²¹⁰ Entrevista de Leonardo Boff a *Revista Caros Amigos*. Op. cit., p. 38.

²¹¹ LÖWY, Michael. “A teologia da libertação acabou?”. Op. cit.

seletiva, corretiva e criadora do texto”.²¹² O teólogo peruano Gustavo Gutierrez fez um balanço mais favorável, sublinhando a importância da reafirmação solene, pela conferência, da opção preferencial pelos pobres e a denúncia, pelos bispos, do modelo econômico neoliberal. A seus olhos, o documento de São Domingos se situa na continuidade doutrinal e pastoral de Medellín e Puebla. A conclusão de Leonardo Boff se situa no meio termo: o significado da conferência depende “da recepção que formos capazes de dar aos documentos de São Domingos”.²¹³ Enfim, o documento aprovado é mesmo contraditório: enquanto a “nova evangelização” de que se trata no texto é pensada em termos cristológicos e eclesiais, ela é produto de um “fundamentalismo romano”. Por outro lado, quando esta evangelização é pensada em termos de promoção humana e de opções pastorais, ela é a expressão mais autêntica da identidade própria da Igreja latino-americana.²¹⁴

Da corrente doutrinária centrada na idéia de “libertação”, perseguida pelo Vaticano nestas últimas duas décadas, Leonardo Boff é um dos intelectuais de referência, junto com outros compatriotas. Segundo avaliação de Emir Sader:

“Pensemos no que significa para a Igreja Católica brasileira perder alguém como Leonardo Boff – o mais importante representante da Teologia da Libertação entre nós, que teve a atitude digna de abandonar a Igreja. O que significa marginalizar Paulo Evaristo Arns, punir Pedro Casaldáliga – alguns dos mais significativos e prestigiosos membros da Igreja Católica, vítimas da prepotência e da repressão do Vaticano sob João Paulo II”.²¹⁵

Enfim, aos 54 anos, um novo começo. Leonardo Boff continuou como teólogo da libertação, escritor, professor e conferencista, assessor de movimentos sociais de cunho popular, como o Movimento dos Sem Terra e as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), entre outros.²¹⁶

“A Teologia da Libertação não se entende como palavra primeira, senão como palavra segunda. Primeiro vem a prática dos grupos e dos movimentos de toda ordem, inclusive armados e engajados em processos revolucionários, como na Nicarágua e em El Salvador. Surgiu, junto com este caldo libertário, a Igreja da Libertação com cardeais, bispos, padres,

²¹² BOFF, Clodovis Boff. “Um ajuste pastoral em Santo Domingo”. *Ensaio Teológico-Pastoral*, Petrópolis, Vozes, 1993, pp.9-54.

²¹³ Citado in GUTIERREZ, Gustavo. “Documento: um corte transversal”. In Op. cit., pp.55-68.

²¹⁴ LÖWY, Michael. “A teologia da libertação acabou?”. Op. cit.

²¹⁵ SADER, Emir. “O anti-João XXIII”. Artigo publicado no jornal *Folha de São Paulo*. In *Agência Carta Maior*, 12/04/2005.

²¹⁶ Citado no site oficial de Leonardo Boff. Op. cit.

religiosos e leigos que fizeram uma opção pelos pobres e criaram as comunidades eclesiais de base, os grupos bíblicos, as pastorais sociais (da terra, do índio, dos sem-teto, da criança e outros). A partir desta experiência religiosa e política se fez uma reflexão sistemática que se chamou Teologia da Libertação. A contribuição maior que ela deu e pode dar é fazer com que o cristianismo, presente na cultura e nas bases, deixe de ser fator de legitimação da presente ordem para se transformar em motor de mobilização para a mudança necessária. O cristianismo foi cooptado pelas elites e o fizeram conservador e até reacionário, quando no seu ideário e na prática de seu fundador, Jesus de Nazaré, sempre foi revolucionário. Jesus não morreu na cama cercado de discípulos como um rabino, mas na cruz, vítima de um conflito político e religioso que ele criou com sua prática e mensagem libertária. A Igreja da Libertação e sua correspondente teologia procuram resgatar esta tradição originária. As questões que deram origem à Teologia da Libertação continuam aí”.²¹⁷

Não se pode deixar de perguntar o que teria acontecido com o seu pensamento religioso plural e social, caso Boff não tivesse rompido sua ligação com a hierarquia da Igreja Católica. Não se pode esperar uma resposta definitiva a essa pergunta. Mas é muito provável que se Boff tivesse decidido obedecer à ordem católica romana e usar a maior parte de sua energia de trabalho do modo que a Igreja desejava, estaria muito mais preso às formas tradicionais de fazer teologia e teria menos liberdade para desenvolver o tema da libertação de forma cada vez mais ampla, que é característica de seus trabalhos mais recentes e do seu reconhecimento mundial.²¹⁸ Evitando abordar a realidade histórica a partir de um esquema único de ações e reações, é possível mostrar que a repartição desigual do poder, por maior e mais coercitiva que seja, sempre deixa alguma margem de manobra para os dominados; e que estes podem então impor aos dominantes mudanças nada desprezíveis.²¹⁹

Realizações notáveis – como as de Leonardo Boff – surgem da dinâmica do conflito no campo social mais amplo e também no interior dos indivíduos, o aspecto individual das tensões sociais.²²⁰ Por um lado, o conflito de valores e ideais que perpassava a Igreja Católica na década de 1970. Por outro, a ruptura de Boff ilustra nitidamente a situação de grupos cristãos identificados com a mudança social numa Igreja ainda liderada por setores conservadores, num tempo em que o equilíbrio de

²¹⁷ Citado no site www.agenciartamaior.uol.com.br//agencia.asp?coluna=reportagens&id=2762. Acessado em 15 de janeiro de 2006.

²¹⁸ ELIAS, Norbert. Op. cit., pp. 123-124.

²¹⁹ LEVI, Giovanni. Op. cit., p.180.

²²⁰ ELIAS, Norbert. Op. cit., p. 16.

forças ainda era favorável ao *establishment* conservador, mas não a ponto de suprimir todas as expressões de protesto. É mais fácil entender a trajetória intelectual de Boff se ela for encarada como um microprocesso do período principal da transformação deste macroprocesso.²²¹

A diversidade de tipos individuais quebra a idéia de determinação e necessidade de unidade de um certo grupo social. Não há um tipo de comportamento “normal”, um padrão para quem faz parte de um grupo social, em determinado momento histórico. Porém, indivíduos de um mesmo grupo social podem apresentar momentos de vida parecidos (de maior ou menor porte), e uma reflexão sobre o grupo poderá iluminar a compreensão do intelectual. Dessa maneira, se Leonardo Boff for pensado como indivíduo representativo, aceito uma reflexão sobre a possibilidade de generalização. No capítulo seguinte, abordarei o contexto histórico no qual se situa o teólogo da libertação. Tratarei da emergência do movimento social conhecido como “cristianismo da libertação” e da sua posterior matriz teórica: a Teologia da Libertação. Caberá, ainda, uma análise da pioneira obra *Teologia da Libertação: perspectivas* do teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, representativa desse processo.

²²¹ Idem, p. 46.

CAPÍTULO II – O CRISTIANISMO DA LIBERTAÇÃO

“A hermenêutica libertadora busca descobrir e ativar a energia transformadora dos textos bíblicos. Trata-se finalmente de produzir uma interpretação que leve à mudança da pessoa (conversão) e da história (revolução). Tal leitura não é ideologicamente preconcebida, pois que a religião bíblica é uma religião aberta e dinâmica devido a seu caráter messiânico e escatológico. Já confessava E. Bloch: ‘É difícil fazer uma revolução sem a Bíblia’”.
(Leonardo Boff)

O desenvolvimento da Teologia da Libertação – o caso brasileiro

Algumas interpretações procuraram dar conta das profundas transformações notadas na Igreja Católica em meados do século XX, ou seja, das mudanças que se estabeleceram sob o signo da ruptura com uma longa tradição conservadora e retrógrada. Apesar de significativas diferenças de abordagem, há um grande número de autores que sugerem que as mudanças ocorridas na Igreja foram consequência da tentativa de defesa e preservação de seus interesses institucionais. Os estudos, principalmente sobre a Igreja latino-americana, tendem a uma reificação dessa noção, deixando de perceber que diferentes modelos existentes no seio da Igreja podem resultar em diversas concepções de seus interesses, ou seja, em diferentes visões acerca da sua missão. Certas análises geralmente reduzem as motivações da Igreja Católica e de seus membros a uma mera defesa de sua influência no mundo. Subestimam os conflitos entre as diferentes concepções dos objetivos institucionais, ou seja, os diferentes modelos de Igreja. Deixam de perceber que a defesa dos projetos da Igreja inclui objetivos muitas vezes contraditórios.

A Igreja Católica possui uma hierarquia de objetivos que abrange desde o seu objetivo máximo (a salvação das pessoas e propagação de sua mensagem religiosa) até as preocupações pontuais: expansão institucional, solidez financeira, influência sobre os Estados ou sobre as elites dominantes. Certas abordagens tendem a confundir tais preocupações como o objetivo último da Igreja, ignorando a possibilidade de que alguns modelos, algumas visões dentro da instituição católica possam optar por não defender propósitos dessa natureza.

Dentre essas análises, uma das mais significativas é aquela levada a cabo pelo brasilianista Thomas Bruneau. Segundo o autor, a Igreja Católica inovou porque desejava manter a sua influência. Confrontada com a concorrência de diversas correntes religiosas – protestantismo, seitas – ou políticas – movimentos de esquerda –, com o declínio das vocações espirituais e com a crise de suas finanças, a elite eclesiástica católica compreendeu que era preciso inovar, e se voltou para as classes populares. Tratou-se, portanto, de um interesse meramente institucional da Igreja.²²² A transformação da Igreja constituiria, então, uma tentativa de maximizar esses objetivos instrumentais.

Contudo, tal análise mostra-se insuficiente. Uma indagação possível seria: por que a Igreja Católica, em meados do século XX, não concebeu mais a sua “influência” da maneira tradicional, em relação às elites e ao poder político estatal? Por que houve uma redefinição da missão da Igreja por parte de certos grupos católicos orientada no sentido e em função das demandas das classes dominadas? A explicação de Bruneau apresenta limitações quando confrontada com os grupos dentro da Igreja que, conscientemente, procuram viver se preocupando menos com o atendimento à missa, e mais com o rompimento dos seus laços com as elites. Assim sendo, ver em tudo isso simplesmente uma astúcia da Igreja, uma manobra para manter o controle das massas ou uma tática hábil para fazer face ao comunismo é passar ao largo do essencial.

Uma outra explicação interessante – mas unilateral – é tomada por certos sociólogos ligados à esquerda cristã: a Igreja teria mudado porque as massas “tomaram posse” da instituição, converteu-a e a fez agir por sua conta.²²³ Isto corresponde a um aspecto da realidade, mas, pergunta-se: como as classes populares puderam “converter” a Igreja à sua causa? Este tipo de análise tende também a subestimar a “autonomia relativa do campo religioso-eclesiástico”²²⁴, isto é, as determinações sociais e culturais específicas à Igreja Católica, sem as quais a sua “abertura ao povo”, a partir dos anos 1960, não é compreensível.

Embora as mudanças político-sociais tenham ajudado a reformar a concepção da Igreja Católica de sua própria missão, devemos evitar reduzir a análise

²²² Ver BRUNEAU, Thomas. *O Catolicismo em época de transição*. São Paulo, Loyola, 1977.

²²³ Ver por exemplo SOUZA, Luis Alberto Gomes. *Classes populares e Igreja nos caminhos da história*. Petrópolis, Vozes, 1982.

²²⁴ BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*. Ensaios de eclesiologia militante. Petrópolis, Vozes, 1994.

a um problema de classes. Certas análises marxistas tendem a subestimar a autonomia da religião. A principal preocupação refere-se às classes sociais e aos conflitos, portanto tais análises dão pouca ênfase à importância das instituições ou as considera como simples representantes dos interesses de classe.²²⁵ A religião pode por si só ser uma força poderosa na determinação da orientação política. Além disso, a mudança política não modifica necessariamente a maneira pela qual as instituições ou movimentos vêm a si próprios. Todas as instituições têm uma maneira específica de reagir às mudanças sociais. Se a Igreja Católica ou um movimento religioso permanecer fora do debate político e definir sua missão como estando acima da política, é possível que esse processo não venha a afetar diretamente a maneira pela qual ela percebe a própria missão.

Assim sendo, as análises de movimentos católicos não deveriam considerar suas transformações como resultados diretos e inevitáveis de mudanças históricas mais amplas, nem negligenciar o impacto das mesmas. É preciso compreender a auto-identificação da instituição, que se expressa através de seu discurso e de suas práticas, assim como as mudanças sociais que possam alterar essa identidade. A Igreja não é somente objeto de mudança. Como uma instituição importante, ela também exerce influência sobre a transformação política. Ela pode afetar a formação da consciência de classe, mobilizar forças políticas. Mais especificamente, veremos no presente capítulo que as transformações políticas da sociedade brasileira influenciaram a concepção de fé da Igreja Católica. E mais: os conflitos sociais e a forma pela qual o Estado tentou resolvê-los, determinaram em grande medida as concepções políticas e religiosas no Brasil.²²⁶

É provável que a Igreja Católica tenha procurado se modificar em parte para proteger interesses tradicionais no momento em que a sua influência entrava em declínio. Mas de igual importância é o fato de ela ter mudado porque a luta política, principalmente no contexto latino-americano, levou pessoas e alguns movimentos a ter uma visão de fé profundamente preocupada com os pobres e com a justiça social. Esses grupos tinham uma nova visão da missão da Igreja e estavam prestes a abandonar muitos dos interesses tradicionais em nome dessa nova concepção.²²⁷

²²⁵ MAINWARING, Scott. Op. cit., p. 27.

²²⁶ Idem, p. 25.

²²⁷ Idem, p. 33.

Considero, portanto, que a mudança da Igreja Católica no Brasil ocorreu em função de dois fatores: mudanças na sociedade e na política brasileiras, e transformações na Igreja internacional. É sempre bom lembrar que as inovações ocorridas entre a década de 1960 e o término da década de 1970 teriam sido impensáveis fora o contexto dos papados mais progressistas na história recente da Igreja.²²⁸ Na realidade, procuro no presente trabalho justamente chamar a atenção para o caráter peculiar da Igreja Católica do Brasil. Entre os setores politicamente significativos na Igreja brasileira, as questões chaves foram duas: o significado da “opção preferencial pelos pobres”, que recebeu o apoio dos bispos latino-americanos na Conferência do Episcopado latino-americano em Puebla (1979), e quais deveriam ser os limites do envolvimento político da Igreja.

Enfim, enquanto certas análises focalizam as estratégias institucionais para responder às mudanças sociais, dedico maior atenção às conseqüências dos movimentos sociais e dos conflitos no decorrer das transformações na Igreja, sem reduzi-las também a uma questão classista. Reafirmo que a forma como a Igreja intervém na política depende fundamentalmente da complexa maneira pela qual se percebe sua missão religiosa. Com o passar do tempo, emergem novas experiências espirituais, e antigas instituições religiosas modificam-se, tornando necessário repensar as idéias anteriores a respeito da relação entre as igrejas e a política. É esse o caso, mesmo em se tratando de uma instituição historicamente resistente e conservadora como a Igreja Católica romana. Minha abordagem enfatiza os objetivos da instituição, tal como são compreendidos pelos seus membros, e conseqüentemente enfatiza a doutrina e a teologia.²²⁹ Assim sendo, acredito que a contextualização da trajetória intelectual do teólogo Leonardo Boff, entendido como indivíduo representante do cristianismo da libertação, poderá iluminar tais questões.

Embora seja ingênuo pretender determinar o momento em que um processo histórico começa²³⁰, há muitas razões para crer que a Teologia da Libertação surgiu como uma resposta teórica às práticas católicas progressistas que vinham se desenvolvendo desde a década de 1950. Paralelamente ao desenrolar dos acontecimentos e posicionamentos ditos menos conservadores da Igreja Católica, ao

²²⁸ Idem, p. 31.

²²⁹ Idem, p. 21.

²³⁰ SOARES, Gláucio Ary Dillon Soares. “O golpe de 64”. In D’ ARAÚJO, Maria Celina de e SOARES, Gláucio Ary Dillon Soares. *21 anos de Regime Militar*. Balanços e perspectivas. Rio de Janeiro, FGV, 1994.

longo da década de 1960, as teorias baseadas numa nova Igreja, agora preocupada com os problemas terrenos, foram se consolidando até a constituição do primeiro congresso sobre a Teologia da Libertação, em março de 1970. Nesse momento assistiu-se a uma profusão de publicações visando dar conta das problemáticas sociais do continente latino-americano, sob a perspectiva religiosa da “libertação”.

Pode-se afirmar que na segunda metade do século XX o catolicismo foi ocupando, progressivamente, um novo lugar na sociedade brasileira, bem como, mudando o seu perfil. A imagem tradicional da Igreja, sua linguagem e sua projeção na sociedade apresentava uma nova direção, alterando o seu aspecto institucional. Como afirmam Lucilia de Almeida Neves Delgado e Mauro Passos:

“mais do que em outros períodos, o catolicismo foi ensaiando novos modos de agir e de se posicionar. Uma característica desse período foi buscar caminhos mais bem sintonizados com os desafios da realidade brasileira, sobretudo na defesa dos direitos humanos e sociais”.²³¹

Em finais da década de 1950, percebia-se um movimento no quadro religioso no sentido de uma maior aproximação das camadas populares e dos grupos que se empenhavam por transformações sociais. Parcelas significativas da sociedade brasileira comprometeram-se, nesse contexto, com um conjunto de demandas associadas ao sentimento nacionalista e com o programa de reformas econômico-sociais. Tais perspectivas influenciaram partidos políticos, parlamentares, sindicalistas, estudantes e católicos. A militância de alguns membros do catolicismo em diversas áreas da sociedade contribuía para essa mudança. A mediação das relações não se dava, somente, em nível institucional, como em períodos anteriores, mas na realidade social.

“Com efeito, as propostas e as novas formas proclamadas não se situam em nível de toda a Igreja. São próprias de alguns setores mais avançados de grupos de leigos, padres e bispos que procuravam outros passos, favorecendo um diálogo maior com a história, buscando uma maior participação de seus membros, em vista da construção do que entendiam ser uma comunidade livre, justa, solidária e fraterna”.²³²

²³¹ DELGADO, Lucilia de Almeida Neves e PASSOS, Mauro. “Catolicismo: direitos sociais e direitos humanos (1960-1970)”. In FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. *O Brasil republicano. O tempo da ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003, p. 97.

²³² Idem, p. 98.

Um novo olhar começava a despontar no horizonte do catolicismo.²³³ O período foi marcado pela insistência no conhecimento da realidade e maior compromisso social. Sob a influência do pensamento de teólogos europeus como Emmanuel Mounier, Teilhard de Chardin, Lebreton e Maritain, a Ação Católica Brasileira (ACB), instituída oficialmente em 1935, ganhava nova orientação. Contrastando com os movimentos em alguns países europeus, que eram movimentos intraclassistas organizados de acordo com o sexo e a idade, após 1947, a ACB se reorganizou segundo o modelo francês, isto é, de acordo com a classe social. Gradativamente, outros movimentos, outras formas de atuação se desenvolviam, entre eles, a Juventude Estudantil Católica (JEC), a Juventude Operária Católica (JOC) e a Juventude Universitária Católica (JUC). Era a chamada “esquerda católica”.²³⁴

Entretanto, é difícil compreender o desenvolvimento dos movimentos leigos somente em relação à Igreja Católica institucional. A orientação política dos militantes leigos não foi determinada unicamente por seus laços com a Igreja. Os católicos também fizeram parte da estrutura social e, como tal, participam da política enquanto estudantes, camponeses, trabalhadores, médicos. Interagiram com a sociedade e foram influenciados pelas tendências sociais como um todo e, em particular, pelos movimentos sociais. Segundo Scott Mainwaring, “mesmo quando a hierarquia é responsável pela criação de movimentos leigos, ela nem sempre os controla de maneira rígida”.²³⁵ Os compromissos dos movimentos para com a Igreja e com o mundo conflitavam-se entre si. A fidelidade eclesial era muito presente nos estágios iniciais, mas a medida em que a Igreja se abria, e que os conflitos sociais polarizavam e politizavam toda a sociedade, a esquerda católica envolvia-se profundamente na política.²³⁶

A Juventude Universitária Católica foi criada em 1930 como parte da ACB. Começou como um movimento conservador clerical, visando cristianizar a futura elite brasileira. Mas, após a reorganização da ACB, o movimento tornou-se mais autônomo. A JUC passou a ter maior envolvimento no movimento universitário e nos grupos de esquerda e foi, em contrapartida, gradualmente afetada por esses movimentos. O momento decisivo dessa virada foi a conferência nacional da JUC em

²³³ Idem, p. 101.

²³⁴ Ver MAINWARING, Scott. Op. cit., 2004.

²³⁵ Idem, p. 82.

²³⁶ Idem, p. 93.

1959, quando o movimento assumiu uma responsabilidade explícita pela ação política como parte de seu compromisso evangélico.

Um célebre documento, intitulado “Diretrizes mínimas para o ideal histórico do povo brasileiro”, foi aprovado no congresso dos dez anos da JUC, em 1960, no Rio de Janeiro. Nele se revelava a opção por um “socialismo democrático” e pelo que chamavam de “revolução brasileira”.²³⁷ O documento apresentava componentes como a aposta na vivência e na luta social: “abrimos as trincheiras. O risco é um dado do cristão. A busca incessante da santidade”.²³⁸ Já na primeira frase do mesmo documento, expressivo da virada socializante da JUC, registrava-se que: “a missão da JUC, como de toda a ação católica, não é aquela de formar líderes, mas a de formar santos”. Destacava-se ainda a necessidade do conhecimento da realidade histórica, não só pelo estudo das ciências sociais, mas, sobretudo “pela vivência ou engajamento pessoal”. Os estudantes católicos apelavam para a “substituição da economia anarquista fundada sobre o lucro por uma economia organizada segunda perspectivas totais da pessoa humana” – um alvo que exige a “nacionalização dos setores produtivos de base”. Ainda que o documento comportasse citações de Tomás de Aquino e do papa Leão XIII, ele utilizava claramente conceitos marxistas e esboçava a necessidade de uma transformação socialista da sociedade brasileira.²³⁹ A tarefa de realização do ideal histórico concreto não pertenceria à hierarquia, “mas às elites católicas, e supõe e aproveita o trabalho e contribuição de todos”.²⁴⁰ Seria uma elite de santos, com uma missão revolucionária, redentora da humanidade, possível por meio da experiência, da vivência, do engajamento pessoal na realidade cotidiana do povo.

Na década de 1960, a JUC estava ativamente envolvida com a esquerda brasileira. Os católicos progressistas, apesar de suas críticas aos grupos leninistas, mantinham-se em constante contato com tais organizações e por elas eram influenciados. Os católicos exerceram influência sobre o movimento estudantil e, ainda, sobre vários movimentos pela educação e cultura populares.

Inovações na educação popular – incluindo o Movimento de Educação de Base (MEB) de Paulo Freire e os Centros de Cultura Popular – estimulavam

²³⁷ ARANTES, Aldo e LIMA, Haroldo. *História da Ação Popular, da JUC ao PC do B*. São Paulo, Alfa-ômega, 1984, p. 28.

²³⁸ SIGRIST, José L. *A JUC no Brasil, evolução e impasse de uma ideologia*. São Paulo, Cortez/Unimep, 1982, p. 44.

²³⁹ LÖWY, Michael. *Marxismo e Teologia da Libertação*. Op. cit., p. 53.

²⁴⁰ Idem, p. 82.

reflexões sobre o papel dos populares na sociedade brasileira. As inovações pedagógicas do MEB marcaram o desenvolvimento da Igreja brasileira, sendo a primeira grande tentativa de desenvolver práticas transformadoras junto às classes populares. Suas práticas inverteram a tradicional exclusão do povo da tomada de decisão dentro da Igreja. A ênfase em aprender do povo questionava concepções elitistas.²⁴¹ Embora Freire não acreditasse que a educação popular pudesse resolver os problemas estruturais da sociedade brasileira, ele a valorizava porque criava um “espaço” democrático e podia mobilizar os setores populares a trabalharem pela transformação social. Ele via a educação como um fim político, facilitando a construção de uma nova sociedade que viesse a facilitar a realização do ser humano. Sua ênfase na liberdade, na capacidade de todas as pessoas e no respeito às classes populares entrava em conflito com a ênfase leninista na necessidade de um partido de vanguarda que tomasse as decisões chaves. Dessa maneira, é imprescindível ressaltar que Paulo Freire é um importante exemplo de como indivíduos e movimentos fora da Igreja Católica afetaram-na.

Nesses anos, em menores proporções, a esquerda católica competia com o Partido Comunista Brasileiro (PCB) constituindo-se numa força hegemônica da esquerda organizada. Na medida em que a JUC tentava vivenciar sua nova visão de fé, envolvia-se no movimento estudantil e numa política mais ampla e, passando a atuar na União Nacional dos Estudantes (UNE). Em 1961, Aldo Arantes, militante da JUC, foi eleito presidente, dando início a um período de hegemonia católica da UNE que se estendeu até o golpe civil-militar de 1964.²⁴²

A JUC dava início, então, a uma rápida radicalização que a levou a um contundente conflito com a hierarquia eclesiástica. No Brasil, o papel do leigo começava a se alterar. O aprofundamento da ação do laicato provocou na hierarquia conservadora reações radicais. A JUC criticava as falhas da Igreja em suas tentativas de dinamizar o trabalho com o laicato. O frei José Marins expressava a opinião de muitos padres que lutavam por uma renovação paroquial quando escreveu que “sem dúvida o ponto mais negativo foi o conceito unilateral que tivemos de Igreja, restringindo-se aos padres, bispos e papa. Os fiéis, desde muito tempo, não desempenhavam as funções que de direito lhes cabiam”.²⁴³ Esses padres percebiam

²⁴¹ MAINWARING, Scott. Op. cit., p. 89.

²⁴² Idem, p. 84.

²⁴³ Citado In idem, p. 70.

que o laicato necessitava de mais autonomia e responsabilidade, para que pudesse ter uma participação mais significativa na vida da Igreja, e faziam críticas contundentes ao clericalismo e a paternalismo da Igreja Católica.

Nesse contexto, enquanto a Igreja promovia maior responsabilidade e participação do laicato, aumentava a possibilidade de conflito com a hierarquia. Os líderes leigos não agiam necessariamente de uma determinada maneira porque os bispos os haviam encarregado de fazê-lo. Entravam, com frequência, em conflito com a hierarquia precisamente porque acreditavam dispor de autonomia. Entretanto, essa autonomia tinha limites: dependiam principalmente da hierarquia eclesiástica. É importante lembrar que, embora movimentos leigos reajam a mudanças na sociedade em geral, eles são parte da Igreja institucional. No Brasil, durante o fim da década de 1950 e no início dos anos 1960, a participação mais profunda dos católicos nos movimentos sociais e populares dependeu da concordância da hierarquia, na avaliação de Scott Mainwaring.²⁴⁴

“A JUC, tentando fugir do controle do episcopado, que em 1961 emitira um documento contra seus pronunciamentos, foi paulatinamente entrando em declínio. A ação dos jovens católicos passou a ser desempenhada pela Ação Popular (1961), entidade que, mesmo não sendo considerada parte da organização da Igreja, teve a prática estimulada pelo Padre Henrique Vaz, e sua ideologia fortemente marcada pelo humanismo cristão. Em sua declaração de princípio, a Ação Popular considerou como tarefa fundamental superar o capitalismo pelo regime socialista, que poria fim à servidão criada pela economia de mercado”.²⁴⁵

Michael Löwy chama a atenção, como uma das fontes de inspiração da esquerda católica brasileira, para a experiência francesa dos padres operários, “conhecida graças às obras de M. D. Chenu – notadamente *Pour une théologie du travail* – e, sobretudo graças à presença, no Brasil, de numerosos missionários dominicanos que participam dessa iniciativa”.²⁴⁶ No seio da instituição, as ordens religiosas se situaram na vanguarda de novas práticas e reflexões. Isso vale principalmente para os jesuítas, para os dominicanos, os franciscanos, os capuchinhos e as ordens femininas. As ordens religiosas – 157 mil pessoas em toda a

²⁴⁴ Idem, p. 82.

²⁴⁵ IOKOI, Zilda Gricoli. *Igreja e camponeses*. Teologia da Libertação e movimentos sociais no campo – Brasil e Peru, 1964-1986. São Paulo, editora Hucitec/Fapesp, 1996, p. 36.

²⁴⁶ RIDENTI, Marcelo. *Em busca do povo brasileiro*. Rio de Janeiro, Record, 2000, p. 215.

América Latina – representavam a maioria dos operadores das novas pastorais e dos animadores das chamadas comunidades de base.²⁴⁷

Nessa época, também a visão política da Juventude Operária Católica transformava-se num processo acelerado. A JOC abandonou o reformismo e tornou-se um movimento abertamente anticapitalista. A visão jocista se diferenciava da esquerda marxista e assumia um compromisso com a mudança social radical como elemento da fé cristã. Devido a suas preocupações e a seus vínculos com outros grupos interessados em transformar a sociedade, a JOC teve contato com novos métodos de análise social. Na época, o marxismo e a teoria da dependência²⁴⁸ eram importantes instrumentais analíticos na América Latina.²⁴⁹

O conhecimento da realidade, a formação na ação e a metodologia “ver, julgar e agir” – própria da JOC – eram incorporados por outros grupos e tornaram-se os eixos centrais da orientação do apostolado leigo. Mais do que idéias foi se definindo uma nova relação entre a Igreja e o mundo social e político.

“É a partir desse grupo de militantes, operários ou de pequena burguesia que a Igreja em seu conjunto experimentará um novo tipo de compreensão da sua existência em geral, e política em particular. É a partir da prática desses grupos, e sua teoria, que emergirá a ruptura teológica mais importante da história latino-americana desde o século XV”.²⁵⁰

Movimentos populares, como as primeiras comunidades eclesiais de base com a participação de católicos, foram também se tornando significativos. Em algumas áreas rurais surgia uma nova experiência em termos de responsabilidade do leigo: uma missa dominical sem padre. Inicialmente concebida por alguns padres progressistas como resposta à sua incapacidade de celebrar a missa todos os

²⁴⁷ LÖWY, Michael. *Marxismo e Teologia da Libertação*. Op. cit., p. 36.

²⁴⁸ Em meados dos anos de 1960, no âmbito do pensamento econômico de cunho progressista e reformador, novas proposições teóricas surgiram a fim de explicar a realidade brasileira e latino-americana e indicar novas soluções. O paradigma desenvolvimentista começou a ser criticado. Surgiram, então as “teorias da dependência”. Apontavam como era enganoso o modelo que opunha desenvolvimento e subdesenvolvimento, já que não atentava para as diferenças históricas que haviam engendrado um e outro tipo. A teoria da dependência procurava valorizar o processo histórico nacional e o jogo político interno dos países latino-americanos. As relações sociais construídas ao longo de todo o processo histórico seriam tão importantes quanto os influxos do mercado para explicar a situação da América Latina e, principalmente, para explicar as condições de mudança ou permanência dessa situação. Sobre a definição ver ARAÚJO, Maria Paula Nascimento. *A utopia fragmentada...* Op. cit., p. 90.

²⁴⁹ MAINWARING, Scott. Op. cit., p. 149.

²⁵⁰ DUSSEL, Enrique. *Teologia da Libertação*. Um panorama de seu desenvolvimento. Petrópolis, Vozes, , 1999, p. 55.

domingos nos vastos territórios em que serviam, essas novas experiências eram os primeiros exemplos do que mais tarde viria a ser conhecido como as comunidades eclesiais de base, as CEBs.²⁵¹ Criadas por volta de 1963 e formalmente nomeadas pelo Plano Pastoral Geral por volta de 1965, em seu pouco tempo de existência, as CEBs tornaram-se uma das mais importantes estruturas na história recente da Igreja Católica. Leonardo Boff chegou a afirmar que elas “reinventaram a Igreja”.

“Essas comunidades são a matriz da Teologia da Libertação. Essa teologia não nasceu da cabeça dos teólogos Leonardo Boff e Gustavo Gutiérrez, mas da prática de CEBs, no esforço de viverem as suas lutas sociais à luz da fé cristã. Elas favoreceram a criação de uma nova perspectiva teológica para Igreja, de reflexão da fé a partir do lugar do pobre e do oprimido”.²⁵²

Ao longo da década de 1960, o pensamento religioso evoluía dentro de uma conjuntura político-social mais ampla, interna e externamente. Mudanças na sociedade e na política brasileira ajudavam a estimular reformas na Igreja Católica. A conjuntura político-social cada vez mais participante encorajou a Igreja a se tornar mais democrática, tanto nas relações internas quanto na sua orientação política.²⁵³ O apelo popular do governo João Goulart era muito presente.²⁵⁴ Movimentos populares conquistavam uma força sem precedentes no Brasil. Esses movimentos afetaram muitos líderes da Igreja, tanto por chamarem a atenção para a importância de se dar apoio às reformas sociais, quanto por criarem, no caso dos conservadores, uma conscientização do rápido crescimento das forças sociais de esquerda. Um crescente número de padres criticava as estruturas e práticas sociais, inclusive o elitismo, a concentração de poder e de recursos econômicos nas mãos de uma minoria, a pobreza de milhões de brasileiros, as limitadas oportunidades de educação e de mobilidade social do pobre, o sistema fundiário e as condições das favelas urbanas. Muitos padres proeminentes tornaram-se críticos do capitalismo liberal e, no período

²⁵¹ Idem, p. 70.

²⁵² BETTO, Frei. Citado no site www.dhnet.org.br/direitos/militantes/freibetto/betto_Entrevista4.html. Acessado em 23 de dezembro de 2004. Uma melhor definição sobre as Comunidades Eclesiais de base será feita em capítulo posterior.

²⁵³ MAINWARING, Scott. Op. cit., p. 63.

²⁵⁴ Ver FERREIRA, Jorge. “O governo Goulart e o golpe civil-militar de 1964”. In FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucília de Almeida Neves. *O Brasil republicano. O tempo da experiência democrática – da democratização de 1945 ao golpe civil-militar de 1964*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003; FIGUEIREDO, Argelina C. *Democracia ou reformas: alternativas democráticas à crise política 1961- 1964*. São Paulo, Paz e terra, 1993 e BANDEIRA, Moniz. *O governo João Goulart - as lutas sociais no Brasil: 1961-1964*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1977.

entre 1961 e 64, alguns sacerdotes e bispos se interessariam firmemente pelo socialismo.²⁵⁵

A polarização política da sociedade civil brasileira se fazia sentir no seio da Igreja Católica, ocasionando o surgimento de várias tendências e correntes. Esboçavam-se os primeiros conflitos entre uma teologia de caráter reformista e uma teologia de caráter revolucionário.

Porém, este fenômeno teve uma articulação mais vasta, ou seja, estava ligado com o pensamento e os problemas latino-americanos. O continente, inserido de forma dependente em relação ao capitalismo internacional passava por mudanças profundas. “Essa persistente instabilidade social e política do Terceiro Mundo dava-lhe seu denominador comum”.²⁵⁶ Nesse contexto, a Revolução Cubana também causou um profundo impacto na Igreja Católica em toda a América Latina. Os eventos em Cuba criaram a consciência de que a revolução era uma possibilidade. Durante a maior parte dos anos 1960, tanto a esquerda quanto a direita superestimaram o potencial revolucionário do continente. Cuba inspirava algumas pessoas a intensificar seus esforços para promover uma mudança radical; outras, a adotar defesas intransigentes da ordem vigente e outras, ainda, a promover o reformismo como o meio de abortar a revolução socialista. Na Igreja Católica brasileira estavam presentes as três reações.²⁵⁷

Ocorria, assim, um maior envolvimento de católicos com as problemáticas regional, nacional e latino-americana. “Este movimento, que poderíamos chamar de cristianismo da libertação, nasceu no curso dos anos 60, com a primeira esquerda cristã brasileira e com o sacrifício de Camilo Torres, o padre guerrilheiro morto em combate em 1966”.²⁵⁸ A morte do padre, que tinha aderido à guerrilha castrista colombiana e que foi morto em um choque com o exército em 1966, podia ser considerado como um caso excepcional. Mas o engajamento crescente dos cristãos nas lutas populares mostrou claramente que um novo caminho para o catolicismo se fazia. Segundo Enrique Dussel: “tudo se acelera com a morte de Camilo Torres, sacerdote e sociólogo”.²⁵⁹

²⁵⁵ MAINWARING, Scott. Op. cit., p. 68.

²⁵⁶ HOBBSBAWM, Eric. *Era dos extremos – o breve século XX: 1914 – 1991*. São Paulo, Cia das Letras, 1995, p. 422.

²⁵⁷ MAINWARING, Scott. Op. cit., p. 64.

²⁵⁸ LÖWY, Michael. *Revista Teoria e Debate*, n. 31. Fundação Perseu Abramo, 1996.

²⁵⁹ DUSSEL, Enrique. Op. cit., p. 54.

Portanto, pode-se argumentar que instituições, mesmo altamente burocráticas como a Igreja Católica romana, não mudam sempre devido a iniciativas da cúpula. A Igreja Católica brasileira passou por mudanças porque suas bases inovaram e estimularam algumas transformações, pelo menos a partir da década de 1950. Embora fosse pequena em termos numéricos e terminasse por ser, muitas vezes, marginalizada pela hierarquia e, então, reprimida pelo regime militar, a esquerda católica introduziu novos conceitos de fé e mostrou o dinamismo potencial do laicato da Igreja brasileira.²⁶⁰ Os movimentos da esquerda católica no Brasil constituíram um exemplo da mudança vinda de baixo. Iniciaram-se como grupos coordenados pela hierarquia. Porém, diversos movimentos da Ação Católica desenvolveram uma crescente autonomia frente à hierarquia e tiveram sérios conflitos com as autoridades da Igreja. Segundo Scott Mainwaring, “marginalizada pelo regime militar e pelos conservadores eclesiásticos, a esquerda católica não obstante desempenhou um papel significativo na transformação da Igreja, deixando um importante legado mesmo após o seu desaparecimento”.²⁶¹

A esquerda católica introduziu uma nova compreensão da relação entre fé e a política. A nova visão de fé da JUC vinculava a religião à transformação social radical; a Ação Popular representou a primeira síntese do humanismo cristão e do socialismo; e o MEB de Paulo Freire colocou em prática tais opções ideológicas²⁶² com suas pedagogias populares. Os jovens católicos de esquerda não reduziram a fé à ação política, nem colocaram Karl Marx à frente de Cristo, mas, de fato, acreditaram que a fé exigia um compromisso de criar um mundo mais justo. A esquerda católica insistia que, como filhos de Deus, todos eram dignos do direito à vida digna. Ela achava que os cristãos tinham a obrigação de tentar transformar as estruturas sociais que impediam a realização dos desígnios temporais de Deus. Eles estavam convencidos da necessidade de uma mudança social radical.

Porém, é importante comentar alguns limites na importância dessa esquerda católica no que se refere à transformação da Igreja. Primeiro: bispos progressistas e agentes pastorais de base também estavam empenhados na renovação da Igreja. Seria enganoso omitir essas outras iniciativas e afirmar que a mudança tenha vindo

²⁶⁰ MAINWARING, Scott. Op. cit., p. 82.

²⁶¹ Idem, p. 92.

²⁶² Entendo o conceito de ideologia como um instrumento para analisar aspectos políticos da nossa própria sociedade, num momento histórico determinado. Diz respeito à formulação de propostas políticas de transformação ou manutenção da ordem social no sentido de assegurar a dominação de uma classe sobre a outra. In DURHAM, Eunice R. “Cultura e Ideologia”. Op. cit., p. 71 e 83.

exclusivamente de baixo, especialmente porque, salvo exceções isoladas, as comunidades de base e outras inovações foram criações do clero, não dos movimentos leigos de esquerda.²⁶³ É de igual relevância destacar que essa nova idéia de fé expressava uma renovação do pensamento católico no mundo inteiro, culminando com o Concílio Vaticano II. Teólogos progressistas europeus foram influentes nesse processo, mas a esquerda católica fez muito mais do que introduzir o pensamento social europeu na Igreja brasileira. Ela desenvolveu uma nova concepção da missão da Igreja, iniciando reflexões sobre a especificidade da fé católica no Terceiro Mundo. Constitui-se, assim, num dos fatores singulares no desenvolvimento da Igreja brasileira, ajudando a explicar por que ela se tornou mais progressista do que as outras Igrejas latino-americanas. Seu papel de precursora da Teologia da Libertação foi uma inovação importante. Assim sendo, na avaliação de Zilda Iokoi:

“Não era mais necessário sair da Igreja para colocar-se em oposição, já que ela passava a considerá-la de forma sadia. Essa postura coloca no centro da ação, não da instituição em abstrato, mas as pessoas concretas. Renasce o sentido da comunidade que objetiva constituir relações nas quais as pessoas possam aceitar-se em profundidade com suas diferenças. A comunidade eclesial deveria ser o exemplo do respeito e da tolerância para produzir novas relações entre os homens, na nova concepção de família e casamento encontrada por esse grupo que pretende a renovação da Instituição”.²⁶⁴

No limiar de uma Igreja renovada: o Concílio Vaticano II

Nas décadas de 1950 e 60, mudanças significativas na Igreja Católica, no nível internacional, também marcaram o rumo do catolicismo progressista no Brasil. O papa conservador Pio XII faleceu em 1958, e seu substituto João XXIII promoveu reformas importantes. As Encíclicas *Mater et Magistra* de 1961 e *Pacem in Terris* de 1963, bem como a convocação do Concílio Vaticano II (1962-1965), contribuíram para a renovação do modo de se pensar a Igreja no contexto latino-americano. As encíclicas de João XXIII modificaram o pensamento católico oficial. Desenvolveu-se uma nova concepção da Igreja, mais em sintonia com o mundo secular moderno, comprometida em melhorar o destino dos seres humanos na Terra e em promover a justiça social.

²⁶³ MAINWARING, Scott. Op. cit., p. 94.

²⁶⁴ IOKOI, Zilda Grícoli. *Igreja e camponeses*. Op. cit., p. 24.

O chamado Concílio Vaticano II, convocado em 1962 sob a orientação de João XXIII, reuniu os bispos do mundo inteiro em Roma. De acordo com a orientação conciliar, desenvolveu-se uma nova autocompreensão do “ser Igreja”, agora aberta ao mundo e envolvida com seus problemas.

“Um mês antes de abrir o Concílio do Vaticano II, o Papa João XXIII afirmou: ‘Diante dos países subdesenvolvidos, a Igreja se apresenta como é e como quer ser: a Igreja de todos e, especialmente, a Igreja dos pobres’. Estas palavras tiveram ampla repercussão, desencadeando uma série de estudos sobre a pobreza no mundo e o desafio que ela apresenta ao cristianismo”.²⁶⁵

Quando João XXIII faleceu em 1963, Paulo VI concluiu o Vaticano II em 1965 e, apesar de algumas oscilações, deu continuidade ao processo de renovação da Igreja até sua morte em 1978.²⁶⁶ A constituição pastoral *Gaudium et Spes* (Alegria e Esperança) promulgada pelo Concílio Vaticano II, em 1965, apoiou-se em princípios doutrinários para “investigar os sinais dos tempos” e buscar respostas aos problemas contemporâneos. Encontrava-se referência de como a Igreja esperava estar envolvida com as questões temporais:

“As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos os que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração. Porque a sua comunidade é formada por homens, que, reunidos em Cristo, são guiados pelo Espírito Santo na sua peregrinação em demanda do Reino do Pai, e receberam a mensagem da salvação para o comunicar a todos. Por este motivo, a Igreja sente-se real e intimamente ligada ao gênero humano e à sua história”.²⁶⁷

O Concílio Vaticano II era um evento europeu, dominado por bispos e teólogos europeus e dirigido principalmente à Igreja européia. Curiosamente, no entanto, as reformas do Concílio conduziram a mudanças que foram mais significativas em alguns países da América Latina do que na própria Europa.²⁶⁸

²⁶⁵ Citado In www.cleofas.com.br/virtual/texto.php?doc=doutrina&id=493. Acessado em 26 de dezembro de 2004.

²⁶⁶ MAINWARING, Scott. Op. cit., p. 62.

²⁶⁷ *Gaudium et spes*. Constituição Pastoral do Concílio Vaticano II sobre a Igreja no mundo de hoje, parágrafo 1. In SANCTIS, Frei Antonio de. *Encíclicas e documentos sociais*. São Paulo, editora LTr, 1972, p. 297.

²⁶⁸ MAINWARING, Scott. Op. cit., p. 63.

Embora a América Latina tenha contribuído apenas com as posições particulares de alguns bispos, lá surgiram, nessa época, organismos de reflexão pastoral que serviriam posteriormente como apoios ou pontos emergentes de reflexão teológica.²⁶⁹

Segundo o teólogo João Batista Libânio, o impacto do Vaticano II desencadeou um “repensar toda uma teologia esclerosada. A virada antropocêntrica colocara a base para avanços ulteriores. Aí se abriu a possibilidade de pensar a teologia a partir da situação objetiva da América Latina e não necessariamente de modo dedutivo”.²⁷⁰ Dom José Maria Pires, arcebispo de João Pessoa, comentou o impacto do Vaticano II sobre a Igreja brasileira: “Sempre houve na Igreja, teólogos, pastores e leigos que assumiram uma posição dialética, em favor dos oprimidos, mais foi só a partir do Vaticano II que essa posição tornou-se oficial e as atitudes foram sendo sistematizadas. O que fez com que eu me colocasse ao lado do povo foi o Vaticano II”.²⁷¹

Ainda no Concílio do Vaticano II, a encíclica *Populorum Progressio* – publicada em 1967 e tachada de “marxismo requentado” pelo *Wall Street Journal*²⁷² – avançava em relação às questões sociais. Falava com clareza em “construir um mundo em que todo homem, sem exceção de raça, religião, nacionalidade, possa viver vida plenamente humana, liberta das servidões provindas de outros homens e de uma natureza insuficientemente dominada”.²⁷³ Sustentava que as nações ricas eram relativamente responsáveis pelos problemas do Terceiro Mundo, fazia crítica contundente ao colonialismo e à tendência do capitalismo em promover o lucro a um valor supremo, subordinando o direito à propriedade à necessidade de justiça social. Para o teólogo peruano Gustavo Gutiérrez a encíclica foi um texto de transição. Embora denunciasse com energia o imperialismo internacional e a injustiça social, dirigia-se aos países ricos para que tentassem realizar as mudanças necessárias. A

²⁶⁹ O Instituto de Catequese Latino-americano; o Órgão de Seminários Latino-americanos que ministrava cursos para professores de seminários sacerdotais; o Instituto Pastoral Latino-americano, de início itinerante, e que depois se situará em Quito desde 1967 – instituição pioneira, e à qual pertenceram os primeiros teólogos latino-americanos: José Comblin, Juan Luis Segundo, Gustavo Gutiérrez, Enrique Dussel, Segundo Galilea, etc. Ver DUSSEL, Enrique. Op. cit., p. 53.

²⁷⁰ LIBÂNIO, José Batista. “Trinta anos de Teologia. Reflexão pessoal”. In SUSIN, Luiz Carlos. *O mar se abriu*. Trinta anos da Teologia na América Latina. São Paulo, editora Loyola, 2000, p. 139.

²⁷¹ Citado in MAINWARING, Scott. Op. cit., p. 63.

²⁷² Idem, p. 130.

²⁷³ Encíclica *Populorum Progressio*, n. 47. In www.cnbb.org.br. Acessado em 27 de dezembro de 2004.

adoção da linguagem libertadora pela mesma encíclica, segundo Gutiérrez, teria permitido dirigir-se de modo mais decidido e direto aos oprimidos.²⁷⁴

No contexto do Concílio, o episcopado propunha elementos de reflexão, estendendo seu campo de intervenção a todos os grandes problemas sociais e políticos. A justiça social e a paz estavam no primeiro plano das declarações coletivas do episcopado. As imagens tradicionais da Igreja (como instituição e como sociedade perfeita) eram desafiadas por uma rápida sucessão de novas imagens: Igreja como povo de Deus, como serva e como símbolo de salvação do mundo. A teologia do Vaticano II salientava uma noção muito diferente da Igreja, atribuindo um papel de maior importância ao laicato, redefinindo a autoridade do papa *sobre a Igreja* e a do bispo *sobre a diocese*. Segundo dom Waldyr Calheiros, o Concílio foi “o acontecimento mais importante para a Igreja no século XX. Foi o novo Pentecostes. Porque até então era uma Igreja que só se voltava para si e os seus, na dimensão religiosa e com suas obras assistenciais, sem a preocupação de transformação social”.²⁷⁵

Tanto para os críticos como para os seus partidários, o Concílio Vaticano II marcava um dos mais importantes eventos na história do catolicismo. A despeito das contradições, tensões e limites que cercavam as mudanças, o Concílio enfatizou a missão social da Igreja, declarou a importância do laicato, motivou, por exemplo, a co-responsabilidade entre o papa e os bispos, ou entre padres e leigos, desenvolveu a noção de Igreja como o povo de Deus, valorizou o diálogo ecumênico, modificou a liturgia de modo a torná-la mais acessível e introduziu uma série de outras modificações. Os documentos conciliares enfatizavam o caráter hierárquico da Igreja e insistiam que sua missão estava acima da política, mas a nova doutrina revia de modo significativo os padrões de autoridade da Igreja e a relação entre a fé e o mundo.²⁷⁶

Porém, é relevante destacar que as encíclicas apostólicas progressistas e o Vaticano II incorporaram e legitimaram tendências que já existiam, em vez de criar algo de novo. Mas, dentro de uma instituição hierárquica como a Igreja Católica, a legitimação de cima é de vital importância. As posições do episcopado influenciam o processo que acaba por determinar quais concepções da missão da Igreja se tornarão

²⁷⁴ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação: perspectivas*. Petrópolis, Vozes, 1975, p. 42.

²⁷⁵ COSTA, Célia Maria Leite, PANDOLFI, Dulce Chaves e SERBIN, Kenneth (orgs.). *O bispo de Volta Redonda: memórias de Dom Waldyr Calheiros*. Rio de Janeiro, FGV, 2001, p. 54.

²⁷⁶ MAINWARING, Scott. Op. cit., p. 62.

hegemônicas, ajudando, portanto, a determinar as práticas pastorais no mundo inteiro.²⁷⁷

Medellín, 1968: o ponto de inflexão

Em agosto de 1968, um acontecimento marcou mais uma etapa do catolicismo progressista na América Latina – a II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano (Celam) em Medellín. Segundo dom Waldyr Calheiros:

“O Concílio Vaticano II apontou o rumo de uma Igreja aberta e voltada para o mundo. Mas que mundo? Que leitura faríamos desta afirmação olhando para a realidade da América Latina? No Vaticano II, as igrejas da Europa, sobretudo da Europa Central, estavam preocupadas com o ateísmo que as invadia com a modernidade. Mas o Vaticano II não se estendeu na dimensão da Igreja dos pobres. Em meio ao Concílio, dom Manuel Larraín, presidente do Celam, e dom Hélder Câmara, vice-presidente, articularam a realização de um Vaticano II para a América latina. Aí gestou-se a II Conferência latino-americana, em Medellín, na Colômbia, na qual se produziu *A Igreja na atual transformação da América latina à luz do Vaticano II* – a Igreja num ambiente espoliado pelo capital explorador e gerador de miséria e pobreza. Foi em Medellín que se fez a opção da Igreja pelos pobres, que desencadeou a renovação. Paulo VI abriu a assembléia. Era a primeira vez que um papa pisava no continente latino-americano”.²⁷⁸

Fruto de condições históricas sociais e religiosas que tiveram início na década de 1950, esse evento trouxe novas esperanças para o catolicismo.²⁷⁹ A reunião da Conferência Geral do Episcopado Latino-americano em Medellín foi a mola propulsora da Teologia da Libertação na América Latina. Medellín começou como uma tentativa inspirada pelo Vaticano II para compreender o papel da Igreja em meio às mudanças das sociedades latino-americanas. Porém, essa tentativa de adequar o Vaticano II à América Latina terminou chegando a conclusões que em muito suplantaram as do Concílio.²⁸⁰

“Em Medellín, 1968, os bispos latino-americanos assumiram uma posição clara a favor da libertação do povo, neste continente, da miséria social, dependência e tutela. Porque foi precisamente a teologia da libertação a

²⁷⁷ Idem, p. 63.

²⁷⁸ COSTA, Célia Maria Leite, PANDOLFI, Dulce e SERBIN, Kenneth (orgs.). Op. cit., p. 118.

²⁷⁹ DELGADO, Lucilia de Almeida Neves e PASSOS, Mauro. Op. cit., p. 113.

²⁸⁰ MAINWARING, Scott. Op. cit., p. 131.

responsável pela preparação e execução deste decisivo e dignificante passo dado em Medellín, que atraiu a atenção do mundo todo”.²⁸¹

Apesar da inferioridade numérica de bispos progressistas, a Conferência em Medellín aprovou um documento que ostentava posições pastorais mais progressistas do que as encontradas em qualquer Igreja latino-americana da época. O documento era particularmente enfático quanto à necessidade de ver a salvação como um processo que tem seu início na Terra, às conexões entre a fé e a justiça, à necessidade de mudanças estruturais na América Latina, à atenção privilegiada da Igreja aos pobres, ao caráter pecaminoso das estruturas sociais injustas, à necessidade de ver os aspectos positivos da secularização e à importância de ser ter uma Igreja pobre. Característica de Medellín foi a discussão do documento final sobre as comunidades eclesiais de base. Na época, havia poucas CEBs no continente, mas os bispos votaram por transformá-las numa das principais prioridades da Igreja latino-americana.

Os documentos finais da Conferência foram utilizados como material de apoio para os futuros “teólogos da libertação” organizarem a ação pastoral em diferentes níveis no continente. A conferência tratou com maior vigor as questões apontadas no Concílio Vaticano II. Adaptando tais questões à realidade latino-americana, registrou-se no documento final da conferência a intenção de assumir um compromisso mais concreto, em relação às transformações político-sociais no continente:

“Não basta, certamente, refletir, conseguir mais clarividência e falar. É preciso agir. A hora atual não deixou de ser a hora da ‘palavra’, mas já se tornou, com dramática urgência, a hora da ação. Chegou o momento de inventar com imaginação criadora a ação que cabe realizar e que, principalmente, terá que ser levada a cabo com a audácia do Espírito e o equilíbrio de Deus... A América Latina está evidentemente sob o signo da transformação e do desenvolvimento. Transformação que, além de produzir-se com uma rapidez extraordinária, atinge e afeta todos os níveis do homem, desde o econômico até o religioso”.²⁸²

²⁸¹ Memorando de teólogos da República Federal da Alemanha a respeito da campanha contra a Teologia da Libertação (Novembro de 1977). In *Revista Religião e Sociedade*, n 3, editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1978.

²⁸² Conferência Episcopal de Medellín. *Conclusões*. Introdução, p.1. In www.cnbb.org.br. Acessado em 22 de dezembro de 2004.

Para os teólogos e irmãos Leonardo e Clodovis Boff a Conferência Episcopal de Medellín foi um ponto de inflexão na caminhada histórica percorrida por amplo conjunto de cristãos:

“Bem diziam os bispos latino-americanos em Medellín (1968): ‘Assim como outrora Israel, o primeiro povo, experimentava a presença salvadora de Deus quando o libertava da opressão do Egito, assim também nós, novo povo de Deus, não podemos deixar de sentir Sua passagem que salva quando se dá o verdadeiro desenvolvimento que é a passagem, para cada um e para todos, de condições de vida mais humanas (Introdução às conclusões, n. 6)’”.²⁸³

O ano de 1968 foi de fato um divisor de águas no seio da Igreja Católica. Apesar de ainda não formalizada a chamada Teologia da Libertação, suas perspectivas ideológicas tiveram grande significância em Medellín. Como o Vaticano II, Medellín afetou profundamente o enfoque que grande número de católicos tinha de sua fé. Numa época em que grande parte da Igreja brasileira ainda se encontrava intimamente vinculada ao Estado, Medellín ajudou a legitimar os católicos progressistas. A participação de militantes leigos, de padres engajados nas inovações pastorais e de bispos progressistas brasileiros foi importante. O evento voltou-se para os problemas da América Latina, gerando conflitos no interior da Igreja brasileira pela apropriação do discurso da Conferência. Segundo a reportagem da revista *Veja*: “Os bispos ‘progressistas’ julgam ter vencido em Medellín, mas os ‘conservadores’ lembram que na Conferência do Rio de Janeiro foram suas idéias que se impuseram”.²⁸⁴ A disputa era clara. “Existe uma crise na Igreja no Brasil, mas isso não significa pessimismo nosso: é apenas uma atualização aos tempos modernos”, dizia o Cardeal Dom Jaime Câmara, arcebispo do Rio de Janeiro.²⁸⁵ As disputas prosseguiram em torno da mensagem episcopal de Medellín, como relatava a revista *Veja*: “contra manifestações de sacerdotes e leigos esquerdistas, surgiu agora em São Paulo a revista de leigos ‘Hora Presente’, dirigida pelo jornalista e economista J.G. Orsini, e logo sairá no Rio a revista ‘Permanência’, do jornalista e escritor Gustavo Corção. ‘Hora Presente’ afirma: ‘hoje, mais do que nunca, a Igreja

²⁸³ BOFF, Leonardo e BOFF, Clodovis. *Como fazer Teologia da Libertação*. Petrópolis, Vozes, 2001, p. 84.

²⁸⁴ In *Revista Veja*. Rio de Janeiro, edição de 18 de setembro de 1968.

²⁸⁵ Idem.

se vê atacada por dentro’, mas ‘contra a Igreja, assente na rocha firme de Pedro, não prevalecerão as portas do inferno’”.²⁸⁶

Tal conjunto de acontecimentos oferece um aporte para se entender o esforço desta parte do catolicismo na defesa de uma nova sociedade mais justa e solidária. Uma nova forma de ver, de sentir e de se relacionar com a sociedade, principalmente com as camadas populares. Segundo o teólogo Gustavo Gutiérrez:

“uma percepção melhor da trágica realidade do continente, as nítidas tomadas de posição determinadas pela polarização política, o clima de participação mais ativa da Igreja criado pelo Concílio e o impulso dado pela Conferência episcopal de Medellín, levaram o setor sacerdotal (e religioso) a ser hoje um dos mais dinâmicos e inquietos da Igreja latino-americana. Sacerdotes e religiosos, em proporção cada vez maior procuram participar mais ativamente nas decisões pastorais da Igreja. Pretendem porém sobretudo que esta rompa suas ligações com uma ordem injusta e que, na renovada fidelidade ao Senhor que a convoca e ao Evangelho que ela prega, comprometa sua sorte com a daqueles que sofrem miséria e saque”.²⁸⁷

Este setor da Igreja Católica cada vez mais mostrava interesse em compartilhar a aspiração dos povos latino-americanos. Os bispos definem-se em Medellín como “homens de um povo que começa a descobrir, na encruzilhada das nações, sua própria consciência, sua própria tarefa”.²⁸⁸ “Estamos vitalmente conscientes da revolução social que está em andamento. Com ela nos identificamos”.²⁸⁹ E, afastando-se de posições características de uma tradição vanguardista da esquerda anticlerical os bispos afirmavam: “a justiça e, conseqüentemente, a paz são conquistadas por uma ação dinâmica de conscientização e de organização dos setores populares, capaz de urgir todos os poderes públicos muitas vezes impotentes em seus projetos sociais por falta de apoio popular”.²⁹⁰ Em Medellín foi aprovado precisamente como linha pastoral, “alentar e favorecer todos os esforços do povo por criar e desenvolver suas próprias organizações de base, pela reivindicação e consolidação de seus direitos e pela busca de uma verdadeira justiça”.²⁹¹ Os primeiros bispos sensibilizados foram, geralmente,

²⁸⁶ Idem.

²⁸⁷ GUTIÉRREZ, Gustavo. Op. cit., p. 93.

²⁸⁸ Cardeal J. Landázuri, *Discurso de clausura de la II Conferencia Episcopal latino-americana*, em *Revista Signos*, p. 249.

²⁸⁹ Cardeal J. Landázuri, *Discurso em la universidad de Notre Dame*, 1966, em *Revista Signos*, p. 81.

²⁹⁰ Documento *Paz*, da Conferência Episcopal de Medellín, n. 73.

²⁹¹ GUTIÉRREZ, Gustavo. Op. cit., p. 106.

aqueles que tinham ligação com uma ou outra das categorias, de certa forma, marginais ou periféricas em relação à instituição eclesiástica: o apostolado leigo e seus diretores espirituais, os especialistas leigos, os padres estrangeiros, as ordens religiosas.²⁹²

Assim sendo, percebia-se, a partir do ano de 1968, a radicalização das proposições político-religiosas do catolicismo progressista. O Vaticano II falava do subdesenvolvimento dos povos a partir dos países desenvolvidos e em função do que estes podiam e deviam fazer por aqueles. Medellín procurava ver o problema partindo dos países pobres, por isso os definia como povos submetidos a um novo tipo de colonialismo. O Vaticano II falava de uma Igreja no mundo e a descrevia disposta a suavizar os conflitos. Medellín comprovava que o mundo em que a Igreja latino-americana deveria estar presente encontrava-se em pleno processo revolucionário. No dizer de Gustavo Gutiérrez: “o Vaticano II dá as grandes linhas de uma renovação da Igreja; Medellín assinala a pauta para uma transformação da Igreja em função de sua presença em um continente de miséria e injustiça”.²⁹³

Novas resoluções foram adotadas, as quais, pela primeira vez, não apenas denunciaram as estruturas existentes como fundadas sobre a injustiça, a violação dos direitos humanos fundamentais e a violência institucionalizada, mas também reconheceram a legitimidade da insurreição revolucionária e se solidarizaram com a aspiração do povo à “libertação de toda servidão”.²⁹⁴ Os bispos presentes em Medellín, entre eles o brasileiro dom Hélder Câmara, produziram uma série de documentos que serviu posteriormente de base para o lançamento formal da Teologia da Libertação. Além disso, levaram também muitos padres, freiras e militantes católicos a se engajar nas lutas sociais que se faziam presentes em toda a América Latina.

Acreditando ser a defesa dos pobres apenas a posição de uma minoria, alguns religiosos menosprezaram os inúmeros textos que se produziram na perspectiva definida em Medellín. De fato, as decisões de Medellín representaram quantitativamente uma minoria nos quadros eclesiais. Entretanto, a Teologia da Libertação já era uma realidade em discussão no seio da Igreja Católica. Pela primeira vez a Igreja latino-americana conseguira formular uma teologia articulada à

²⁹² LÖWY, Michael. *Marxismo e Teologia da Libertação*. Op. cit., p. 34.

²⁹³ GUTIÉRREZ, Gustavo. Op. cit., p. 114-115.

²⁹⁴ LÖWY, Michael. *Marxismo e Teologia da Libertação*. Op. cit., p. 39.

realidade de sua ação pastoral; saíra do eixo definido pela Igreja européia e produzira uma crítica a essa mesma concepção. Na Alemanha, na Holanda, na Bélgica, a Teologia da Libertação era estudada, aprofundada e criticada, mas não negada. Passados dez anos da realização da Conferência o movimento de rejeição à nova teologia não conseguiu adeptos tão facilmente como se esperava.²⁹⁵

“O Medellín histórico gestou o Medellín simbólico. Pode-se afirmar que em Medellín estão as raízes da Teologia da Libertação. Um novo olhar conduz suas propostas – o anseio da libertação do povo latino americano, a denúncia da violência institucionalizada e a constatação da injustiça social”.²⁹⁶

Esta nova mentalidade desencadeou uma práxis capaz de propor alternativas tanto à sua matriz teórica fundamental – o marxismo – quanto ao projeto de construção de um outro mundo, amalgamando “a cidade dos homens com a cidade de Deus”.²⁹⁷ Segundo o historiador inglês Eric Hobsbawm:

“A grande novidade, ao mesmo tempo intrigante e perturbadora para os da velha tradição esquerdista, basicamente seculares e anticlericais, foi o surgimento de padres católico-marxistas, que apoiavam, e mesmo participavam e lideravam, insurreições. A tendência, legitimizada por uma ‘teologia da libertação’, apoiada por uma conferência episcopal na Colômbia (1968), surgira após a Revolução Cubana, e encontrara poderoso apoio intelectual no setor mais inesperado, os jesuítas, e na menos inesperada oposição do Vaticano”.²⁹⁸

Ao analisar os textos produzidos por diferentes setores da Igreja Católica pós-Medellín, o teólogo Gustavo Gutiérrez observa que na forma de tratar os temas evocados houve:

“uma evolução que patenteia crescente radicalização, uma tomada de posição que, embora deva ainda percorrer muito caminho, se vai desprendendo de certas ambigüidades e ingenuidades. Vai-se esboçando assim uma atitude cada vez mais lúcida e exigente a apontar para uma sociedade qualitativamente distinta e para formas basicamente novas da presença da Igreja”.²⁹⁹

²⁹⁵ IOKOI, Zilda Grícoli. *Igreja e camponeses*. Op. cit., p. 57.

²⁹⁶ DELGADO, Lucilia de Almeida Neves e PASSOS, Mauro. Op. cit., p. 114.

²⁹⁷ Idem, p. 108.

²⁹⁸ HOBBSAWM, Eric. *Era dos extremos*. Op. cit., p. 439.

²⁹⁹ GUTIÉRREZ, Gustavo. Op. cit., p.112.

Nos anos posteriores a Conferência de Medellín vinham sendo realizados numerosos encontros, assembléias, simpósios e cursos sobre uma Teologia da Libertação. Quanto à expressão “libertação”, utilizada pela resistência francesa que se opunha aos ocupantes nazistas durante a Segunda Guerra Mundial, entrou no vocabulário oficial da Igreja já em fevereiro de 1967: foi assumida pelo Celam no Documento de Buga, Colômbia, relativo às Universidades Católicas. De Buga passou para os Documentos de Medellín em 1968. Em novembro de 1969, o teólogo Gustavo Gutiérrez proferiu uma conferência sobre o tema, lançando a expressão “Teologia da Libertação”, dotada imediatamente de grande alcance e difusão. Tal expressão foi, aos poucos, recobrando um leque de posições afins entre si, mas não idênticas.³⁰⁰ Gustavo Gutiérrez apresentava a nova teologia como uma “reflexão crítica sobre a prática da fé” e colocava o tema da libertação, já presente em alguns textos do magistério eclesiástico, numa perspectiva política, de aspiração das classes oprimidas por mudanças sociais.

Em novembro de 1969, a Sociedade Teológica Mexicana organizou um congresso sobre “Fé e desenvolvimento”, onde o tema da “libertação” foi central. Num encontro em Cartigny na Suíça, também em 1969, propuseram-se os primeiros delineamentos de sistematização teórica da Teologia da Libertação. Entre os dias 6 e 7 de março de 1970, realizou-se o primeiro congresso sobre uma Teologia da Libertação, em Bogotá. Foi uma reunião internacional com o tema: “Libertação: opção da Igreja na década de 70”. Em julho de 1971 seria repetido o evento, também em Bogotá. Finalmente em dezembro de 1971, Gustavo Gutiérrez publica o livro inaugural desta nova reflexão teológico-pastoral: *Teologia da Libertação: perspectivas*. Em agosto de 1975, foi organizado, no México, o I Encontro de Teólogos da Libertação, significando um ponto alto no caminho da etapa aberta em 1968, na Conferência de Medellín.

“A nova teologia era, na realidade, a teologia surgida dentro dos quadros do Celam. Era ensinada oficialmente em seus órgãos, o Instituto Pastoral de Quito, o de catequese de Manizales, o de Liturgia de Medellín, o da Juventude em Bogotá; nos cursos para sacerdotes, religiosos e leigos; nos Departamentos de Educação, de Pastoral. De formação do clero, de Missões, etc. Era a teologia da Igreja pós-conciliar, da Igreja que tinha organizado Medellín. Era a teologia das nascentes Comunidades Eclesiais de Base, a que inspirava a pastoral popular, a que justificava o compromisso

³⁰⁰ Citado In www.cleofas.com.br/virtual/texto.php?doc=doutrina&id=493. Acessado em 4 de janeiro de 2005.

político dos jovens universitários radicalizados, fundamentais para o futuro da América Latina em seu conjunto”.³⁰¹

O sociólogo Michael Löwy, em análises imediatamente posteriores, acrescentou a expressão “cristianismo para a libertação” por considerar tal movimento “mais profundo e amplo que uma mera corrente teológica”.³⁰²

A primeira sistematização das idéias da Teologia da Libertação: a obra de Gustavo Gutiérrez

A obra *Teologia da Libertação: perspectivas*³⁰³ do peruano Gustavo Gutiérrez, publicada em 1971, é considerado o trabalho teológico mais influente da segunda metade do século XX.³⁰⁴ Foi a primeira sistematização das idéias da Teologia da Libertação. A origem da obra *Teologia da Libertação: perspectivas* foi uma conferência proferida no encontro nacional do movimento sacerdotal ONIS, de julho de 1968, em Chimbote no Peru.³⁰⁵

Gutiérrez, nascido em 1928, foi ordenado sacerdote em 1959. Estudou nas universidades de Louvain e Lyon e foi licenciado em Psicologia e Teologia. O encontro com a pobreza do bairro de Rimac, em Lima, e a constatação da distância entre a realidade que encontrou e a educação teológica que recebeu quando era aluno na Europa, o inspiraram a escrever *Teologia da Libertação: perspectivas*.³⁰⁶ Um dos principais expoentes da Teologia da Libertação, Gutiérrez, na década de 1960, foi o primeiro a falar na igreja dos pobres e, na década seguinte, elaborou o conceito teológico da libertação definido por ele como “busca e reflexão nas igrejas cristãs”. O autor concebia a história como um processo de libertação de homens e mulheres que assumem seu destino. Esta concepção permitiu a aproximação das fontes bíblicas, que se referem a Jesus Cristo como “libertador”, com as lutas políticas e sociais do povo latino-americano.

A partir deste primeiro texto, os teólogos da linha progressista e revolucionária aderiram à expressão e começaram a aprofundar a análise do movimento da libertação dentro da Igreja Católica, além de se preocuparem em

³⁰¹ DUSSEL, Enrique. Op. cit., p. 71.

³⁰² LÖWY, Michael. *A Guerra dos deuses...* Op. cit. p, 8.

³⁰³ A pesquisa para esta dissertação foi feita a partir da edição de 1975.

³⁰⁴ Citado em “1000 que fizeram o século XX”. *Isto É/The Times*. São Paulo, Três, 1999, p. 117.

³⁰⁵ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação: perspectivas*. Op. cit., p. 11.

³⁰⁶ Citado em “1000 que fizeram o século XX”. Op. cit., p. 117.

preparar a justificativa teológica de suas ações pastorais. Segundo Leonardo Boff, “finalmente em dezembro de 1971 Gustavo Gutiérrez publica o livro inaugural desta teologia. Estava aberto assim o caminho para uma teologia feita a partir da periferia e articulada com as questões desta periferia que representavam e continuam representando ainda um imenso desafio à missão evangelizadora das Igrejas”.³⁰⁷

O maior objetivo da obra de Gustavo Gutiérrez era o de propor uma nova reflexão teológica que abarcasse as transformações sociais verificadas no continente latino-americano. Logo na introdução, o autor se refere à sua intenção de realizar “uma reflexão, a partir do evangelho e das experiências de homens e mulheres comprometidos com o processo de libertação neste subcontinente de opressão e espoliação que é a América Latina”. Reconhece a inserção de católicos comprometidos com a transformação social afirmando que o seu “maior desejo é não atraiçoar suas vivências e esforços por elucidar o significado de sua solidariedade com os oprimidos”.³⁰⁸ Para ele, a Teologia da Libertação não seria uma ideologia justificadora de posições políticas tomadas *a priori*, nem uma busca de segurança ante os radicais questionamentos dirigidos à fé cristã e nem mesmo o ato de forjar uma teologia da qual se deduzisse uma ação política. O teólogo prega a função crítica da teologia em relação à presença e atuação do homem na história.

Gutiérrez se propõe a examinar “criticamente” a noção de teologia, definida como a “inteligência da fé”, ou mesmo como “saber racional”.³⁰⁹ Sinaliza assim o comprometimento de suas reflexões com as ciências humanas da época: “a inteligência da fé começa a impor-se também, em nossos dias, seguindo pistas inéditas: ciências sociais, psicológicas, biológicas. É evidente, por exemplo, a importância das ciências sociais para a reflexão teológica na América Latina”.³¹⁰ Defendendo uma nova postura teológica, o autor não dispensa a contribuição das teorias marxistas. “E em grande parte estimulado por ele [o marxismo] é que, apelando para suas próprias fontes, orienta-se o pensamento teológico para uma reflexão sobre o sentido da transformação deste mundo e sobre a ação do homem na história”.³¹¹ Porém, Gutiérrez sublinha que o marxismo não se satisfaz em propor uma análise científica, mas também uma aspiração utópica de mudança social. Ele

³⁰⁷ BOFF, Leonardo e BOFF, Clodovis. *Como fazer Teologia da Libertação*. Op. cit., p. 113.

³⁰⁸ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação: perspectivas*. Op. cit., p. 9.

³⁰⁹ Idem, p. 15.

³¹⁰ Idem, p. 18.

³¹¹ Idem, p. 22.

critica a visão cientificista de Louis Althusser, que “impede de ver a unidade profunda da obra de Marx e, em consequência, de compreender adequadamente sua capacidade de inspirar uma *práxis* revolucionária radical e permanente”.³¹² O interesse de Gutiérrez pelo marxismo não diz respeito somente a conceitos analíticos, mas também, a escolhas ético-políticas. Em sua obra, o teólogo, certamente, não se apoiou no marxismo de nenhum manual soviético, nem dos partidos comunistas latino-americanos. Privilegiou alguns temas como o humanismo, a alienação, a *práxis*, a utopia, e rejeitou outros como a filosofia materialista, a ideologia atéia e a caracterização da religião como “ópio do povo”.³¹³

O autor propõe uma teologia que fosse “síntese entre contemplação e ação”. Para Gutiérrez, a chamada “teologia dos sinais dos tempos” pregada pelo papa João XXIII e o Concílio Vaticano II, não se tratou apenas de um apelo à análise intelectual, mas foi, antes de tudo, exigência da ação pastoral, de serviço aos demais. Ele afirma que “tudo isso traz como consequência a revalorização da presença e da ação do homem no mundo, particularmente em relação com outros homens”.³¹⁴ Para Gutiérrez, essa talvez tenha sido a maior transformação da Igreja de sua época: a “concepção cristã da existência”. Para o teólogo, a Igreja teria se preocupado durante séculos em formular verdades e, enquanto isso, nada fazia para conseguir um mundo mais justo. Por isso, defendia uma teologia baseada na reflexão “lúcida e crítica com relação aos condicionamentos econômicos e socioculturais da vida e reflexão da comunidade cristã”, acrescentando que “não tomá-los em consideração é enganar-se e enganar os outros”.³¹⁵ Concluía que a teologia não gerava a ação pastoral; era antes reflexão sobre ela. Em vez de partir unicamente da revelação ou da tradição, ela deveria partir de fatos e indagações, recebidos do mundo e da história. Caso a “teologia não possua outros pontos de referência que ‘verdades’ estabelecidas de uma vez por todas [...] só pode ser estática e, afinal, estéril”.³¹⁶ Valendo-se do marxismo de Antonio Gramsci, Gutiérrez afirma que tal postura teológica tornaria mais radical e lúcida o compromisso libertador dos cristãos, poderia produzir “um novo tipo de ‘intelectual orgânico’, alguém comprometido pessoal e vitalmente com fatos históricos, datados e situados, através dos quais países, classes sociais, homens

³¹² Idem, p. 244.

³¹³ Idem, pp. 94-95.

³¹⁴ Idem, p. 20.

³¹⁵ Idem, p. 23.

³¹⁶ Idem, p. 25.

pugnam por libertar-se da dominação e opressão a que os submetem outros países, classes e homens”.³¹⁷

A Teologia da Libertação, segundo Gutiérrez, seria então a proposição não tanto de um novo tema para a reflexão, mas sim um novo modo de fazer teologia. Uma teologia que não se limitaria a pensar o mundo, mas procuraria situar-se como um momento do processo através do qual o mundo é transformado: “abrindo-se – no protesto ante a dignidade humana pisoteada, na luta contra a espoliação da imensa maioria dos homens, no amor que liberta, na construção de nova sociedade, justa e fraterna – ao dom de reino de Deus”. Seria uma espécie de “hermenêutica política do Evangelho”.³¹⁸

Impregnado pela chamada “teoria da dependência”, crítica do capitalismo dependente proposta por Fernando Henrique Cardoso, André Gunder Frank, Theotonio dos Santos e Anibal Quijano – todos mencionados diversas vezes no livro – Gutiérrez define finalmente o que entende por “libertação”. Para ele, a noção de desenvolvimento teria se fortalecido com a crença de que os países pobres, reproduzindo o modelo dos países ricos, romperiam com a sua situação de limitações materiais. Dessa forma, chega à conclusão de que a dinâmica da economia mundial levaria simultaneamente à criação de maior riqueza para a minoria e de maior pobreza para a maioria.

O teólogo acredita que as políticas desenvolvimentistas de muitos países latino-americanos no pós-Segunda Guerra Mundial malograram, provocando frustração e, conseqüentemente, a radicalização política. Um diagnóstico pessimista em relação ao econômico, social e político, teria substituído o otimismo reinante. Opta, então, por um enfoque “humanístico [que] forceja colocar a noção de desenvolvimento em contexto mais amplo; numa visão histórica em que a humanidade é vista assumir seu próprio destino. Isto, porém, leva justamente a uma mudança de perspectiva, que – por meio de certas correções e a inclusão de outros elementos – preferiríamos designar com o termo libertação”.³¹⁹

Para Gustavo Gutiérrez, o desenvolvimento deveria atacar as causas da situação, “das quais a mais profunda é a dependência econômica, social, política e cultural de uns povos com relação a outros. Tentar melhorias dentro da ordem atual

³¹⁷ Idem.

³¹⁸ Idem, p. 26.

³¹⁹ Idem, p. 32.

era pouco eficiente”.³²⁰ Em tal perspectiva, falar de libertação parece ao teólogo mais adequado. Libertação exprimiria o momento da ruptura, alheio ao uso corrente do termo desenvolvimento. E, a partir deste momento, Gustavo Gutiérrez deixa clara a perspectiva ideológica assumida pela Teologia da Libertação: “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”.³²¹

Atento também ao marxismo de Hebert Marcuse, o teólogo articula os acontecimentos do maio francês de 1968³²² acreditando ser de grande valia o aprendizado que os “revolucionários dos povos periféricos” poderiam obter acompanhando o desenrolar de tais reivindicações. Dessa maneira, Gutiérrez avança no conceito marxista de revolução propondo também uma “libertação psicológica”. Apela para uma libertação não só em “nível de massa, de interesse de classe em termos econômicos e políticos” mas também em “nível individual”, numa união entre o “macro e micro-social, entre realidade exterior e realidade interior”.³²³ Tal processo, para Gutiérrez, implicaria não apenas melhores condições de vida, radical mudança estrutural, revolução social, mas “muito mais: a criação contínua e sempre inacabada de nova maneira de ser do homem, uma permanente revolução cultural”.³²⁴

Portanto, a noção de libertação na obra de Gutiérrez e que serviria como base para reflexões posteriores, compreenderia três níveis de significado que se interpenetram reciprocamente: libertação do pecado e comunhão com Deus, libertação do homem ao longo da história, libertação política. Percebe-se, assim, que a teologia de Gutiérrez se assenta muito mais nas ciências sociais do que

³²⁰ Idem, pp. 33-34.

³²¹ Idem, p. 34.

³²² As novidades dos movimentos sociais e culturais de 1968 levaram o jornalista Zuenir Ventura a chamá-lo “o ano que não terminou”, pois as bases em que se apóiam as sociedades do presente teriam um forte laço de continuidade com aquele ano de ruptura com o passado. Movimentos de protesto e mobilização política surgiram em toda parte em 1968: das manifestações nos Estados Unidos contra a Guerra do Vietnã à Primavera de Praga; do maio libertário dos estudantes e trabalhadores franceses ao massacre de estudantes no México; da alternativa pacifista dos hippies, passando pelo desafio existencial da contracultura, até os grupos de luta armada, espalhados mundo afora. Citado em RIDENTI, Marcelo. “1968: rebeliões e utopias”. In REIS FILHO, Daniel Aarão, FERREIRA, Jorge e ZENHA, Celeste (orgs.). *O século XX. O tempo das dúvidas: do declínio das utopias às globalizações*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002, p. 133-134.

³²³ GUTIÉRREZ, Gustavo. Op. cit., p. 38.

³²⁴ Idem, p. 40.

propriamente na eclesiologia, ou seja, no estudo das concepções teológico-pastorais próprias da Igreja Católica.

Gutiérrez busca respostas para o problema central das suas reflexões: a relação entre fé e existência humana, fé e realidade social, fé e ação política, interessando-se também pela relação Igreja-sociedade, Igreja-mundo. A construção de uma sociedade mais justa, para ele, passaria então pelo confronto entre grupos sociais com interesses diversos. Essa conflituosidade por que passava a América Latina era definida por ele em torno do “eixo opressão-libertação”. Nessa perspectiva, pregava a presença da Igreja no mundo político.

“A práxis social deixou de ser – e é cada vez menos – para os cristãos um dever imposto por sua consciência moral, ou uma reação ante o ataque aos interesses da Igreja. A práxis social converteu-se gradualmente no próprio campo onde o cristão joga – com os outros – seu destino de homem e sua fé no Senhor da história. A participação no processo de libertação é um lugar obrigatório e privilegiado da atual reflexão e vida cristãs”.³²⁵

Para o teólogo, os compromissos concretos que os cristãos foram assumindo, a partir da década de 1950, puseram às claras a insuficiência teológico-pastoral da “distinção de planos”, da separação entre uma postura política e outra religiosa. Para Gutiérrez, essa distinção serviria somente para dissimular a real opção política de parte da Igreja Católica pela ordem estabelecida. A amplitude e permanência dos problemas sociais latino-americanos, segundo Gutiérrez, tornariam insuficiente tal fundamentação. As opções feitas em Medellín teriam exigido outra base teológica. Observa que na maioria das vezes as tomadas de posição a nível episcopal, relativamente à transformação social, “expressaram-se em textos; casos houve, porém em que tais declarações se acompanharam de gestos bem concretos: intervenção direta em greves operárias, participação em manifestações públicas, etc.”.³²⁶ Deveria então a Igreja, segundo Gutiérrez, arriscar a sua influência social em favor da transformação social da América Latina, superando também a situação de dependência vivida no continente que vale também no plano eclesiástico, ultrapassando a condição de uma “Igreja-reflexo” para uma “Igreja-fonte”.³²⁷

³²⁵ Idem, p. 53.

³²⁶ Idem, p. 97.

³²⁷ Idem, p. 120.

Omitir-se, para o autor, seria “ficar no nível de uma teologia e um compromisso abstratos e a-históricos”.³²⁸

Gutiérrez conclui que, sendo o desenvolvimento autônomo latino-americano “inviável dentro do marco do sistema capitalista internacional”³²⁹, a Igreja, além de falar de libertação, deveria ainda participar no processo libertador do povo. Baseia-se no exemplo da Revolução Cubana, que teria, para ele, realizado papel acelerador, abstraindo de outros aspectos e matizes, dividindo, em um antes e depois, a história política recente da América Latina.³³⁰ Para o autor, o caminho seria a construção de um “socialismo latino-americano” não preso a orientações socialistas monolíticas. Apoiando-se, também, nas proposições do pensador peruano José Carlos Mariátegui, afirma que o marxismo seria, antes de tudo, histórico e para o caso da América Latina, “um método de interpretação histórica da sociedade”. Defendia um “socialismo indo-americano”, em que o homem consciente e emancipado seria o artífice de seu próprio destino, ou seja, uma libertação “assumida pelo próprio povo oprimido”, sendo preciso para isso “partir dos próprios valores do povo. Só neste contexto pode ser levada a bom termo uma verdadeira revolução cultural”.

“Neste último aspecto, um dos esforços mais criadores e fecundos realizados na América Latina são as experiências e trabalhos de Paulo Freire, que tenciona construir uma ‘pedagogia do oprimido’. Por meio de uma ação cultural – que une teoria e práxis – desalienante e libertadora, o homem oprimido percebe e modifica sua relação com o mundo e com os outros homens”.³³¹

Tal colocação deixa claro que Gutiérrez afasta-se de uma visão política vanguardista. “Repelindo todo o tipo de paternalismo, afirma-se que a transformação social não é mera revolução para o povo, mas o próprio povo é que deve ser agente de sua própria libertação. Essa participação exige tomada de consciência, por parte dos oprimidos, da situação de injustiça”.³³² Para o autor, a comunidade cristã deveria ler politicamente a realidade da América Latina. Refletindo sobre o compromisso de amplo conjunto de cristãos, argumenta que, apesar de minoritário, o movimento teria

³²⁸ Idem, p. 119.

³²⁹ Idem, p. 83.

³³⁰ Idem, p. 84.

³³¹ Idem, p. 88.

³³² Idem, p. 106.

assim potencialidades de inserção na comunidade eclesial. Para Gutiérrez, “ter parte nesse processo de libertação significa não se deixar intimidar pela acusação de ‘comunista’ e, inclusive mais afirmativamente, tomar o rumo do socialismo”, já que o “sistema socialista é mais conforme com os princípios cristãos de verdadeira fraternidade, justiça e paz. Creio que deve ser um socialismo democrático”.³³³ Segundo o autor, “a utopia significa necessariamente uma denúncia da ordem existente. Mas a utopia é também um anúncio. Anúncio do que ainda não é, mas será; presságio de uma ordem de coisas diferente, de nova sociedade”.³³⁴

Gustavo Gutiérrez aponta, então, as perspectivas para a teologia e para a igreja da “libertação”, indicando as “linhas básicas da obra por empreender”. Baseia-se no que acredita ser o “ponto cardeal”: “é tal a amplitude e gravidade do processo de libertação que a indagação de seu significado é, na realidade, indagação do próprio sentido do cristianismo e da missão da Igreja no mundo”.³³⁵ Procura desenhar as linhas de orientação para uma ação por um mundo mais justo com uma vida de fé, discutindo a relação entre salvação e libertação. Conclui que “a salvação compreende todos os homens e todo o homem: a ação libertadora de Cristo – feito homem nesta história una e não em uma história marginal à vida real dos homens – está no coração do fluir histórico da humanidade, a luta por uma sociedade justa inscreve-se plenamente e por direito próprio na história salvífica”.³³⁶

Uma única história, uma história “cristofinalizada” onde importa o exemplo político, conflituoso e libertador de Jesus Cristo. A vida e a pregação de Jesus teriam postulado a busca incessante de um novo tipo de homem e de uma sociedade radicalmente diferente. “As religiões pensam em termos do cosmos e natureza; o cristianismo, nutrido por suas fontes bíblicas, fá-lo em termos de história. E nessa história estão presentes a injustiça e a opressão, as divisões e os defrontamentos, como também a esperança de libertação”.³³⁷ Os cristãos deveriam assim encarar o pecado não como uma realidade individual e privada, “afirmada exatamente o bastante para necessitar uma redenção espiritual, que não questiona a ordem em que vivemos. Trata-se do pecado como fato social, histórico, ausência de fraternidade, de

³³³ Idem, p. 103.

³³⁴ Idem, p. 200.

³³⁵ Idem, p. 121.

³³⁶ Idem, p. 146.

³³⁷ Idem, p. 152.

amor nas relações entre os homens.”³³⁸ Propõe, portanto, uma “conversão ao próximo” já que, segundo o autor, “encontramos a Deus no encontro com os homens, no compromisso com o devir histórico da humanidade”.³³⁹ Para ele, “converter-se é comprometer-se com o processo de libertação dos pobres e explorados, comprometer-se lúcida, realística e concretamente. Não só com generosidade, mas também com análise de situação e com estratégia de ação”.³⁴⁰

Sugere o estabelecimento definitivo da Igreja como “uma instituição crítica da sociedade. Sua missão crítica definir-se-á como um serviço à história da liberdade, mais exatamente como um serviço à libertação do homem”.³⁴¹ O que estaria em jogo para Gutiérrez não seria uma simples renovação e adaptação de métodos pastorais, mas uma nova consciência eclesial e uma “redefinição da tarefa da Igreja em um mundo em que não só está presente, mas de que faz parte a um ponto que não imaginava até há pouco”.³⁴² A perspectiva assinalada supõe um “descentramento” da Igreja, que deixaria de ser o lugar exclusivo da salvação e orientar-se-ia para o novo e radical serviço aos homens. Sua existência não seria “um fim para si, mas um para os outros”.³⁴³ Para o autor, a comunidade cristã na América Latina deveria viver a esperança da revolução social; “sua tarefa definir-se-á diante dela. Sua fidelidade ao evangelho não lhe deixa outra alternativa: deve a Igreja ser o sinal visível da presença do Senhor na aspiração pela liberdade e na luta por uma sociedade mais humana e justa. Só assim tornará a Igreja crível e eficaz a mensagem de amor de que é portadora”.³⁴⁴ Gustavo Gutiérrez reivindica ainda que:

“dadas as condições concretas em que se encontra a Igreja latino-americana, uma denúncia precisa e oportuna de sua parte não é somente uma palavra ou texto, é um gesto, uma posição. Seu próprio prestígio social faz com que suas palavras, sempre que forem claras e incisivas, não soem vazias; são ditas por quem pode fazer cair velhos suportes da ordem estabelecida e é capaz de mobilizar novas energias. Tanto é assim que só por falar ou fazer declarações, alguns organismos da Igreja e muitos cristãos sofreram duros ataques e têm tido graves dificuldades – indo até a perda da liberdade e até da vida”.³⁴⁵

³³⁸ Idem, p. 153.

³³⁹ Idem, p. 162.

³⁴⁰ Idem, p. 173.

³⁴¹ Idem, p. 189.

³⁴² Idem, p. 209.

³⁴³ Idem, p. 214.

³⁴⁴ Idem, p. 216.

³⁴⁵ Idem, pp. 222-223.

O papel da Igreja seria o de participar da construção de uma sociedade socialista sem fazer apelos líricos à harmonia social, uma “sociedade de conciliação”. Ela deve reconhecer os fatos, participando de forma “consciente e ativa na luta de classes. Impossível a neutralidade nesta matéria. Quando a Igreja rejeita a luta de classes está procedendo objetivamente como uma peça do sistema imperante”.³⁴⁶ Amar todos os homens não significaria evitar defrontações, nem manter uma harmonia fictícia. “Amor universal é aquele que em solidariedade com os oprimidos intenta libertar também os opressores de seu próprio poder, de sua ambição e egoísmo. O amor aos inimigos longe de suavizar as tensões, termina por questionar o sistema e converte-se em fórmula subversiva”.³⁴⁷

Enfim, com o livro de Gustavo Gutiérrez, pode se afirmar que a Teologia da Libertação de fato nasceu.³⁴⁸ A obra avança num certo número de idéias contestatórias, destinadas a aprofundar a doutrina social da Igreja Católica. Para Gutiérrez existiria sim de fato uma única história, e nela deveria se realizar a redenção, o Reino de Deus. Não se trataria de esperar a salvação do alto: o *Êxodo* bíblico mostrava, segundo o teólogo, que a construção do homem seria feita por ele mesmo na luta política. Tornaria-se, assim, o modelo de uma salvação não-individual, mas comunitária e pública, na qual o que estaria em jogo não seria a alma do indivíduo enquanto tal, mas a libertação de todo um povo oprimido. O pobre, nessa perspectiva, não seria mais objeto de piedade, mas, como os escravos hebreus, o ator da sua própria libertação. Essa mudança é, talvez, a novidade política mais importante e a mais rica das conseqüências trazidas pelo teólogo da libertação em relação à doutrina social da Igreja Católica. Ela deveria deixar de ser parte do sistema dominante: seguindo o exemplo pessoal de Cristo, ela deveria se opor aos poderosos e denunciar as injustiças sociais.

“O Vaticano acusa Gutiérrez e seus amigos de haver substituído o pobre da tradição cristã pelo proletariado marxista. Isso é inexato. O pobre dos teólogos latino-americanos é um conceito carregado de significações morais, bíblicas, religiosas. Trata-se também de um conceito socialmente mais amplo do que o de classes operárias: inclui, segundo Gutiérrez, tanto as classes exploradas quanto as raças desprezadas e as culturas marginalizadas”.³⁴⁹

³⁴⁶ Idem, p. 229.

³⁴⁷ Idem, p. 230.

³⁴⁸ LÖWY, Michael. *Marxismo e Teologia da Libertação*. Op. cit., p. 41.

³⁴⁹ Idem, p. 96.

A teologia proposta por Gustavo Gutiérrez, cuja inspiração é, em princípio, religiosa e ética, manifesta um anticapitalismo muito mais radical, intransigente e categórico – porque carregado de repulsa moral – que as correntes hegemônicas da esquerda latino-americana: os partidos comunistas e os nacionalistas de esquerda. Esses acreditavam nas possíveis opções progressistas da burguesia industrial nacionalista. O seu interesse pelo marxismo diz respeito muito mais a escolhas ético-políticas do que a categorias analíticas racionalizadoras. O resultado foi então o aparecimento da Teologia da Libertação, que fez sua opção marxista fundamental.³⁵⁰ Além disso, a postura intelectual de Gutiérrez pode ser considerada ainda uma nova contribuição teórica para algumas tendências marxistas reducionistas e economicistas. Pode-se afirmar, também, que a publicação de *Teologia da Libertação: perspectivas* foi o sinal da estruturação de uma corrente de opinião³⁵¹, fruto de um contexto histórico específico: a emergência do chamado cristianismo da libertação.

Para Ricardo Benzaquen de Araújo, uma das maneiras mais habituais e consagradas pela qual a historiografia costumava abordar o chamado “mundo das idéias” era a importância concedida ao estudo do seu contexto. Tal abordagem se preocupava fundamentalmente em procurar fora do texto, na imensa e variada teia de relações sociais, as condições que teriam presidido a sua elaboração e, por conseguinte, o caminho que nos conduziria ao seu verdadeiro significado.³⁵² Para o autor, considerações dessa ordem ampliam a relevância da noção de contexto. Ao mesmo tempo, porém, elas jamais conseguem esgotar, dar conta inteiramente da capacidade intelectual de qualquer obra mais significativa. Algumas modalidades de texto, segundo Benzaquen, animadas por uma espécie de singular energia interpretativa, se aproximam sobremaneira dos contextos, não para reproduzi-los, mas para desafiá-los. As idéias cultivadas podem então desempenhar um papel dos mais ativos na vida social dando eventualmente origem a movimentos, transformando-se elas próprias em contexto e, neste processo, modificando-os de forma permanente. Nessa perspectiva, *Teologia da Libertação: perspectivas* foi não somente um sinal da consolidação de uma cultura política ligada à esquerda católica brasileira que se formou a partir da década de 1950, como também desencadeou o

³⁵⁰ Idem, p. 91.

³⁵¹ COUTROT, Aline. “Religião e política”. Op. cit., p. 349.

³⁵² ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. “Textos e contextos”. In *Revista Nossa História*, editora Vera Cruz, edição de outubro de 2004, p. 104.

processo de constituição de um corpo de textos que caracterizou a corrente denominada Teologia da Libertação. Dessa maneira, a obra *Teologia da Libertação: perspectivas* de Gutiérrez é uma fonte importante para a compreensão da Teologia da Libertação. Por isso, o padre peruano Gustavo Gutiérrez é considerado o seu fundador, orientando novas reflexões teológicas que contribuiriam de forma significativa para o seu desenvolvimento e consolidação. A primeira obra do teólogo Leonardo Boff sobre o tema da libertação – *Jesus Cristo libertador* – representa a constituição dessa reflexão teológica no Brasil, bem como se insere na trajetória aberta por Gustavo Gutiérrez.

CAPÍTULO III – JESUS CRISTO, O LIBERTADOR

“Creio em Jesus Cristo que sendo ‘um homem só que não podia realizar nada’ como também nós nos sentimos, lutou, no entanto, para que tudo mudasse e foi por isso mesmo executado. Que é critério para verificar o quanto esclerosada está nossa inteligência, sufocada nossa imaginação, desorientado nosso esforço, porque não vivemos como ele viveu, que nos faz temer cada dia que sua morte tenha sido em vão quando o enterramos em nossas igrejas e atraçooamos sua revolução, medrosos e obedientes diante dos poderosos, que ressuscitou dentro de nossas vidas para que nos libertemos de preconceitos e prepotências, de medo e ódio, e levemos adiante sua revolução em direção do Reino” (Leonardo Boff)

Anos difíceis: a Igreja Católica e a repressão militar

Em inícios da década de 1960, a Igreja brasileira havia se modificado de maneira significativa, sofrendo graves conflitos internos. Num extremo estava a esquerda católica comprometida com a transformação social radical. No outro, estavam os tradicionalistas, de cujas fileiras surgiu a direita católica, fiéis à concepção de fé tradicional. Esse setor contribuiu politicamente para a queda do presidente Goulart em 1964 e a gerar pressões contra a esquerda católica e os bispos progressistas. O golpe civil-militar de 1964 significava que as direitas haviam prevalecido temporariamente sobre as esquerdas, tanto na Igreja Católica como na luta política mais ampla. O recém implantado regime militar apoiava o anticomunismo da direita católica, que deteve sua posição de proeminência dentro da Igreja por vários anos à frente.³⁵³

Entretanto, as mudanças políticas do Brasil pós-1964, notadamente a repressão militar aos movimentos sociais e também a certos setores da Igreja Católica, aproximaram grupos católicos de base e hierarquia.³⁵⁴ Neste contexto, a

³⁵³ MAINWARING, Scott. Op. cit, p. 64.

³⁵⁴ Em março de 1969, tropas de segurança assassinaram o padre Antônio Henrique Pereira Neto, um assistente da JOC de 28 anos. Esse foi o primeiro assassinato de um clérigo no Brasil. Apesar dos protestos, seus assassinos não foram a julgamento. Meses após o assassinato, bispos da Regional II do

Igreja perdeu sua invulnerabilidade e ficou também sujeita a ataques. Mas, enquanto a repressão efetivamente silenciava outras instituições e movimentos, no caso da Igreja provocou uma mudança dentro da própria instituição. Incontáveis atos de repressão contra a Igreja levaram a fortes defesas de sua própria autonomia e integridade institucional. Até mesmo os bispos conservadores perceberam as tentativas de neutralizar o clero progressista como uma intrusão ilegítima. Alguns bispos discordavam do tipo de trabalho pastoral que conduziu aos problemas com o Estado autoritário brasileiro, mas resistiam à interferência no trabalho da Igreja. Então, as tentativas para silenciar os católicos progressistas na verdade fortaleceram a sua posição. Especialmente após 1968, a Igreja mostrou-se cada vez mais crítica e mais pessimista em relação à realização da mudança social por meio do capitalismo.³⁵⁵ O sentimento de auto-preservação consolidava novas relações no seio da Igreja Católica brasileira. Uma convivência que, cada vez mais, evitava sectarismos possivelmente transformou a Igreja Católica brasileira numa das mais progressistas do mundo, principalmente na década de 1970.

Segundo Scott Mainwaring, “as violações generalizadas dos direitos humanos, a marginalização das classes populares, a repressão contra a Igreja e o fechamento de outros canais de dissidência fizeram com que muitos bispos se tornasse mais progressistas”.³⁵⁶ Bispos emitiram declarações cada vez mais contundentes na defesa dos direitos humanos e contra a injustiça social no Brasil. No meio da repressão e da difícil situação econômica, havia um vácuo político na sociedade. As oposições recuavam ante à repressão. A Igreja, desfrutando de uma

Nordeste emitiram uma enérgica condenação à tortura. In idem, p. 120. Militares invadiram um centro de estudos jesuítas e prenderam o secretário geral da CNBB, D. Aloísio Lorscheider, o reitor da PUC do Rio e o diretor dos jesuítas da região Sudeste. As torturas de muitas pessoas da Igreja e a violação de propriedades eclesiais repercutiu tanto, que Dom Eugênio Salles (então arcebispo de Salvador) e Dom Vicente Scherer (de Porto Alegre) viajaram para o Rio para falar com representantes do governo. As perseguições contra a Igreja começaram nas bases, e por fim atingiram os mais altos escalões da instituição. Sobre tal relação ver SERBIN, Keneth. *Diálogos na sombra: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura*. São Paulo, Cia. Das Letras, 2001.

³⁵⁵ “Eu ouvi o Grito do Meu Povo”, publicado em maio de 1973, foi um dos documentos mais radicais já emitidos por bispos brasileiros, na avaliação de Mainwaring. Numa época em que líderes políticos temiam fazer críticas contra o regime, bispos condenavam “o terrorismo oficial”, a “espionagem”, o “crescente domínio das vidas particulares dos cidadãos pelo Estado” e “a utilização de torturas e assassinatos generalizada”. “A necessidade de repressão, para garantir o funcionamento e a segurança do sistema capitalista associado, manifesta-se cada vez mais imperiosa, revelando-se inexorável no cerceamento das instituições constitucionais dos legislativos, na despolíticação dos sindicatos rurais e urbanos, no esvaziamento das lideranças; enfim, no dispositivo da censura, nas medidas de perseguição a operários, camponeses e intelectuais, nos vexames infligidos a padres e militantes das Igrejas cristãs, tudo isso assumindo as mais variadas formas de encarceramento, torturas, mutilações e assassinatos”, declararam. In MAINWARING, Scott. Op. cit, p. 121.

³⁵⁶ Idem, p. 102-3.

estrutura internacional poderosa e de grande legitimidade moral, era uma das únicas instituições com autonomia suficiente para defender os direitos humanos. Como afirmou Dom Paulo, “a sociedade necessita de uma voz e, devido à repressão, nenhuma outra instituição poderia oferecer essa voz. A Igreja tornou-se a voz de todos aqueles setores que não têm voz”.³⁵⁷

“O fator específico que fez da Igreja brasileira uma das mais importantes do mundo é a capacidade dos setores progressistas de trabalharem dentro da instituição como um todo. Em outras Igrejas, os conflitos entre as bases e a instituição dissiparam ou enfraqueceram o impulso transformador. A Igreja brasileira, no entanto, alcançou um equilíbrio entre a mudança e a continuidade, entre a comunidade e a instituição, entre a base e a hierarquia”.³⁵⁸

Julgo importante, porém, assinalar que tais mudanças vinham sendo encorajadas em parte pela Igreja internacional, especialmente por Roma e pelo Celam. A rádio do Vaticano, por exemplo, denunciava as prisões. Por toda a Europa, jovens operários católicos bombardeavam os consulados e as embaixadas brasileiras com telefonemas de protesto contra as torturas. O papa Paulo VI também anunciou sua solidariedade para com a Igreja brasileira, legitimando, assim, aquele clero comprometido com a denúncia dos abusos autoritários.³⁵⁹

Entretanto, é preciso ficar atento ao fato de que instituições religiosas nem sempre se tornam mais progressistas caso uma sociedade se torne mais desigual ou repressora. Mudanças econômicas também não fazem com que as instituições modifiquem automaticamente a sua identidade ou sua percepção da política. Em outros países latino-americanos, a Igreja Católica vivenciara regimes autoritários repressores e elitistas sem passar por uma mudança semelhante.

Jesus Cristo libertador: a obra pioneira

Leonardo Boff ganhou reconhecimento acadêmico através do livro *Jesus Cristo libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*³⁶⁰. As propriedades formais da referida obra desvelam seu sentido, referindo-se às

³⁵⁷ Idem, p. 125.

³⁵⁸ Idem, p. 34.

³⁵⁹ Idem, p. 155.

³⁶⁰ A pesquisa para esta dissertação foi feita a partir da sexta edição de 1976.

condições sociais de sua produção – ou seja, à posição ocupada pelo seu autor no campo de produção – e, por outro lado, ao mercado para o qual foi produzida.³⁶¹ O livro, publicado em 1972 e divulgado mundialmente, foi o fundador da Teologia da Libertação no Brasil. Foi responsável ainda pelo aprofundamento das reflexões teológicas acerca do “cristianismo da libertação”, num momento de grandes transformações na Igreja Católica brasileira.

Na obra o teólogo tem a preocupação com um aspecto da Teologia da Libertação: a chamada “cristologia”. Leonardo Boff se destacou como um dos autores que mais contribuiu para essa reflexão fundamental da Teologia da Libertação, sendo que a cristologia é o tema sobre o qual ele concentrou seus maiores esforços. Entre seus vários escritos dedicados a esse assunto, o mais notável foi, sem dúvida, *Jesus Cristo libertador*.³⁶² A cristologia proposta por Leonardo Boff acompanha os principais postulados da Teologia da Libertação.

A obra nos esclarece sobre certos princípios interpretativos próprios dessa prática teológico-pastoral. Boff explica seu estudo:

“Esse processo de decifração do significado e da realidade de Jesus de Nazaré denominamos de cristologia. Cristologia ontem e hoje é uma ininterrupta tentativa de responder quem é Jesus e o que ele significa para a existência humana. O processo cristológico não começou propriamente com a ressurreição. Já antes da morte e glorificação de Jesus, os apóstolos e os judeus se perguntavam quem ele era e o que afinal ele queria. Porém, a partir da ressurreição, surge uma cristologia explícita. Existe pois uma continuidade entre o Jesus histórico e o Cristo da fé, porque aquele que morreu e foi sepultado é o mesmo que ressuscitou. O que no tempo do Jesus histórico era latente e implícito tornou-se com a ressurreição patente e explícito”.³⁶³

A motivação para a formulação teórica de uma “cristologia crítica” guarda relação com a tentativa mais ampla dos teólogos da libertação de dissociarem as suas reflexões de outros ramos, ou mesmo de uma subdivisão da teologia oficial. Essa intenção é, por muitas vezes, proclamada no discurso dos intelectuais representantes do “cristianismo da libertação”. Pretendem sim, uma nova maneira de se fazer teologia. Dessa maneira, Leonardo Boff e outros teólogos da libertação viam a

³⁶¹ BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo, Edusp, 1996, p. 129.

³⁶² GUIMARÃES, Daniel. Op. cit., p. 78.

³⁶³ BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*. Petrópolis, Vozes, 1976, p. 154.

necessidade de sustentar a maioria das suas declarações a partir da figura do “Jesus histórico”. A trajetória terrena de Jesus é vista como fundamental para a base bíblica do movimento da libertação.

Leonardo Boff afirma, em sua obra, que o interesse pelas atitudes e comportamento do Jesus histórico partem do “pressuposto que nele se revelou o que há de mais divino no homem e o que há de mais humano em Deus”. Aquilo que emergiu e se exprimiu em Jesus deveria emergir e exprimir-se também em seus seguidores:

“total abertura a Deus e aos outros, amor indiscriminado e sem limites, espírito crítico frente à situação vigente social e religiosa, porque ela não encarna pura e simplesmente a vontade de Deus, cultivo da fantasia criadora que em nome do amor e da liberdade dos filhos de Deus questiona as estruturas culturais, primazia do homem-pessoa sobre as coisas do homem e para o homem”.³⁶⁴

Segundo Boff, a pergunta de Jesus – “quem dizem os homens que eu sou?” – a seus discípulos ressoa através dos séculos e possui a mesma atualidade como quando foi colocada pela primeira vez. Porém, para o teólogo, “a cada geração cabe responder dentro do contexto de sua compreensão do mundo, do homem e de Deus”.³⁶⁵ Assim sendo, Boff tenta em seu livro pontuar algumas dessas respostas. A chamada “resposta da fé tranqüila” não se preocuparia em distinguir o fato histórico da sua respectiva interpretação. Seria uma abordagem do “Cristo dogmático”. Já as “respostas da era do criticismo”, por volta do século XVIII, perceberam que “com os Evangelhos não estaríamos diante de biografias históricas sobre Jesus, mas diante de testemunhos de fé, fruto da pregação e da meditação piedosa e interessada das comunidades primitivas”. Baseadas em métodos da moderna historiografia, concluíam que as Escrituras seriam “interpretações teológicas de fatos acontecidos do que descrição objetiva e desinteressada do que foi historicamente Jesus de Nazaré”.³⁶⁶ Boff afirma que: “assim como a fé tranqüila afirmava maciçamente como histórico, agora se negava tudo: Cristo nunca existiu; ele é um mito”.³⁶⁷ “A

³⁶⁴ BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo libertador...* Op. cit., p. 110.

³⁶⁵ Idem, p. 13.

³⁶⁶ Idem, p. 14.

³⁶⁷ Idem, p. 15.

preocupação dos historiadores e teólogos racionalistas era chegar ao Jesus ainda não interpretado como Cristo e Filho de Deus e não veiculado ao culto e à dogmática”.³⁶⁸

O teólogo procura relativizar tal posição: “os evangelhos são interpretação. Mas interpretação de fatos que realmente aconteceram”. Para Boff, cada autor evangelista procurou a partir de suas preocupações responder quem foi Jesus dentro de um contexto pastoral. Boff afirma que “com esse material que chegou até nós através do Novo Testamento não podemos construir uma biografia de Jesus que seja histórica e cientificamente límpida”.³⁶⁹ De acordo com Boff, “a pesquisa meramente histórica não nos pôde dar até hoje nenhuma resposta segura”.

Assim sendo, diante das limitações da exegese histórica no sentido de reconstruir exatamente Jesus de Nazaré, outra postura teórica, mas especificamente a de Rudolf Bultmann, se impôs: o Jesus histórico então seria impossível de ser encontrado e, ainda, sem maior importância para a fé. Segundo esse autor, somente que ele existiu seria para a fé de interesse.³⁷⁰ Crer em Jesus consiste, segundo tal tese, não crer na pessoa dele, mas na pregação sobre ele conservada na Bíblia: “por isso não há fé em Cristo sem fé na Igreja, porque não há Cristo sem a pregação anunciada pela Igreja”.³⁷¹ Contudo, para Leonardo Boff, uma pergunta necessariamente se impunha: “donde partimos para manter uma atitude crítica frente à Igreja, se Cristo, segundo Bultmann, é uma criação de fé da própria Igreja?”.³⁷² Para Boff:

“A Igreja Católica, por sua estreita e ininterrupta ligação com Jesus Cristo a quem ela prega, conserva e vive em seus sacramentos e ministérios, e por quem se deixa continuamente criticar, pode e deve ser considerada como a mais excelente articulação *institucional* do cristianismo. Com isso, porém, não se nega o valor religioso e salvífico das demais religiões. Por sua vez a Igreja não deverá envaidecer-se de si própria, mas também mostrar-se aberta ao Deus que se revela e manifesta nas religiões e aprender delas facetas e dimensões da experiência religiosa que foram melhor tematizadas nas religiões do que dentro da própria Igreja, como o valor da mística da Índia, o despojamento interior no budismo, o cultivo da palavra de Deus no protestantismo, etc. Só então ela será verdadeiramente católica, isto é, universal, pois saberá ver e acatar a realidade de Deus e de Cristo também

³⁶⁸ Idem, p. 16.

³⁶⁹ Idem, p. 19.

³⁷⁰ Idem, p. 21.

³⁷¹ Idem, p. 21.

³⁷² Idem, p. 23.

fora de sua articulação e fora dos limites sociológicos de sua própria realidade”.³⁷³

Boff procura também enfatizar as limitações da interpretação historicista de Jesus. Para ele “o saber histórico acerca de uma pessoa como Jesus e de sua mensagem não se reduz a um compreender à moda das ciências que se orientam pelo esquema sujeito-objeto. Para se compreender uma pessoa, precisa-se ter uma relação vital com ela. Caso contrário a objetivamos”.³⁷⁴ Segundo o teólogo, “compreender será sempre e inevitavelmente interpretar”. Leonardo Boff propõe então o seu círculo hermenêutico: “não podemos sair da vida, de nossa cultura e situação para atingir o Jesus puro assim como ele foi. Vamos a ele com tudo o que somos e temos”.³⁷⁵ Segundo o teólogo, “o historiador aborda seu objeto com os olhos de sua época, com os interesses ditados pelo conceito que ele e seu tempo possuem de ciência, etc. Por mais abstração que faça de si mesmo, como sujeito, jamais pode sair de si para atingir o objeto. Por isso toda a vida de Jesus será necessariamente um pedaço da vida do próprio escritor. Haverá sempre uma interpretação”.³⁷⁶ Segundo Boff, toda compreensão sempre envolve um sujeito, que é o leitor. É impossível o acesso direto à realidade sem passar por um sujeito com os seus condicionamentos, que vai até o objeto. Para ele, compreender significa interpretar, inevitavelmente.

Dessa maneira, a fim de se conhecer Jesus, segundo o teólogo, seria necessária uma confrontação crítica com os documentos literários que falam dele, os evangelhos – considerados como o “resultado final de um longo processo de reflexão, pregação e catequese que a comunidade dos discípulos elaborou sobre Jesus”.³⁷⁷ Segundo Boff, os “evangelhos contêm pouco do Jesus histórico, assim como ele foi e viveu, mas muito sobre a reação de fé dos primeiros cristãos que refletiam as palavras de Cristo confrontando-as com as situações vitais do seu meio ambiente”.³⁷⁸ A compreensão de Boff acerca dos evangelhos procura estudar “o meio vital em que maduraram, se na catequese, no culto ou na pregação aos pagãos, busca ver se se trata de um dito jesuânico (do próprio Jesus) ou se já vem trabalhado e

³⁷³ Idem, p. 279.

³⁷⁴ Idem, p. 51.

³⁷⁵ Idem, p. 52.

³⁷⁶ Idem, p. 17.

³⁷⁷ Idem, p. 46.

³⁷⁸ Idem, p. 47.

interpretado pela comunidade ou até se o dito é elaborado pela própria comunidade e colocado na boca de Jesus”.³⁷⁹ Para Boff:

“A tradição da comunidade primitiva conservou de Jesus somente o que representava alguma função para a vida e a fé da respectiva comunidade. Houve pois uma filtragem imposta pela vida e pela evolução posterior à morte e à ressurreição. Pode muito bem ser que elementos preciosos da pregação de Jesus se tenham irremediavelmente perdido. Ademais a comunidade primitiva usou de muita liberdade frente às palavras de Jesus: interpretou-as, modificou-as, sempre evidentemente no esforço de presencializar Cristo e sua mensagem dentro da vida”.³⁸⁰

Logo, para o teólogo, o círculo hermenêutico não pode ser entendido simplesmente como a arte de compreender textos antigos; ela também significa compreender todas as manifestações da vida e saber como relacioná-las com a mensagem evangélica.³⁸¹ O leitor não somente interage com o texto no nível teórico, como também interage com o seu contexto social, comprometendo-se com a práxis, que normalmente é orientada para a atividade social. A interpretação, assim, se moveria da experiência para o texto e deste para a experiência. A proposta teórica de Boff se tornaria, assim, uma espécie de orientação para o cotidiano das chamadas comunidades eclesiais de base, onde os cristãos vivenciavam a sua fé, lendo a Bíblia como um espelho para enxergar a sua própria realidade. Entenderiam a Bíblia a partir de suas experiências e as reinterpretariam a partir dos símbolos bíblicos. Na avaliação de Mainwaring:

“Relativamente poucos líderes e centros da Igreja foram de fato responsáveis pela formulação da visão política da Igreja Popular. Embora os agentes pastorais nas bases tenham criado muitas inovações significativas, esses intelectuais e centros desempenharam papéis predominantes na sistematização e difusão de idéias. Através da literatura produzida para os agentes pastorais e de cursos ministrados em diferentes partes do país, esses líderes da Igreja popular desempenharam papel primordial na formação da visão política da Igreja como um todo”.³⁸²

Assim sendo, segundo Boff, “tudo isso deixa claro que Jesus e sua história e mensagem se amalgamaram radicalmente com a história da fé e dos homens de

³⁷⁹ Idem, p. 47.

³⁸⁰ Idem, p. 50.

³⁸¹ Idem, p. 54.

³⁸² MAINWARING, Scott. Op. cit., p. 251.

forma que não poderão jamais ser adequadamente separados, embora possam e devam ser distinguidos”.³⁸³ Para o teólogo o horizonte adequado no qual se deveria abordar o Jesus histórico seria “o horizonte da fé porque somente nesse horizonte as atitudes e comportamentos de Jesus ganham sua natural compreensão e sua correspondente explicitação”. “À luz destes estudos se escreveram interessantes livros sobre Jesus onde a história compreendida sem os preconceitos rígidos da crítica liberal do historicismo oferece material histórico – não certamente para uma biografia – mas para uma descrição esquemática suficientemente segura acerca de Jesus de Nazaré”.³⁸⁴

O teólogo, a fim de empreender a sua busca do Jesus histórico, procura ver os evangelhos como relatos e os submete à análise racional quanto ao seu conteúdo, e literária quanto à sua composição. Para Boff, os evangelhos são testemunhos da fé, frutos da mediação da comunidade primitiva cristã, sendo, portanto, o produto final de um longo processo de reflexão sobre Jesus, e representando a cristalização do dogma primitivo da Igreja. A hipótese de Boff é que, a fim de se conhecer Jesus, é preciso confrontar criticamente os relatos sobre ele, buscando o significado do texto, indo além das interpretações posteriores.

A concepção das Escrituras, por parte dos teólogos da libertação que utilizam tal método, é geralmente a mesma: para Boff, os evangelhos são relatos de fé que falam de um Jesus que participou da condição humana, mas não são investidos de autoridade em sua forma canônica e nem são totalmente suficientes. Essa abordagem irá influenciar grande parte de sua obra.

Nesse sentido, o teólogo então indaga: “em que reside a continuidade entre o Jesus histórico e o Cristo da fé? É na análise e elaboração deste problema que se concentra em grande parte a pesquisa teológico-exegética católica e protestante dos últimos anos”.³⁸⁵ Leonardo Boff propõe então a volta ao Jesus histórico através da cristologia. Para o teólogo, a tarefa especial da cristologia crítica “deve consistir na superação da ética de obediência que tantos males tem feito ao longo da história cristã e numa desrejudaização da tradição jesuânica”.³⁸⁶ Ele afirma que “o que os evangelhos querem anunciar é a presença de uma nova realidade e por isso de uma nova esperança no coração da história, Jesus ressuscitado vencedor da morte, do

³⁸³ BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo libertador...* Op. cit., p. 50-51.

³⁸⁴ Idem, p. 26.

³⁸⁵ Idem, p. 24.

³⁸⁶ Idem, p. 27.

pecado e de tudo o que aliena o homem. Não querem, numa primeira instância, anunciar uma doutrina nova e uma nova interpretação das relações do homem para com Deus”.³⁸⁷ E continua:

“essa tendência teológica ressalta em Jesus e em sua mensagem exatamente os elementos de crítica, de contestação e libertação que relidos em nosso contexto cultural ganham especial relevância religiosa e política. À mensagem de Cristo acede uma função crítico-libertadora contra situações repressivas, sejam religiosas sejam políticas. Ele não veio fundar uma nova religião mas trazer um novo homem”.³⁸⁸

Segundo Boff, essa corrente teológica “se apercebe claramente do caráter privatizante que a mensagem de Cristo assumiu na tradição da Igreja e na teologia de orientação transcendental, existencial e personalista. Reduziu-se a mensagem revolucionária de Cristo à decisão de fé do indivíduo, sem relação com o mundo social e histórico em que está inserido”.³⁸⁹

O teólogo insiste que pode haver um perigo para a cristologia quando títulos bíblicos de Cristo são, sem crítica e sem relativização histórica, assimilados dentro de certos padrões culturais. Tal processo, segundo Boff, pode degenerar numa ideologização de um *status* social e religioso, que busca na cristologia sua justificação.

“Assim papas e reis encontraram no título Cristo-Imperador-Rei uma base ideológica para justificarem seu próprio poder, nem sempre exercido segundo a mensagem de Cristo e não raro contra ela. Sem muita autocrítica identificavam-se sem mais como representantes de Cristo no mundo. O normativo do mistério de Cristo foi identificado pura e simplesmente com as intervenções da Igreja e Cristo enquadrado dentro dos limites de compreensão de um tipo de teologia oficial. Só através da Igreja se chega a Cristo, se dizia”.³⁹⁰

Boff assinala que se esqueceu com “demasiada facilidade que o Cristo profeta e mestre não se deixava ajustar ao *status quo* comum de profeta e mestre e foi exatamente pelos mestre da época combatido, preso e liquidado”.³⁹¹ A partir desses pressupostos, conclui que a Igreja não poderia identificar-se diretamente com Jesus

³⁸⁷ Idem, p. 30.

³⁸⁸ Idem, p. 39.

³⁸⁹ Idem, p. 38.

³⁹⁰ Idem, p. 249.

³⁹¹ Idem, p. 250.

Cristo nem com o Reino de Deus. A ela caberia a “função de levar a causa libertadora de Cristo à frente, não só no âmbito pessoal, chamando-a de conversão, mas também na esfera pública, denominando-a de permanente transformação para um crescimento jamais passível de fixação e estratificação absolutizante”. Para Boff, “tal compreensão obriga a uma crítica muito séria dentro da própria Igreja e não somente fora dela”.³⁹² Seria preciso “libertar Jesus da Igreja para que ele novamente possa falar e criar comunidade, que então se chamará com razão de Igreja de Cristo”.³⁹³ Leonardo Boff aprofunda tais reflexões em outras obras, especialmente em *Igreja: carisma e poder* – livro publicado em 1981 –, assunto que trato em capítulo posterior.

“Segundo Jesus, a hierarquia (poder sacro) é própria dos pagãos e a hierodulia (sacro serviço) própria dos cristãos. E a Igreja na história sucumbiu à tendência do poder em estilo pagão com dominação e títulos honoríficos, aprendidos nas cortes romanas e bizantinas. Toda a vida humilde de Cristo pobre foi relida dentro das categorias de poder. A escultura e a pintura até recente data nos apresentavam o nascimento de Cristo como a parusia de um imperador romano, cercado de jóias e com ares principescos. Os pobres pastores se transformavam em príncipes, a humilde manjedoura em câmara real, a Virgem santa e o bom José em pessoas de corte. Os milagres e as pregações de Cristo vinham revestidos de um nimbo de luxo e esplendor que espantavam os pobres. E foi exatamente com esses que Cristo se identificou”.³⁹⁴

Leonardo Boff propõe então o que ele chamou de “hermenêutica da existência política” já que:

“Dentro da Igreja e na cultura de influência cristã podem entrar os mecanismos ideológicos que usam e ab-usam da mensagem de Cristo e de sua pessoa para, consciente e às mais das vezes inconscientemente, legitimarem interesses feitos de grupos, fecharem o horizonte para um crescimento contínuo, negarem-se à autocrítica e não deixarem valer o Evangelho como fermento incômodo dentro da massa. Cristo não veio trazer nenhum modelo cultural. Nem fundou uma cultura cristã. Nem estabeleceu uma dogmática rígida”.³⁹⁵

³⁹² Idem, p. 39.

³⁹³ Idem, p. 44.

³⁹⁴ Idem, p. 40-41.

³⁹⁵ Idem, p. 53-54.

Buscando compreender a mensagem e, principalmente, os objetivos de Jesus, Boff nos apresenta o seu “Cristo libertador”: “Cristo se entende como o Libertador porque prega, presencializa e já está inaugurando o Reino de Deus. Reino de Deus é a revolução e a transfiguração total, global e estrutural desta realidade. Reino de Deus não quer ser um outro mundo, mas o velho mundo transformado em novo”.³⁹⁶ O “Reino de Deus” para Boff não seria um território, mas uma nova ordem das coisas. Não seria espiritual, mas sim a totalidade do mundo material, espiritual e humano. Para Leonardo Boff, “uma utopia estaria se realizando: a libertação total”.

“Seu reino não poder privatizado e reduzido a uma parte da realidade, como seja a política. Ele veio para sanar toda a realidade em todas as suas dimensões, cósmica, humana e social. O grande drama da vida de Cristo foi tentar tirar o conteúdo ideológico contido na palavra ‘Reino de Deus’ e fazer o povo e seus discípulos compreenderem que ele significa algo de muito mais profundo: que exige conversão da pessoa, no sentido do amor a amigos e inimigos e da superação de todos os elementos inimigos do homem e de Deus”.³⁹⁷

Para o teólogo, Deus ter-se-ia feito homem não apenas na condição da encarnação, mas sim na participação efetiva da condição humana. Utilizou a linguagem humana marcada fortemente de conteúdos ideológicos, como era a idéia do Reino de Deus, tentando esvaziá-la e dando-lhe “um novo sentido de total libertação e absoluta esperança. Mostrou esse novo conteúdo com sinais e comportamentos típicos. O Reino de Deus que ele pregou já não é mais uma utopia humana impossível”.³⁹⁸

Segundo Bronislaw Baczko, em 1968 e durante algum tempo depois, a utopia esteve na moda. As inscrições murais que proclamavam: “sejam realistas; exijam o impossível”, eram ao mesmo tempo acompanhadas por um interesse crescente pelos antigos textos utópicos. Neles se admirava a transgressão dos tabus sociais e culturais ou se exaltava a descoberta de uma dimensão esquecida da história, isto é, a da imaginação em ação. Para Baczko, as antigas utopias pareciam “legitimar o impulso utópico presente, encorajando e estimulando o sonho libertador, senão mesmo libertário, que se exprimia, sobretudo numa vasta literatura, mais ou menos esquerdista, em revolta contra os sistemas de pensamento vigentes: não só o

³⁹⁶ Idem, p. 66.

³⁹⁷ Idem, p. 74.

³⁹⁸ Idem, p. 75.

da cultura acadêmica oficial, mas também o do marxismo rigidificado a uma ortodoxia asfixiante”.³⁹⁹ O discurso de Leonardo Boff, numa trajetória aberta por Gustavo Gutiérrez, é representativo desse contexto histórico:

“O mundo dos últimos três séculos se caracteriza por sua grande mobilidade social. A mentalidade científica e as possibilidades da técnica transformaram o mundo circunstante natural e social. Formas de convivência se sucedem umas às outras. Ideologias legitimadoras de um status social e religioso são submetidas à rigorosa crítica. Se não conseguem ser derrubadas são pelo menos desmascaradas. O homem de hoje se define muito mais a partir do futuro do que a partir de seu passado. Em função do futuro elabora novos modelos de dominação científica do mundo, projeta novas formas de organização social e política e cria até utopias em nome das quais contesta a situação realizada e sociologicamente dada. Assim surgem reformadores, contestadores e revolucionários”.⁴⁰⁰

Baczko afirma que em determinadas épocas, as utopias não passam de um fenômeno isolado. Noutras, porém, a criatividade utópica intensifica-se. Para o autor, à medida que o número de textos utópicos aumenta, uma singular afinidade une as utopias às estruturas mentais e às idéias da época. A utopia mantém relações múltiplas e complexas com as idéias filosóficas, os movimentos sociais, as correntes ideológicas, e o imaginário coletivo. Acolhe esperanças coletivas em busca de uma idéia moral e social, intervindo assim como agente ativo que contribui para a cristalização de sonhos confusos.⁴⁰¹ Segundo Baczko, “as condições de possibilidade da invenção do paradigma utópico são definidas pela emergência de um lugar específico onde o intelectual se instala para reivindicar o seu direito próprio a pensar, imaginar e criticar o social e, designadamente, o político”.⁴⁰² Para Maria Paula Nascimento Araújo, “esse espírito contestatório, que se originou em 1968 e se espalhou por toda a década de 1970, reunia elementos diferentes que indicavam uma mesma direção: a idéia de uma revolução com novo sentido e novo conteúdo”.⁴⁰³ Provavelmente, tal condição foi manifesta na relação entre o teólogo Leonardo Boff e o movimento social que representava, o “cristianismo da libertação”.

³⁹⁹ BACZKO, Bronislaw. “Utopia”. Op. cit., p. 378.

⁴⁰⁰ BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo libertador...* Op. cit., p. 258.

⁴⁰¹ BACZKO, Bronislaw. “Utopia”. Op. cit., p. 346.

⁴⁰² Idem, p. 344.

⁴⁰³ ARAÚJO, Maria Paula Nascimento. *A utopia fragmentada...* Op. cit., p. 16.

Para o teólogo, os jovens de sua época não se filiavam à Igreja por entenderem que o Jesus dos evangelhos teria sido feito prisioneiro da Igreja, de sua interpretação eclesiástica e da dogmática. Para Boff foi:

“sintomático que a canção *Jesus Cristo, eu estou aqui* tenha sido cantada por milhões. Nisso se dava uma nova parusia de Jesus dentro da vida de muitos, num grito de fé, de esperança e de desejo de que a missão de Cristo seja cumprida, que é de ‘unir toda a humanidade numa única multidão, numa única raça, numa só nacionalidade, em busca de um só ideal, o encontro com Deus – um único Deus, embora adorado de maneira diferente por fiéis de todas as religiões – num caminho de paz e amor’. Essa volta a Jesus pode ser um sinal dos tempos”.⁴⁰⁴

Segundo ele, a proposta de Cristo não atingiria somente as pessoas, exigindo-lhes conversão, “mas também o mundo das pessoas como libertação do legalismo, das convenções sem fundamento, do autoritarismo e das forças e potentados que subjagam o homem”.⁴⁰⁵ Boff diz que Jesus “não se ateu às convenções religiosas, como o lavar as mãos antes de comer, antes de entrar em casa e outras tantas. Não respeita a divisão das classes. Fala com todos, busca contato com os marginalizados, os pobres e desprezados”.⁴⁰⁶

“O novo comportamento dos cristãos provocou, sem violência, um tipo de revolução social e cultural no Império Romano, que está na base de nossa civilização ocidental hoje vastamente secularizada e esquecida de seu princípio genético. Tudo isso entrou no mundo por causa do comportamento de Jesus que atingiu o homem pelas suas raízes, acionando o princípio-esperança e fazendo-o sonhar com o Reino que não é um mundo totalmente outro que este, mas esse mesmo, porém totalmente novo e renovado”.⁴⁰⁷

Não pregando sobre si mesmo, nem muito menos sobre a Igreja, Jesus Cristo, o libertador, teria proposto um novo modo de pensar e de agir.

“A Jesus não interessa tanto se o homem observou antes de tudo todas as leis, se pagou o dízimo de todas as coisas e se observou todas as prescrições legais da religião e da sociedade. A ele interessa em primeiro plano se o homem está disposto a vender seus bens (...), se para entrar na nova ordem

⁴⁰⁴ BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo libertador...* Op. cit., p. 44.

⁴⁰⁵ Idem, p. 85.

⁴⁰⁶ Idem, p. 87.

⁴⁰⁷ Idem, p. 92.

tem coragem de abandonar família e fortunas, arriscar sua própria vida, arrancar um olho e cortar uma mão”.⁴⁰⁸

Segundo o teólogo, independentemente da concepção ideológica e da adesão a alguma religião, sempre que o homem busca o bem, a justiça, o amor humanitário, a solidariedade, a comunhão e o entendimento, todas as vezes que se empenha em superar seu próprio egoísmo, em construir um mundo mais humano e fraterno e, ainda:

“se abre para um Transcendente normativo para a sua vida, aí podemos dizer, com toda certeza, está o Ressuscitado presente porque sua causa está sendo levada adiante, pela qual ele viveu, sofreu, foi processado e também executado. ‘Quem não está contra nós, está conosco’ disse ainda o Jesus histórico e com isso derrubou as barreiras sectárias que dividem os homens e que fazem ver irmãos somente naqueles que aderem ao seu credo”.⁴⁰⁹

Para Leonardo Boff, a crescente unificação do mundo através dos canais de comunicação estaria criando nos homens uma “consciência planetária, ecumênica e solidária na busca de um novo humanismo. O encontro das culturas e das várias interpretações do mundo ocidentais e orientais gera uma crise de todos os humanismos tradicionais. Desta fermentação e do confronto dos vários horizontes e modelos nascerá uma nova compreensão do homem e de sua função no universo”.⁴¹⁰ Para o teólogo, o cristianismo se realizaria “não somente onde ele é professado explicitamente e vivido ortodoxamente. Mas surge sempre e onde o homem diz um sim ao bem, à verdade e ao amor”.⁴¹¹

Para a historiadora Maria Conceição Pinto de Góes, o diálogo entre cristãos e comunistas proposto na segunda metade do século XX, quando acontecimentos históricos revelavam situações novas – um terço do mundo vivia sob o socialismo, o desenvolvimento técnico-científico impulsionava o movimento operário, sociedades tradicionais se transformavam em sociedades de massas –, procurava encontrar no humanismo as possibilidades de construção de um certo futuro.

“Sintonizados com esse novo tempo, de várias partes e sob muitas bandeiras, homens e mulheres se juntaram para atender a esse apelo.

⁴⁰⁸ Idem, p. 78.

⁴⁰⁹ Idem, p. 237.

⁴¹⁰ Idem, p. 256.

⁴¹¹ Idem, p. 270.

Divergências foram deixadas à parte e convergências sedimentaram a articulação, com vistas à construção do futuro. Criou-se a possibilidade de se construir um novo conhecimento, novos conceitos, a partir de uma nova problemática histórica e de uma nova prática política. Não se conhecia precedente de que o socialismo pudesse ser pensado e/ou construído na convergência do marxismo e do cristianismo. Esse projeto e esse novo tempo, em que se juntavam a vontade marxista de transformação do mundo e dos homens e a vontade cristã de libertação e salvação do homem, despertaram a ira dos poderosos”.⁴¹²

O debate teórico sobre o cristianismo e o marxismo se originou na Europa, mas as alianças mais significativas entre os católicos e socialistas ou comunistas ocorreram na América Latina, especialmente no Brasil, Chile e Nicarágua.⁴¹³ Maria Conceição acrescenta que tal aproximação foi possível já que:

“A fé marxista é uma fé no futuro histórico. Os cristãos apostam na transcendência, em Deus; os marxistas apostam na construção de uma sociedade sem classes, na história. O ponto de convergência foi a felicidade do homem, sua plena realização, seu engajamento, que se manifestarão no desejo expresso na aposta e na práxis. Houve um dia em que uns e outros se uniram, na tentativa de tornar possível uma sociedade de iguais, na qual a fé na história e a fé em Deus não se excluíssem”.⁴¹⁴

Leonardo Boff, em sua cristologia, parece confirmar tal aproximação concluindo que “fé e razão científica não estão uma contra a outra. São duas dimensões diferentes e ao dois modos de conhecer dentro da mesma perspectiva. Por isso querer reconquistar um Jesus histórico às custas de um Cristo dogmático é embaralhar as dimensões e compreender erroneamente a fé como uma forma inadequada e imperfeita de conhecer”.⁴¹⁵

Para Zilda Grícoli Iokoi, a relação entre os religiosos da Teologia da Libertação e os vários grupos de camponeses e demais sujeitos sociais produziu paulatinamente uma aproximação entre o discurso religioso e a crítica ao modelo explorador vivenciado pelo capitalismo latino-americano. Desse modo libertação religiosa e marxismo aproximaram-se, permitindo o uso como referência reflexiva do conceito de *afinidade eletiva*, trabalhado por Michael Löwy.

⁴¹² GÓES, Maria Conceição Pinto de. *A aposta de Luiz Ignácio Maranhão Filho: cristas e comunistas na construção da utopia*. Rio de Janeiro, Revan, editora UFRJ, 1999, p. 263.

⁴¹³ MAINWARING, Scott. Op. cit., p. 253.

⁴¹⁴ GÓES, Maria Conceição Pinto de. Op. cit., p. 15.

⁴¹⁵ BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo libertador...* Op. cit., p. 32.

“O marxismo uniu-se à necessária liberdade de espírito que o cristianismo da Teologia da Libertação impôs à prática social de bispos, padres e agentes pastorais. A aproximação de ambos se explicita como em um processo de fusão química, cujos componentes permitem a formação de uma substância nova. Essa substância para o autor não é senão a superação tanto do marxismo como da teologia, (...) e a simbiose entre religião e política rumo ao novo”.⁴¹⁶

Para a autora, essa postura pode ser entendida no sentido estrito da solidariedade de classe que constitui uma das inegáveis atrações do marxismo para inúmeros militantes da Igreja. Mas do que simples adesão, houve um diálogo necessário em razão da compreensão do mundo.

“A inserção social fez com que a Igreja passasse por um processo gradual de distinção das referências intelectuais até então utilizadas na formação dos quadros da estrutura eclesial e, pouco a pouco, recuperasse, por meio da investigação, os conceitos necessários à sua incorporação histórica para estar a serviço ‘do homem considerado em sua unidade e totalidade, corpo e alma, coração e consciência, inteligência e vontade’”.⁴¹⁷

O teólogo Gustavo Gutiérrez já afirmava, por sua vez, ser a realidade na América Latina “um vulcão em erupção”. Para ser compreendida, resgatada e transformada, necessitaria da referência filosófica do seu tempo, ou seja, o marxismo. Por ser crítica da economia política, o marxismo possibilitaria a compreensão das relações sociais em conflito. Ele afirmava que “somente conhecendo os problemas da realidade, torna-se possível empreender uma ação pastoral que promova a prática do Evangelho”.⁴¹⁸

Porém, deve-se atentar que a descoberta do marxismo pelos cristãos progressistas e pela Teologia da Libertação não foi um processo puramente intelectual. Seu ponto de partida foi a vocação ao engajamento político, uma realidade da América Latina nas décadas de 1950 e 60. Muitos cristãos escolheram o marxismo porque ele parecia oferecer a explicação mais sistemática, coerente e global sobre as causas da problemática realidade social latino-americana, e porque ele era considerado por muitos como uma das propostas suficientemente radicais a fim de superá-la. Segundo Scott Mainwaring:

⁴¹⁶ IOKOI, Zilda Gricoli. *Igreja e camponeses*. Op. cit., p. 16.

⁴¹⁷ Idem, p. 26.

⁴¹⁸ Citado in idem, p. 27.

“Líderes da Igreja popular que encaram de maneira variada e heterogênea temas como o socialismo, o comunismo e o marxismo. A maior parte dos católicos de esquerda compartilha dos mesmos ideais que outros grupos de esquerda e muitos consideram-se socialistas ou marxistas. A ênfase que o pensamento católico progressista atribui à igualdade é coincidente com os objetivos da esquerda não-católica. Como a maioria dos marxistas e socialistas, os intelectuais da Igreja popular acreditam que transformações estruturais sejam necessárias para se criar uma sociedade justa e fazem críticas em relação ao capitalismo autoritário dependente”.⁴¹⁹

Entretanto, freqüentemente essa relação foi tensa. No caso brasileiro, embora a esquerda marxista tivesse influenciado a esquerda católica, depois de 1964 o catolicismo progressista desenvolveu-se em parte como uma reação à esquerda marxista. O grupo de intelectuais católicos que se consolidou após o golpe civil-militar fazia críticas à esquerda marxista tradicional. Em parte como resposta à tragédia das organizações clandestinas entre 1968 e 1976, os intelectuais da Igreja, alguns dos quais vivenciaram pessoalmente a prisão e a tortura, sentiram necessidade de criar novas formas de trabalhar com os setores populares na promoção de novos caminhos para a mudança social.⁴²⁰ Embora fossem críticos em relação ao capitalismo, bispos e intelectuais da Igreja que se consideravam socialistas condenavam o leninismo e alguns modelos socialistas. Sua oposição originava-se em parte da tradição humanista cristã que rejeitava a violência como forma de realizar a mudança social e colocava ênfase maior nas liberdades democráticas e no respeito pelo indivíduo contrariamente do modelo leninista. A visão da Teologia da Libertação de que os setores populares poderiam assumir a liderança do processo de libertação social entrava em choque com a concepção leninista da consciência popular e da necessidade de uma vanguarda. Neste aspecto, porém, tendia-se a supervalorizar a espontaneidade do povo.

Os intelectuais da Teologia da Libertação, pelo menos em algumas colocações, reconheciam não existir um sistema social perfeito. Não obstante, numa tendência a romantizar o socialismo real, alguns intelectuais da Igreja criticavam as sociedades socialistas por suprirem as liberdades individuais, por seu autoritarismo, pelo excessivo poder da burocracia estatal e pelo elitismo. Achavam que o socialismo resolveria as necessidades materiais da população, mas não chegaria a ser uma ordem social por tudo desejável. De acordo com essa visão, a

⁴¹⁹ MAINWARING, Scott. Op. cit., p. 252.

⁴²⁰ Ver ARAÚJO, Maria Paula Nascimento. *A utopia fragmentada...* Op. cit.

maior parte dos países socialistas excluía as massas dos processos de tomada de decisões. O sistema seria, ainda, elitista, pois o Estado substituiria a burguesia como principal repressor. Ainda: a Igreja da Libertação⁴²¹ ao contrário de alguns partidos leninistas, enfatiza que a libertação popular é um projeto de longo prazo.

Imerso nesse contexto sócio-histórico, Leonardo Boff esboça o que entende ser uma “cristologia para a América Latina”.

“Uma cristologia pensada e ensaiada vitalmente na América Latina deverá irremediavelmente se revestir de características próprias. A literatura preferentemente que citaremos não nos deverá iludir. É com nossas preocupações que são só nossas e de nosso contexto sul-americano que iremos reler não só os velhos textos do Novo Testamento mas também os mais recentes comentários escritos na Europa”.⁴²²

Boff assinala que, como pessoas limitadas a um período histórico, somente através de modelos históricos a compreensão da proposta de Deus torna-se possível. Esses modelos seriam um mediador entre a proposta divina e a resposta humana. As religiões do mundo seriam então articulações históricas dessa dialética. Para Boff, considerando-se que a revelação está sempre em processo, um modelo sempre deve ser confrontado com a realidade, criticado, corrigido e mantido aberto ao crescimento interno. Assim, para ele, a “proposta de Deus” não estaria, necessariamente, na revelação das escrituras cristãs, mas na história do mundo. A revelação divina, então, deveria ser continuamente traduzida para novos contextos históricos e sociais. Deste modo, Boff valida um modelo latino-americano de fazer cristologia. Boff deixa claro que somente uma cristologia desenvolvida a partir de um contexto de opressão poderia habilitar os pobres e os oprimidos a responderem à proposta libertadora de Deus.

Portanto, uma cristologia refletida e testada na América Latina precisaria ter características próprias; ela deveria reler os antigos textos cristãos com preocupações tomadas do contexto histórico latino-americano. A consequência de tal pressuposição é que, sendo a cristologia da libertação concebida a partir de um contexto de opressão e dominação que prevalece na América Latina, ela requer um compromisso sócio-político específico para romper com tal situação. Ela procura desenvolver o conteúdo da cristologia de tal maneira que possa destacar as

⁴²¹ Sobre esse conceito ver IOKOI, Zilda Gricoli. *Igreja e camponeses*. Op. cit.

⁴²² BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo libertador...* Op. cit., p. 56-57.

dimensões libertadoras presentes na trajetória histórica de Jesus. Este seria o único modelo competente para fazer com que se responda à revelação de Deus num contexto latino-americano.

Boff pontua, então, os elementos para uma cristologia latino-americana. Primeiro: a primazia do elemento antropológico sobre o eclesiológico, ou seja, o que estaria em foco na América Latina não seria tanto a Igreja, mas o homem a quem ela deveria auxiliar, erguer e humanizar. Por isso, a cristologia de Boff busca quase sempre um Jesus humano e racional. “Deus não assumiu a humanidade em abstrato. Mas um homem concreto, individualizado e historicamente condicionado, Jesus de Nazaré”.⁴²³ Para Boff a Igreja teria reproduzido, aos olhos de muitos, modelos e estruturas importados da Europa. Para o teólogo o “futuro da Igreja Católica, com o recesso da população européia, está inegavelmente na América Latina. É numa visão mais antropológica, no novo homem que aqui se está elaborando, que podem ser colhidos elementos alimentadores de uma reflexão cristã renovada”.⁴²⁴

Percebe-se no discurso de Leonardo Boff posições teóricas próprias de uma intelectualidade característica do contexto histórico vivido e, portanto, base para a elaboração de *Jesus Cristo libertador*. Marcelo Ridenti, na obra *Em busca do povo brasileiro*, traça um panorama dos sonhos, das utopias, das lutas dos anos de 1960 e 70 de certa intelectualidade de esquerda, a partir do conceito de “romantismo revolucionário” de Michael Löwy. Segundo Ridenti, artistas e intelectuais socialmente comprometidos, foram parte de uma cultura política radical dos chamados “anos rebeldes”. Para tal intelectualidade, era central o problema da identidade nacional e política do povo brasileiro. Buscava-se suas raízes e a ruptura com o subdesenvolvimento. O “romantismo revolucionário” dessa intelectualidade de esquerda não era uma simples volta ao passado, mas também modernizador. Ele buscava no passado elementos para a construção da utopia do futuro. A utopia revolucionária 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*, nos termos do jovem Marx recuperados, na época, por Ernesto Che Guevara.

Segundo o próprio Marcelo Ridenti: “havia grupos mais românticos que outros, mas todos respiravam e ajudavam a produzir a atmosfera cultural e política

⁴²³ Idem, p. 215.

⁴²⁴ Idem, p. 57.

do período, impregnada pelas idéias de povo, libertação e identidade nacional – idéias que já vinham de longe na cultura brasileira, mas traziam especialmente a partir os anos 1950 a novidade de serem mescladas com influências de esquerda, comunistas ou trabalhistas”.⁴²⁵ Compreende-se, a partir do conceito de “romantismo revolucionário”, muito das lutas políticas dos anos 1960. Assim, na segunda metade do século XX, dimensões românticas estariam presentes: no maio de 1968 francês e outros movimentos da época, como os terceiro-mundistas; em certas correntes ecológicas; na Teologia da Libertação.⁴²⁶

A versão brasileira do terceiro-mundismo correspondeu a certo romantismo embasado socialmente nas classes médias intelectualizadas, mas ele em geral vinha acompanhado da exaltação das lutas de camponeses e operários, que se colocavam firmemente na cena política. Falar do povo, pelo povo, dar a palavra ao próprio povo, as variantes e debates eram muitos, mas o centro continuava sendo a busca das raízes do autêntico homem do povo cuja identidade nacional seria completada verdadeiramente no futuro, no processo da revolução brasileira.⁴²⁷ O socialismo seria o horizonte. Tais perspectivas românticas e revolucionárias estariam presentes também no cristianismo da libertação, movimento do qual o teólogo Leonardo Boff foi um dos representantes intelectuais mais destacados.

Dentro dessa perspectiva, Leonardo Boff destaca que a nova cristologia latino-americana deveria também privilegiar o elemento utópico sobre o factual. Segundo Boff:

“o elemento determinante do homem sul-americano não é o passado (nosso passado europeu, de colonização) mas o futuro. Daí a função ativadora do elemento utópico. A utopia não deve ser entendida como sinônimo de ilusão e fuga da realidade presente; como os estudos recentes da filosofia e da teologia o têm revelado a utopia nasce do princípio-esperança, responsável pelos modelos de aperfeiçoamento de nossa realidade que não deixam o processo social se estagnar ou se absolutizar ideologicamente mas o mantêm em permanente abertura para uma transformação cada vez mais crescente”.⁴²⁸

Outra característica ressaltada por Boff sobre a nova cristologia é a primazia do elemento crítico sobre o dogmático, ou seja, sobre as tradições

⁴²⁵ RIDENTI, Marcelo. *Em busca do povo brasileiro*. Op. cit., p. 25.

⁴²⁶ Idem, p. 26.

⁴²⁷ Idem, p. 102.

⁴²⁸ BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo libertador...* Op. cit., p. 58.

eclesiásticas que se “tornaram, muitas vezes, obsoletas, anacrônicas e um centro de conservadorismo emperrador do diálogo entre fé e mundo, Igreja e sociedade”.⁴²⁹ Por isso, Leonardo Boff ressalta em sua hermenêutica o apelo de Jesus ao uso da razão. “Esse uso da razão em Jesus é para nós ainda hoje teologicamente muito relevante. Pois isso nos mostra que Cristo quer que nós entendamos as coisas. Ele não exigiu uma submissão cega à lei!”.⁴³⁰ Boff afirma que a palavra “obediência” ocorre 87 vezes no Novo Testamento, porém nunca foi usada por Cristo.

“A ordem estabelecida é relativizada e o homem libertado de seus tentáculos que o mantinham preso. Sujeição à ordem se chama comumente obediência. A pregação e as exigências de Cristo não pressupõem uma ordem estabelecida. Antes pelo contrário, por causa de sua fantasia criadora e espontaneidade, a xeca. Obediência para ele não é cumprimento de ordens, mas decisão firme para aquilo que Deus exige dentro de uma situação concreta. Nem sempre a vontade de Deus se manifesta na lei. A grande dificuldade encontrada por Jesus em suas disputas com os teólogos e os mestres do tempo consistiu exatamente nisso: o que Deus quer de nós não pode ser resolvido com um simples recurso às Escrituras. Devemos consultar os sinais do tempo (...)”.⁴³¹

Para Boff, “muitos entendem mal a fantasia e pensam que é sinônimo de sonho, de fuga devaneadora da realidade. Fantasia significa algo de mais profundo. É uma forma de liberdade. Ela nasce da confrontação com a realidade e a ordem vigente; surge do inconformismo frente a uma situação feita e estabelecida; é a capacidade de ver o homem maior e mais rico que o seu envolvente cultural e concreto”.⁴³² Destaca que em Jesus apareceram sentimentos como “ira e alegria, bondade e dureza, a amizade, a tristeza e a tentação”.

“Por isso cada homem faz lembrar o *homem* que foi Jesus. Aceitar o pobre como pobre é aceitar o Jesus pobre. Ele se esconde, incógnito, atrás de cada face humana. A fé nos manda olhar com profundidade no rosto do irmão, amá-lo, dar-lhe de comer, de beber, de vestir e visitá-lo no cárcere porque visitando-o, vestindo-o, dando-lhe de beber e de comer, estamos hospedando e servindo ao próprio Cristo”.⁴³³

⁴²⁹ Idem, p. 59.

⁴³⁰ Idem, p. 98.

⁴³¹ Idem, p. 105.

⁴³² Idem, p. 103.

⁴³³ Idem, p. 236.

Um dos aspectos mais importantes e inovadores da Teologia da Libertação no Brasil é sua ênfase nas dimensões afetivas da vida. Segundo Scott Mainwaring, a esquerda marxista “enfocava quase que exclusivamente as necessidades sócio-econômicas. Preocupações com amizades, comunidades e relações interpessoais não faziam parte de seu discurso, e geralmente se pressupunha que a revolução satisfaria as necessidades humanas mais importantes”.⁴³⁴ Por sua vez, os teólogos da libertação, como Leonardo Boff, valorizavam as relações interpessoais percebidas como uma necessidade humana fundamental, parcialmente autônoma em relação à esfera sócio-econômica. A esquerda católica já havia atribuído muitos dos problemas do povo à pobreza, mas questionava se a revolução socialista resolveria as questões afetivas. Tal ênfase também diferia das concepções liberais, que privilegiavam a necessidade de liberdade. Os intelectuais católicos progressistas geralmente acreditavam que na ausência de mecanismos que satisfizessem as necessidades sócio-econômicas básicas e emocionais, as liberdades individuais perderiam um pouco de sua importância. Questionavam a suposição liberal comum de que a grande maioria da população seria capaz de satisfazer essas necessidades se as liberdades civis básicas fossem garantidas.⁴³⁵

Entretanto, a nova cristologia proposta por Leonardo Boff se preocuparia com a dimensão não apenas pessoal, mas também social. Segundo Boff,

“há males estruturais que transcendem as pessoas individuais. A Igreja está, quer queira quer não, imiscuída dentro de um contexto que a transcende. Qual será sua função? Deverá ser óleo dentro da maquinaria social ou areia? Por outro lado não poderá criar o seu mundozinho dentro do grande mundo. Ela deve participar criticamente da arrancada global de libertação por que está passando a sociedade sul-americana”.⁴³⁶

Por fim, Boff destaca, na sua obra, a primazia da ortopraxia sobre a ortodoxia sugerida pela nova cristologia na América Latina.

“A ortodoxia, isto é, o pensar correto sobre Cristo, ocupava a primazia sobre a ortopraxia, ao agir correto à luz de Cristo. Por isso também que a Igreja pregou com muita frequência o Cristo libertador, mas não foi ela que geralmente libertou nem apoiou movimentos de libertação. Não raro deixa o cristão engajado em completa orfandade. Isso levou nos últimos dois

⁴³⁴ MAINWARING, Scott. Op. cit., p. 255

⁴³⁵ Idem, p. 255.

⁴³⁶ BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo libertador...* Op. cit., p. 59.

séculos a uma emigração contínua das melhores cabeças e forças ativas. Sabemos contudo que para Cristo e para a Igreja primitiva o essencial não consistia em reduzir a mensagem de Cristo a categorias sistemáticas de compreensão intelectual mas a criar novos hábitos de agir e de viver no mundo”.⁴³⁷

O Jesus histórico e a utopia libertadora: algumas considerações

Leonardo Boff ensina que uma “cristologia da libertação” dependeria da análise social e da hermenêutica. A análise social abordaria a realidade a ser mudada e a hermenêutica consideraria a relevância teológica de tal análise. Em *Jesus Cristo libertador* fica claro que Boff adotou, como outros teólogos da libertação, algumas categorias da análise marxista. Contudo, não é possível afirmar que Boff utiliza o marxismo como um ponto de referência determinante. O seu propósito é dialogar com propostas teóricas encontradas no marxismo e apropriar-se das mesmas.

Zilda Iokoi afirma que, enquanto outros teólogos da libertação como Gustavo Gutiérrez utilizavam no plano filosófico os recursos que o marxismo lhes oferecia para a análise da sociedade contemporânea, Boff procurou na própria religião os elementos da crítica, considerando que ela mesma ofereceria uma “cosmovisão” capaz de permitir sua superação. Apesar do uso de alguns instrumentos próprios da análise marxista, em *Jesus Cristo libertador*, busca dentro do próprio universo religioso os elementos que permitem analisar a história como obra de Deus. Nesse sentido, Boff não pode ser relacionado diretamente ao conceito de *afinidade eletiva*.⁴³⁸

“Toda ação, para ele, tem um conteúdo libertador e praxista de fé e teologia. Portanto, não se trata de constituir ou defender a Teologia da Libertação, pois Boff entende que o importante é a libertação em si mesma: libertação de um certo tipo de teologia, que se constituiu como uma dimensão pretérita e pôs no futuro a busca da salvação, uma teologia que não analisava nem desvendava o presente, e que, a seu ver, tem sido colocada em dimensão escolar, abstrata, sendo constituída por sistema fechado de conceitos”.⁴³⁹

⁴³⁷ Idem, p. 60.

⁴³⁸ IOKOI, Zilda Grícoli. *Igreja e camponeses*. Op. cit., p. 214.

⁴³⁹ Idem, p. 214.

Boff, desse modo, reelaborou o sentido da liberdade convencional, tanto do marxismo, como do cristianismo, e buscou construir uma noção de evolução total, do ser com a existência, com a história e com a vida.⁴⁴⁰

Assim sendo, Leonardo Boff procura analisar a situação de opressão que vigorava na Palestina no tempo de Jesus. Da investigação de Boff resulta que os elementos específicos da opressão no mundo de Jesus eram: regime geral de dependência, opressão sócio-econômica e opressão religiosa.⁴⁴¹ Em sua perspectiva cristológica, trata-se de uma análise muito importante, pois, a seu ver, tal situação sócio-política apresentava surpreendentes analogias com a situação em que se desenvolvia a Teologia da Libertação na América Latina. Por isso são muitas as razões para a centralidade de Jesus como figura histórica e concreta na obra de Boff. O teólogo procura meditar sobre a vida humana de Jesus, em vez de especular somente sobre sua condição divina – isso porque tal reflexão é mais pertinente para uma análise da situação de opressão latino-americana. Ainda: a vida humana de Jesus poderia fornecer pistas sobre como os latino-americanos poderiam realizar o seu potencial humano reprimido e conseguir a necessária libertação. Enfim, o contexto da trajetória de Jesus na Palestina pode ser relacionado também à situação de dependência e miséria da América Latina de sua época.

Para Boff, encontrar a realidade de Jesus poderia acontecer sem a mediação das escrituras cristãs. A correta interpretação dos textos bíblicos estaria no envolvimento social e político em favor dos oprimidos. Seria assumir um compromisso ao lado dos pobres e oprimidos, enquanto se reconhece que foi isto o que Jesus fez. Falar tendo Jesus como um ponto de partida não significaria conversão e submissão a sua autoridade; antes, significaria falar a partir de um compromisso com a libertação social. Assim, a fé, na teologia de Leonardo Boff, não é sustentada somente pelos evangelhos, mas pela práxis social. A firmeza da fé não viria de conceitos particulares, mas do compromisso com um certo tipo de vida, exemplificada em Jesus Cristo e vivida por muitos homens e mulheres comuns da América Latina. Nesse compromisso cristão, os teólogos da libertação vêem a sua própria fé fortalecida e validada.

Os teólogos da libertação em geral acrescentam que essa abertura do leitor aos textos sagrados do cristianismo não seria somente uma questão interpretativa,

⁴⁴⁰ Idem, p. 215.

⁴⁴¹ GUIMARÃES, Daniel. *Teologia da Libertação*. Op. cit., p. 80.

mas também uma questão de vontade e de ação; o modo como alguém vive influenciaria inevitavelmente a sua maneira de ler a Bíblia. Portanto, o compromisso com a libertação funciona como uma condição essencial para entender os evangelhos. Somente quando alguém se compromete dessa maneira, será capaz de ler as escrituras de modo relevante para o homem contemporâneo que vive uma condição opressiva. A Teologia da Libertação coloca a práxis social no centro, no qual a reflexão teológica deve começar e para onde ela deve retornar. Tal postura forma a base dos ataques de Leonardo Boff contra as cristologias dominantes que não estariam, segundo o teólogo, conscientes da conexão entre teologia e prática social. Segundo o próprio Leonardo Boff, “a pregação do amor universal representa uma crise permanente para qualquer sistema social e eclesialístico”.⁴⁴²

Em resumo, Boff propõe uma leitura dos evangelhos que leve em consideração alguns pontos. O Jesus que é apresentado nos evangelhos não corresponde ao Jesus que realmente existiu; é o Cristo da fé e da reflexão muitas vezes posterior da Igreja. Seria preciso ler as escrituras cristãs com a visão latino-americana de oprimidos e deixar que a experiência da opressão leve a Jesus, e dele retorne à realidade com a esperança de libertação. Dever-se-ia ler os evangelhos sob uma perspectiva crítica e ver os relatos bíblicos a partir da luta entre opressores e oprimidos. Ainda: seria necessária a elaboração de uma cristologia compatível com a geração, com a história e com a situação da América Latina. A reflexão sobre Cristo feita por gerações anteriores não poderia substituir a reflexão latino-americana. A figura de Jesus Cristo como libertador social e suas implicações para a Igreja da Libertação, conforme expostas por Leonardo Boff, são resultados de tais convicções.

Jean Marie Donégani, pesquisador do Centro de Estudos da Vida Política Francesa, define três tipos de identidade cristã que correspondem a diferentes modos de relação com o mundo, nos auxiliando na compreensão da teologia proposta por Leonardo Boff. Cada um desses três tipos finca suas raízes numa forma privilegiada de crença. Analisando a obra do teólogo percebe-se a sua filiação ao chamado “modelo cristocêntrico”.⁴⁴³ Segundo tal modelo, Jesus Cristo é Deus encarnado na história e, portanto, os homens seriam reconciliados com o tempo. Cada vida individual deveria então contribuir para o progresso coletivo da história, donde a propensão ao engajamento social. A atitude fundamental diante do divino não é

⁴⁴² BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo libertador...* Op. cit., p. 84.

⁴⁴³ COUTROT, Aline. Op. cit., p. 339.

marcada pela deferência, a devoção, o respeito, mas pelo entusiasmo, o fervor e a identificação que se torna possível pela aparência humana da divindade. Essa maneira de ver desenvolve o sentido de engajamento, a aceitação da mudança. As idéias da Teologia da Libertação presentes na obra de Boff têm ainda o mérito de enfatizar todas as inflexões possíveis das religiosidades em resposta às necessidades de sua época e de abrir caminho à pesquisa de outros modelos à medida que o cristianismo se torna mais pluralista.

Segundo Bronislaw Baczko, nada há de mais sério do que inventar uma representação da sociedade, especialmente uma representação da melhor sociedade possível, isto é, a comunidade da felicidade realizada. Para o autor “a ‘convenção utópica’ implica uma atividade intelectual que se afirma de maneira autônoma, na medida em que tira a sua legitimidade de si própria, da pesquisa desinteressada do verdadeiro, do bom e do belo”.⁴⁴⁴ Para o teólogo Leonardo Boff:

“Por não poucos Cristo é considerado e seguido como um contestador e um libertador, um reformador e um revolucionário. Ele é a *favor* do amor, da justiça, da reconciliação, da esperança e da total realização do sentido da existência humana em Deus. Cristo prega o Reino de Deus que não é melhoria desta ou daquela parcela do mundo mas uma transformação global das estruturas deste velho mundo, a novidade e a jovialidade de Deus reinando sobre todas as coisas. Ser cristão é ser nova criatura. Enquanto Cristo prega e promete essa boa-nova para o homem ele anuncia uma autêntica revolução. Mas é só neste preciso sentido que poder ser chamado de revolucionário e não no sentido emocional e ideológico de revolucionário como o violento ou o rebelde frente à estruturação político-social. Talvez a palavra mais adequada seria de Libertador da consciência oprimida pelo pecado e por toda sorte de alienações e Libertador da triste condição humana nas suas relações para com o mundo, para com o outro e para com Deus.”⁴⁴⁵

Enfim, a análise da obra *Jesus Cristo libertador* de Leonardo Boff nos permite recuperar de modo crítico, e ainda produzir um conhecimento que permite a análise da ação e da transformação das práticas católicas no contexto histórico da década de 1970, no Brasil e, de modo mais amplo, na América Latina. A teologia proposta por Boff nos possibilita também reconstruir a relação dialética entre a busca do novo e a velha prática religiosa, como movimentos que se constroem e se reconstroem no cotidiano da sua inserção social.

⁴⁴⁴ BACZKO, Bronislaw. “Utopia”. Op. cit., p. 344.

⁴⁴⁵ BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo libertador...* Op. cit., p. 259-260.

CAPÍTULO IV – A IGREJA, SEU CARISMA E PODER

“Talvez a Igreja-instituição, experimentada e prudente como todas as anciãs, ao ouvir estas reflexões sorria como a velha Sara, a que era estéril. Ela já não crê na possibilidade de conceição. Ela sorri. Entretanto, seja-nos permitido sonhar e colocarmo-nos no lugar de Abraão, que ouviu de Deus a pergunta: ‘Por que se riu Sara? Há porventura algo de impossível para Deus?’ (Gn 18, 14). Sorri, Sara, porque de estéril te tornaste fecunda, de velha foste transformada em nova! Sara já concebeu. Já começam a aparecer, no seio da velha Sara, os sinais da nova vida: uma Igreja nova está nascendo, nos porões da humanidade”.(Leonardo Boff)

Anos complexos: a redemocratização brasileira e a repressão romana

Decididamente, a motivação de Leonardo Boff para escrever *Igreja: carisma e poder* guarda íntima relação com o contexto histórico da consolidação do “cristianismo da libertação” e da Teologia da Libertação –, mais precisamente quando da III Conferência Geral do Episcopado Latino-americano em Puebla, no ano de 1979. É importante ressaltar que a obra foi escrita também no contexto da redemocratização brasileira, momento de algumas redefinições da atuação da Igreja católica.

No contexto brasileiro de fins da década de 1970, durante o processo de abertura política – e o conseqüente relaxamento da repressão, bem como a possibilidade de novos canais de participação política na sociedade civil – certos setores da Igreja Católica, principalmente os conservadores, tentaram reenquadrar a instituição num âmbito estritamente religioso e apolítico. Assim como o golpe civil-militar de 1964 provocara mudanças eclesiais, a abertura política provocou também mudanças dentro da Igreja – apesar de ela própria ter sido uma importante contribuinte no processo⁴⁴⁶ – e nas relações entre a Igreja e o Estado autoritário

⁴⁴⁶ O relaxamento inicial da repressão não resultou efetivamente das pressões populares, mas, depois de 1978, os movimentos populares foram um fator de importância fundamental na política, em parte devido às organizações católicas. A Igreja protegeu e legitimou forças de oposição durante os anos de maior repressão. Finalmente, junto com os partidos políticos de oposição, a Igreja era uma importante defensora dos direitos humanos e fonte de concepções alternativas de desenvolvimento. A Igreja

brasileiro. O processo de redemocratização parecia levar a Igreja a ter uma concepção mais cautelosa na sua relação com a política, procurando se concentrar na evangelização. Especialmente após 1978, com o fortalecimento dos partidos de oposição e com os esforços da Ordem dos Advogados do Brasil e da Associação Brasileira de Imprensa, a Igreja passou a ter um envolvimento menor na defesa das liberdades civis da classe média.⁴⁴⁷

Tal perspectiva foi facilitada, ainda, pela postura conservadora do Vaticano expressa pelo papado de João Paulo II. A reação dos conservadores à inovação eclesial começou na Europa e em alguns países latino-americanos no início da década de 1970. Na Igreja latino-americana, provavelmente, começou em 1972, com a eleição de Alfonso Lopez Trujillo para secretário geral do Celam. “Adotaram a noção de libertação, mas desmobilizaram seus aspectos políticos e lhe deram um sentido mais espiritual, enfocando libertação do pecado. Argumentavam que os liberacionistas haviam reduzido a fé à política, transformaram a Igreja numa organização política e ameaçavam a unidade da Igreja”, na avaliação de Mainwaring.⁴⁴⁸ Desde a nomeação de João Paulo II, consolidava-se um padrão conservador. Líderes institucionais acham que as mudanças – especialmente na América Latina – ou já tinham ido longe demais ou ameaçavam ir.

É importante lembrar que o compromisso tradicional da Igreja com a salvação universal é fundamental em sua tentativa de incluir em si todas as classes sociais e indivíduos de credos políticos extremamente diversos. Para Scott Mainwaring, “esse esforço em atrair todos impõe um caráter de cautela ao Vaticano e às conferências nacionais de bispos, cautela esta não necessariamente no sentido de ser politicamente conservadora, mas, sim, no de evitar polarizações e mudanças radicais”.⁴⁴⁹ Na Igreja latino-americana contemporânea, os movimentos radicais e sectários que a hierarquia católica percebia como sendo um magistério paralelo foram sendo constantemente minados.

influiu nos debates sobre os rumos da sociedade brasileira e estimulou várias forças a se oporem ao autoritarismo. Ela não foi responsável pela abertura, mas num contexto de divisões do exército brasileiro com uma sociedade civil ansiando por essa liberalização, a capacidade da Igreja fortalecer a sociedade civil tornou-se mais relevante.

⁴⁴⁷ MAINWARING, Scott. Op. cit., p. 172.

⁴⁴⁸ “Numa carta descoberta acidentalmente pela imprensa, endereçada ao arcebispo conservador de Aracaju, López Trujillo insistia que os conservadores tinham que preparar uma plataforma ideológica antes de chegar a Puebla e exortava: ‘preparem seus bombardeios, aprontem um pouco de seu veneno delicioso. (...) Que seus golpes acertem os alvos’”. Citado in idem, p. 217.

⁴⁴⁹ Idem, p. 17.

Neste contexto, de 27 de janeiro a 13 de fevereiro de 1979, realizou-se a III Conferência Geral do Episcopado Latino-americano em Puebla, México. A inauguração solene realizou-se no sábado, ainda na capital, durante missa celebrada ao meio-dia pelo papa João Paulo II, na basílica de Guadalupe. Somente no domingo a delegação partiu para Puebla, a 150 quilômetros de distância, para o início dos trabalhos da nova conferência.

Em fins da década de 1970, a manchete da revista *Veja* afirmava: “Às vésperas do último Natal dos anos 70, a fé parece não caber mais nas igrejas e ressurgir onde menos se espera, da política à ciência”.⁴⁵⁰ E continuava:

“No Brasil multiplicam-se como cogumelos as pentecostais, os serviços religiosos dos domingos atraem cada vez mais gente e até o secretário geral do Partido Comunista Brasileiro, Luis Carlos Prestes, se esquece de que Deus é o ‘ópio do povo’ - também ele faz sua genuflexão e nos informa que a Igreja Católica é uma grande ‘aliada’ do comunismo”.⁴⁵¹

Assim sendo, por ocasião da conferência de Puebla, confirmava-se a postura conservadora e restauradora por parte do Vaticano, iniciada anos antes: a Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, organizadora do encontro, assim como em Medellín (1968), interditou aos teólogos da libertação a sua participação direta. Entretanto, eles estiveram presentes na cidade de Puebla e, por intermédio de certos bispos exerceram influência sobre os debates. Os grandes temas da Teologia da Libertação foram amplamente abordados. O compromisso resultante, resumido pela célebre fórmula da “opção preferencial pelos pobres”, foi suficientemente amplo para que cada corrente pudesse interpretá-la à sua maneira.⁴⁵²

“Na Terceira Conferência Geral em Puebla (1979) o tema da libertação atravessa toda a espessura do texto episcopal. Dedicamos grande parte à evangelização, libertação e promoção humana e todo um capítulo à opção preferencial pelos pobres, eixo fundamental da Teologia da Libertação”.⁴⁵³

As propostas católicas progressistas da Teologia da Libertação pareciam encontrar em Puebla um novo impulso. Os irmãos Boff deixam claro que:

⁴⁵⁰ In *Revista Veja*. Edição de 19 de dezembro de 1979.

⁴⁵¹ *Idem*.

⁴⁵² LÖWY, Michael. *Marxismo e Teologia da Libertação*. Op. cit., p. 44.

⁴⁵³ BOFF, Leonardo e BOFF, Clodovis. *Como fazer Teologia da Libertação*. Op. cit., p. 123.

“Ante a marginalidade e empobrecimento das grandes majorias latino-americanas, a Igreja continental, urgida pelas motivações acima referidas e tomada de senso humanístico de compaixão, fez uma solene opção preferencial pelos pobres, despontada em Medellín (1968) e ratificada em Puebla (1979). Os bispos reconheceram ‘a necessidade de conversão de toda a Igreja para uma opção preferencial pelos pobres, no intuito de sua integral libertação’”.⁴⁵⁴

As disputas no interior da Igreja Católica em torno das mensagens episcopais se fortaleciam acompanhando o entusiasmo cada vez mais revolucionário dos partidários da “libertação”. Em Puebla não seria diferente e, agora, com a presença e a influência de um ator um tanto especial para a instituição católica: o papa.

“Nos dias que precederam a partida de Roma, religiosos interessados em dar mais ênfase à atual linha de militância política da Igreja receavam que o papa pudesse frear a linha de ativismo social firmada há dez anos, na II Conferência, em Medellín, na Colômbia. Alguns discursos e decisões recentes de João Paulo II, com efeito, fazem pensar que um toque conservador poderá marcar a atuação do papa”.⁴⁵⁵

Ainda, sobre a chegada dos participantes à Conferência de Puebla e o conseqüente clima de conflito, nos conta a revista *Veja*:

“O interesse dos jornalistas, nesse dia, acabou recaindo sobre o verbo eloqüente de outro passageiro que também desembarcava, o arcebispo de El Salvador, Oscar Arnulfo Romero, de 61 anos. Dizendo-se partidário do que chama de ‘violência justa, aquela que não seja maior do que o mal que quer eliminar’, dom Romero afirmou que uma das missões básicas da Igreja ‘é denunciar a estrutura injusta e pecaminosa de nossos países, particularmente do meu, El Salvador’. Por aí se vê que haverá acesos confrontos durante a reunião de Puebla. Espera-se que de um lado se alinhem grupos de bispos que, como dom Romero, acham que ‘Puebla não deverá ser um retrocesso em relação a Medellín’. E, de outro, incentivados agora pelo severo recado antiesquerda disparado pelo papa, os que combatem a excessiva politização do clero católico”.⁴⁵⁶

Ficava cada vez mais claro que Puebla seria efetivamente a contra-ofensiva conservadora da Santa Sé de Roma e, a partir daquele momento, as idéias – tidas por

⁴⁵⁴ Idem, p. 76.

⁴⁵⁵ In *Revista Veja*. Edição de 19 de dezembro de 1979.

⁴⁵⁶ Idem.

uns como progressistas e por outros como subversivas – da Teologia da Libertação seriam intensamente criticadas e amplamente combatidas pelo Vaticano.

“Antes mesmo de desembarcar no início da tarde da última sexta-feira no México, onde abriria o encontro de cúpula da hierarquia católica da América Latina - a III Conferência Episcopal Latino-Americana -, o papa deixou claro que não estava vindo de Roma apenas para presidir cerimônias e desfilar em carros abertos. Nada disso: ele veio para mostrar aos pastores do rebanho de 300 milhões de católicos latino-americanos que, aos três meses de pontificado, tem algumas idéias bem definidas sobre como deve agir a Igreja do continente - e fez sentir sua mão forte, desde logo, sobre a mais delicada das questões da Celam. ‘A Teologia da Libertação é uma teoria falsa’, disse ele aos jornalistas, ainda a bordo do DC-10 da Alitalia que o levava de Roma para São Domingos, sua escala antes do México. ‘Se se começa a politizar a teologia, já não é mais teologia. Trata-se de uma doutrina social, um tipo de teologia, mas não de doutrina religiosa’”.⁴⁵⁷

Como se depreende, o papa João Paulo II parecia rejeitar a utilização do marxismo na elaboração de uma síntese teológica. A advertência do Sumo Pontífice, feita na abertura da Conferência Episcopal de Puebla, foi renovada no Rio de Janeiro aos 2 de julho de 1980:

“A libertação cristã usa meios evangélicos, com sua eficácia peculiar, e não recorre a nenhum tipo de violência, nem à dialética da luta de classes ou à práxis ou análise marxista, pelo perigo de ideologização a que se expõe a reflexão teológica quando se realiza partindo de uma práxis que recorre à análise marxista”.⁴⁵⁸

Entretanto, já no final do pontificado de Paulo VI, verificava-se certa pressão contra a renovação conciliar que se operava. Com João Paulo II, intensificou-se a reação contra a Teologia da Libertação, acusando-a de comunizante. No dizer de dom Waldyr Calheiros: “os acusadores da Teologia da Libertação não entendiam a leitura que fazíamos da análise marxista”.⁴⁵⁹ Assiste-se em Puebla a luta dos teólogos da libertação pela confirmação da nova postura ideológica de amplos setores da Igreja Católica, desenhada durante as décadas anteriores. Leonardo Boff reafirmava que: “a Igreja inteira fez uma *opção preferencial pelos pobres* (Puebla, parte 4), como expressão de sua fidelidade ao Evangelho e ao clamor dos oprimidos.

⁴⁵⁷ Idem.

⁴⁵⁸ Citado no site www.cleofas.com.br/virtual/texto.php?doc=doutrina&id=493.

⁴⁵⁹ COSTA, Célia Maria Leite, PANDOLFI, Dulce e SERBIN, Kenneth (orgs.). Op. cit., p. 172.

Em conexão estreita com esta opção, fez também uma opção pela *libertação integral* que visa a transformação da atual situação para uma outra mais fraterna e justa”.⁴⁶⁰ Contudo, apesar dos conflitos, a Conferência Episcopal de Puebla confirmaria a contra-ofensiva radicalmente conservadora vinda do Vaticano, contra toda essa caminhada histórica do catolicismo latino-americano. Por volta de 1982– um ano após a publicação de *Igreja: carisma e poder*, de Leonardo Boff – tal postura restauradora por parte da Cúria Romana se fez sentir no Brasil.⁴⁶¹ Até porque a Teologia da Libertação, justamente nesse período, atingiu o seu auge no que se refere ao exuberante número de publicações – principalmente de Leonardo Boff –, bem como a conquista da declaração da “opção preferencial pelos pobres” feita na III Conferência do Celam, na cidade de Puebla, em 1979. Outro fator relevante foi a afirmação, no Brasil, das comunidades eclesiais de base.

“A opção preferencial pelos pobres, tema de destaque do encontro do CELAM, em Puebla 1979, originou-se nas bases da Igreja Brasileira, foi adotada por alguns grupos regionais de bispos no final da década de 60 e por volta da metade dos anos 70. Tornara-se um tema recorrente os documentos da CNBB. Por exemplo: ‘Deus mandou seu filho Jesus para ser a esperança e a defesa do fraco, do marginalizado, do oprimido. A Igreja deve seguir o exemplo de Cristo. Ela ao pode excluir ninguém e deve oferecer a todos, grandes e pequenos, os meios de salvação que recebeu de Cristo. Mas sua opção e seus prediletos são os fracos e os oprimidos’”.⁴⁶²

A democratização brasileira, sem dúvida, levou a um certo estreitamento do papel político da Igreja Católica, mas nem tudo caminhava nesse sentido. O crescente compromisso da Igreja com os princípios religiosos progressistas durante o regime militar demonstrava que suas posições políticas não eram simplesmente uma reação imediata a uma sensação de ameaça, mas, sim, que sua concepção da própria missão se modificara durante os anos de governo autoritário. Até os mais moderados acreditavam que a Igreja deveria se posicionar sobre assuntos sociais e assumir a “opção preferencial pelos pobres”. O fortalecimento dos partidos políticos levou a Igreja a ser menos atuante em relação a muitas questões, mas setores eclesiásticos progressistas continuaram ativos na defesa das classes populares.⁴⁶³ Nesse contexto se verificava a consolidação de novas estruturas eclesiais, novas atitudes em relação

⁴⁶⁰ BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder...* Op. cit., p. 64.

⁴⁶¹ MAINWARING, Scott. Op. cit., p. 270.

⁴⁶² Idem, p. 174.

⁴⁶³ Idem, p. 269.

à religiosidade popular e um sentido maior de harmonia e coesão internas na Igreja brasileira. Possivelmente, a motivação de Leonardo Boff em escrever *Igreja: carisma e poder* guarda íntima relação com esse complexo contexto histórico brasileiro e latino-americano.

Igreja: carisma e poder: a obra decisiva

Publicado em 1981, o livro *Igreja: carisma e poder. Ensaios de eclesiologia militante*⁴⁶⁴, de Leonardo Boff se estruturou a partir de uma coletânea de estudos sobre a realidade histórica do poder na Igreja Católica. Seguramente, o livro representou o ápice das propostas da chamada Teologia da Libertação, tendo em vista o fato de reunir escritos de Boff realizados desde 1969, mais precisamente, desde a formulação de sua tese de doutoral. De uma maneira geral, o autor não esconde sua posição e seu interesse por um certo tipo de renovação e inovação na Igreja. Procurando nortear suas reflexões, Leonardo Boff afirma que “existem várias formas de realizar historicamente a tarefa teológica. Cada tendência procura ouvir toda a verdade apostólica e se esforça por ser fiel ao Evangelho, enucleando todos os dados ao redor de nós decisivos ou de uma preocupação fundamental. Normalmente é a história e a sociedade que propõem as perspectivas básicas”.⁴⁶⁵ Leonardo Boff tenta definir essa nova maneira de se pensar a teologia cristã:

“a incidência na pastoral da Igreja se faz notar nas várias práticas de muitas Igrejas periféricas, em seu empenho na defesa dos direitos humanos, especialmente dos pobres, a denúncia das violências do sistema capitalista e neocapitalista, na constituição de comunidades eclesiais de base, onde o povo expressa, alimenta e articula sua fé com as realidades da vida que os oprimem. A incidência na vida social não é menos relevante: a Igreja se fez companheira, por razões teológicas, de todos aqueles que lutam por uma sociedade alternativa e mais participada; a coesão teológica e pastoral do corpo episcopal em favor dos pobres colocou a Igreja entre as forças mais importantes da sociedade”.⁴⁶⁶

O teólogo franciscano reconhece a intenção do seu livro em aplicar as “intuições da Teologia da Libertação às condições internas da Igreja. Denunciava a

⁴⁶⁴ A pesquisa para dissertação foi feita a partir da edição de 1994.

⁴⁶⁵ BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder. Ensaios de eclesiologia militante*. Petrópolis, Vozes, 1994, p. 35-36.

⁴⁶⁶ Idem, p. 46.

opressão da mulher, o atropelo dos direitos humanos, a concentração de poder nas mãos do clero e o controle severo das doutrinas. Não agradou o Vaticano”.⁴⁶⁷ Leonardo Boff parece reconhecer os limites e os questionamentos a serem enfrentados pela Teologia da Libertação:

“à força de insistir sobre o caráter estrutural do pecado social e da necessidade de uma graça também social e estrutural, corre-se o risco de esquecer a conversão pessoal e a busca da perfeição da vida cristã. Há também o temor de que o político desdobre de seus limites e acabe ocupando todo o horizonte da fé. A fé possui, inegavelmente, uma dimensão política, e hoje ela é urgente, é exigência do Espírito à sua Igreja, mas ela não absorve toda a riqueza da fé, que deve também encontrar outras expressões dentro do processo de libertação integral, como expressão mística, litúrgica, pessoal”.⁴⁶⁸

O teólogo Leonardo Boff estrutura sua análise interpretativa sobre o poder eclesiástico católico a partir da seguinte premissa:

“nos primórdios se ensaiou outro modelo de comunidade, mais fraterno, circular e participado por todos. Este ensaio de outrora sempre ficou na memória da Igreja; movimentos carismáticos, grupos de forte evangelismo religioso, utopistas sempre de novo tentaram atualizá-lo. Ele jamais deixou de ser ensaiado pela vida religiosa. Hoje, dada a efervescência das comunidades de base, onde o povo expressa e realiza a sua vontade de participação, quando hierarcas reencontram o caminho do povo e se despojam das titulações de seu cargo eclesiástico e num momento histórico no qual se faz sentir uma vontade geral de comunhão e de igualdade este modelo ganha inusitada chance histórica. É a razão do nosso interesse e de nossas reflexões”.⁴⁶⁹

A passagem acima denota um dos principais suportes da “mitologia política”⁴⁷⁰ presente na atuação intelectual de Leonardo Boff. O teólogo se remete ao passado, a um *modelo exemplar*, narrando um mito, lembrando uma verdade absoluta. A Igreja teria conseguido superar as tendências antipolíticas e anti-institucionais do credo cristão que tantos problemas haviam causado nos primeiros séculos e que eram tão manifestas no Novo Testamento e nos escritos cristãos

⁴⁶⁷ Entrevista de Leonardo Boff concedida a Paula Gobbi, jornalista do Los Angeles Times, em 21 de abril de 2005.

⁴⁶⁸ BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*. Op. cit., p. 47.

⁴⁶⁹ Idem, p. 254.

⁴⁷⁰ ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. A essência das religiões. Lisboa: Edições “Livros do Brasil”, s/data.

iniciais. A politização da Igreja teria então alterado a religião cristã.⁴⁷¹ Fica sinalizado, assim, o eixo central da sua crítica. Para Boff, a Igreja Católica encontrava-se “centrada em si mesma e não articulada com o mundo” e, portanto, “indiferente à trama da história”. Permanecia evidente, então, uma postura eclesial auto-suficiente e “triumfalista”, duplicando as suas funções que, “normalmente competem ao Estado ou à sociedade civil, não reconhecendo a autonomia relativa do secular e a validade do discurso da racionalidade”.⁴⁷² A Igreja se imiscuiria nas disputas de poder em relação a outros poderes seculares. Tal postura eclesial, principalmente na América Latina, guardaria relação com modelos herdados do passado em que se cultivavam a tradição, a exatidão das fórmulas ortodoxas oficiais e a fixação canônico-jurídica da liturgia com os fiéis.

Dessa forma, as práticas católicas, ainda associadas ao regime do Padroado, condicionavam a Igreja a se fazer presente no mundo mediante um pacto com o poder estatal. Tratava-se de uma relação de hierarquias: a civil e a religiosa. Para Boff, com a queda do regime do Padroado, a Igreja se reajustou e ganhou nova versão, se aproximando das classes dominantes “que controlam o Estado” e organizando suas obras a partir de tais interesses. O teólogo deixa clara a filiação de suas idéias à abordagem marxista, motivo dos vários ataques de correntes conservadoras da Igreja Católica. Segundo o pensamento de Karl Marx: “como o Estado é a forma na qual os indivíduos de uma classe dominante fazem valer seus interesses comuns e a qual se resume toda a sociedade civil de uma época, segue-se que todas as instituições comuns são mediadas pelo Estado e adquirem através dele uma forma política”.⁴⁷³ Para Leonardo Boff:

“o encontro com Marx é fundamental para quem fizer uma opção pelos pobres e contra a sua pobreza. Quem não passou por sua escola, acumula equívocos e termina quase sempre por representar uma visão de sociedade que se opõe aos legítimos interesses e aos direitos dos pobres. Tenho assistido a equívocos lastimáveis em pessoas, carregadas de boa vontade, que nos querem apoiar, mas que ingenuamente, na compreensão da sociedade, não passam de defensores do capitalismo e do liberalismo, principais inimigos dos oprimidos”.⁴⁷⁴

⁴⁷¹ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo, Perspectiva, 1979, p.168.

⁴⁷² BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*. Op. cit., p. 21.

⁴⁷³ MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo, Hucitec, 1973, p. 98.

⁴⁷⁴ BOFF, Leonardo. “Um balanço de corpo e alma”. Op. cit., p. 21.

Porém, é importante ressaltar que muitos teólogos da libertação, como Leonardo Boff, não se limitaram a utilizar as fontes marxistas existentes. Eles também inovaram e reformularam, à luz de sua cultura religiosa, bem como de sua experiência social, alguns temas fundamentais do marxismo. Nesse sentido, pode-se considerá-los também como “neomarxistas”, isto é, inovadores que deram ao pensamento marxista uma nova inflexão, perspectivas inéditas ou contribuições originais. Para Maria Paula Nascimento Araújo, certas esquerdas brasileiras da década de 1970 – qualificadas pela autora como a “esquerda alternativa” – “norteavam-se por categorias teóricas diferentes (algumas vezes opostas) das principais categorias teóricas do marxismo, e traziam argumentos e posturas diferentes daqueles que compunham a cultura marxista”.⁴⁷⁵

Para Leonardo Boff, a Igreja Católica se relacionaria com os poderes estabelecidos e não com os movimentos populares emergentes, sendo a referência à autoridade, especialmente ao papa, sempre presente. Segundo Boff, “o poder religioso não é entendido como uma forma de leitura de toda a realidade, mas uma região delimitada da realidade, cuja competência cabe à Hierarquia”.⁴⁷⁶ A Igreja, fundamentalmente, estaria organizada em três grandes corpos: a hierarquia, que vai do Papa até o diácono; os leigos, que são os batizados que não participam da condução da comunidade cristã, e os religiosos, que ficam entre os leigos e a hierarquia, possuindo algo de ambos.⁴⁷⁷ A concentração do poder no corpo hierárquico facilitaria as referidas relações de poder. Leonardo Boff, em sua análise sobre o poder da Igreja Católica, ressalta de modo recorrente a estrutura hierárquica sob a “autoridade do Papa”.

“Sociologicamente considerando, a Igreja se rege pelos quadros de um sistema autoritário. Autoritário se chama um sistema quando os portadores do poder não necessitam do reconhecimento livre e espontâneo dos súditos para se constituir e exercer. Autoridade se contradistingue do poder e da dominação pela livre e espontânea submissão de um grupo de homens a outro homem ou a alguma instituição. Separada destas condições naturais de relacionamento, a autoridade se transforma em autoritarismo”.⁴⁷⁸

⁴⁷⁵ ARAÚJO, Maria Paula Nascimento. *A utopia fragmentada...* Op. cit., p. 100.

⁴⁷⁶ BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*. Op. cit., p. 22.

⁴⁷⁷ Idem, p. 61.

⁴⁷⁸ Idem, p. 78.

O autor, preocupado com a regência do poder na estrutura da Igreja Católica, parece concordar com Hannah Arendt quando esta afirma que “a ordem autoritária é sempre hierárquica”, e mais:

“visto que a autoridade sempre exige obediência, ela é comumente confundida como alguma forma de poder ou violência. A relação autoritária entre o que manda e o que obedece não se assenta nem na razão comum nem no poder do que manda; o que eles possuem em comum é a própria hierarquia, cujo direito e legitimidade ambos reconhecem e na qual ambos têm seu lugar estável predeterminado”.⁴⁷⁹

Para a autora, a base da Igreja Católica como uma comunidade de crentes e uma instituição pública não era mais somente a fé cristã na ressurreição de Cristo ou a obediência hebraica aos mandamentos de Deus, mas o testemunho da vida, do nascimento, morte e ressurreição de Jesus como um acontecimento historicamente registrado. Como testemunhas desse evento, os Apóstolos puderam tornar-se “pais fundadores” da Igreja, dos quais esta deveria derivar sua própria autoridade na medida em que legasse seu testemunho através da tradição de geração em geração.⁴⁸⁰

Contudo, para Boff, quando da emergência de regimes “autoritários e totalitários”, em que ficava visível a repressão “para além dos limites suportáveis pela ética”⁴⁸¹, a Igreja Católica buscava a neutralidade, ressaltando seu caráter não-político e sua especificidade religiosa irreduzível. Boff assinala que a Igreja Católica, organizada de forma centralizada e autoritária, se acomodaria sem maiores problemas aos regimes políticos de exceção, com a condição de não ver atacados os seus direitos.

No nível institucional, ficaria evidente para o teólogo a centralização do poder decisório da Igreja Católica. Os próprios sacerdotes não são considerados aptos a refletir, a se organizar e a decidir – sob o pretexto do respeito à unidade da Igreja – sobre os assuntos que lhes dizem respeito. Nos concílios, nos sínodos ou em encontros eclesiais semelhantes, eram os bispos que por eles pensavam e decidiam. A centralização das decisões geraria então marginalização, afetando os direitos fundamentais concernidos à informação, à participação decisória naquilo que afeta a todos da comunidade cristã. Grupos que se organizassem com expressão própria,

⁴⁷⁹ ARENDT, Hannah. Op. cit., p. 129.

⁴⁸⁰ Idem, p.168.

⁴⁸¹ BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*. Op. cit., p. 24.

enfrentariam as pressões superiores da hierarquia católica, e quando não, seriam suspensos ou excomungados. Tais discriminações não atingiriam somente os sacerdotes reduzidos ao estado laical, mas a própria comunidade, privada do preparo deles para as lideranças e a explanação da fé. Boff ressalta ainda a discriminação da mulher na estrutura eclesiástica católica. Para ele, é uma constante as mulheres serem consideradas incapazes para quase todas as funções de direção a Igreja, mesmo com a sua presença significativa no corpo dos fiéis.

Já no nível da formação da opinião na Igreja, fica claro, a partir de *Igreja: carisma e poder*, que as informações e discussões circulam somente dentro de um âmbito restrito da Igreja. Apareceria, então, para Boff a seguinte contradição: a hierarquia católica, sensível à censura imposta pelos regimes políticos de exceção aos canais de expressão, continuamente adquiria uma postura “quase inquisitorial” em relação às opiniões nos meios católicos de expressão e informação. Sobre essa censura, o teólogo afirma:

“qualquer artigo em revista teológica de caráter científico ou de espiritualidade que não se coaduna com um certo tipo de interpretação episcopal ou que avança hipóteses teológicas em face de problemas novos surgidos a sociedade provoca reação, muitas vezes violenta, com ameaças de deposição do redator ou de ter que enfrentar um processo doutrinário em instâncias superiores”.⁴⁸²

Para Boff, a Igreja não detendo mais os meios políticos de poder para exercer a violência contra os acusados de heresia, como em outros contextos históricos, preservaria, ao menos, a mentalidade essencial. As torturas físicas abolidas dariam lugar às psíquicas produzidas pela insegurança jurídica dos processos doutrinários, pelo anonimato das denúncias, pelo desconhecimento dos motivos reais das acusações, pela duração arbitrária dos processos, pela recusa de respostas a perguntas feitas, pelos intervalos entre as notificações e pela incerteza se o processo ainda existe ou se já foi encerrado. Acrescente-se ainda a marginalização que o acusado sofre em sua Igreja local pelo fato de estar sob o exame da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, que corresponde ao reformulado Tribunal do Santo Ofício. Mesmo reconhecendo a importância dos processos doutrinários com vistas à preservação da doutrina cristã, Boff defende processos mais límpidos e

⁴⁸² Idem, p. 73.

justos, em que direitos mínimos do acusado sejam respeitados. Segundo Pierre Bourdieu: “entre as censuras mais eficazes e mais bem-dissimuladas situam-se aquelas que consistem em excluir certos agentes da comunicação, excluindo-os dos grupos que falam ou das posições de onde se fala com autoridade”.⁴⁸³

A partir do panorama histórico das práticas eclesiais, Leonardo Boff coloca então o problema central da sua obra: a estrutura da Igreja Católica, com seus mecanismos de poder, promove violações aos direitos humanos. Segundo o teólogo: “referimo-nos aqui não àquelas que são frutos de abusos pessoais de poder e que, por isso, possuem um caráter fortuito, mas àquelas que são conseqüências de uma determinada maneira de compreender e organizar a realidade eclesial e que, por causa disso, têm caráter permanente”.⁴⁸⁴

De acordo com o teólogo, a causa dos abusos de autoridade por parte da Igreja Católica não diz respeito às deficiências humanas dos membros do corpo hierárquico. O problema situar-se-ia num nível mais profundo: a lógica e o funcionamento estrutural da Igreja-instituição. Uma das explicações seria então a estrutura de poder na Igreja. Em termos de decisão, o eixo circularia em torno do papa, do bispo e do presbítero, excluindo o leigo e o religioso. Tal estrutura autoritária da Igreja Católica seria devedora de representações de poder que possuíam séculos de existência e que nela convergiram: a experiência com o poder romano e com a estrutura feudal. De tais momentos históricos a Igreja teria incorporado costumes, títulos, expressões e símbolos de poder. A concepção de hierarquia seria resultado desse processo.

“A autoridade em estilo romano e feudal se caracteriza, em primeiro lugar, por uma hierarquia piramidal; em segundo lugar, constitui uma hierarquia personalizada. O portador de poder o é vitaliciamente; sua vontade é a lei. Em terceiro lugar é uma hierarquia sagrada e cósmica. Em outras palavras: sua legitimação não vem de baixo, mas de cima, da vontade de Deus. Quanto mais alto alguém se encontra na pirâmide, mais próximo está de Deus e assim mais participa de Seu poder divino. Obedecer ao superior é, fundamentalmente, obedecer a Deus. A obediência, mesmo civil, é um ato religioso. Em quarto lugar, é uma hierarquia intocável e não sujeita a nenhuma crítica interna. As ordens são boas porque vêm da autoridade, legitimada a partir de cima. Uma revolução surgida de baixo equivaleria a uma revolução no universo, a uma convulsão universal. Daí, toda

⁴⁸³ BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer*. Op. cit., p. 133.

⁴⁸⁴ BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*. Op. cit., p. 68-69.

mentalidade transformadora equivalia a um atentado contra Deus, autor da ordem e da pirâmide do poder sagrado”.⁴⁸⁵

A alegoria do poder piramidal da Igreja Católica “é uma imagem particularmente ajustada a uma estrutura governamental cuja fonte de autoridade jaz externa a si mesma, porém cuja sede de poder se localiza o seu topo”.⁴⁸⁶ Para Boff, o topo seria o papa, o chefe da Igreja, e a fonte do seu poder, a legitimidade permitida e oferecida por Deus. Os atos da Igreja Católica seriam testados e avaliados por um código de mandamentos divinos. Para Hannah Arendt,

“a tríade romana de religião, autoridade e tradição pôde ser assumida pela era cristã. O sinal mais claro dessa continuidade talvez seja o fato de a Igreja, ao se atirar em sua grande carreira política no século V, ter adotado imediatamente a distinção romana entre autoridade e poder, reclamando para si mesma a antiga autoridade do senado e deixando o poder aos príncipes do mundo”.⁴⁸⁷

Deste modo, a idéia que a hierarquia católica teria de si mesma é explícita nas páginas da obra de Leonardo Boff: ela se considera como a principal e exclusiva portadora da revelação de Deus ao mundo, com a missão de proclamá-la, defendê-la e mantê-la sempre intacta.⁴⁸⁸ A Igreja Católica possuiria, recebido de Deus, um complexo de verdades absolutas, infalíveis. Criaria então, discursos articulados a uma doutrina absoluta, livre de qualquer dúvida. Michel Foucault nos adverte que o poder se mantém e que é aceito, simplesmente por não pesar só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se então considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir.⁴⁸⁹ Leonardo Boff, sob a mesma perspectiva, afirma que

⁴⁸⁵ Idem, p. 79.

⁴⁸⁶ ARENDT, Hannah. Op. cit., p. 135.

⁴⁸⁷ Idem, p. 169.

⁴⁸⁸ Entretanto, é forçoso notar as palavras do sociólogo Émile Durkheim, quando este nos lembra que “uma sociedade não é constituída meramente pela massa de indivíduos que a compõem, o território que ocupam, as coisas que usam e os movimentos que executam, mas acima de tudo está a idéia que ela forma de si mesma”. In DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. Paris, 1937, p. 618. A autoconsciência que um grupo elabora de si mesmo é um dos fatores importantes e explicadores de seu comportamento. Já para Pierre Ansart, toda sociedade cria um conjunto coordenado de representações, um *imaginário* através do qual ela se reproduz. São esses imaginários sociais, esses sistemas de representações, através dos quais as sociedades se autodesignam, fixam simbolicamente suas normas e seus valores. In ANSART, Pierre. Op. cit., p. 21-22.

⁴⁸⁹ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 3ª ed. Rio de Janeiro, Graal, 1982, p. 8.

“a salvação depende do conhecimento da verdade ortodoxa. Discurso e ser coincidem: quem tem a verdade divina está salvo. A Inquisição não se preocupava com os crimes morais mas com os crimes referentes à verdade ortodoxa. Aquele que comete um deslize moral peca, mas não coloca em xeque o quadro de compreensão e o sistema das verdades e dos poderes que elas implicam”.⁴⁹⁰

As relações entre “verdade” e “poder” parecem ser um importante fundamento das reflexões de Leonardo Boff. O teólogo seguramente se apresenta como o tipo de intelectual reivindicado por Foucault: aquele com relação direta e localizada com a Igreja-instituição e com o “saber” que intervém. Conclui Foucault que:

“a verdade não existe fora do poder ou sem poder. Ele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua ‘política geral’ de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro”.⁴⁹¹

Entretanto, para Leonardo Boff, a herança histórica e a concepção de si mesma não dão conta da estrutura de poder autoritária da Igreja Católica. Além de uma interpretação no nível das idéias e das representações, seria necessário perceber e analisar a prática concreta dos homens dentro de condicionamentos em termos de poder. Para Clodovis Boff:

“depois de Marx a teologia não pode mais colocar entre parênteses as condições materiais de existência, sob pena de ‘mistificar’ a realidade de situações iníquas. Simultaneamente contra o pragmatismo teórico e o idealismo epistemológico, cumpre reconhecer que a prática teológica implica dois regimes distintos e inseparáveis: o regime interno e o regime externo. O primeiro se define pela autonomia da prática teórica, cujas regras podem ser respeitadas. O segundo corresponde à dependência da teologia em relação às condições sociais de produção ou seja, à economia dos bens culturais, sobre os quais o teólogo é chamado a exercer um vigilância ideopolítica permanente”.⁴⁹²

⁴⁹⁰ BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*. Op. cit., p. 81.

⁴⁹¹ FOUCAULT, Michel. Op. cit., p. 12.

⁴⁹² BOFF, Clodovis. “Teologia e prática”. In *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 36, 1975, p. 798-810.

Já para Pierre Bourdieu, o poder discursivo está relacionado à questão acerca dos usos da linguagem e, por conseguinte, das condições sociais de utilização das palavras. Buscar o poder das palavras nas palavras seria buscá-lo onde ele não se encontra. Seguindo essa linha interpretativa, Boff conclui que os membros da Igreja que detêm os “meios de produção religiosa, que é simbólica, detêm também o poder e criam e controlam o discurso oficial”.⁴⁹³ Um grupo então produziria o material simbólico e outro apenas o consumiria. Segundo Bourdieu, os enfrentamentos de visões e de “previsões da luta propriamente política, encerram uma certa pretensão à autoridade simbólica enquanto poder socialmente reconhecido de impor uma certa visão do mundo social. Os agentes detêm um poder proporcional a seu capital simbólico, ou seja, ao reconhecimento que recebem de um grupo”.⁴⁹⁴ Para Boff, o grupo detentor elaboraria sua correspondente teologia, que viria justificar, reforçar e socializar seu poder, atribuindo origem divina à forma histórica de seu exercício. O teólogo não se coloca contra o que ele mesmo chama de “legitimidade da Igreja”, mas questiona “a forma histórica excludente de sua organização e da teologia criada sobre ela, exercendo a função de justificativa ideológica das relações desequilibradas de poder entre os membros da mesma Igreja” gerando uma situação de permanente conflito com os direitos humanos.⁴⁹⁵

A Igreja Católica, sob tal perspectiva, se sustentaria numa “gigantesca burocracia” que englobaria o conjunto de fiéis, mas se definiria como sua vanguarda e se atribuiria o direito de falar no nome deles. A base organizacional para o exercício do poder seria dada por um grupo de elite, selecionado do pessoal profissional e permanente. A burocracia teria à sua disposição organizações especializadas, encarregadas do policiamento da doutrina e de sua propaganda. As estruturas eclesiais e as formas de poder estariam então centralizadas e controladas por um corpo de peritos, a hierarquia católica. Esta, por sua vez, obedeceria ao cânone da infalibilidade papal. Ainda analisando tal hierarquia, Leonardo Boff decreta:

“a Igreja-instituição funciona, burocraticamente, com se fora uma gigantesca multinacional. O centro e a matriz, onde se tomam todas as decisões ideológicas e estratégico-táticas, situam-se em Roma com o Papa e a Cúria ao seu redor. As dioceses, praticamente, equivalem a filiais

⁴⁹³ BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*. Op. cit., p. 82.

⁴⁹⁴ BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer*. Op. cit., p. 82.

⁴⁹⁵ BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*. Op. cit., p. 83.

implantadas por todo o mundo. Estabelece-se um verdadeiro regime de dependência entre o centro e a periferia atingindo todas as esferas teologia, pastoral, litúrgica, jurídica, etc.”⁴⁹⁶

O teólogo continua, afirmando que comumente a autoridade eclesiástica busca sua legitimação:

“na frase de Cristo, conservada em São Lucas: ‘Quem a vós ouve, a mim me ouve, e quem vos rejeita, a mim rejeita, e quem me rejeita, rejeita aquele que me enviou’ (10, 16). Traduzir este texto no sentido de uma argumentação semelhante a essa – quem rejeita alguma coisa do representante de Cristo (Hierarquia) rejeita o próprio Cristo – seria utilizá-lo num sentido estático-jurídico intra-eclesiástico não previsto pelo contexto missionário”.⁴⁹⁷

Para Leonardo Boff essa é uma evidência própria da postura ideológica da Igreja Católica que ainda apresenta “como natural aquilo que é histórico e como divino aquilo que é humano”.⁴⁹⁸ A instituição católica, com seus ritos de consagração e legitimação, atribui, dessa maneira, propriedades de natureza social como se fossem propriedades de natureza natural. Integra as oposições sociais, naturalizando-as.⁴⁹⁹ A declaração do cardeal Ratzinger, hoje papa Bento XVI, deixaria evidente tal caráter:

“pertence à Igreja o poder de decisão, o dogma; ela começa a existir somente a partir da fé neste poder e sem ele fica totalmente incompreensível. Toda a forma da tradição bíblica é expressão desta fé, pois as palavras de Jesus não foram conservadas como se fossem um relicário de arquivo, mas pertencem ao presente da Igreja e em sua função foram interpretadas”.⁵⁰⁰

Para Hannah Arendt, “essas idéias podem ser utilizadas como normas de comportamento humano por transcenderem a esfera dos assuntos humanos”.⁵⁰¹

⁴⁹⁶ Idem, p. 102.

⁴⁹⁷ Idem, p. 112. Sob esse ponto de vista, Max Weber afirma que toda ordem jurídica, por sua configuração, influencia diretamente a distribuição do poder dentro da comunidade política em questão. E mais: em toda relação de dever autoritária, certo mínimo de interesse em obedecer, por parte do submetido, continua sendo, na prática, a força motriz normal e indispensável da obediência. In WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília, Editora UnB, 1999, p. 175 e 190.

⁴⁹⁸ BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*. Op. cit., p. 130.

⁴⁹⁹ BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer*. Op. cit., p. 98.

⁵⁰⁰ BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*. Op. cit., p. 131.

⁵⁰¹ ARENDT, Hannah. Op. cit., p. 149.

Leonardo Boff, a partir dessa perspectiva, afirma que o catolicismo apresentaria então seu aspecto “patológico” e “sua capacidade de se transformar em elemento opressor do homem”. Pelo fato de se pronunciar com autoridade, ou seja, diante de todos e em nome de todos, pública e oficialmente, a hierarquia as destaca do arbitrário, sancionando-as, santificando-as e consagrando-as, fazendo-as existir como sendo dignas de existir, ajustadas à natureza das coisas.⁵⁰² Abordando a questão do dogma, conclui Leonardo Boff que:

“a dogmatização exclusivista do texto é sempre uma forma patológica de uma verdade. A obrigatoriedade do dogma está ligada à verdade enunciada e não à exclusividade do modo da enunciação. O texto faz autoridade só num primeiro momento de um processo mais amplo, enquanto ele nos dá acesso à mensagem. Num segundo momento do mesmo processo dialético o texto deve poder ser ultrapassado para dar lugar a outro texto do hoje da fé”.⁵⁰³

A análise teórica de Boff leva então em consideração que a Igreja-instituição tenderia a substituir o próprio Jesus Cristo, divino ou histórico, ou a entender-se igual a ele. O catolicismo privilegiaria assim o dogma e a lei canônica. Por sua vez, o dogma e a lei exigiriam especialistas. Segundo Pierre Bourdieu, o uso da linguagem, ou melhor, tanto a maneira como a matéria do discurso, depende da posição social do locutor que, por sua vez, comanda o acesso que se lhe abre à língua da instituição, à palavra oficial, ortodoxa, legítima.⁵⁰⁴ Surgiriam, portanto, as elites hierárquicas que possuiriam a “gestão do sagrado”. Presumiriam que somente mediante suas doutrinas, dogmas, ritos e normas se obteria a salvação cristã. O catolicismo pôde então

“se transformar numa ideologia total, reacionária, violenta, repressiva e um dia invocada por conhecidos regimes totalitários instalados em vários países da América Latina. Nada mais longe e alheio ao espírito evangélico do que a pretensão do sistema catolicístico de infalibilidade ilimitada, de inquestionabilidade, de certezas absolutas, do que o encapsulamento do cristianismo numa única e exclusiva expressão, do que a incapacidade de reconhecer o Evangelho senão numa única doutrina, numa única liturgia, numa única norma moral e uma única organização eclesial”.⁵⁰⁵

⁵⁰² BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer*. Op. cit., p.109.

⁵⁰³ BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*. Op. cit., p. 137.

⁵⁰⁴ BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer*. Op. cit., p. 87

⁵⁰⁵ BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*. Op. cit., p. 149.

A produção ideológica dos discursos de autoridade da Igreja Católica seria tanto mais bem-sucedida quanto mais fosse capaz de desqualificar qualquer um que tentasse reduzi-la à sua verdade objetiva. A adesão do conjunto de cristãos ao discurso garantidor da verdade, do poder católico, estaria assim assegurada.

Nessa linha argumentativa, e prosseguindo a sua análise sobre o poder estrutural da Igreja Católica, Leonardo Boff levanta o tema da dicotomia existente entre a Igreja docente e a Igreja discente. O teólogo defende que dentro do corpo católico deveria haver um mútuo aprendizado.

“Existe o momento em que a Hierarquia deve ouvir, escutar as Escrituras, estar atenta aos sinais do tempo, prestar atenção ao clamor dos pobres e discernir qual é a vontade de Deus para todos; há o momento em que o leigo tem que falar e testemunhar a verdade do Evangelho dentro do sistema social em que vive [...]. Cada qual é mestre e discípulo um do outro e todos seguidores do Evangelho”.⁵⁰⁶

Max Weber teve o mérito de ter mostrado que a urbanização, o aparecimento das cidades, contribuiu para a “racionalização” da religião, propiciando o surgimento de um corpo de peritos encarregados da preservação e da codificação oficial do capital religioso comum aos fiéis cristãos. Acrescenta Pierre Bourdieu que “o corpo de sacerdotes tem a ver diretamente com a racionalização da religião e deriva o princípio de sua legitimidade de uma teologia erigida em dogma cuja validade e perpetuação ele garante”.⁵⁰⁷

Assim, a constituição de um corpo de peritos dicotomizado da comunidade, segundo Boff, viria acompanhada de um processo de expropriação objetiva do poder religioso dos demais membros, que passariam a ser meramente leigos, destituídos de força produtora de bens simbólicos, relegados a simples espectadores da vida da Igreja Católica. Contudo, o poder da Igreja, longe de impedir o saber, o produziria. E ainda: o poder estaria implicado no significado por seu papel na sustentação de uma

⁵⁰⁶ Idem, p. 231. A postura de Boff nos remete a algumas reflexões da sociologia de Max Weber. Para este, reserva-se geralmente o termo “Igreja” a um grupo religioso específico. Segundo Weber, a Igreja aparece no momento da constituição de um corpo de especialistas desligados do “mundo”, cuja função é submetida a regras, quando o grupo religioso tem pretensões “universalistas”, quando o dogma e o culto foram racionalizados, consignados em livros sagrados e quando tudo isto se realiza dentro de uma comunidade institucional. E no momento em que Weber fala de instituição é no sentido de que a graça (o carisma) não é mais vinculada a uma pessoa, mas à função (o sacerdócio), à instituição. Ou seja, é a Igreja como instituição que possui a graça – independentemente da dignidade de seus ministros. WEBER, Max. Op. cit., p. 895.

⁵⁰⁷ BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Edusp, 1974, p. 38.

versão de significação como verdadeira, fecunda ou bela contra outras possibilidades que possam ameaçar a verdade, a fecundidade ou a beleza.⁵⁰⁸ Dessa maneira, teria aflorado uma Igreja docente e outra discente.

“A diferença entre o catolicismo dos clérigos e o catolicismo popular consiste apenas nisto, que os clérigos imaginam que o seu cristianismo é puro e o único verdadeiramente autêntico, e os outros não têm a problemática de ortodoxia, nem de autenticidade. Na realidade, existem apenas diferentes sistemas de tradução do cristianismo em condições concretas de vivência humana”.⁵⁰⁹

A Igreja – e, dentro da Igreja, o corpo de especialistas – é, portanto, um grupo religioso que obteve o monopólio do exercício legítimo do poder religioso, isto é, o privilégio exclusivo da propriedade dos meios de produção e distribuição dos bens de salvação. Seu princípio fundamental é *extra ecclesiam nulla salus* (não há salvação fora da Igreja). Estes bens são oferecidos aos leigos, público religioso objetivamente despossuído dos meios de produção religiosa, que depende, conseqüentemente, dos especialistas para obter os bens de salvação. Esta é uma primeira tensão, inerente à constituição da Igreja Católica, entre os detentores do saber e do poder religiosos – o clero – e os leigos. Não é sem razão que a Igreja combateria então, sem cessar, toda forma de autoprodução e de autoconsumo religioso e que uma das formas mais constantes de reação dentro da Igreja seria o questionamento do monopólio detido pelos especialistas. Entretanto, sob tal perspectiva, o teólogo Leonardo Boff destaca que

“nas comunidades [de base] e já em toda pastoral existe uma grande valorização da religiosidade popular: às devoções aos santos do povo, às procissões, às romarias e outras festas típicas. Estas expressões não são decadência do catolicismo oficial ortodoxo, culto. É a forma como o povo, dentro de suas categorias, assimilou a mensagem de Jesus. O povo não se rege tanto pela lógica do conceito e da razão analítica, mas mais pela lógica do inconsciente e do simbólico. Ela é tão digna quanto a outra expressão da fé. Foi através desta religiosidade popular que Deus visitou os seus pobres”.⁵¹⁰

⁵⁰⁸ FELDMAN-BIANCO, Bela & RIBEIRO, Gustavo Lins. *Antropologia e poder: contribuições de Eric Wolf*. Brasília, Editora UnB, 2003, p. 337.

⁵⁰⁹ COMBLIN, Joseph. “Para uma tipologia do catolicismo o Brasil”. In *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 28, 1968, p. 46-73.

⁵¹⁰ BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*. Op. cit., p. 216.

Porém, os bens simbólicos produzidos pela hierarquia católica representariam a sua autoridade, manifestando-a e simbolizando-a. O porta-voz autorizado conseguiria então agir com palavras em relação a outros agentes e, por meio de seu trabalho, agiria sobre as próprias coisas, na medida em que sua fala concentra o capital simbólico acumulado pelo grupo que lhe conferiu o mandato e do qual ele é procurador.⁵¹¹ Tais manifestações, além de compreendidas pelo conjunto de fiéis, seriam reconhecidas como legítimas. A linguagem da autoridade eclesiástica governaria sob a condição de contar com a colaboração daqueles a quem governa, ou seja, graças à assistência dos mecanismos sociais capazes de produzir tal cumplicidade, fundada por sua vez no desconhecimento, que constitui o princípio da sua autoridade. O poder eclesiástico ficaria então restrito a relação papa-bispo-sacerdotes. Por sua vez, segundo Boff, o reformador que “em nome da positividade da fé critica ou postula uma mobilização nas relações de poder na Igreja está sujeito a toda a sorte de violência simbólica (processo canônico, excomunhão) e jamais é caracterizador da santidade da Igreja”.⁵¹²

Nesse debate, Leonardo Boff coloca o seguinte questionamento: para além das representações e dos discursos produzidos pela estrutura católica autoritária, “como entender a Igreja dentro de uma sociedade de classes?”. Procurando interpretar tal questão, mais precisamente sobre as condições sociais de produção do discurso religioso, o teólogo acentua marcadamente a diferenciação entre a “Igreja enquanto campo religioso-eclesiástico (instituição) e a Igreja enquanto campo eclesial-sacramental (instrumento de salvação)”.⁵¹³ A partir das reflexões de Pierre Bourdieu, Boff entende o campo religioso-eclesiástico como um “complexo de instituições eclesiásticas e o conjunto dos atores religiosos em interação entre si e com as instituições”.⁵¹⁴ Assim, visando identificar as características da Igreja Católica, acredita ser fundamental levar em consideração tal definição sociológica. Afirma o teólogo:

“o campo religioso-eclesiástico não é um conjunto dado e estruturado de práticas, atores, instituições e discurso referidos a Deus, Cristo e à Igreja-sacramento. É o resultado de um processo de produção, o produto de um trabalho de estruturação que possui duas forças produtivas: a sociedade com

⁵¹¹ BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer*. Op. cit., p. 87-89.

⁵¹² BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*. Op. cit., p. 194.

⁵¹³ Idem, p. 187.

⁵¹⁴ BOURDIEU, Pierre. “Gênese e estrutura de campo religioso”. In *A economia das trocas simbólicas*. Op. cit., p. 27.

o seu modo de produção determinado e a experiência cristã com seu conteúdo de revelação. Em outras palavras: a Igreja-instituição não nasce pronta do céu; é também fruto de uma determinada história e, ao mesmo tempo, produto da fé que assimila a seu modo as incidências da história”.⁵¹⁵

A Igreja Católica estaria então condicionada, limitada e orientada pelo modo de produção específico. Para Boff, o modo de produção condicionaria quais as ações religioso-eclesiais seriam impossíveis, indesejáveis, toleráveis, aceitáveis, convenientes e primordiais, conferindo características próprias à Igreja. Tais ações não seriam, portanto, “meros produtos sociais sob o código religioso; elas possuem sua especificidade própria, mas ao expressar-se socialmente são atravessadas, limitadas e orientadas pelo modo de produção peculiar de um tipo determinado de sociedade”.⁵¹⁶ O campo religioso espelhando o campo social hegemônico seria relativamente autônomo, pois “assimila e retrabalha as influências sociais”.

A fim de definir o que entende por sociedade de classes, Boff se apóia no referencial teórico marxista de Antônio Gramsci. Para Boff, numa sociedade classista há sempre uma classe dominante ou um “bloco de classes” responsável pela gestão da sociedade, que procura sempre consolidar e ampliar seu poder, persuadindo os dominados a aceitar a dominação e conquistando o “consenso ideológico”. Diz Boff: “a classe logra assim a hegemonia, isto é, um consenso geral de seu domínio, criando na linguagem de A. Gramsci, um bloco histórico”.⁵¹⁷ As classes dominantes, em sua estratégia hegemônica, procurariam então incorporar a Igreja a serviço da ampliação, consolidação e legitimação da sua dominação, especialmente para conseguir a aceitação da hegemonia por todos os indivíduos e grupo sociais. O campo religioso-eclesial é, portanto, fortemente pressionado a se organizar de tal forma que se ajuste aos interesses das classes hegemônicas. Portanto, o modo de produção foi

“lentamente tomando conta de uma formação social, impondo-se um processo de expropriação dos meios de produção material e simbólica, acabou predominando também dentro da Igreja. Criou-se assim um corpo de funcionários e peritos encarregados de atender o interesse religioso de todos mediante a produção exclusiva por eles de bens simbólicos a serem consumidos pelo povo agora expropriado”.⁵¹⁸

⁵¹⁵ BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*. Op. cit., p. 188.

⁵¹⁶ Idem, p. 189.

⁵¹⁷ Idem, p. 190.

⁵¹⁸ Idem, p. 191.

Para Leonardo Boff, a Igreja Católica assim estruturada apareceu como ideologia legitimadora da ordem imperante, principalmente no continente latino-americano. Assim sendo, teria predominado a articulação que o teólogo chamou de “Igreja-sociedade civil-Estado” até, pelo menos, a Conferência Episcopal de Medellín em 1968. Para Boff, a partir deste evento histórico, ficaria latente uma grande contradição na Igreja Católica: por um lado a instituição se realizava historicamente dentro dos limites impostos pelo modo de produção capitalista e por outro ganharia força o ideário básico do cristianismo participativo e fraterno.

Após percorrer a tessitura da análise de *Igreja: carisma e poder* sobre a problemática do poder na Igreja Católica, chega-se às alternativas propostas do autor da obra, Leonardo Boff. Para o teólogo, a constituição de uma estrutura eclesiástica alternativa passaria pelo alicerce do “carisma”. Remontando ao apóstolo Paulo, define Boff:

“a palavra deriva de *charis* ou *chairein*, palavras-geradoras da compreensão teológica do Antigo e Novo Testamento, significando a gratuidade, benevolência e o dom de Deus que se abre e entrega ao homem. [...] o carisma significa simplesmente a função concreta que cada qual desempenha dentro da comunidade a bem de todos”.⁵¹⁹

O problema fundamental é que, segundo Boff, a hierarquia católica se julgaria o único “carisma fundacional”, acumulando todos os demais. O apego ao prestígio político pôde enlaçar-se com uma crença específica em certa responsabilidade, própria da Igreja-instituição como tal, pela forma de distribuição de poder e prestígio entre a comunidade.⁵²⁰ Leonardo Boff afirma, porém, que “todos os carismas são constitutivos da Igreja e não apenas alguns deles, como aqueles da ordem e da unidade, do ensino ortodoxo e da presidência do culto sagrado”.⁵²¹ Por desprezo à reflexão teológica que aceita os desafios do tempo histórico, o corpo hierárquico católico mostrava-se “não apenas pouco inteligente, mas até inimigo da inteligência”.

“A cara do hierarca é geralmente tão triste como se fosse ao próprio enterro, grave como se carregasse sozinho a salvação do mundo inteiro. Empobrece por seu espírito capitalístico de tudo acumular a toda a Igreja, afogando

⁵¹⁹ Idem, p. 254-255.

⁵²⁰ WEBER, Max. Op. cit., p. 172.

⁵²¹ BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*. Op. cit., p. 260.

possíveis carismas e dando origem ao medo e à multidão de médiocres de espírito subserviente, prontos a atender qualquer aceno de seu patrão eclesiástico”.⁵²²

Refletindo sobre o *poder de mando autoritário*, Max Weber ilumina as questões levantadas por Leonardo Boff, apontando alguns pilares nos quais se assenta a dominação da Igreja Católica. Para o sociólogo, tal dominação pode se basear na

“autoridade pessoal que por sua vez pode concentrar seu fundamento na tradição sagrada, isto é, no habitual, no que tem sido assim desde sempre, tradição que prescreve obediência diante de determinadas pessoas, ou, ao contrário, pode basear-se na entrega ao extraordinário; na crença no carisma, isto é, na revelação atual ou a graça concedida à determinada pessoa. A formação de dominação ‘carismática’ apóia-se na autoridade não racionalmente nem tradicionalmente fundamentada de personalidades concretas”.⁵²³

Segundo Boff, todo poder “para ser legítimo e salvaguardar sua função precisa conhecer os seus limites. Caso contrário cai na tentação de todo poder, que é a absolutização. Esta significa pura e simples opressão sobre os demais”.⁵²⁴ O poder “pode ser um carisma, desde que se faça serviço aos irmãos e instrumento de construção da justiça da comunidade”.⁵²⁵ A hierarquia católica deveria ser somente responsável pela “harmonia entre os vários e múltiplos carismas. Este carisma é próprio dos que ocupam as instâncias de direção da comunidade”.⁵²⁶ Dessa maneira, no que concerne ao pensamento religioso, teria sido, sem dúvida, uma ironia que as “boas novas” das Escrituras, a promessa da “vida eterna”, tivessem por fim resultado não em um aumento da alegria, mas antes o medo sobre a terra.

Não obstante, Boff destaca que a partir da segunda metade do século XX, a Igreja Católica passou a ensaiar a produção de um discurso no sentido de denunciar os abusos do sistema capitalista e a marginalização do povo. Apresentava uma perspectiva reformista, em que não se pregava outro tipo de sociedade, apenas mais participação no sistema liberal moderno. A partir das propostas teológicas do Concílio Vaticano II (1962-65) a Igreja teria se libertado “de uma carga tradicional

⁵²² Idem, p. 256.

⁵²³ WEBER, Max. Op. cit., p. 198.

⁵²⁴ BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*. Op. cit., p. 235.

⁵²⁵ Idem, p. 261

⁵²⁶ Idem, p. 264.

que a tornava pouco simpática ao homem moderno e conseguiu elaborar uma nova codificação da fé que respondesse ao espírito crítico do homem urbano, assimilado dentro do processo produtivo capitalista”.⁵²⁷ A idéia de “cidade de Deus sobre a Terra”, base de sustentação dos mecanismos de poder da Igreja Católica, estaria sendo teologicamente superada pelas propostas do Concílio Vaticano II.

Acrescenta o teólogo Leonardo Boff que os mecanismos autoritários de poder na Igreja Católica estariam então chegando ao fim por duas razões fundamentais: o cristianismo estaria se tornando dispensável como ideologia da sociedade moderna secular, pragmática e industrial; não seria mais o fator integrador das forças sociais e legitimador de poderes afluentes. E ainda: a “consciência cristã” estaria se dando conta do impasse profundo concernente às instituições eclesíásticas.⁵²⁸ Atento a tal conjuntura, outro integrante do “cristianismo da libertação”, Joseph Comblin decreta:

“as formas populares merecem tanto respeito quanto as formas oficiais. A conversão ao cristianismo não se fará por imposição a todos de um cristianismo oficial definido a priori pelos clérigos e sim pelo contato renovado com o Evangelho que cada uma firma dentro de suas próprias estruturas. Não devemos destruir o catolicismo popular, mas deixar que os próprios cristãos populares o melhorem de dentro do seu próprio dinamismo. Mas essa atitude supõe que reconheçamos pelo mesmo a existência e coerência dos católicos populares”.⁵²⁹

Sobre a relação entre o nascimento de uma nova consciência cristã popular, especialmente nas comunidades eclesiais de base, as CEBs, e a ortodoxia católica, Leonardo Boff faz a seguinte comparação:

“a comunidade eclesial de base não é apenas um meio de evangelização em meios populares. É muito mais; é uma maneira nova de ser Igreja e de concretizar o mistério da salvação vivido comunitariamente. A Igreja não é somente a instituição: as Sagradas Escrituras, a Hierarquia, a estrutura sacramental, a lei canônica, as normas litúrgicas, a doutrina ortodoxa e os imperativos morais. Tudo isso possui valor perene e obrigatório. A Igreja é também acontecimento. Ele emerge, nasce e se re-inventa sempre que homens se reúnem para ouvir a Palavra de Deus, crer nela e juntos se

⁵²⁷ Idem, p. 26.

⁵²⁸ Como afirma Eric Wolf, “até mesmo a organização mais bem sucedida não fica sem contestação. A ratificação do poder sempre cria fricção – descontentamento, relutância, escapismo, sabotagem, protesto ou resistência aberta”. In FELDMAN-BIANCO, Bela & RIBEIRO, Gustavo Lins. *Antropologia e poder: contribuições de Eric Wolf*. Brasília, Editora UnB, 2003, p. 333.

⁵²⁹ COMBLIN, Joseph. “Para uma tipologia do catolicismo o Brasil”. Op. cit., p. 46-73.

proporem seguir Jesus Cristo impulsionados pelo Espírito. E isso ocorre exatamente com as comunidades de base”.⁵³⁰

Há que se considerar uma outra motivação, mais específica, do teólogo Leonardo Boff ao organizar a obra *Igreja: carisma e poder*: ele escreve no contexto histórico de maior presença social das chamadas comunidades eclesiais de base (CEBs). Legitimadas por Medellín, foi somente no início da década de 70 que as CEBs realmente começaram a se espalhar. As CEBs se concentravam, em 25 ou 35 dioceses em 1973, mas a partir daí difundiram-se rapidamente.⁵³¹ Há tempos a literatura acadêmica reconhece a contribuição das CEBs da Igreja Católica aos movimentos populares em numerosos países do Terceiro Mundo, particularmente na América Latina.⁵³²

Segundo Luiz Eduardo Wanderley, as CEBs ganharam vitalidade porque procuraram responder a necessidades populares concretas como saúde, moradia, terra, trabalho, etc. A Bíblia – os “círculos bíblicos” – era um instrumento importantíssimo de sensibilização para a realidade social, na medida em que o povo a utilizava sempre relacionando-a com a sua própria vida cotidiana. Os “organizadores”, isto é, os padres, religiosos ou agentes leigos que tomaram a iniciativa de formar CEBs, o fizeram influenciados por uma concepção pedagógica específica (fruto da influência de Paulo Freire e do MEB) – pedagogia não-diretiva, baseada na confiança da capacidade do povo de fazer, de pensar, de organizar, delegando responsabilidades aos próprios participantes.

“As comunidades eclesiais de base são expressão de um espírito comunitário. O leigo assume a tarefa de levar avante o Evangelho e manter viva a fé. O importante é que são geralmente os pobres, ao mesmo tempo oprimidos e crentes, os membros das comunidades eclesiais de base. Eles constituem a base da sociedade (classes populares) e da Igreja (leigos)”.⁵³³

Com isso, as classes populares começaram a dirigir suas comunidades, a presidir seus cultos, e a planejar inclusive encontros regionais ou nacionais onde intelectuais e autoridades eclesiásticas estavam presentes (teólogos, padres e bispos).

⁵³⁰ BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*. Op. cit., p. 213.

⁵³¹ MAINWARING, Scott. Op. cit, p. 169.

⁵³² CASTAÑEDA, Jorge C. *Utopia desarmada*. São Paulo, Companhia das Letras, 1994 e MAINWARING, Scott. *A Igreja Católica e política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo, Brasiliense, 1989.

⁵³³ BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*. Op. cit., p. 209-210.

Começaram, assim, a se apropriar de parte do saber antes monopolizados pela hierarquia católica. Desse modo, foram adquirindo experiência política. No Brasil, até a época da escrita de *Igreja: carisma e poder*, já tinham sido organizados quatro encontros nacionais das comunidades eclesiais de base: em Vitória (ES) em 1975; novamente em Vitória em 1976; em João Pessoa (PB) em 1978 e, por fim, em Itaici (SP) no ano de 1981. No início da década de 1980 se configurou uma vasta rede de comunidades que, somente no Brasil, chegaram ao número de setenta mil, abrangendo cerca de quatro milhões de cristãos.

Luiz Eduardo Wanderley chama a atenção também para as práticas democráticas desenvolvidas nas CEBs, onde tudo era exaustivamente discutido antes de se tomar uma decisão.⁵³⁴ Segundo Leonardo Boff: “a partilha do Evangelho nas CEBs se faz na maior liberdade. Todos podem falar. Todos são convidados a dizer sua palavra sobre o Evangelho, a dar sua opinião com respeito a um fato ou situação referida”.⁵³⁵

De uma maneira geral, as CEBs constituem-se como comunidades dirigidas por leigos – pessoas pertencentes à própria comunidade – e que são geralmente eleitas pelo grupo. Todas as decisões são tomadas a partir de discussões coletivas, onde a posição é tomada por consenso ou por voto. Os dirigentes são eleitos para um período determinado e muitas das comunidades elegem um grupo de dirigentes – com a coordenação da comunidade sendo assegurada por rodízio. Também o fato de as comunidades terem se desenvolvido no meio popular permitiu a expansão de práticas de auxílio mútuo para enfrentar as dificuldades vividas por seus membros. O caráter democrático da organização das CEBs teve influência sobre outros movimentos sociais dos quais elas participaram. Complementa Leonardo Boff:

“a comunidade eclesial de base geralmente é constituída por 15-20 famílias. Uma ou das vezes por semana se reúnem para ouvir a palavra de Deus, pôr em comum seus problemas e resolvê-los inspirados pelo Evangelho. Eles fazem os comentários bíblicos, inventam suas orações e decidem comunitariamente, sob a coordenação de alguém, as tarefas que devem executar. Antes, o povo se encontrava, no interior de nossos países latino-americanos, uma ou duas vezes no ano, quando vinha o padre batizar, fazer os casamentos e anunciar o Evangelho. Sentia-se Igreja só nestes momentos. É a realização do mistério da Igreja universal nas bases, nesta concretização humilde e pequena de homens, mulheres e crianças, geralmente muito

⁵³⁴ WANDERLEY, Luiz Eduardo W. “Comunidades de base e educação popular”. In *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 41, 1981, pp. 686-707.

⁵³⁵ BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*. Op. cit., p. 212.

pobres, mas cheios de fé, esperança, amor e de comunhão com todos os demais cristãos. A comunidade eclesial de base concretiza a verdadeira Igreja de Jesus Cristo”.⁵³⁶

A tomada de consciência de seu valor, de seus direitos e da realidade social, levou os membros das CEBs a se engajarem em ações concretas. As CEBs estarão na origem de, ou reforçarão inúmeras manifestações populares, desde os mais simples – como uma luta pela canalização da água, de esgotos ou de melhoria nos transportes urbanos – até os de maior alcance reivindicatório, como resistência contra a expulsão da terra ou greves. Estudos sobre os movimentos sociais brasileiros dos anos 1970 e 80 revelam a presença de participantes de CEBs em vários deles.⁵³⁷ Acredito que a consideração das comunidades eclesiais de base facilita a compreensão do papel da Igreja Católica na América Latina.

“Esse é justamente o traço típico das CEBs: para elas o Evangelho é sempre confrontado com a vida, com a situação. Não é apenas um livro maravilhoso e consolador. A relação entre Evangelho e vida comporta um processo lento e difícil. Inicialmente, a Palavra leva a se interessar pelos problemas do grupo reunido: uma doença, desemprego, etc. Com o tempo, o grupo se abre para a problemática social do meio ambiente, com a rua ou o bairro. São problemas de água, luz esgotos, ruas, posto médico, escolas, etc. Já numa fase evoluída, o grupo se posiciona politicamente ante o sistema social. Questiona-se então o modo vigente de organização social. E a ação correspondente a esse nível de consciência é a participação nos instrumentos de luta do povo: sindicatos, movimentos populares variados, partido, etc.”⁵³⁸

É importante lembrar que, apesar de uma crescente preocupação com a religiosidade popular, a situação política brasileira levou muitos católicos progressistas a insistir em concepções de fé politizadas e secularizadas até meados da década de 1970. Porém, problemas criados por essa visão e o processo de abertura política fizeram com que a Igreja repensasse o seu papel e suas práticas em relação à religiosidade popular. Grande parte das dioceses começou a compreender que uma

⁵³⁶ Idem, p. 209-210.

⁵³⁷ LESBAUPIN, Ivo. “Comunidades de base e mudança social”. Este artigo retoma o fundamental de três artigos anteriores: “As Comunidades de base e a transformação social”, “CEBs, poder e participação na Igreja”, publicados no livro *As Comunidades de base em questão* (Boff, Clodovis et alii, 1997), p. 47-74 e 105-120, e “Comunidades que lutam pela justiça”, publicado na coletânea *CEBs Povo de Deus, 2000 anos de caminhada – 10º Encontro Intereclesial (Texto-Base)* (Vários Autores, 1999).

⁵³⁸ BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*. Op. cit., p. 212.

abordagem politizada da religião era alienante e até desnecessária. Havia maneiras mais eficazes de comunicar a mensagem libertadora da religião. Agentes pastorais começavam a achar que a religião não precisava ser intelectualizada ou secularizada para ser uma força libertadora. Incorporar as festas populares ou as devoções tradicionais poderia gerar um impulso libertador até mais forte. Em vez de atacar a religião popular, a Igreja Católica, para muitos da Teologia da Libertação, tinha que ser edificada a partir dela. A reavaliação do problema era geral, embora particularmente pronunciada entre os católicos progressistas.⁵³⁹

Um dos elementos estruturais mais importantes da Teologia da Libertação foi uma nova atitude em relação ao catolicismo popular. O esforço para respeitar a religiosidade popular gerou um diálogo mais fértil entre a Igreja e o povo. Enquanto a Igreja proclamava uma fé extremamente politizada e secularizada, distante do catolicismo tradicional, o povo freqüentemente a rejeitava. Mas sua abordagem posterior, ou seja, oferecendo maior apoio ao profundo sentimento de devoção popular, permitiu que a Igreja brasileira fosse mais eficaz no seu trabalho com o povo.⁵⁴⁰ De certa forma, essa fé está mais próxima da religiosidade popular tradicional do que da visão de mundo progressista, secularizada, que inspirou a maior parte dos precursores da Teologia da Libertação, especialmente a esquerda católica de inícios da década de 1960.

Dentro de tal perspectiva, o “cristianismo da libertação” desenvolveu a noção de uma troca de lugares sociais para expressar a tentativa de identificação com as classes populares. O clero progressista procurou tornar-se tão parecido com os populares quanto fosse possível. A ênfase atribuída ao viver com e como o povo provavelmente originava-se em parte da posição evangélica de que a pobreza é um valor, facilitando também o trabalho pastoral. Os agentes pastorais freqüentemente renunciaram a privilégios materiais dos quais os pobres não usufruíam. Porém, julgo necessário pontuar que essa relação foi limitada por diferenças de classe e de educação – conhecimento e status constituem fontes de poder – e pela falta de mudança nas relações formais de autoridade. Contudo, o esforço para se alcançar estruturas mais democráticas, dentro da Igreja, por parte dos católicos progressistas, é digno de nota. Pode-se afirmar que os católicos ligados a Teologia da Libertação estimularam algumas das mais criativas inovações nas últimas duas décadas da

⁵³⁹ MAINWARING, Scott. Op. cit., p. 198.

⁵⁴⁰ Idem, p. 195.

política brasileira.⁵⁴¹ Um dos mais importantes fatores de êxito da Igreja da Libertação no Brasil foi o fato de ela ter se edificado sobre esse forte sentimento de religiosidade popular. Assim sendo, compreendendo essa rica união do antigo com o novo, dos símbolos tradicionais vinculados a novos significados, se entende melhor a reflexão teológico-pastoral de Leonardo Boff.

O teólogo e o poder: algumas considerações

Pode-se afirmar, à guisa de conclusão, que a análise de Leonardo Boff acerca da estrutura de poder da Igreja Católica se fundamenta em alguns pressupostos. Para o teólogo, a Igreja, graças às relações mantidas com os poderes temporais, passou a utilizar símbolos e estratégias de poder muito particulares. A partir da noção de “representante de Deus na Terra”, o corpo hierárquico católico tomou para si uma responsabilidade divina em relação ao amplo conjunto de cristãos. Assim sendo, a Igreja passou a se apresentar como portadora de “verdades” incontestáveis, produzindo discursos e saberes. Quaisquer vozes dissonantes ao discurso oficial ortodoxo seriam punidas até mais severamente do que crimes morais ocorridos no seio da Igreja. Dialogando com os poderes seculares estabelecidos, a Igreja Católica, com o seu corpo de peritos – baluartes do dogma revelado à instituição –, procuraria se manter de forma preponderante no jogo do poder. Às representações religiosas do catolicismo popular, se opunham então as verdades oficiais do catolicismo ortodoxo. Leonardo Boff concentra sua análise na estrutura hierárquica, que põe em risco os direitos humanos fundamentais, tanto no nível interno (o patrulhamento ideológico), como no nível externo (a pretensa neutralidade e o diálogo com os regimes políticos de exceção).

Para Maria Paula Nascimento Araújo, a marca da “esquerda alternativa” dos anos 1970 no Brasil parece ter sido: “a desconfiança em relação à todo o tipo de hierarquia, convenções e padrões institucionalizados de vida; a resistência ao discurso da competência (identificado com o poder constituído); e, principalmente, uma atenção para a questão da diferença, do indivíduo e da subjetividade, valorizando a heterodoxia e a alteridade”.⁵⁴²

⁵⁴¹ Idem, p. 247.

⁵⁴² ARAÚJO, Maria Paula Nascimento. *A utopia fragmentada*. Op. cit., p. 185.

Entretanto, como nos lembra Eric Wolf, falamos freqüentemente de poder como se todos os fenômenos que o envolvessem fossem de alguma forma redutíveis a um centro comum, a alguma essência interna. Isso traria à mente imagens monstruosas de poder.⁵⁴³ Porém, Leonardo Boff, ao analisar a estrutura autoritária eclesial, se revela mais preocupado com as relações de poder.⁵⁴⁴ O teólogo tem o mérito de identificar uma rede complexa que passa pela produção e apropriação do capital simbólico garantidor do *status quo*, mas revela dificuldade em lidar com uma certa legitimidade da autoridade católica. Certamente, por ainda fazer parte, na época da escrita de *Igreja: carisma e poder*, da hierarquia religiosa e se declarar um homem fiel ao cristianismo e à sua unidade. De qualquer maneira, ele procura entender como todo esse conjunto de pessoas e instrumentalidades do universo católico podem ser agregados, enganchados e articulados sob diferentes tipos de poder.

As críticas do teólogo à estrutura de poder da Igreja Católica mostram uma certa falta de compromisso com a hierarquia e o seu engajamento na luta dos movimentos populares. A inserção intelectual de Boff no chamado cristianismo da libertação mostra a sua vinculação ao paradigma fundamental do movimento: a “opção preferencial pelos pobres”. Apoiado nas conclusões da Conferência de Puebla, afirma Boff: “creio que devemos pensar, com Puebla (cf. n. 368), que a temática da libertação é uma das criações originais de nossos cristãos e uma contribuição positiva às demais Igrejas que peregrinam com outros problemas e desafios”.⁵⁴⁵ Dentro de tal opção, que, segundo ele, sempre foi uma tradição da Igreja e que remonta às fontes evangélicas do cristianismo, Leonardo Boff se situa em continuidade, que lhe serve ainda de referência e de inspiração.

“Do coração dos vários países que formam a América Latina está subindo ao céu um clamor cada vez mais impressionante; é o grito de um povo que sofre e que reclama justiça, liberdade e respeito aos direitos fundamentais dos homens e dos povos... O clamor é crescente, impetuoso e, alguns casos, ameaçador... A situação é de injustiça (Puebla n. 87, 89, 90, cf. 28)”.⁵⁴⁶

⁵⁴³ FELDMAN-BIANCO, Bela & RIBEIRO, Gustavo Lins. Op cit., p. 325.

⁵⁴⁴ Para Maria Paula Nascimento Araújo, a perspectiva teórica da chamada “esquerda alternativa” no Brasil teria valorizado a diferença e a fragmentação. Para a autora “a própria política passava a ser entendida de forma diferente: como o exercício difuso do poder”. In ARAÚJO, Maria Paula Nascimento. *A utopia fragmentada...* Op. cit., p. 101.

⁵⁴⁵ BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*. Op. cit., p. 47.

⁵⁴⁶ Idem, p. 49.

Esse foi, sem dúvida, o papel de Boff: ordenar teoricamente o processo de conscientização e organização política nascida da prática dos movimentos religiosos de leigos, das intervenções pastorais de base popular e das comunidades eclesiais de base no Brasil.

“Um teólogo não vive no ar; participa da Igreja e da sociedade; tanto uma quanto outra não são corpos homogêneos, mas são atravessados de tendências, interesses e conflitos. Como qualquer agente social e eclesial, o teólogo ocupa um determinado lugar, e sua produção teoria e sua prática guardam certa funcionalidade para com este ou aquele grupo de Igreja ou da sociedade, seja apoiando, criticando, condenando ou justificando. Resta decidir qual é a teologia adequada e necessária à Igreja que peregrina com o povo brasileiro, em sua grande maioria religioso e pobre.”⁵⁴⁷

Leonardo Boff fundamenta grande parte de suas análises no questionamento: “como ser cristão num mundo de empobrecidos e miseráveis?”. Para o teólogo, o tempo de reformas no sistema capitalista teria passado: importaria sim “um processo de libertação no qual os pobres recuperem sua dignidade aviltada e ajudem a gestar uma sociedade, não necessariamente rica, mas justa e mais fraterna”.⁵⁴⁸ Boff entende sua inserção política como uma “busca comum do bem comum, a promoção da justiça, dos direitos, a denúncia da corrupção e da violação da dignidade humana”. Apoiando-se de forma recorrente nos documentos de Puebla, afirma que

“o apolitismo como desinteresse pelo bem comum e pela justiça social é criticado formalmente por Puebla: ‘a Igreja critica aqueles que tendem a reduzir o espaço da fé à vida pessoal ou familiar, excluindo a ordem profissional, econômica, social e política, como se o pecado, o amor, a oração e o perdão não tivessem importância aí’ (n. 515). Ressaltamos: a neutralidade é impossível. Todos temos uma posição; ocorre que alguns não se conscientizaram de sua posição.”⁵⁴⁹

Assim, o livro *Igreja: carisma e poder*, muito antes de ser apenas uma nova obra de teologia, foi mais uma expressão teórica de um vasto movimento social. Conclui o autor que “esta situação conscientizada constitui na consciência dos cristãos um verme que não nos deixa descansar. É o fermento que dinamiza o

⁵⁴⁷ Idem, p. 37

⁵⁴⁸ Idem, p. 45.

⁵⁴⁹ Idem, p. 58-59.

compromisso crescente das Igrejas na luta pela justiça social. É o tema de nossa reflexão”.⁵⁵⁰

Enfim, a partir de sua obra – *Igreja: carisma e poder* – Leonardo Boff desenvolve uma posição específica na ordem do saber teológico. Sua atuação intelectual teve a proteção de um protesto mais amplo, que dizia respeito ao conjunto de católicos comprometidos com os movimentos populares e a todos os marginalizados sociais. Sua linguagem subversiva abria, assim, a possibilidade de mudar o mundo social, modificando a representação desse mundo que contribuía para a sua realidade. Boff opunha seu imaginário utópico à visão comum que apreendia o mundo social como mundo natural. O livro *Igreja: carisma e poder* deixa claro que o teólogo pensava os problemas políticos de sua época e, mais precisamente, sobre aqueles concernentes à estrutura de poder católica – em termos de “verdade/poder”. Ele se propõe a designar os focos de poder, denunciá-los, falar publicamente sobre eles. Para Foucault, esta seria uma primeira inversão de poder, um primeiro passo para outras lutas contra o poder. Talvez resida aí a importância intelectual de Leonardo Boff para o movimento do cristianismo da libertação.

A recepção das idéias expressas no livro *Igreja: carisma e poder* de Leonardo Boff foi, sem dúvida alguma, negativa por parte do Vaticano. Como já foi salientado, a Igreja Católica passava por uma mudança importante no nível internacional: o pontificado de João Paulo II – iniciado em 1978 – marcou uma virada no sentido dos conservadores. À medida que a Igreja brasileira se tornava uma das mais importantes e progressistas do mundo, suas relações com Roma se tornaram mais difíceis. É importante lembrar que esta teologia inspirava as comunidades eclesiais de base do mesmo modo que se alimentava da sua prática social. Assim, a ação sócio-política de parte da Igreja Católica na América Latina começava a ser posta em questão pelo Vaticano. Parecia que o papel do poder eclesiástico se tornava mais evidente no momento em que as grandes transformações organizacionais punham a significação religiosa da ortodoxia católica em cheque.⁵⁵¹

Depois de 1980, o papa e o Vaticano tomaram medidas para limitar as mudanças na Igreja brasileira. Um passo significativo foi uma carta apostólica endereçada aos bispos brasileiros em dezembro de 1980, afirmando que a Igreja não deveria se envolver em questões sociais em detrimento de sua missão

⁵⁵⁰ Idem, p. 50.

⁵⁵¹ FELDMAN-BIANCO, Bela & RIBEIRO, Gustavo Lins. Op. cit., p. 339.

especificamente religiosa. A carta não tinha um tom particularmente crítico, mas indicava uma certa tendência a limitar a Teologia da Libertação. Em 1980, o papa exigiu que Dom Paulo Evaristo Arns redigisse um relatório explicando (e defendendo) o papel da Igreja na greve dos metalúrgicos do ABC. Além disso, Roma pressionou alguns bispos progressistas para não comparecerem ao II Congresso Ecumênico Internacional de Teologia, realizado em São Paulo, em fevereiro de 1980. As preocupações do papa com as atividades políticas dos jesuítas na América Latina levaram a um encontro especial da ordem em fevereiro de 1982, em que o papa impôs controles sem precedentes.⁵⁵² A Teologia da Libertação foi sendo cada vez mais duramente criticada, suas publicações censuradas, teólogos sofriam processos doutrinários. Vários bispos progressistas foram advertidos pelas autoridades romanas.

Entretanto, possivelmente o ataque mais incisivo contra a Teologia da Libertação no Brasil começou em 1982, com a publicação de diversos trabalhos criticando incisivamente Leonardo Boff. Como já foi relatado anteriormente, desde a metade da década de 1970 o Vaticano investigava os trabalhos de Boff, sob o pretexto de que se desviam muito da ortodoxia católica. Em setembro de 1984, o teólogo foi chamado a Roma para defender suas publicações. Após diversos meses de deliberações, o Vaticano condenou Boff formalmente em 1985, impondo-lhe o silêncio. Já que Boff era, provavelmente, o teólogo mais proeminente do Brasil desde o início da década de 1970, esse ato foi sentido como uma advertência a todo o setor progressista na América Latina. Os ataques contra Leonardo Boff, a partir de 1982, marcaram o conflito mais significativo que a Igreja Brasileira vivenciara em vários anos.⁵⁵³

Porém, com a exceção da condenação de Leonardo Boff, o Vaticano optou por uma estratégia essencialmente não confrontista com a Igreja brasileira. Tentava evitar condenações abertas, mas procurava impedir as mudanças progressistas. O Vaticano enviava alguns sinais de advertência, sem criticar explicitamente a Igreja brasileira. O controle do Vaticano das nomeações episcopais desempenhou um papel fundamental nessa estratégia. A CNBB passou a pressionar a fim de conquistar mais controle a nível local e nacional na nomeação de novos bispos, mas o Vaticano

⁵⁵² MAINWARING, Scott. Op. cit., p. 272.

⁵⁵³ Idem, p. 275.

insistia em deter o controle dessa prerrogativa, que é um dos meios mais importantes de que dispõe para exercer influência sobre as igrejas nacionais como um todo.⁵⁵⁴

Entretanto, a Teologia da Libertação no Brasil – mesmo questionada, confrontada e até perseguida – se manteve influente em função de uma nova identidade religiosa sedimentada a partir de condições econômicas, políticas e sociais que possibilitaram a identificação do cristianismo brasileiro com a idéia de libertação social. Por meio de uma compreensão cautelosa da relação entre religião e política, uma apreciação madura de como fazer um trabalho com as classes populares e de como respeitar seus valores religiosos e culturais, uma relação mais harmoniosa entre as bases e a hierarquia e a consolidação de novas estruturas eclesiais, a Igreja brasileira pôde agir de forma minimamente coesa, apesar de suas diferenças internas. Segundo Scott Mainwaring, “lançou documentos incisivos acerca da sociedade e da política brasileira e adquiriu uma importância sem precedentes no catolicismo internacional”.⁵⁵⁵ Apesar da ofensiva conservadora, a Igreja brasileira estimulou inovações que modificaram a Igreja latino-americana e tiveram impacto significativo na política brasileira. A obra *Igreja, carisma e poder* de Leonardo Boff, sem dúvida, foi representativa desse contexto.

⁵⁵⁴ Idem, p. 276.

⁵⁵⁵ Idem, p. 202.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Poderia-se discutir longamente sobre o desafio teórico que significou o movimento social do cristianismo da libertação e de sua expressão teológica. A interpretação mais eficaz é aquela que parte da articulação ou a convergência entre as mudanças internas e externas à Igreja Católica verificadas na década de 1960. As mudanças internas dizem respeito à própria evolução do pensamento eclesial que vai desaguar no Concílio Vaticano II e as externas referem-se às profundas mudanças político-sociais por que passava a América Latina: o agravamento da dependência econômica e da miséria, e a vitória da revolução cubana provocaram no continente uma onda de lutas sociais e de tentativas revolucionárias. A América Latina, sendo um continente católico por excelência, onde a grande maioria da população é imersa, desde o seu nascimento, na cultura religiosa romana, assistiu, sob essas condições, todo um setor da Igreja Católica se reunir à causa dos pobres e à sua luta de libertação: econômica, política e cultural. A trajetória intelectual do teólogo brasileiro Leonardo Boff foi representativa desse processo.

A partir da Conferência Geral do Conselho Episcopal Latino-Americano em Medellín, em 1968, a Igreja latino-americana passou a exercer cada vez mais influência sobre o desenvolvimento do catolicismo mundial. Desde o início da década de 1970, os maiores impulsos para a mudança dentro do catolicismo – e as maiores preocupações para a cautelosa burocracia do Vaticano – vieram da América Latina e, na América, a Igreja brasileira se destacou por ser a maior e a mais progressista. Vinculada ao Estado e às classes dominantes até 1964, entrou em sérios atritos com o Estado durante as duas décadas de governo militar. Durante o período de maior repressão (1968-1974), a Igreja Católica, com frequência, era a única instituição com suficiente autonomia política para criticar o regime autoritário e para defender os direitos humanos. A Igreja fortaleceu a sociedade civil através de organizações católicas de base, através de denúncias dos bispos e através de seus clamores por uma ordem social mais justa e democrática. As primeiras obras sobre a Teologia da Libertação, notadamente *Jesus Cristo libertador* de Leonardo Boff, ao proclamarem a libertação integral dos pobres e oprimidos, contribuíam teoricamente para tal postura eclesial. Quando o Brasil se redemocratizava, em fins da década de 1970, a Teologia da Libertação continuava a desfrutar de importância política e Boff – um dos seus principais intelectuais – ganhava cada vez mais notoriedade. Seu

discurso teológico-libertador fortalecia o clamor de parte da Igreja Católica em prol dos direitos humanos e sociais, da transformação social.

No mundo inteiro, a Igreja Católica pregava basicamente a mesma doutrina social, porém foi na situação repressiva de alguns países da América Latina, notadamente no Brasil, que a Igreja se tornou mais progressista. Assim, pode-se reafirmar: não foi a intenção de proteger interesses institucionais, nem o processo político, por si só, que explicam as mudanças por que passava a Igreja Católica. construção histórica de uma nova identidade institucional, aliada a novas condições econômicas, políticas e sociais foram os fatores explicativos determinantes. Isolar as condições políticas e sociais ou a nova doutrina social institucional, características da década de 1960, como fator único de mudança, é deixar de perceber o caráter dialético desse processo.

Talvez mais do que qualquer outro período, o século XX tenha vivido a coexistência muitas vezes conflituada entre as forças de conservação e as de mudança. O século XX marca também a consolidação de uma Igreja Católica que passou a querer ser a consciência da sociedade moderna. Assistimos, assim, entre os católicos brasileiros, a uma espécie de secularização dos valores religiosos e a uma inversão das perspectivas. A atração de grupos católicos pela esquerda obedeceu a motivações complexas, e os itinerários foram variados. Após terem durante muito tempo denunciado no seu movimento as injustiças da sociedade capitalista, procuraram na esquerda um novo modo de sociedade. A trajetória intelectual de Leonardo Boff nos permite inferir tais motivações e escolhas.

Assim sendo, bem antes de surgir a Teologia da Libertação, movimentos leigos brasileiros e agentes pastorais progressistas já haviam feito uma reflexão sobre os principais temas que seriam sistematizados pela nova teologia, apresentando uma concepção de fé vinculada a posições políticas progressistas. Vários entre os mais importantes teólogos da libertação, inclusive Leonardo Boff, reconheceram que esses movimentos de base e leigos afetaram suas reflexões teológicas. Além disso, foram ações e posições desenvolvidas por grupos de leigos e pelos agentes pastorais na base que, de modo geral, após o golpe civil-militar de 1964, motivaram a repressão contra a Igreja Católica. Essa repressão foi um fator chave na transformação da instituição como já foi salientado.

Apesar de encontrarem certa resistência e até recebessem represálias dentro da Igreja, as inovações nas bases foram importantes na promoção das mudanças.

Considerar a transformação, principalmente da Igreja brasileira, como um processo iniciado exclusivamente de cima, da elite eclesiástica, em resposta às tentativas da Igreja de defender seus interesses corporativos, negligencia a forma como esses movimentos introduziram novos conceitos de fé, novas teologias e práticas pastorais; como “converteram” freiras, padres e bispos a uma nova compreensão da Igreja e envolveram-na num ciclo repressivo que ajudou a transformar a instituição como um todo. O catolicismo caminhava na direção de uma instituição mais orientada para o leigo, particularmente no Brasil, onde as comunidades eclesiais de base proliferaram-se e se tornaram politicamente ativas. Negligenciar as organizações católicas de base também pode dificultar a compreensão de uma das fontes mais importantes de influência política na Igreja Católica, consolidada nos anos 1970.

Porém, é importante ressaltar que os movimentos de base por si só não foram responsáveis pela transformação da Igreja Católica. Sem o suporte da hierarquia, esses movimentos dificilmente teriam transformado a Igreja. Movimentos leigos só poderiam emergir havendo receptividade institucional, e foi só a partir do momento em que a hierarquia passou a apoiar ativamente a transformação que a Igreja brasileira passou a defender energicamente a causa dos direitos humanos. Dada a estrutura hierárquica da Igreja Católica, movimentos que não recebem o apoio dos bispos permanecem relativamente isolados.

De todo modo, se obteria uma imagem bastante deformada caso se apresentasse a Igreja Católica brasileira como dividida entre facções revolucionárias e contra-revolucionárias. Muitos padres, freiras e bispos, bem como os leigos não eram absolutamente politizados e reagem, muitas vezes, com base em critérios morais e religiosos. Segundo as circunstâncias, eles eram atraídos por uma ou por outra posição ideológica. Ainda assim, deve-se destacar que existiam muitas nuances entre as opiniões mais extremas. Decorre de tudo isso que a divisão ideológica no seio da Igreja Católica não pode ser reduzida a um modelo vertical: “os de baixo” – os movimentos populares, as comunidades de base – contra “os de cima” – a hierarquia, os bispos, a cúpula da instituição. Ela foi também horizontal, atravessando os órgãos clericais, das conferências episcopais às ordens religiosas, ao clero diocesano e aos movimentos leigos.

O desenvolvimento e a consolidação da ala da “libertação” fez parte de um processo de contradições no seio de uma instituição que, apesar de tudo, conservou a sua unidade, não apenas porque as partes em causa desejavam evitar um cisma, mas

também porque seus objetivos religiosos apareciam não-redutíveis à arena social e política. Muitas vezes, observando a trajetória do teólogo Leonardo Boff, fica claro que ele, diante de conflitos religiosos ou mesmo de encruzilhadas pessoais, intelectuais ou mesmo políticas, redefinia suas estratégias, alterando o próprio percurso individual. Assim sendo, a fim de compreender por que toda uma camada de intelectuais se ligou à causa dos oprimidos, é preciso tomar também em consideração o papel das motivações morais e espirituais. As escolhas individuais, a postura teológico-pastoral de Boff e sua inserção política no contexto histórico brasileiro dos anos 1970 não corresponderam apenas a sua condição social, mas também suas crenças e sua nova maneira de viver a religião cristã. Dessa maneira, na trajetória intelectual de Leonardo Boff, podemos encontrar valores evangélicos ressignificados, confrontando-se com um tipo de prática católica que, se apresentava antes como um conjunto de crenças e que constituía a base do engajamento social.

Alguns marxistas costumam se apegar à distinção habitual entre a prática social dos cristãos da libertação, válida, e sua ideologia, definida como retrógrada e idealista. No entanto, as perspectivas teóricas inaugurais da Teologia da Libertação utilizavam conceitos marxistas e inspiravam lutas de libertação social. Ainda: esse setor da Igreja Católica latino-americana mudou de posição no que se refere à luta de classes e se transferiu com seus recursos materiais e espirituais para o lado dos populares e da sua luta por uma nova sociedade. Ocorreu, assim, uma nova fraternidade entre revolucionários católicos e não-católicos que escapou tanto ao controle de Roma quanto ao de Moscou. Igualmente relevante foi o fato de católicos progressistas, como o teólogo Leonardo Boff, trazerem à vanguarda revolucionária marxista uma sensibilidade moral, uma experiência, um cuidado no trabalho popular de base, e uma exigência utópica que acabaram por enriquecê-la.

Nessa perspectiva, pode-se caracterizar a Teologia da Libertação como uma reflexão teórica, crítica e sistemática realizada a partir de uma experiência social de católicos comprometidos com os movimentos populares e sociais muito bem determinada e situada historicamente nos anos 1960 na América Latina. Esta práxis social constituiu o ponto de referência básico e contínuo dessa teologia. A partir da Conferência de Medellín, emergem os pilares ideológicos da Teologia da Libertação, associando vários elementos extraídos das reflexões do Concílio Vaticano II sobre justiça e paz, da experiência da Ação Católica Brasileira e dos movimentos leigos posteriores, da teoria da dependência e da interpretação marxista da realidade social.

Eram privilegiadas, assim, a realidade social e as lutas terrenas em lugar da ênfase na espiritualidade tradicional da teologia oficial do período pré-conciliar.

A Teologia da Libertação apresentou uma rejeição metodológica radical a todos os modos, ditos tradicionais, de fazer teologia. Não foi propriamente uma elaboração de novos temas teológicos, mas a releitura dos temas de sempre. A Teologia da Libertação procurou fazer com que o cristão e a Igreja descobrissem a presença do pecado na injustiça social e na violência institucionalizada. Nesse processo, sob uma perspectiva unitária da história, estariam atrelados, embora sem confundir-se, o empenho político libertador, o crescimento do homem na história e a libertação do pecado, libertação para a união de amizade com Deus e para a vivência da fraternidade humana. Tratou-se de uma reflexão teológico-pastoral fundamentalmente política, pois foi, igualmente, a práxis histórica da qual nasceu.

Só teria sentido, para a Teologia da Libertação, um desenvolvimento a serviço da libertação integral das pessoas, sendo necessário e indispensável que o povo realmente detivesse o poder. O problema político, a revolução social e popular, ocupa, assim, o primeiro plano das suas idéias. O capitalismo era rechaçado e julgado radicalmente desumanizante. O socialismo, ao contrário, apesar de seus limites, era considerado um caminho válido para a concretização de um desenvolvimento a serviço da maioria. O socialismo pregado quase sempre se referia a um regime próprio, nascido dos problemas e reflexões do continente latino-americano. Socialismo indo-americano, democrático, humanizante – muitas foram as denominações. Muitos teólogos, como Leonardo Boff, e bispos brasileiros destacados eram socialistas, mas nenhum deles afirmava que um bom cristão precisa ser socialista. São mais críticos em relação ao socialismo e acham que, embora a fé determine uma preocupação especial com os pobres, não determina os meios de chegar a um dado sistema político. Também reconhecem que a fé não impõe a escolha de um partido político. A Teologia da Libertação embora aceitasse decididamente a dimensão conflituosa inerente ao político, acreditava que na própria luta de classes, em favor do oprimido, viveria-se o amor ao próximo, eliminando-se todo ódio ou espírito de vingança.

Ao referir-se especificamente à Igreja Católica, a Teologia da Libertação sublinha repetidamente o caráter de sinal e de sacramento de libertação integral que ela é chamada a viver. Para ser fiel à sua missão, a instituição deveria estar sempre a serviço da liberdade, em seus diferentes níveis de significação. Os compromissos de

serviço extra-eclesiais são considerados prioritários em relação às preocupações intra-eclesiais. Simultaneamente a nova teologia latino-americana se apresentou como profética, pois denunciava as injustiças sociais e anunciava uma sociedade radicalmente outra. Dessa maneira, utilizava-se largamente de construções utópicas. Instituiu-se, formalmente e enquanto pensamento político-social, a partir da obra *Teologia da Libertação: perspectivas* de Gustavo Gutiérrez, se apresentando ao Brasil na obra *Jesus Cristo libertador* de Leonardo Boff e se consolidando no livro *Igreja: carisma e poder*, também de Boff.

A Teologia da Libertação e as práticas pastorais a ela associadas são a contribuição original mais significativa na história da Igreja latino-americana. Pela primeira vez, latino-americanos produziram alguns trabalhos teológicos mais importantes da cristandade contemporânea. Mais do qualquer outra Igreja nacional, a brasileira tem sido responsável pela transmissão dessa teologia em novas abordagens pastorais. Com toda a certeza, reside aí a importância da contribuição política e intelectual do teólogo brasileiro Leonardo Boff.

FONTES

1. Livros escritos por de Leonardo Boff

BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*. Petrópolis, editora Vozes, 1976.

BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*. Ensaios de eclesiologia militante. Petrópolis, editora Vozes, 1994.

BOFF, Leonardo e BOFF, Clodovis. *Como fazer Teologia da Libertação*. Petrópolis, editora Vozes, 2001.

2. Entrevistas e depoimentos de Leonardo Boff

Entrevista de Leonardo Boff concedida a *Revista Caros Amigos* de setembro de 1998, publicada na seção “Grandes Entrevistas” de dezembro de 2000.

Entrevista de Leonardo Boff concedida ao *Jornal Comunitá Italiana* em novembro de 2001. In www.comunitaitaliana.com.br.

Entrevista de Leonardo Boff concedida ao grupo Igreja Nova e citada no site www.dhnet.org.br.

Entrevista de Leonardo Boff concedida a *Revista Memória e Caminhada*, n. 6, editora Universa, ligada a Universidade Católica de Brasília, 2004.

Entrevista de Leonardo Boff concedida a Carla Coelho citada in www.petropolisemcena.com.br.

Entrevista de Leonardo Boff concedida a Ricardo Valladares da *Revista Veja*, e não publicada. In www.leonardoboff.com.

Entrevista de Leonardo Boff concedida a Paula Gobbi, jornalista do *Los Angeles Times*, em 21 de abril de 2005. In www.leonardoboff.com.

Entrevista de Leonardo Boff concedida a Wanilson Oliveira, do *Jornal de Brasília*, em 2005. In www.leonardoboff.com.

Entrevista de Boff concedida a Luciana Nunes Leal do jornal *O Estado de São Paulo*, em 2005. In www.leonardoboff.com.

“Mudar para continuar o mesmo”. Depoimento de Leonardo Boff citado in *Boletim Rede de Cristãos*, edição de 22/06/2003. In www.caritas.org.br.

Depoimento de Leonardo Boff concedido a Felix Filho em Brasília, no dia 27/07/96, para o *Jornal Igreja Nova*. Citado in www.dhnet.org.br.

Depoimento de Leonardo Boff citado em “A Notícia”, agência de notícias do *Jornal de Santa Catarina*. In www.an.uol.com.br

Depoimentos de Leonardo Boff citados no site www.adital.com.br.

3. Depoimentos sobre Leonardo Boff

Depoimento de Frei Betto citado no site www.dhnet.org.br.

Depoimento de Dom Paulo Evaristo Arns concedido ao jornalista Marcelo Mena Barreto e citado in www.sinpro-rs.org.br.

Depoimento de Rose Marie Muraro para a *Revista Marie Claire* e citado no site www.marieclaire.globo.com.

Depoimento de Rose Marie Muraro citada no site www.record.com.br.

4. Fontes publicadas

BOFF, Leonardo. “Um balanço de corpo e alma”. In BOFF, Leonardo (et.al.). *O que ficou: balanço aos 50*. Petrópolis, Vozes, 1989.

Primeira carta de Frei Leonardo Boff ao Cardeal Joseph Ratzinger de 18 de junho de 1984 publicada in *Roma Locuta*. Documentos sobre o livro *Igreja: carisma e poder*. Ensaios de eclesiologia militante de Frei Leonardo Boff. Petrópolis, Vozes, 1985.

Nota à imprensa: acatamento de Frei Leonardo Boff de 20 de março de 1985 publicada in *Roma Locuta*. Documentos sobre o livro *Igreja: carisma e poder*. Ensaio de eclesiologia militante de Frei Leonardo Boff. Petrópolis, Vozes, 1985.

Comunicado da Sala de Imprensa do Vaticano sobre as medidas disciplinares de 12 de maio de 1985 publicado in *Roma Locuta*. Documentos sobre o livro *Igreja: carisma e poder*. Ensaio de eclesiologia militante de Frei Leonardo Boff. Petrópolis, Vozes, 1985.

“Esclarecimento de Leonardo Boff às preocupações da Congregação para a Doutrina da Fé acerca do livro *Igreja: carisma e poder* (1981)”. Documento publicado em 24 de agosto de 1984 e citado in BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*. São Paulo, Ática, 1994.

“Notificação sobre o livro *Igreja: carisma e poder. Ensaio de eclesiologia militante*, de Frei Leonardo Boff, O.F.M.”. Documento publicado em 11 de março de 1985 e citado in BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*. São Paulo, Ática, 1994.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação: perspectivas*. Petrópolis, editora Vozes, 1975.

Gaudium et spes. Constituição Pastoral do Concílio Vaticano II sobre a Igreja no mundo de hoje, parágrafo 1. In SANCTIS, Frei Antonio de. *Encíclicas e documentos sociais*. São Paulo, editora LTr, 1972.

Encíclica *Populorum Progressio*, n. 47. In www.cnbb.org.br.

Conclusões da Conferência Episcopal de Medellín. Introdução, p.1. In www.cnbb.org.br.

Documento *Paz*, da Conferência Episcopal de Medellín, n. 73. In www.cnbb.org.br.

Memorando de teólogos da República Federal da Alemanha a respeito da campanha contra a Teologia da Libertação de novembro de 1977. In *Revista Religião e Sociedade*, n 3, editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1978.

Matéria “1000 que fizeram o século XX”. *Isto É/ The Times*. São Paulo, editora Três, 1999.

5. Mídia eletrônica

Revista Veja. www.vejaonline.abril.com.br

Seção Grandes Brasileiros publicada na *Revista Isto É*. In www.terra.com.br.

Site oficial da editora Vozes. www.editoravozes.com.br

Site da editora católica Cléofas www.cleofas.com.br.

Informações sobre a região de Concórdia. Site www.amauc.org.br/municipios/cdia.

BIBLIOGRAFIA

- ABREU, Alzira Alves de et. al. *Dicionário Histórico-biográfico brasileiro pós-1930*. Rio de Janeiro: CPDOC/FGV, em Cd-Rom, versão 1.0.
- ALBERTI, Verena. *Ouvir contar: textos e história oral*. Rio de Janeiro, FGV, 2004.
- ANSART, Pierre. *Ideologias, conflitos e poder*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- ARANTES, Aldo e LIMA, Haroldo. *História da Ação Popular, da JUC ao PC do B*. São Paulo, Alfa-ômega, 1984.
- ARAÚJO, Maria Paula Nascimento. *A utopia fragmentada – as novas esquerdas no Brasil e no mundo na década de 1970*. Rio de Janeiro, FGV, 2000.
- ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. “Textos e contextos”. In *Revista Nossa História*, editora Vera Cruz, edição de outubro de 2004.
- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo, Perspectiva, 1979.
- ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO. *Brasil: nunca mais*. Petrópolis, Vozes, 1985.
- ARICÓ, José. “Por que Gramsci na América Latina?”. In ARICÓ, José. *La Cola del Diablo - el itinerário de Gramsci en América Latina*. Argentina: editorial Punto Sur, 1988. Citado em *Estudos de Sociologia*, n. 5, Unesp/Araraquara.
- AZZI, Riolando. “Ordens e congregações na formação social brasileira”. In *A Igreja Católica no Brasil – fé e transformações*. Revista História Viva Temas Brasileiros, n. 2, São Paulo. Duetto editorial, 2005.
- BACZKO, Bronislaw. “Utopia”. In *Enciclopédia Einaudi*. Anthropos-Homem, vol. 5. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1985.
 _____.“Imaginação social”. In *Enciclopédia Einaudi*. Op. cit., 1985.
- BANDEIRA, Moniz. *O governo João Goulart - as lutas sociais no Brasil: 1961-1964*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1977.
- BERSTEIN, Serge. “A cultura política”. In RIOUX, Jean-Pierre e SIRINELLI, Jean-François. *Para uma história cultural*. Editorial Estampa, 1998.
- BOFF, Clodovis. “Teologia e prática”. In *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 36, 1975.
- BORGES, Vavy Pacheco. “História e Política: laços permanentes”. In *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 12, n. 23/24, 1991.

▪ BOURDIEU, Pierre. “A ilusão biográfica”. In AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes (coord.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro, FGV, 2005.

_____. *A economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo, Edusp, 1996.

▪ BRUNEAU, Thomas. *O Catolicismo em época de transição*. São Paulo, Loyola, 1972.

▪ BURKE, Peter (org.). *A escrita da História*. Novas perspectivas. São Paulo, Editora UNESP, 1992.

_____. *A revolução francesa da historiografia: a Escola dos Annales (1929-1989)*. SP, Editora UNESP, 1991.

▪ CATÃO, Francisco A.C. *O que é Teologia da Libertação*. São Paulo, Brasiliense, 1986.

▪ CEHILA. *Para uma história da Igreja na América Latina*. Marcos teóricos. Tradução: Jaime Clasen, Petrópolis, Vozes, 1986.

▪ COMBLIN, Joseph. “Para uma tipologia do catolicismo o Brasil”. In *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 28, 1968.

▪ COSTA, Célia Maria Leite, PANDOLFI, Dulce Chaves e SERBIN, Kenneth (orgs.). *O bispo de Volta Redonda: memórias de Dom Waldyr Calheiros*. Rio de Janeiro, FGV, 2001.

▪ DARNTON, Robert. “História intelectual e cultural”. In DARNTON, Robert. *O beijo de Laumorette*. São Paulo, Cia das Letras, 1995.

▪ DELGADO, Lucilia de Almeida Neves e PASSOS, Mauro. “Catolicismo: direitos sociais e direitos humanos (1960-1970)”. In FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. *O Brasil republicano. O tempo da ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX*. V. 4. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003.

▪ DURHAM, Eunice R. “Cultura e Ideologia”. In *Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, vol. 27, n. 1, 1984.

▪ DUSSEL, Enrique. *Teologia da Libertação: um panorama de seu desenvolvimento*. Petrópolis, Vozes, 1999.

▪ ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. A essência das religiões. Lisboa, Edições “Livros do Brasil”, s/data.

- ELIAS, Norbert. *Mozart, sociologia de um gênio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- FALCON, Francisco. “História e poder”. In CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da História – Ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro, Editora Campus, 1997.
- _____ . “História das idéias”. In CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo (orgs.). Op. cit., 1997.
- FELDMAN-BIANCO, Bela & RIBEIRO, Gustavo Lins. *Antropologia e poder: contribuições de Eric Wolf*. Brasília, Editora UnB, 2003.
- FICO, Carlos. “Espionagem, polícia política, censura e propaganda: os pilares básicos da repressão”. In FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. *O Brasil Republicano. O tempo da ditadura*. V. 4. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003.
- FERREIRA, Jorge. “O governo Goulart e o golpe civil-militar de 1964”. In FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. *O Brasil republicano. O tempo da experiência democrática – da democratização de 1945 ao golpe civil-militar de 1964*. V. 3. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003.
- FERREIRA, Marieta de Moraes. “A nova ‘velha história’: o retorno da história política”. In *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, FGV, vol. 5, n. 10, 1992.
- FIGUEIREDO, Argelina C. *Democracia ou reformas: alternativas democráticas à crise política 1961- 1964*. São Paulo, Paz e Terra, 1993.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1982.
- GASPARI, Elio. *A ditadura escancarada. As ilusões armadas*. São Paulo, Cia das Letras, 2002.
- GÓES, Maria Conceição Pinto de. *A aposta de Luiz Ignácio Maranhão Filho: cristas e comunistas na construção da utopia*. Rio de Janeiro, Revan, editora UFRJ, 1999.
- GOMES, Angela de Castro. “Política: história, ciência, cultura etc.”. In *Revista Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, FGV, n. 17, 1996.
- _____ . “Essa gente do Rio... os intelectuais cariocas e o modernismo”. In *Estudos Históricos*, n. 11. Rio de Janeiro, FGV, 1999.
- _____ . “Escrita de si, escrita da História: a título de prólogo”. In GOMES, Angela de Castro (org.). *Escrita de si, escrita da história*. Rio de Janeiro, FGV, 2004.

- GUIMARÃES, Daniel. *Teologia da Libertação*. Rio de Janeiro, Junta de Educação religiosa e Publicações, 1984.
- HERMANN, Jacqueline. “História das religiões e religiosidades”. In CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da História – Ensaio de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro, Editora Campus, 1997.
- HOBSBAWM, Eric. *Era dos extremos – o breve século XX: 1914 – 1991*. Tradução: Marcos Santarrita. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
- _____. “O ressurgimento da narrativa. Alguns comentários”. In *Revista de História*. Campinas, IFCH/Unicamp, 1991.
- IOKOI, Zilda Grícoli. *Igreja e camponeses. Teologia da Libertação e movimentos sociais no campo Brasil e Peru, 1964-1986*. São Paulo, HUCITEC/FAPESP, 1996.
- KADT, Emanuel de. *Católicos radicais no Brasil*. João Pessoa, Editora UFP, 2003.
- LAHUERTA, Milton. “Intelectuais, vida pública e ditadura”. In *Cadernos AEL*, n. 14-15. IFCH, Unicamp, 2001.
- LEMOS, Renato Luís do Couto e. “Benjamin Constant: biografia e explicação”. In *Estudos Históricos*, vol. 10, n. 19. Rio de Janeiro, FGV, 1997.
- LESBAUPIN, Ivo (org.). *Igreja, movimentos populares, política no Brasil*. São Paulo, Loyola, 1983.
- LEVI, Giovanni. “Usos da biografia”. In AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes (coord.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro, FGV, 2005.
- LEVILLAIN, Philippe. “Os protagonistas: da biografia”. In RÉMOND, René (org.). *Por uma história política*. Rio de Janeiro, FGV, 2003.
- LORIGA, Sabina. “A biografia como problema”. In REVEL, Jacques. *Jogos de Escala: a experiência da microanálise*, Rio de Janeiro, FGV, 1998.
- LÖWY, Michael. *Marxismo e Teologia da Libertação*, São Paulo, Cortez, 1991.
- _____. *A Guerra Dos Deuses. Religião e Política na América Latina*. Petrópolis, Vozes, 2000.
- _____. *Para uma sociologia dos intelectuais revolucionários*. São Paulo, Ciências Humanas, 1979.
- _____. “A teologia da libertação acabou?”. Site da Fundação Perseu Abramo. In www.fpa.org.br/td/td31/td31_ensaio.htm.
- MAINWARING, Scott. *A Igreja Católica e a política no Brasil: 1916-1985*. Editora Brasiliense, São Paulo, 1989.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo, Hucitec, 1973.

- NORA, Pierre. *Entre memória e história: a problemática dos lugares*. In Projeto História, n. 10, São Paulo, 1993.
- POLLAK, Michael. “Memória e identidade social”. In *Estudos Históricos*, n. 10, vol. 5. Rio de Janeiro, FGV, 1992.
- PORTELLI, Alessandro. “A filosofia e os fatos. Narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais”. In *Revista Tempo*, vol. 1, n. 2. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1996.
- PRZEWORSKI, Adam. *Capitalismo e social-democracia*. São Paulo, Cia das Letras, 1989.
- REIS FILHO, Daniel Aarão. “Apresentação”. In REIS FILHO, Daniel Aarão (org.). *Intelectuais, história e política: séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro, 7 Letras, 2000.
- RÉMOND, René (org.). *Por uma história política*. Tradução: Dora Rocha. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, FGV, 1996.
- RIDENTI, Marcelo. *Em busca do povo brasileiro: artistas da revolução, do CPC à era da TV*. Rio de Janeiro, Record, 2000.
- _____. “1968: rebeliões e utopias”. In REIS FILHO, Daniel Aarão, FERREIRA, Jorge e ZENHA, Celeste (orgs.). *O século XX. O tempo das dúvidas: do declínio das utopias à globalização*. Rio de Janeiro, Civilização brasileira, 2000.
- _____. “Cultura e política: os anos 1960-1970 e sua herança”. In FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. *O Brasil Republicano. O tempo da ditadura*. V. 4. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003.
- ROLLEMBERG, Denise. “Esquerdas revolucionárias e luta armada”. In FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. *O Brasil Republicano. O tempo da ditadura*. V. 4. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003.
- RÚBIO, A. G. *Teologia da Libertação: política ou profetismo?* São Paulo, Loyola, 1975.
- SAID, Edward. *Representações do intelectual: as Conferências Reith de 1993*. São Paulo, Companhia das Letras, 2005.
- SANTOS, Ana Maria dos. “América Latina: dependência, ditaduras e guerrilhas”. In REIS FILHO, Daniel Aarão, FERREIRA, Jorge e ZENHA, Celeste (orgs.). *O século XX. O tempo das dúvidas*. V. 3. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002.
- SECCO, Lincoln. *Gramsci e o Brasil. Recepção e difusão de suas idéias*. São Paulo, Cortez, 2002.

- SEIXAS, Jacy Alves de. *Os tempos da memória: (des)continuidade e projeção. Uma reflexão (in)atual para a história?*. In Projeto História, São Paulo, 2002.
- SERBIN, Keneth. “A voz dos que não têm voz”. In *A Igreja Católica no Brasil – fé e transformações*, Revista História Viva Temas Brasileiros, n. 2, São Paulo, Duetto editorial, 2005.
- _____. *Diálogos na sombra: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura*. São Paulo, Cia. Das Letras, 2001.
- SIGRIST, José L. *A JUC no Brasil, evolução e impasse de uma ideologia*. São Paulo, Cortez/Unimep, 1982.
- SIRINELLI, Jean-François. “Os intelectuais”. In RÉMOND, René (org.). *Por uma história política*. Rio de Janeiro, FGV, 2003.
- _____. “A geração”. In AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes (coord.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro, editora FGV, 2005.
- SOARES, Gláucio Ary Dillon Soares. “O golpe de 64”. In D’ ARAÚJO, Maria Celina de e SOARES, Gláucio Ary Dillon Soares. *21 anos de Regime Militar. Balanços e perspectivas*. Rio de Janeiro, FGV, 1994.
- SOIHET, Rachel. “Introdução”. In ABREU, Marta e SOIHET, Rachel (orgs.). *Ensino da história: conceitos, temáticas e metodologia*. Rio de Janeiro, Casa da Palavra, 2003.
- SOUZA, Luiz Alberto Gomes de. *A JUC: os estudantes católicos e a política*. Petrópolis, Vozes, 1984.
- STONE, Lawrence. “O ressurgimento da narrativa. Reflexões sobre uma nova velha história”. In *Revista de História*. Campinas, IFCH/Unicamp, 1991.
- VASCONCELOS, Pedro Lima. “Católica, mas dividida”. In *A Igreja Católica no Brasil – fé e transformações*. Revista História Viva Temas Brasileiros, n. 2, São Paulo, Duetto editorial, 2005.
- WANDERLEY, Luiz Eduardo W. “Comunidades de base e educação popular”. In *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 41, 1981.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília, Editora UnB, 1999.