

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

DÉCADA DE OSTRACISMO:
ANÁLISE DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO NO BRASIL
(1990-2000)

GOIÂNIA
2004

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

DÉCADA DE OSTRACISMO:
ANÁLISE DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO NO BRASIL
(1990-2000)

CARLOS AUGUSTO FERREIRA DE
OLIVEIRA

Dissertação apresentada ao programa de
Mestrado em Ciências da Religião da
Universidade Católica de Goiás como
requisito para obtenção do grau de mestre.

Orientador: Prof. Dr. Haroldo Reimer

GOIÂNIA

2004

Mas, depois da sua morte, as bocas vão abrir-se de novo. Então nos corredores do conclave será dito tudo o que não se pode dizer no momento.

José Comblin

A SELMA, SARAH E JÚLIA que gestaram com dor de parto e hoje acolhem com a alegria de mãe esse momento.

AGRADECIMENTO

- A Selma Josman, Sarah Josman e Júlia Josman pelo companherismo, compreensão e pelos longos anos de mortificação e gestação;
- Aos meus pais Josino e Osvaldina e meus irmãos Carlos José e Carlos Henrique pela compreensão na ausência e pelo companheirismo da presença;
- Ao professor Dr. Haroldo Reimer pela orientação, amizade e confiança;
- Às professoras Dr^a Carolina Teles Lemos e Dr^a Libertad Borges Bittencourt pelas contribuições analíticas e pela amizade;
- Ao frei Jaime, frei Odolir, Elza, Esmeralda, Rita, Solange, pela amizade, pela viabilização desse sonho e por tornar o IFITEG um segundo lar;
- Ao corpo docente do Mestrado pela partilha do conhecimento e da vida;
- Ao corpo discente pelas alegrias, ansiedades e dores compartilhadas;
- Ao professor Geraldo Faria Campos pelas correções ortográficas e pela crença partilhada em torno de uma nova educação;
- A Keila Matos pelas correções técnicas, pelo carinho e amizade;
- A Geyza pela eficiência, serviço e companheirismo;
- Aos amigos e amigas da “celebração ecumênica a Dionísio”, em especial Carmem, Carolina, Cecília, Edicássia, Enilton (ferreirinha), Ivone (florzinha), Keila e Willian pela celebração da vida em comum;
- A Terezinha Duarte professora e amiga, idealizadora de todo esse projeto;
- Ao eterno amigo Luís Augusto de Macedo Silva, por ter me ensinado a construir um mundo de ‘mel’;
- A Deus em seus mais infindáveis nomes pelo dom da vida e por ser referência na esperança e na utopia de um mundo diferente (heterotopia).

SUMÁRIO

RESUMO, 08

ABSTRACT, 09

1 **INTRODUÇÃO**, 10

2 **TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO: ADAPTAÇÃO OU OSTRACISMO?** 23

2.1 Análises Sobre a Crise da Teologia da Libertação, 23

2.1.1 Teólogos da libertação brasileiros, 25

2.1.1.1 *João Batista Libânio*, 25

2.1.1.2 *Leonardo Boff*, 31

2.1.1.3 *Frei Beto*, 35

2.1.1.4 *Clodovis Boff*, 39

2.1.1.5 *Carlos Palácio*, 41

2.1.2 Cientistas sociais, 46

2.1.2.1 *Carlos Alberto Steil*, 46

2.1.2.2 *Ari Pedro Oro*, 50

2.2 Dos Limites Analíticos a uma Possível Leitura de Ostracismo da Teologia da Libertação, 56

3 **DA CRISTANDADE À NOVA CRISTANDADE: A HEGEMONIA DE UM MODELO ECLESIAL**, 70

3.1 A Cristandade, 70

3.2 A Igreja Católica no Brasil: Da Cristandade à Nova Cristandade um Projeto de Poder, 80

3.2.1	A nova cristandade: um modelo eclesial de poder, 88
3.2.2	A nova cristandade: um modelo eclesial conservador, 98
4	O OSTRACISMO DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO, 110
4.1	Análise Documental do Ostracismo, 110
4.2	As Possíveis Causas do Ostracismo da Teologia da Libertação, 127
4.3	O Contexto Eclesial, 133
4.3.1	O surgimento de uma igreja popular, 133
4.3.1.1	<i>As características da igreja popular/progressista, 142</i>
4.4	O Pontificado de João Paulo II: O Ostracismo da Teologia da Libertação, 150
4.4.1	Os pronunciamentos de João Paulo II – 1ª fase do ostracismo da teologia da libertação, 155
4.4.2	A condenação do frei Leonardo Boff – 2ª etapa do ostracismo da teologia da libertação, 158
4.4.3	As instruções sobre a teologia da libertação – 3ª fase do ostracismo da teologia da libertação, 162
4.4.4	A carta de João Paulo II enviada à CNBB em 1986 e a normatização da Igreja no Brasil – 4ª e 5ª fases do ostracismo da teologia da libertação, 166
5	CONCLUSÃO, 171
	REFERÊNCIAS, 174

RESUMO

OLIVEIRA, Carlos Augusto Ferreira de. *Década de Ostracismo: análise da teologia da libertação no Brasil (1990-2000)*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2004

A atual situação em que se encontra a Teologia da Libertação é analisada por teóricos ligados a ela por seus oponentes de forma a mais variada possível. Adaptação ao novo contexto, crise e até o anúncio de sua morte são as respostas encontradas nos editoriais que refletem sobre o assunto. A presente dissertação parte de uma outra leitura para compreender o atual *status* da Teologia da Libertação no Brasil: a de seu ostracismo. Adotando uma reflexão teológica que tem nos pobres seu ponto de partida, essa teologia pagou o preço por adotar um novo modelo eclesial divergente do milenar modelo de Cristandade adotado pela Igreja Católica Romana. O ostracismo da Teologia da Libertação no Brasil se define pelo abandono dos pobres como prioridade eclesial assumida pela Igreja Católica do Brasil nos últimos 30 anos e pela condenação da utilização do marxismo como viés analítico por essa teologia. O ostracismo da Teologia da Libertação reflete um quadro de conflito entre modelos eclesiais diferentes, onde a disputa pelo monopólio dos bens de salvação traduz toda essa tensão. Teóricos como Weber, Bourdieu e Otto Maduro servem de referenciais teóricos para a percepção da hipótese levantada.

ABSTRACT

OLIVEIRA, Carlos Augusto Ferreira de. *Ostracism decade: analisis of the theology of liberation in Brasil (1990-2000)*. Dissertation (Master in Science of Religion) – Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2004.

The current situation of Liberation Theology is analyzed by theoreticians related to it by their opponents in multifarious ways. Adaptation to new context, crisis and even the announcement of its death are the propositions that one can find in editorials that discuss the subject. This thesis starts from another reading, in order to understand the current *status* of Liberation Theology in Brazil: that of its ostracism. Having adopted the poor as a starting point for a theological reflection, this theology has paid the price of adopting a new ecclesial model, in disagreement with that of the millennial model of Christianity, adopted by the Roman Catholic Church. The ostracism of Liberation Theology in Brazil could be defined by the abandonment of the poor as the ecclesial cause, formerly adopted as ecclesial priority by the Brazilian church in the last thirty or so years, as well as by the condemnation of Marxism's adoption as a theoretical reference point, once attempted by this theology. The ostracism of Liberation Theology reflects a framework of conflict between distinct ecclesial models, where disputation for the monopoly of the goods of salvation translates this whole tension. Scholars such as Weber, Bourdieu and Otto Maduro stands as theoretical guides for the perception of the proposed hypothesis.

1 INTRODUÇÃO

O caminho se faz caminhando. Esse velho jargão nem sempre encontra ressonância quando as estradas encontram por se fazer. Como dar o primeiro passo, se terrenos não foram desbravados e se o destino é apenas uma imagem ofuscada e idealizada em nossas mentes? Essa talvez seja a angústia de todos aqueles ou aquelas que apostam no caminhar.

Traçamos essas primeiras linhas de forma poética para revelar, em tom não tão dramático, o objetivo a que nos propomos; verificar o estado de ostracismo pelo qual passa a Teologia da Libertação.

Empreender uma dissertação, cujo tema seja a Teologia da Libertação, já é em si um caminho um tanto quanto pedregoso pela polêmica e interesses diversos que essa teologia desperta. Quando a essa polêmica se associa uma outra, a do ostracismo, o caminho se torna uma relva a se desbravar.

A princípio já nos deparamos com uma situação no mínimo inusitada: de um lado há um vastíssimo material acerca da Teologia da Libertação e, por outro, nenhum texto que aborde diretamente o tema, que ora pretendemos desenvolver.

Como começar um novo caminhar? Talvez o teólogo medieval Bernardo de Chartres nos indicasse o caminho, ao afirmar que somos anões empoleirados nos ombros de gigantes. Nada é tão novo que não necessite de velhos referenciais, de gigantes a sustentá-lo.

Quais seriam os nossos gigantes a nos sustentar por esse caminho a se desbravar? Na ausência de obras que comunguem conosco a hipótese de

ostracismo, resta nos aproximar daqueles que, ao menos, têm procurado entender o atual contexto pelo qual passa a Teologia da Libertação.

Gigantes para nós serão, portanto, todos e todas que há dez anos vêm escrevendo artigos, resenhas e livros procurando entender as mudanças pelas quais vem passando a Teologia da Libertação.

Pisando nos ombros desses gigantes queremos enxergar o que ora lhes escapam; a Teologia da Libertação na sua vertente católica na América Latina, e especificamente, no Brasil, passa por uma situação de ostracismo empreendido pelo governo central da Igreja Católica, através de uma de suas prefeituras, a Congregação para Doutrina da Fé, presidida pelo cardeal alemão Joseph Ratzinger.

Todo fenômeno é complexo e não monocausal. Com isso queremos dizer que o atual contexto da Teologia da Libertação não pode ser explicado por uma única causa. Trabalhando a hipótese de ostracismo, buscamos acrescentar a esse quebra-cabeça analítico mais uma pedra que possibilite visualizar melhor o todo do contexto histórico e social.

Por outro lado reconhecer a complexidade e a multiplicidade dos fatores, que envolvem um objeto de estudo não significa corroborar com todas as vertentes explicativas, que o cercam. O olhar epistemológico se faz de lugares diferentes, onde os resultados são diferentes, mas não necessariamente excludentes.

Portanto apontar os limites das pesquisas, realizadas sobre o contexto atual da Teologia da Libertação, não é descaracterizá-las mas sim um recurso necessário para reforçar nossa hipótese de ostracismo.

Por se tratar de uma abordagem nova deveremos estar vigilantes para não incorrer no que Libânio (2000, p.144) chama dos dois extremos de toda viagem: “perder-se no caminho, fascinado pelos desvios ou uma rigidez objetiva e obsessiva pelo término da viagem a ponto de perder o gozo e a beleza de seu trajeto”. Esperamos que como contribuição fique, ao menos, o “mapa detalhado do caminho” (LIBÂNIO, 2000, p. 143).

Nosso ‘caminho’ será percorrido em três etapas. Cada etapa correspondendo a um capítulo analítico. No primeiro capítulo vamos analisar os caminhos percorridos na tentativa de compreender a Teologia da Libertação nesses últimos dez anos.

Analisando uma série de escritos de teólogos e cientistas sociais alguns caminhos, bem como alguns destinos são identificados. Dois caminhos se destacam. São centrais e levam a destinos diferentes. Em cada um deles há uma série de escritos que procuram entender para onde vai a Teologia da Libertação.

O primeiro grande caminho é o contexto do fim do socialismo real. Associada ao marxismo, a Teologia Libertação teve prenunciada sua morte nos inícios dos anos de 1990 após a queda do muro de Berlim. Os textos escritos por teólogos da libertação nesse período procuram desassociar a teologia latino-americana do socialismo produzido no Leste Europeu.

O segundo caminho compreende os escritos, ao longo de toda a década de 1990, e ano 2000. Predomina nesses escritos uma análise das mudanças sofridas pela Teologia da Libertação, bem como a preocupação com sua nova agenda para o novo milênio.

A análise de cada texto ao longo dos anos de 1990 dá tônica desse primeiro capítulo. Nosso objetivo é o de confirmar em cada análise desses textos nossa hipótese de que a Teologia da Libertação nos últimos dez anos encontra-se em situação de ostracismo, motivado pelo governo central da Igreja Católica. Embora os textos apontem uma situação de adaptação da Teologia da Libertação ao novo contexto histórico pós-1990, procuro mostrar que essa adaptação refere-se a algumas 'teologias da libertação' e não à Teologia da Libertação clássica (BALDUÍNO, 2004) ou marxista. Portanto, diante da pergunta: adaptação ou ostracismo da Teologia da Libertação, opto pelo ostracismo.

A segunda etapa do nosso caminho é a análise histórica da formação da Cristandade e da Nova Cristandade, como projeto de poder. Acredito não ser possível entender o ostracismo da Teologia da Libertação fora do contexto eclesial. Sendo a Igreja uma instituição diferente das demais como bem afirmam Bruneau (1974) e Mainwaring (1989), compreender apenas o contexto histórico sem atentar para o contexto eclesial é incorrer em análises superficiais.

O capítulo dois compreende portanto a análise do surgimento da Cristandade e da Nova Cristandade. Nossa preocupação não é elencar um dado a mais em nossa pesquisa. O objetivo em se estudar a Cristandade e a Nova Cristandade é o de compreender que por trás desses nomes existe todo um projeto de poder que a Igreja Católica implantou há mais de mil e quinhentos anos e que a define ontologicamente. Cristandade e Nova Cristandade são modelos eclesiais com características próprias, formadas em

períodos históricos específicos e que definem o jeito da Igreja Católica ser há mais de um milênio e meio.

Compreendendo um pouco a Igreja Católica, seus modelos eclesiais, as características desses, suas tensões, verifica-se com mais plausibilidade o ostracismo da Teologia da Libertação. A persuasão de nossos argumentos, no capítulo, reforça que a tensão, entre modelos eclesiais diferentes (igreja de Nova Cristandade e igreja popular), foi a responsável pelo ostracismo da Teologia da Libertação.

A terceira etapa do nosso caminho é a mais importante. Trata diretamente do ostracismo da Teologia da Libertação. Traço alguns passos que acredito corroboram para confirmar nossa hipótese. O primeiro é a identificação do ostracismo da teologia da Libertação na Igreja Católica do Brasil através da análise de alguns de seus documentos. Analiso principalmente, o documento Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora na Igreja do Brasil (1999-2002). Nesse documento, o de número 61 da CNBB, procuro mostrar que os empobrecidos economicamente não são mais a prioridade da Igreja Católica do Brasil. Mesmo reconhecendo que esse dado isoladamente não corrobora para a verificação do ostracismo da Teologia da Libertação, insisto nessa leitura uma vez que, a prioridade para com os empobrecidos econômicos foi a principal característica da igreja popular e por conseguinte da Teologia da Libertação.

O segundo passo desta etapa portanto procura salientar essas características do modelo eclesial da igreja popular/progressista. Reforçando suas características e principalmente a opção preferencial pelos pobres,

procuro mostrar que o abandono dessa prioridade coloca sob questionamento o próprio modelo eclesial.

O último passo é o mais importante e a essência de nossa dissertação. Proponho aqui, demonstrar que o pontificado de João Paulo II resgatou elementos da Nova Cristandade, limitou o modelo de igreja popular/progressista, normatizou a Igreja Católica brasileira e enviou a Teologia da Libertação Clássica para o exílio (ostracismo). Para comprovar que seu ostracismo ocorreu a partir de João Paulo II, identifico passo a passo esse processo.

Para que o caminho seja percorrido com tranqüilidade e tendo clareza do destino final trabalho com alguns conceitos fundamentais, respaldados pelas ciências humanas. Antes de identificá-los, pondero que toda nossa dissertação teve como recurso analítico a História enquanto Ciência. Não optamos por uma escola específica, embora o recorte e a análise correspondam respectivamente à escola francesa de longa duração e o materialismo histórico.

O primeiro conceito é o de Teologia da Libertação clássica. Esse termo foi cunhado por D. Tomás Balduino em entrevista concedida a nós em Janeiro de 2004 e adotamos em nossa dissertação para diferenciá-la de outras “teologias da libertação”. Chamo de Teologia da Libertação clássica, aquela que tem como prioridade analítica o enfoque socioeconômico e que utiliza o viés sociológico do materialismo histórico (marxismo) em suas análises. As demais pretendem-se a outros enfoques como o gênero, ecologia, etnias etc; bem como a outras leituras sociológicas.

Conceitos como ‘luta de classe’, ‘ideologia’, ‘subdesenvolvimento’, ‘exploração’, ‘dominação’, ‘burguesia’, ‘empobrecido’, ‘opressão’, ‘hegemonia’ seguem diretamente em nosso trabalho a linha do materialismo histórico. Aparecem na dissertação, mas não são conceitos fundamentais para a compreensão central da obra.

Contudo, alguns conceitos precisam ser amplamente dominados por tratar-se da estrutura da dissertação. Os dois primeiros conceitos são o de Igreja e Estado. Eles são fundamentais para a compreensão de outros dois conceitos: Crisandade e Nova Crisandade.

A definição dos conceitos Igreja e Estado não é tão simples e até se mostra problemática. São conceitos amorfos e dependem da contextualização histórica para sua definição. O Estado antigo não se define da mesma forma que o Estado Medieval. O que então dizer sobre a Igreja? É um conceito sociologicamente ambíguo e historicamente divergente ao longo dos séculos.

Temos portanto, diante de nós vários conceitos de Estado e Igreja. Agrada-nos o conceito de Gramsci, apresentado por Portelli (1984, p. 35) de que o “Estado [...] é constituído pelo conjunto da sociedade civil + sociedade política [...]”. Agrada-nos não apenas a definição, mas o fato de que a partir de Gramsci ambas as sociedades se organizam em função da dominação e hegemonia com seus respectivos aparelhos ideológicos (religioso, político, escolar etc).

Também nos agrada o conceito weberiano de Estado. Weber define o Estado como instituição política em que “seu quadro administrativo reivindica com êxito o monopólio legítimo da coação física para realizar as ordens vigentes” (2000, p. 34). O Estado para Weber é definido antes pelo seu

elemento específico, a coação física, do que pela sua ação, englobando uma infinidade de tarefas.

Em nossa dissertação vamos adotar arbitrariamente a fusão dos dois conceitos por acreditar que ambos facilitam a compreensão dos conceitos de Cristandade e Nova Cristandade. A partir do conceito de Gramsci, Pablo Richard (1982, p. 10) distingue sociedade civil e sociedade política (Estado) justamente no que tange ao elemento específico: a coesão física. Para Richard, a sociedade política (Estado, Exército, Polícia, burocracia) intervém na sociedade através da coerção de suas estruturas legislativas, jurídicas, administrativas, policiais ou militares, enquanto a sociedade civil (totalidade das estruturas econômicas, políticas, culturais e religiosas) busca sua dominação através da hegemonia moral, intelectual, político e religioso. Adoto a noção de Estado enquanto o conjunto da sociedade civil e política (Gramsci), enquanto exercício do monopólio legítimo de um território geográfico através da coesão física (Weber).

Seguindo a definição do Estado de Gramsci, o conceito de Igreja se define a partir de sua função de ser um dos aparelhos ideológicos do Estado. Não é uma realidade a parte do Estado, mas constitui-se a partir dele, embora Igreja e política sejam para Gramsci as duas principais formas de concepção do mundo (PORTELLI, 1984, p. 36).

Weber (2000, p. 34) coloca a Igreja em pé de igualdade com o Estado, ao defini-la analogamente em relação a este como empresa com caráter de dominação. O que os diferencia é o tipo de coação. Enquanto a coação desenvolvida pelo Estado é física, a Igreja se define através da “coação

psíquica, concedendo-se ou recusando-se bens de salvação (coação hierocrática).”

Em nossa dissertação sigo Bourdieu (2000, p. 34-57), quando afirma a “autonomia do campo religioso”. Igreja é por nós analisada como um elemento à parte do Estado sendo definida como “empresa hierocrática [...] [que] em seu quadro administrativo pretenda para si o monopólio da legítima coação hierocrática” (WEBER, 2000, p. 34).

Esse conceito definido por Weber é adotado por nós na perspectiva de Bourdieu (2001), porque permite entender melhor os conflitos internos da Igreja Católica. O ostracismo da Teologia da Libertação na leitura feita, a partir de Bourdieu, se define pelo conflito estabelecido pelo monopólio do capital religioso entre o corpo de especialistas religiosos detentores da produção, reprodução e repasse dos bens de salvação aos leigos.

A partir do conceito de Igreja extraído de Weber/Bourdieu, delimito a concepção de Igreja. Quando na dissertação me referir à Igreja Católica romana ou igreja popular, não estou me referindo a duas, mas a uma única Igreja Católica. A partir de Libânio (1999) defino uma só igreja e seus diversos cenários ou como quer Boff (1984) seus modelos eclesiais. Portanto, quando salientar na dissertação a Igreja com “I” maiúscula, estou me reportando à instituição. Quando ao contrário tratar da igreja popular/progressista ou conservadora estou me referindo aos modelos eclesiais e por isso usarei igreja com “i” minúscula. Em tempo, os termos conservador e progressista definem-se na dissertação por práticas pastorais voltadas prioritariamente para o social (progressista) ou para a disciplina eclesiástica (conservador).

A partir do conceito de Igreja, defino o conceito de Cristandade e de Nova Cristandade a partir do teólogo chileno Pablo Richard (1982). A Cristandade para o teórico é “uma forma determinada de relação entre a Igreja e a sociedade civil, relação cuja mediação fundamental é o Estado” (1982, p. 9) Continua Richard: “em um regime de Cristandade, a Igreja procura assegurar sua presença e expandir seu poder na sociedade civil, utilizando antes de tudo a mediação do Estado.”

Cabe portanto, definir quem é a sociedade civil. Para Richard (1982, p. 10), a sociedade civil possui um sentido lato e restrito. No primeiro sentido, trata-se “da totalidade social tomada como conjunto. [...] compreende a totalidade das estruturas econômicas, políticas, culturais e religiosas de uma nação e a consciência que ela tem disso.” Em sentido restrito, o autor diz que a sociedade civil “são as estruturas que cumprem a função de criação do consenso, ou aquelas através das quais as classes dominantes exercem sua hegemonia em uma determinada nação” (RICHARD, 1982, p. 10).

O conceito de Nova Cristandade segue a mesma lógica. O que muda entre o significado e outro é a estrutura e a classe dominante. Durante quatro séculos, a Igreja no Brasil se relacionou com as estruturas e as classes dominantes do Estado colonial. Com a mudança de regime, mudaram-se as estruturas e o grupo hegemônico. A Igreja para assegurar seu espaço e hegemonia teve que se adaptar às mudanças. Esse fenômeno é o que Maduro (1983, p. 171) chama de função conservadora da religião. Para ele, “quando um sistema religioso [...] chega a se constituir como ‘igreja’, no sentido sociológico descrito, o mesmo sistema tende a desempenhar funções

conservadoras com relação à estrutura social interna da sociedade de classes na qual opera”.

Dois pontos ainda devem ser ressaltados e que muito contribuem para a compreensão do caminho por nós traçado. O primeiro é o de afirmar que no modelo de Nova Cristandade a Igreja procura estabelecer seu espaço dentro de uma sociedade civil laica, onde a classe dominante se define por ser liberal, seja na sua caracterização oligárquica ou industrial.

O segundo ponto é o de explicitar melhor a função conservadora da Igreja. Compartilho com Maduro (1983) o argumento de que a Igreja, além de seu lado conservador, pode exercer funções revolucionárias (1983, p. 183). Nessa dissertação, partilho com o autor, a idéia de que, na maior parte do tempo, a Igreja exerce a função conservadora e que apenas em certos momentos de crise é que ela desenvolve funções revolucionárias. O fato é que a Igreja, segundo Maduro (1983), abriga dentro de si várias classes sociais e precisa negociar com cada uma para não vir a perder seus membros. Bourdieu (2001) afirma que a Igreja somente consegue exercer essa função conciliadora, porque consagra, sanciona e santifica as relações estabelecidas impondo aos dominados o reconhecimento da legitimidade da dominação através do desconhecimento do arbitrário e utilizando-se de representações simbólicas que reforçam a renúncia e a resignação.

Outro conceito fundamental em nossa dissertação é o de poder. Utilizamos o referencial weberiano de poder. Onde poder “significa toda probabilidade de impor a própria vontade numa relação social, mesmo contra resistências, seja qual for o fundamento dessa probabilidade (WEBER, 2000, p. 33). Para a compreensão de poder dentro da Igreja Católica, outro conceito de

Weber é fundamental, o de disciplina. Onde essa “é a probabilidade de encontrar obediência pronta, automática e esquemática a uma ordem, entre uma pluralidade indicável de pessoas, em virtude de atividades treinadas” (WEBER, 2000, p. 33). Na Igreja Católica, a vontade de poder é exercida através da dominação (poder político) e da disciplina (poder simbólico).

Para melhor compreensão desses conceitos de Weber nos ancoramos em Bourdieu. Para ele a relação entre poder religioso e político é para a relação da ordem estabelecida. Portanto a Cristandade e a Nova Cristandade devem ser lidas a partir desse enfoque. Para Bourdieu (2000, p. 71), “a Igreja contribui para a manutenção da ordem política, ou melhor, para o reforço simbólico das divisões desta ordem, pela consecução de sua função específica [...] a manutenção da ordem simbólica”

O último conceito fundamental para trilhar nosso caminho é o de ostracismo. Sigo para tanto a definição de Rubim Santos Leão de Aquino *et alli* (1980). Sem delongas o significado desse conceito se traduz por banimento, exílio forçado com possibilidade de retorno após dez anos. Aplico-o portanto à Teologia da Libertação Clássica e sua atual situação.

O que definimos como situação de ostracismo? A Teologia da Libertação Clássica teoricamente deu suporte ao modelo de igreja popular/progressista. A análise socioeconômica predominou nessa teologia e nesse modelo eclesial. Utilizando o marxismo como referencial, a Teologia da Libertação empreendeu a partir dos pobres econômicos o ponto de partida de toda reflexão teológica. No Brasil essa leitura é hegemônica até o final dos anos de 1990, sendo substituída por outras preocupações como o problema da

secularização. Chamo de ostracismo o fato da Igreja Católica no Brasil relegar a segundo plano uma opção que até então era hegemônica.

Esse é o primeiro aspecto do ostracismo. O segundo é a causa do primeiro. Para que uma opção tenha sido assumida ou abandonada é necessário que primeiro o modelo eclesial que corporifica essa opção seja hegemônico. Se a opção pelo pobres foi prioridade até o final dos anos de 1980 é porque essa opção foi sustentada pelo modelo eclesial da igreja popular e da Teologia da Libertação, que lhe dava suporte teórico. O fim dessa opção é, portanto, a perda de hegemonia desse modelo. Chamo de ostracismo o banimento da Teologia da Libertação e de seu modelo eclesial popular, conscientemente arquitetado pela Igreja Católica romana na figura do atual pontífice João Paulo que realiza uma verdadeira normatização da Igreja Católica do Brasil, resgatando elementos da antiga Nova Cristandade. Definidos os conceitos, é hora de caminhar.

contemplaremos artigos de outros teólogos que apontam conflitos entre essa teologia e o governo central da Igreja Católica, reforçando a hipótese de ostracismo.

2.1.1 Teólogos da libertação brasileiros

2.1.1.1 *João Batista Libânio*

Na busca de compreender os caminhos trilhados pela Teologia da Libertação, nos últimos dez anos, os escritos do teólogo João Batista Libânio são indispensáveis. Suas análises vão ao encontro dos nossos interesses pois enfocam desde o início da crise da Teologia da Libertação (TdL), no início dos anos noventa, até o contexto atual do movimento.

Libânio é um dos teólogos brasileiros, que reconhecem o peso da queda do socialismo real para a perda de interesse pela Teologia da Libertação. Escrevendo em parceria com Alberto Antoniazzi (1994), salienta o que representou em termos de desinteresse em relação à Teologia da Libertação, à queda do Sandinismo na Nicarágua, em 1990, e à queda do socialismo no Leste Europeu, em 1989.

Não nos interessa aqui analisar a queda do sandinismo na Nicarágua. Basta dizer que, por se tratar de um movimento revolucionário popular, realizado de baixo para cima, ou seja tendo na população sua alavanca

revolucionária, o sandinismo trazia em si uma carga de esperança para toda a América Latina no combate ao capitalismo central. A participação de muitos cristãos (inclusive de padres) no governo revolucionário reforçou a utopia de uma América Latina livre, a partir do compromisso de fé e política, que rompe as barreiras da opressão em favor dos menos favorecidos. Portanto, a vitória do sandinismo representaria uma alternativa não apenas ao capitalismo, mas também ao socialismo do Leste Europeu. A ideologia que impulsionava a luta revolucionária em boa parte era fornecida pelos cristãos ligados à Teologia da Libertação. A derrota do sandinismo nas urnas em fevereiro de 1990 levou os teólogos da libertação, na visão de Libânio (1994, p. 19), “a uma profunda revisão de suas análises e reflexões”.

Contudo, para Libânio (1994, p. 20), maior relevância para os destinos da Teologia da Libertação teve a derrocada do socialismo. Esse acontecimento produziu dois fenômenos: primeiro, uma diminuição de interesse por parte do público em geral e do leitor médio em relação às publicações de teólogos da libertação, e, segundo, a produção de uma série de artigos por parte de cientistas sociais e teólogos tentando desvincular o socialismo real da Teologia da Libertação.

Alguns pontos são necessários para compreender o que representaram esses dois fenômenos. No primeiro caso, Libânio (1994, p. 20) salienta que a perda de interesse refletiu-se sobre a produção literária da Teologia da Libertação, gerando principalmente dificuldades na produção da coleção ‘Teologia e Libertação’.

A busca de estabelecer uma ruptura entre a Teologia da Libertação e o socialismo partiu do silogismo de que os teólogos são antes de tudo cristãos. O

fato de usarem categorias marxistas se deve ao fato dessas categorias ajudarem a iluminar o cenário sócio-político-econômico de miséria em que vivem as pessoas na América Latina.

Papel importante nesse processo teve o simpósio realizado em Madri, em 1992, com o tema “Fé e Secularidade”. Segundo Libânio (1994, p. 22), os teólogos constataram “que a TdL tem um caráter de perenidade, que não depende das atuais conjunturas”. Em outras palavras, as situações de opressão e exclusão continuam na América Latina, indiferentemente da queda do socialismo, e a emancipação social dos pobres sensibiliza a cada teólogo. Portanto, mesmo com o fim do socialismo real, as condições de miséria no continente latino-americano permitem o uso de categorias marxistas de análise, não matando o sonho de utopia de uma sociedade diferente desta que aí se encontra.

A queda do socialismo serviu, ainda segundo Libânio (1994, p. 22), para demonstrar os limites de alguns conceitos marxistas utilizados pela Teologia da Libertação. Entre esses conceitos encontra-se o de classes sociais. Citando um artigo de Frei Betto de que trataremos adiante, Libânio (1994, p. 23) afirma ser necessário uma revisão desses enfoques por parte da Teologia da Libertação. O conceito de classes, por exemplo, impede a compreensão de outros enfoques como o de gênero, ou das questões ameríndias entre outros.

As contribuições de Libânio, para a compreensão do atual estado da Teologia da Libertação, foram dadas ainda em dois outros artigos intitulados ‘Trinta Anos de Teologia’ (2000a) e ‘Religião e Teologia da Libertação’ (2000b) publicados pela SOTER. Neles, Libânio procura tecer perspectivas em relação ao futuro do movimento.

O primeiro artigo de caráter mais biográfico e o segundo mais específico pontuam bem os desafios de uma Teologia da Libertação dentro de uma conjuntura de neoliberalismo e de pós-modernidade. Enquanto o primeiro apresenta uma ampla agenda enfocando várias temáticas, o segundo artigo verticaliza destacando o fenômeno religioso como desafio para a Teologia da Libertação.

Deixando de lado uma possível descrição detalhada dos artigos, vamos nos ater aos pontos que apontam para nossa temática. O primeiro ponto a destacar é a convicção de Libânio (2000a, p.142) de que a “teologia da libertação continua viva com saldo positivo”. Afirma que a Teologia da Libertação ajudou a criar tanto em nível político como eclesial uma cultura da libertação no continente latino-americano. Essa cultura não apenas criou uma preocupação com os mais pobres e excluídos, mesmo por parte do Estado, mas também deu à Igreja uma nova credibilidade frente às camadas mais críticas da sociedade, uma vez que era sempre acusada de estar do lado das classes dominantes.

Se o passado apresentou um saldo positivo, o futuro, para Libânio, apresenta uma agenda cheia de tarefas. Contudo, novas tarefas. Os novos tempos, aos quais chama de retração eclesiástica, de neoliberalismo e pós-modernidade impõem novos enfoques. Aqui fica claro que as mudanças na Teologia da Libertação não são vistas como negativas, mas necessárias.

Embora não entremos no mérito da questão, se a pós-modernidade é ou não prolongamento da modernidade, Libânio (2000b, p. 112) reconhece nela algumas características específicas tais como a “decepção com as lutas sociais, com a promessa da razão iluminista, com a esperança de um

progresso ilimitado e ascendente, ao lado de terrível impotência diante do sistema atual com todas as suas perversidades”.

Ao lado dessas características, são computadas, como fenômeno da pós-modernidade, em Libânio, a perda da força institucional, da autoridade, a destradicionalização, o forte individualismo e, no campo religioso, uma espécie de reencantamento marcado pelo surto carismático, pela flexibilidade doutrinal, e por um “sentimento religioso sem religião e sem Deus” (LIBÂNIO, 2000b, p. 111), onde a Nova Era se enquadra como a melhor expressão.

É pois diante dessa pós-modernidade, que se verifica a agenda da Teologia da Libertação para o futuro. Conforme afirmamos, o movimento sofreu mudanças para continuar exercendo uma função de teologia crítica na sociedade e na igreja.

Não é pura aceitação da pós-modernidade. Ao contrário, as tarefas propostas por Libânio mantêm o essencial dessa teologia, seu caráter libertador apontando alternativas aos aspectos nocivos da conjuntura atual.

Em nível eclesial se propõe uma igreja de CEB's com um *ethos* democrático repensando inclusive o ministério ordenado. Toda a estruturação da igreja deveria partir da CEB's.

Outro desafio será o de enfrentar a ideologia darwiniana do neoliberalismo que somente valoriza o mais forte e exclui os mais fracos. Para tanto é necessário que se enfrente o silogismo da morte das utopias apregoado por esse sistema. A queda do socialismo representou a morte de um tipo de utopia, não concernente à Teologia da Libertação, que encontra, para Libânio (2000b), nas bem-aventuranças, na opção pelos pobres, na solidariedade, no perdão, reconciliação e na liberdade para o amor sua verdadeira fonte.

Deve ainda fazer parte da agenda da Teologia da Libertação não apenas a luta contra a pobreza estrutural socioeconômica, mas também contra toda ameaça a vida humana. Nesta nova agenda a questão de gênero, superando uma visão androcêntrica e feminista, a luta contra a intolerância religiosa e pela preservação da natureza, a superação de uma existência virtual individualista, que destrói toda dimensão comunitária tornando a vida uma existência entediada terão papéis imprescindíveis.

Diante desse quadro de mudanças, percebemos em Libânio muitas permanências em relação à Teologia da Libertação, ao menos em sua essência. O autor a convoca a reescrever a “carta da esperança para os militantes” (LIBÂNIO, 2000b, p. 125). Alerta a que não se esqueça da transformação social e que “sem opção pelos pobres não há paz mundial” (LIBÂNIO, 2000b, p. 133).

Mudar para permanecer em essência a mesma. Assim podemos concluir a análise feita por Libânio sobre o atual contexto da Teologia da Libertação. O autor reconhece, que o movimento sofreu um revés e que o neoliberalismo e a pós-modernidade impuseram ao movimento uma necessidade de se adaptar a essa nova conjuntura, estabelecendo assim uma nova agenda de tarefas.

2.1.1.2 *Leonardo Boff*

Os títulos dos artigos de Leonardo Boff, 'Teologia sob o signo da Transformação (2000a) e 'O pobre, A Nova Cosmologia e a Libertação' (2000b) para as publicações da SOTER já refletem a visão desse teólogo sobre o contexto atual da Teologia da Libertação.

Na verdade, o próprio Boff (2000a, p. 233) sente-se "sob o signo da transformação". A exemplo de Libânio, Boff reconhece toda a herança que a Teologia da Libertação significou para a América Latina e para a Igreja Católica ao colocar a centralidade de sua reflexão nos pobres. Contudo, distancia-se de Libânio ao verticalizar as tarefas da Teologia da Libertação.

Defendendo a bandeira de um novo paradigma, Boff (2000) é enfático ao afirmar que a única tarefa da Teologia da Libertação nessa nova conjuntura é a de salvar a grande pobre, a terra. Ele afirma que "a questão não é mais: que futuro terão os pobres, ou o projeto da tecnociência, ou o cristianismo, a teologia da Libertação ou o papado? Todos terão futuro na medida em que a terra e a humanidade tiverem futuro" (Boff, 2000b, p. 195).

Em Boff, a Teologia da Libertação se transforma na teologia da terra. Procurando superar um velho paradigma antropológico de dominação, onde o ser humano procura se impor sobre os diferentes em busca de comodidade e do crescimento ilimitado de bens e serviços, o autor alerta para o cataclismo geológico por trás desse projeto delineado pela saturação dos recursos não renováveis da natureza.

Para ele, não é possível pensar a pobreza como fruto apenas de uma estrutura socioeconômica. Na verdade, nessa nova cosmologia alicerçada sobre as ciências da terra, há uma interdependência de todos os elementos entre si. A conclusão óbvia é a de que, mesmo a pobreza socioeconômica,

cultural, étnica, e de gênero, em última instância, está ligada a esse projeto de dominação que tem na agressão à mãe terra, vista nesta ótica, como “um baú de recursos que podemos tirar a nosso bel-prazer” (BOFF, 2000a, p. 238), seu ponto nevrálgico.

Ajudar através de sua reflexão teológica a salvar a terra é, portanto, tarefa primeira da Teologia da Libertação. Todas as demais tarefas são conseqüências dessa primeira. A centralidade, portanto, “não pode estar no pobre, socioeconômico, político, cultural, étnico, feminino como na formulação clássica da Teologia da Libertação dos anos 70 e 80, mas no grande pobre, a terra [...]” (BOFF, 2000b, p. 195).

É bom que se diga, que não há um abandono do empobrecido nesse novo paradigma. Dentro de um projeto de libertação integral, a luta contra o empobrecimento injusto é tarefa terceira depois da libertação da terra e da continuidade do *homo sapiens et demens* na terra.

Não se trata, apenas do empobrecido pela estrutura socioeconômica. Boff (2000b, p. 190) chega a afirmar que os empobrecidos têm muitos rostos. Na década de 1960 a atenção da Teologia da Libertação se voltou para os pobres em sentido econômico-político; na década de 1970 era o pobre cultural, na de 1980, a ênfase recaiu sobre a questão do gênero e a partir da década de 1990 a questão se voltou para a grande pobre, a terra. Boff conclui na mesma linha de Gustavo Gutierrez (2000, p. 64), que “nunca a Teologia da Libertação foi vítima de um conceito pauperista dos pobres. Sempre procurou aprofundar a complexa realidade da pobreza injustamente infligida”.

A mudança da Teologia da Libertação é pensada por Boff como uma característica própria desse movimento de sempre estar aberto para aprender

e dar respostas corajosas aos desafios, que se lhe apresentam. Aí vai uma crítica aberta à cúria romana, a que o teólogo chama de “sistema fechado” (2000, p. 190) que não se abre aos novos paradigmas, diferentemente da Teologia da Libertação.

Pensar o quadro em que se encontra a Teologia da Libertação, em Boff, é pensar as duas fases da vida intelectual do teólogo. A primeira, é a de um Boff mais contundente em suas críticas, que lhe valeu um processo punitivo pela Congregação para Doutrina da Fé em 1985 e a segunda, de um Boff, diríamos mais ecológico, de uma linha editorial onde a crítica é mais branda em relação aos antigos oponentes.

Não sabemos em que fase do teólogo enquadrar seu artigo ‘A implosão do Socialismo Autoritário e a Teologia da Libertação’ de 1990. Contudo, já encontramos um Boff bem distante do socialismo que caiu no Leste Europeu. Uma distância definida na ruptura entre esse socialismo real e a Teologia da Libertação, para que a morte de uma não fosse associada ao destino da outra.

A idéia é a de descaracterizar esse tipo de socialismo. Boff (1990, p. 76) o associa “como conseqüência da Segunda Guerra Mundial [...] introduzido pelas tropas soviéticas e [...] montado pelos partidos marxista-leninistas locais de cima para baixo, sem a participação do povo”

Segundo o autor, o socialismo que caiu foi o patriarcal, em que o partido estava acima de todos impondo sua visão. Era um socialismo autoritário que não aceitava as divergências de opinião, silenciando seus opositores através da tortura, da corrupção; um socialismo que fez a revolução social, mas não a revolução da liberdade. “A derrocada do socialismo autoritário não é uma vitória do capitalismo e uma confirmação da economia de mercado. É uma

vitória do espírito democrático, a partir de baixo e da pressão popular” (BOFF, 1990, p. 91).

A queda desse socialismo real, ao contrário do pensamento de Libânio (1994), para Boff, não teve nenhuma influência para a Teologia da Libertação. Nem mesmo esvaece o sonho de um socialismo democrático, solidário, igualitário, e que respeite as diferenças e comunhão, ao qual Boff chama de utópico. Ao contrário, o autor salienta que a crise do socialismo real foi positiva para o socialismo utópico. Em um contexto ainda de miséria continental, favorável à reflexão socialista, a crise veio mostrar que a tomada de atitudes autoritárias não se apresenta como a melhor solução para a substituição do modelo existente. Portanto, a saída será uma espécie de purificação do socialismo, levando o continente a buscar uma forma democrática dentro do pensamento socialista.

Boff (1990) descarta, portanto, a ligação da morte do socialismo real com uma possível morte da Teologia da Libertação. A motivação da Teologia da Libertação é exclusivamente teológica; seu texto de fundação, segundo Boff (1990, p. 89), é o capítulo 25 de Mateus, onde Jesus se identifica com os famintos, sedentos e prisioneiros. Se é teológica, é também bíblica. Apresenta o Deus libertador do livro do êxodo, que tirou o povo hebreu da escravidão do Egito como Deus que exige a libertação de todos os excluídos. Para tanto, a Teologia da Libertação procurou conhecer os mecanismos da miséria do ser humano e denunciou sua existência como pecado social que ofendia o Deus Libertador. Nesse sentido, Leonardo Boff (1990, p. 89) afirma que “os teólogos da libertação nunca foram marxistas, mas cristãos”.

2.1.1.3 *Frei Betto*

Boff e Libânio não são os únicos que procuram entender o impacto do fim do socialismo real para os destinos da Teologia da Libertação. Deparamos nos inícios dos anos 90 do século XX, com uma ‘enxurrada’ de artigos produzidos por teólogos da libertação, procurando desvincular seu movimento do socialismo produzido no Leste Europeu.

Como que seguindo um mesmo itinerário, todos reforçaram a dimensão religiosa dessa teologia. Nessa linha, Frei Betto (1990, p. 922) pondera que a definição da Teologia da Libertação não se dá pela crítica que faz à sociedade capitalista, tampouco pela proximidade com os modelos stalinistas ou estatocráticos. A Teologia da Libertação não pode ser conceituada por ressaltar positivamente as conquistas sociais empreendidas pelos estados socialistas. A definição da Teologia da Libertação é eminentemente religiosa e se define pelo seu método “de ser reflexão de fé do pobre e a partir do pobre, considerado como sujeito histórico e referência evangélica por excelência” (BETTO, 1990, p. 922).

Reforçando ainda a dimensão religiosa da Teologia da Libertação, Betto (1990, p. 923) afirma que essa teologia nasce “em comunidades eclesiais de base CEB’s e nos movimentos pastorais que agrupam fiéis das classes populares” e que não se trata de mero modismo político. Não é possível, portanto, para esse teólogo, ligar o fim do socialismo aos destinos da Teologia

da Libertação. Em sua visão, o fim desta somente se daria se as condições de empobrecimento fossem superadas.

Para Betto (1990, p. 924), a Teologia da Libertação não é dicotômica; ela traz em si não apenas a ânsia de superar os problemas sociais, mas também uma forte espiritualidade que a abastece. Não ressalta apenas a dimensão política da vida, mas também a dimensão religiosa. Para isso basta comprovar as várias obras de teólogos da libertação ligadas à liturgia, escatologia, vida religiosa, oração, vida contemplativa.

Reforçar a identidade religiosa do movimento não foi a única argumentação utilizada por esses teólogos para desvincular a Teologia da Libertação do socialismo real. A exemplo de Leonardo Boff (1990), o teólogo dominicano reforça as inúmeras críticas contundentes feitas por eles ao regime socialista. Afirma que em suas obras literárias, esses teólogos não mediram forças para denunciar os desvios ocorridos no Leste Europeu, principalmente contra a democracia e a liberdade.

Contudo, a Teologia da Libertação não deixou de enaltecer as nações socialistas, que procuraram acabar com a miséria e que colocaram o trabalhador acima das leis de mercado. Mas para Betto (1990, p. 925), esse dado faz parte da utopia cristã e não de defesa do socialismo.

Embora não reconheça diretamente a vinculação Teologia da Libertação ao socialismo, Betto (1990, p. 928) já preconizava, no início dos anos de 1990, uma nova realidade mundial advinda como consequência da derrocada do muro de Berlim. De forma quase que visionária, o autor já traçava uma nova agenda para Teologia da Libertação nessa nova ordem mundial. Já

preconizava mudanças substanciais no movimento que se confirmaram infalivelmente ao longo daquela década.

Seria interessante pontuarmos a agenda que Frei Betto (1990, p. 928) propôs para a Teologia da Libertação no início dos anos de 1990, pois ela vem confirmar, as leituras analíticas sobre o atual quadro da Teologia da Libertação.

Frei Betto aponta oito desafios a serem enfrentados pelo movimento. Primeiro, a utopia libertadora depois da queda do muro de Berlim não se fará mais por revoluções, mas deverá acontecer nos movimentos populares, sindicais e políticos.

Segundo, nesse novo contexto, a Teologia da Libertação deverá aproximar-se de novos grupos para a articulação política das classes populares como a classe média, os intelectuais, artistas etc. Deve, portanto, fugir do basismo sob risco de isolar a Teologia da Libertação e a pastoral popular.

Terceiro, é necessário uma ecologia holística que denuncie os abusos dos governos, empresas e mídia em relação à natureza sem contudo esquecer a dimensão humana.

Quarto, a Teologia da Libertação deve estender a moral social à moral pessoal. Temas como homossexualismo, aborto, relações extraconjugais entrarão em sua pauta.

Quinto, não se deve ficar preso ao conceito de classe social. Ele não dá conta de captar problemas mais amplos como a questão das mulheres, indígenas, crianças etc.

Sexto, é necessário que a Teologia da Libertação fique atenta aos novos avanços da ciência e tecnologia. Não existem mais temas ligados

exclusivamente ao primeiro mundo ou ao terceiro; todos os temas agora interessam à humanidade.

Sétimo, com a queda do socialismo, a Teologia da Libertação deve ter o dever ético de resgatar a esperança dos empobrecidos denunciando constantemente as leis do mercado e do centralismo estatocrático.

Oitavo, a Teologia da Libertação deve reatualizar temas ligados à teologia do mistério e aprofundá-los, como o Direito Canônico e o primado petrino.

Devemos fazer um parêntese fundamental e ainda em tempo. Dos teólogos até agora analisados, Frei Betto foi o único que reconheceu, já no início dos anos 1990 a retração da Teologia da Libertação. Contudo, esse quadro não foi motivado pela queda do muro de Berlim, mas por uma causa eclesial. Betto (1990, p. 926) afirma que

Se alguns setores da teologia da libertação agora se retraem, não é devido à queda do Muro de Berlim, [...]. A razão reside nas pressões oriundas de setores do centro de poder na Igreja, que se empenham na restauração da hegemonia institucional, em detrimento das igrejas locais, dos avanços representados pelo Concílio Vaticano II e da evangelização inculturada.

Trata-se aqui, segundo o autor, de um conflito entre diferentes modelos de igreja, entre um modelo centralizado hierarquicamente de característica assistencialista e outro modelo de comunhão e participação buscando a libertação do pobre. Ao primeiro modelo acusa de deferir contra a Teologia da Libertação acusações ideológicas sem fundamento doutrinário e de ser fechada como os partidos comunistas do Leste Europeu, que por ora critica.

2.1.1.4 *Clodovis Boff*

O quarto renomado teólogo brasileiro que ‘arriscou’ entender o contexto atual da Teologia da Libertação foi Clodovis Boff em um artigo intitulado ‘Como vejo a Teologia Latino-americana trinta anos depois’ (2000). O artigo está dividido em duas partes. A primeira parte centra-se nas descobertas empreendidas por C.Boff no campo teológico nesses trinta anos de Teologia da Libertação e a segunda parte enfoca os ganhos e a agenda do movimento para o próximo milênio.

Não há grandes contribuições diferentes das que já foram aqui apresentadas. O autor não menciona uma situação de crise da Teologia da Libertação, mas sua agenda possibilita configurar uma situação de adaptação a um novo contexto. Salaria que o aumento dos excluídos exigiu uma nova pastoral social, um alargamento da perspectivas do oprimido através da pastoral da mulher, do negro e do índio. Sem dizer como, afirma que a Teologia da Libertação terá como exigência o campo da espiritualidade devido ao crescimento da Renovação Carismática, do Pentecostalismo, da New Age, do Islã e do Budismo.

Neste trabalho dois pontos no artigo de C. Boff vão ao encontro de que pretendemos comprovar acerca do ostracismo da Teologia da Libertação. No primeiro ponto, ao afirmar que a Teologia da Libertação é apenas uma teologia parcial por referendar apenas o aspecto social e histórico esquecendo-se do soteriológico, C.Boff (1990, p. 91) propõe que não se fale mais de Teologia da Libertação, mas apenas de teologia cristã que leve a sério a dimensão libertadora da fé. A libertação pertence ao conteúdo da fé e não a uma teologia.

A Teologia da Libertação continuaria existindo dentro do organograma da teologia como um estatuto profético para lembrar a todos sua função libertadora.

O segundo ponto que nos dá margem para uma possível leitura de ostracismo do movimento ou pelo menos indicarmos uma situação de crise, está ligado às CEB's. C.Boff (2000, p. 94), embora admita que se tenham produções teológicas recentes ligadas às Comunidades de bases, reconhece por outro lado que essas produções têm diminuído quantitativamente.

Embora alicerçados em um ínfimo número de artigos, podemos inferir que o panorama traçado por esses quatro principais teólogos da libertação brasileiros nos remete a um contexto de adaptação. Reconhecem a importância de uma nova conjuntura mundial, de uma nova agenda para a Teologia da Libertação e mesmo de novas categorias de pobres. Por outro lado, não fica clara por parte de alguns deles, a aceitação de uma crise do movimento. Mesmo quando reconhecem a retração da Teologia da Libertação, como no caso de Betto (1990) ou uma diminuição de produções ligadas a CEB's no caso de C.Boff (2000), essas afirmações vêm de forma marginal em seus textos.

O trágico destino do socialismo real e sua desvinculação do futuro da Teologia da Libertação é outro ponto que comungam. Aqui percebemos uma apologia de sobrevivência. Frente a todos os que identificaram a Teologia da Libertação ao marxismo, inclusive teólogos da libertação, é necessário pontuar as diferenças.

Em linhas gerais, esse é o quadro estabelecido por grande parte da plêiade de teólogos que procuraram analisar o atual contexto da Teologia da

Libertação. Contudo, se há similitudes na essência, há divergências nos acidentes. Não raro aparecem teólogos apontando um quadro de profunda crise por que passa o movimento, inclusive indo ao encontro de nossa argumentação de que essa crise tem seus fundamentos na perseguição empreendida pelo governo central da Igreja Católica à Teologia da Libertação. O artigo do teólogo Carlos Palácio nos remete para uma outra leitura analítica da Teologia da Libertação.

2.1.1.5 *Carlos Palácio*

O artigo de Carlos Palácio intitulado “Trinta Anos de teologia na América Latina” (2000), não deixa de identificar as tensões estabelecidas no contexto teológico latino-americano. O início de seu texto testemunha essa tensão quando afirma ser a Teologia da Libertação “amada por uns e execrada por outros [...]” (2000, p. 51). Mas o conflito não é o cerne de sua reflexão. Palácio demonstra que o maior fato em nível eclesial e teológico na América Latina nos últimos trinta anos foi o aparecimento da Teologia da Libertação.

Confundindo-se com a própria teologia latino-americana, a Teologia da Libertação estabeleceu uma nova maneira não convencional de se fazer teologia no continente. Partindo de uma comunidade situada em uma sociedade cruel, a Teologia da Libertação passou a pensar à luz da fé sobre os angustiantes problemas de todo o continente. Seu fazer teológico a distancia das teologias ensinadas nos seminários e nas faculdades de teologias.

Bem contextualizado, o texto procura focar os três momentos da Teologia da Libertação na América Latina. Na primeira geração, o autor salienta a importância do Concílio Vaticano II (1962-1965), da II Conferência do Episcopado latino-americano em Medellín (1968) e do despertar dos cristãos diante de uma realidade histórica de ditaduras militares para o surgimento dessa teologia.

Após a abertura da Igreja Católica ao mundo moderno, possibilitada pelo Vaticano II, a grande pergunta que eclodiu no continente latino-americano e na comunidade eclesial foi a de como ser cristão em um continente marcadamente injusto e pobre? Medellín representou o ponto alto dessa reflexão, sensibilizando todo o episcopado para a imensa situação de miséria estrutural do continente. Em outras palavras cobrou-se coerência entre a fé cristã e a prática vivida (práxis).

Para Palácio, outro fator que colaborou para a conversão de toda a Igreja para a causa dos empobrecidos foi o regime militar. A prática de perseguição, tortura e repressão desse regime lançou o episcopado em direção aos empobrecidos.

Portanto, para Palácio, a Teologia da Libertação nasceu em um contexto histórico específico e com uma missão muito bem definida: pensar teologicamente essa realidade a partir da experiência de Deus vivenciada na comunidade eclesial. A partir desse ponto, a Teologia da Libertação assumiu algumas características que fizeram parte de seu fazer teológico: a inseparabilidade entre experiência espiritual e situação social; a vida em comunidade eclesial como lugar teológico. A terceira característica salientada por Palácio é a práxis e o recurso às análises sociais. O dado sociológico, a

revelação e a fé devem iluminar a realidade para transformá-la. A última característica é que a Teologia da Libertação é uma teologia particular, parcial, inserida em um contexto particular e com respostas particulares a essa realidade.

A partir desse ponto e ao salientar a segunda e terceira gerações de teólogos, o autor começa a pontuar a tensão em torno da Teologia da Libertação salientando a crise que a cerca.

Vamos nos deter mais nesses pontos de tensões, pois interessam diretamente aos nossos objetivos. Embora o autor não enumere esses pontos de conflitos, nós o faremos para explicitar melhor nosso foco de análise. O primeiro ponto de tensão que podemos perceber no texto é o que o autor chama de bilingüismo (PALÁCIO, 2000, p. 56). A linguagem das ciências sociais muitas vezes foi supressumida dentro da perspectiva da fé, gerando uma situação onde o fracasso de um tipo de análise social poderia levar, como levou, a uma leitura do fracasso de toda uma experiência de libertação.

Para o autor, a grande tensão ficou reservada para a segunda e terceira gerações de teólogos. Os contextos históricos dos anos de 1980 e 1990 já não eram os mesmos da fase do surgimento e desenvolvimento da Teologia da Libertação. A partir dos anos de 1980, verificaram-se no mundo mudanças que atingiram todas as dimensões do social ao eclesial, do político ao cultural.

Nesse mundo em mudanças, pressionada pelo vaticano, que tinha para com a igreja latino-americana uma postura de desconfiança, a Teologia da Libertação, para se firmar como uma teologia reconhecida, teve que se sistematizar, tendência percebida também por outros teóricos como José Maria Vigil (2000, p. 299) . Aqui, para Palácio (2000, p. 60), a Teologia da libertação

perdeu sua “intuição original: ser uma reflexão colocada à vida da comunidade eclesial”.

Foi uma verdadeira busca por se afirmar. Sendo atacada, a Teologia da Libertação procurou se defender e se justificar. O que era secundário, seus conceitos, substituiu; o principal, a reflexão a partir da experiência viva da comunidade. Para o autor a Teologia da Libertação queimou etapas, amadureceu antes do tempo e se tornou uma escola teológica, um movimento de idéias.

A terceira geração reflete bem esta mudança. A Teologia da Libertação tornou-se uma teologia de manuais. Já não conseguia dar respostas aos novos problemas surgidos nesse contexto de mudanças. Não percebeu que outras minorias, como o negro, a mulher e o índio não se encaixavam no esquema da teoria da dependência. Não perguntava se seus esquemas teológicos respondiam às necessidades criadas por essa nova realidade.

Fica claro nesse ponto de análise empreendido por Palácio o diagnóstico da crise. A mudança de contexto histórico e a pressão do Vaticano foram responsáveis pelo amadurecimento precoce da Teologia da Libertação e por conseguinte de sua crise.

A crise da Teologia da Libertação fica bem plausível quando Palácio (2000, p. 59) fala de uma “passagem da Teologia da Libertação para as Teologias da Libertação”. Aqui ele identifica que a consciência eclesial comum, que vigorou até Puebla (1979), depois desta conferência deixa de existir. Ele afirma que mesmo conceitos que eram claros e unívocos como “práxis histórica”, “comunidade de base” e “igreja popular” estavam carregadas de ambigüidades. Mesmo o conceito libertação foi alargado para acolher novas

experiências. Portanto, a crise se define na própria dificuldade, que, a partir dos inícios dos anos de 1980, se estabeleceu na definição da Teologia da Libertação.

Mesmo diante do quadro estabelecido, o autor não deixa de referendar a importância da Teologia da Libertação como teologia particular reconhecida pela comunidade eclesial. É uma teologia que possibilitou outras teologias específicas como a africana e asiática e que, segundo Palácio (2000, p. 57), sensibilizou a instituição eclesial em relação à evangélica opção pelos pobres.

Um cenário de crise fica delineado, a partir de duas perguntas, que o autor faz na parte conclusiva de seu artigo. “É possível continuar tratando a teologia latino-americana como um todo único e homogêneo?” “Continuará a futura teologia latino-americana a ser denominada da libertação?” (PALÁCIO, 2000, p. 64) Essas duas perguntas nos dão uma dimensão de um quadro onde a Teologia da Libertação já não é mais hegemônica. O autor, na segunda pergunta, aponta mesmo para uma espécie de fim da Teologia da Libertação. Na realidade, todo seu artigo reforça a idéia de amadurecimento precoce e de cansaço.

2.1.2 Cientistas sociais

2.1.2.1 *Carlos Alberto Steil*

Pela importância que representou a Teologia da Libertação não somente para a América Latina, mas para o mundo, alguns cientistas sociais também empreenderam um quadro analítico desse movimento. Diferentemente dos teólogos, que reconhecem as mudanças como necessárias e propõem agendas para a nova conjuntura, os cientistas sociais procuram simplesmente tecer quais as causas que estão ligadas as suas mudanças.

No texto 'A Igreja dos Pobres: Da Secularização à Mística', Carlos Alberto Steil (1998) procura pontuar as razões das transformações sofridas pela igreja dos pobres nos últimos anos do século XX.

Seu trabalho praticamente divide-se em duas partes. Na primeira, depois de conceituar igreja dos pobres, Steil (1998, p. 63) aponta a secularização como elemento fundamental de inserção dessa igreja na modernidade. Na segunda parte do texto, Steil (1998, p. 66) aponta o final dos anos de 1980 e toda a década de 1990, como momento de mudanças e crise das esquerdas. O elemento determinante dessas mudanças é o recambiamento de uma postura de secularização para a mística que ocorreu durante esse período.

Definindo igreja dos pobres em oposição à Igreja institucional, Steil (1998) salienta o movimento popular, a laicidade, o projeto político com a causa dos pobres como elementos definidores dessa igreja latino-americana. Aponta que desde o século XIX, a Igreja Católica assumiu o projeto da modernidade como algo inevitável e que da sua inserção nesse projeto dependia seu sucesso evangelizador. Na América Latina, esse projeto de

inserção na modernidade foi assumido após o Concílio Vaticano II, através da Igreja dos pobres.

A Igreja institucional e a igreja dos pobres, durante esse período, comungaram de um mesmo ideal: a inserção na modernidade. A aposta na secularização teve, portanto, duplo efeito para a igreja dos pobres. Primeiro, ao não abandonar sua dimensão eclesial e comungando do mesmo ideal da Igreja institucional, a igreja popular gozou de prestígio nos meios eclesiásticos, principalmente na América Latina; e, segundo o autor esse modelo de igreja transitou nos principais espaços políticos, lançando a Igreja Católica no jogo simbólico da modernidade secular.

Para adaptar-se a esse novo contexto, todo o linguajar teológico teria sido adaptado. Termos com conotações teológicas, como salvação, foram associados à utopia social do reino de Deus já presente nesse mundo, o policiamento do sagrado reverteu-se para o campo educativo e a instituição e a racionalização foram salientadas. Propôs-se uma “religião despida de misticismo e irracionalidade” (STEIL, 1998, p. 64). A tríade racionalismo, modernização e ciência progressista da esquerda substituiu o irracionalismo, o nacionalismo e a tradição conservadora da direita.

A igreja que reivindicou um leque de força dentro da esquerda na América Latina nos anos de 1970 e 1980 transformou-se completamente na década seguinte. Steil (1998) aponta a crise nas esquerdas como fator determinante para essas mudanças.

A última década do século XX inicia-se tendo no desencanto ao projeto modernizador uma de suas marcas. A perda de confiança no mito do progresso absoluto e da capacidade ilimitada do conhecimento racional gerou

uma crise em todos os grupos ligados à modernidade, dentre eles a igreja dos pobres. Steil (1998, p. 66) aponta além desse desencanto pelo progresso racional a perda da força mobilizadora da igreja dos pobres frente à opinião pública, principalmente na linha editorial que diminuiu substancialmente seus impressos.

Contudo, a grande mudança ocorreu dentro da própria igreja dos pobres. Apontando o contexto histórico como determinante para a visibilidade pública no primeiro momento, Steil (1998, p. 69-71) mantém a mesma lógica de pensamento e salienta que diante de um novo contexto houve uma adaptação da igreja dos pobres.

Qual contexto? Diante do desencanto frente à instituição e ao progresso científico, característica da modernidade, a nova década inaugura um contexto onde a mística consegue abarcar de forma mais coerente o novo cenário político e religioso emergente.

Entendendo por mística o abandono ao mundo na ótica de Troeltsch, Steil (1998, p. 68) afirma que “os laços transversais, a relatividade das instituições e o caráter crucial da experiência pessoal” são as características que melhor definem este período. O elemento que melhor define a mística é seu distanciamento do controle da instituição. O novo cenário que se apresenta contempla melhor esse novo tipo de postura religiosa devido aos vários grupos que aparecem dentro da nova configuração religiosa.

Na visão de Steil (1998) a mudança de contexto, que substituiu um projeto secularizador por outro, voltado para a espiritualidade mística, responsabilizou-se pela perda da hegemonia da Teologia da Libertação no continente latino-americano. Para o autor, as mudanças que a igreja dos

pobres, principalmente as comunidades eclesiais de base, vêm sofrendo nos últimos anos são conseqüências da adaptação a essa nova realidade.

Portanto, não se deve buscar externamente as explicações para as atuais transformações na igreja dos pobres. Da mesma forma que dentro de um contexto de modernidade essa igreja teve de adaptar-se para atingir sua maturidade e hegemonia, em outro contexto ela sofre o mesmo revés. Segundo Steil (1998, p. 72) não é a globalização,

o agente devastador dos valores e princípios que mobilizavam os pobres para a ação religiosa e política e sua inserção na sociedade. O que não percebem, no entanto, é que a própria igreja dos pobres está assumindo novas configurações [...]

2.1.2.2 *Ari Pedro Oro*

Buscando compreender o declínio da Teologia da Libertação, outra linha, atribui ao crescimento dos chamados grupos pentecostais e neopentecostais a resposta para a mudança de linha pastoral da Igreja Católica a partir dos anos de 1990. Enveredando por esses caminhos, encontramos o professor Ari Pedro Oro com o seu livro 'Avanço Pentecostal e Reação Católica' (1996).

Embora o autor não trate especificamente da Teologia da Libertação, pondera acerca de uma série de mudanças que a Igreja Católica empreendeu

para conter os avanços do pentecostalismo e neopentecostalismo. Entre essas mudanças, Oro (1996, p.118) ressalta o “reforço à devoção, a ênfase à dimensão místico-espiritual do ser humano, a revisão das práticas pastorais, a ocupação de maior espaço na mídia eletrônica e o incentivo ao desenvolvimento da RCC”. Nessa lógica interpretativa (embora o autor não afirme esse dado categoricamente), a Teologia da Libertação deve seu declínio à reação católica ao expansionismo das “seitas”.

Os argumentos para comprovar o raciocínio anterior são evidentes. Fiquemos no último ponto: o desenvolvimento da Renovação Carismática Católica (RCC). Segundo o autor, tanto a RCC quanto os grupos pentecostais articulam-se em uma dimensão mística como “respostas alternativas ao processo de secularização das igrejas (cristãs) em seu compromisso com a modernidade” (ORO, 1996, p. 119).

Trata-se de uma opção consciente frente a um projeto secularizador, que, embora não conte com o apoio de toda a hierarquia católica, ganha terreno frente à ameaça pentecostal. Na verdade são dois os objetivos da RCC nesse momento histórico: [...]“Restringir ao mesmo tempo o poder e ação expansionista do pentecostalismo e dos setores progressistas católicos” (ORO, 1996, p. 114).

Portanto, mesmo diante de severas reservas, a CNBB aprova o movimento através do documento n.º 53, ‘Orientações Pastorais sobre a Renovação Carismática Católica’, visando também dois objetivos: “Em primeiro lugar, frear a deserção de seus fiéis e, em segundo lugar, se possível, fazer retornar ao antigo aprisco as ovelhas desgarradas” (ORO, 1996, p. 121).

O apoio à Renovação não foi o único aspecto que segundo este autor, levou ao declínio da Teologia da Libertação. Seguindo a lógica do pensamento do autor, a própria ala progressista da Igreja Católica teve que passar por reformulações para conter o ímpeto do crescimento pentecostal. Reforçaram-se as práticas populares/devocionais que tinham sido enfraquecidas no processo que Oro chama de “secularização interna da Igreja Católica” (1996, p. 97). Buscou-se uma melhor acolhida das pessoas dentro das Comunidades de Base. Melhoraram-se as celebrações litúrgicas, reforçando as práticas celebrativas; incentivou-se a pastoral específica como saúde, terra, jovens, operários, família, como forma de atingir o maior número de pessoas e, por fim, reforçou-se a linha da espiritualidade dentro das Comunidades Eclesiais de Base.

Podemos concluir o pensamento de Ari Pedro Oro, afirmando que o crescimento do pentecostalismo dentro do mercado religioso brasileiro levou a uma reação da Igreja Católica, que diante de um quadro de liberdade religiosa optou por mudanças pastorais e litúrgicas como forma de manutenção de sua hegemonia. A Teologia da Libertação pagou o preço de seu declínio em nome da hegemonia secular da Igreja Católica no Brasil.

A crise da modernidade é portanto o elemento apresentado como responsável pela crise da Teologia da Libertação e suas conseqüentes adaptações vão ao encontro do pensamento de Bourdieu (2001, p. 57) quando afirma que,

em função de sua posição na estrutura da distribuição do capital de autoridade propriamente religiosa, as diferentes instâncias religiosas, indivíduos ou instituições, podem lançar mão do capital religioso na concorrência pelo monopólio da gestão dos bens de salvação e do exercício legítimo do poder religioso.

As adaptações surgem para melhor atender a demanda religiosa ou seja, os interesses religiosos dos diferentes grupos ou classes de leigos (BOURDIEU, 2001, p. 57). É o que Peter Berger (1997, p. 46) chama de tradução ou *aggiornamento*, ou seja, “as afirmações religiosas tradicionais são traduzidas em termos apropriados ao novo quadro de referência”, com a argumentação de seu discurso atingir a clientela.

A crise da modernidade é portanto o elemento apresentado como responsável pela crise da Teologia da Libertação e suas conseqüentes adaptações são tentativas de sobrevivência em uma nova conjuntura denominada pós-modernidade.

Seguindo ainda a lógica de Berger (1997) essa argumentação não se verifica de uma vez, visto que todo *aggiornamento* é uma capitulação. A secularização da Teologia da Libertação como forma de se adaptar à modernidade impõe a ela, na linha interpretativa desse sociólogo, a perda de sua consciência cognitiva, ou seja, de sua dimensão sobrenatural, elemento constitutivo de toda teologia. Em outras palavras, toda adaptação significa a capitulação da minoria cognitiva, nesse caso da Teologia da Libertação, para uma maioria cognitiva.

O que aconteceu com a Teologia da Libertação partindo dessa leitura berguiana foi exatamente o contrário proposto por Steil (1998). A modernidade e seu programa de secularização, ao serem aceitos pela Teologia da Libertação esvaziaram o conteúdo de seu sistema simbólico, não convencendo e nem interessando à maioria religiosa. A lógica é bem simples. A morte do sobrenatural destrói não apenas a teologia, mas as instituições às quais está incorporada.

Diante do lema capitular ou resistir, a Teologia da Libertação, ao que nos parece, está optando pela segunda postura. Talvez aí encontre sua tão propalada crise, que nós denominamos aqui de ostracismo. As mudanças verificadas não evidenciam uma aceitação dos elementos constitutivos da pós-modernidade. Ao contrário, a utilização de categorias de análises como o gênero, a etnia, a ecologia denota elementos secularizantes adaptados à realidade religiosa.

Os elementos da pós-modernidade individualização, subjetivação, religiosidade privatizada (LIBÂNIO, 1998) busca por especialistas (BAUMAN, 1999) não se verifica na Teologia da Libertação. Portanto, se há adaptação, não é na essência e sim nas formas.

Enquanto minoria cognitiva, o que há em relação à Teologia da Libertação é uma resistência aos valores da pós-modernidade. Se por um lado não comungamos com Steil (1998) a possibilidade de uma mudança da igreja dos pobres em busca de uma mística, acreditamos ser esta hoje é a maioria cognitiva. É a tese do reencantamento religioso que Libânio (1998, p. 61) afirma adaptar-se “perfeitamente à formação social capitalista na sua atual expressão neoliberal”.

Sem entrar na discussão se estamos vivendo uma extensão ou não da modernidade, fato é que a teoria do retorno do sagrado tem sido bastante questionada (PIERUCCI, 2001; LIBÂNIO, 1998), o que torna a argumentação de Steil (1998) no mínimo questionável. O contexto de mística pretendido pelo Steil (1998) seria na visão de Bell (apud PIERUCCI, 2001, p. 40) uma resposta à perda de espaço da religiosidade institucionalizada, e, portanto, a confirmação da irreversível secularização.

Se o quadro que estamos propondo até o momento para a Teologia da Libertação é o de resistência à pós-modernidade e não de adaptação, onde ficaria a hipótese de ostracismo? Resistir configura-se conceitualmente de modo diferente de ostracismo. Este se define pelo exílio, a resistência pela permanência, mesmo que marginal.

Chegamos ao ponto alto de nossa reflexão. Não há antagonismo na afirmação acima. O que há são Teologias da Libertação diferentes (PALÁCIO, 2000; TOMITA, 2000; SUAIDEN, 2000) sofrendo processos diferenciados, embora outros teóricos, falem apenas de novos enfoques e não de uma nova Teologia da Libertação (ACOSTA, 2000; MOLTMANN, 2000; DUQUE, 2000; RICHARD, 2000). Os teólogos da libertação que, a partir do início dos anos de 1990 do século XX, começaram a adotar mediações de gênero, etnia, ecologia etc, estabeleceram uma ruptura com a Teologia da Libertação Clássica (BALDUÍNO, 2004), cujo enfoque de reflexão é o socioeconômico.

Percebemos na maioria dos textos analisados a vigência da Teologia da Libertação não-clássica. Na verdade, a Teologia da Libertação clássica (BALDUÍNO, 2004) é apresentada como superada, pois a dicotomia entre pobre e rico, desde uma análise econômica, não consegue abarcar a complexidade da exclusão, que não é apenas mais socioeconômica, mas também de gênero, de etnia e mesmo religiosa (BETTO, 1990).

Os que afirmam que a Teologia da Libertação possui ainda uma vigência e que ela não morreu, estão falando de um tipo de Teologia da Libertação, a não clássica. Esta, de fato encontra uma vigência nas academias, nos institutos religiosos, nos escritos dos cientistas religiosos de forma bastante

contundente, embora não encontre ressonância na clientela religiosa, por ser minoria cognitiva que resiste ao contexto atual, denominado pós-modernidade.

Quanto à Teologia da Libertação clássica, ela se encontra em um mais profundo ostracismo. Contudo, não morreu, está exilada, e o seu grito ainda soa timidamente no deserto, onde se encontram em alguns pouquíssimos teólogos.

Portanto, as mudanças de paradigmas de uma modernidade para uma pós-modernidade, de uma sociedade local para um global ou de uma secularização para uma sociedade reencantada, tiveram peso mínimo na configuração do atual quadro da Teologia da Libertação clássica (BALDUÍNO, 2004).

O peso maior nesse quadro está ligado ao contexto eclesial. Em um contexto milenar de uma igreja centralizada e exercendo a função de aparelho ideológico objetivando “a manutenção da dominação e/ou da hegemonia da classe fundamental” (PORTELLI, 1984, p. 36), a Teologia da Libertação significou uma ameaça e mesmo uma ruptura a esse projeto, pela sua autonomia, pela sua opção clara a favor dos pobres e pelo uso da mediação marxista.

2.2 Dos Limites Analíticos há uma Possível Leitura de Ostracismo da Teologia da Libertação

Há um caleidoscópio de textos e artigos não somente no Brasil, mas também na América Latina e Europa que procuram entender os contornos atuais, pelos quais passam a Teologia da Libertação neste último decênio.

As interpretações, indicam um *aggionamento* (acomodação, adaptação) da Teologia da Libertação, entendida em toda sua complexidade de enfoques a um novo contexto civilizacional denominada pós-modernidade.

Embora admitamos as explicações analisadas como pertinentes, acreditamos que faltam elementos para uma melhor compreensão. Nossa análise quer preencher essa lacuna, sem contudo, ter a pretensão de esgotar o tema. Comungamos com L.Boff (1990), Betto (1990) e Pablo Richard (2000) que a queda do socialismo real não determinou o declínio da Teologia da Libertação, que se define a partir da análise marxista da realidade. A queda de um modelo sócio-político-econômico não invalida e tampouco esvazia um modelo de análise social como o marxismo. Mesmo antes de existir qualquer experiência socialista real, o marxismo já interpretava a realidade social da Europa no final do século XIX.

Empreendemos ainda uma análise diferenciada das afirmações de Steil (1998). Mesmo que admitíssemos uma situação de reencantamento do sagrado em oposição à secularização, hipótese descartada por Pierucci (2001) e Libânio (1999), não percebemos como plausível uma teoria que joga todo o peso do jogo das relações sociais apenas no elemento externo, nesse caso, a secularização.

Da mesma forma, acreditamos que as explicações de Ari Pedro Oro carecem de novos elementos interpretativos. Digamos que falte coerência na argumentação. A todo momento, Oro afirma que não há coesão de toda a

Igreja Católica em relação a esse novo fenômeno que é o crescimento das seitas. Afirma categoricamente: “Percebe-se três posições minoritárias antagônicas: a primeira é de indiferença, [...] a segunda é de ceticismo [...]; a terceira é de reconhecimento do que há de bom, de valor, nas seitas” (ORO, 1996, p. 95). Afirma ainda que há duas posições dominantes, por um lado “a da aceitação da diversidade religiosa [...] e de outro lado, de que algo precisa ser feito para frear o processo de deserção católica [...]” (Oro, 1996, p. 95-6). Não se pode falar em reação católica contra as “seitas” e seu possível apoio à Renovação Carismática Católica se a posição dessa mesma igreja é divergente, conforme mesmo mostrou o autor. Lembremos ainda que o crescimento dos grupos neopentecostais se inicia na década de 1970 e que nesse momento não se verifica nenhuma mudança substancial na Igreja Católica no que concerne ao que o autor apresentou.

Existe ainda um último argumento interpretativo quando o assunto é a crise da Teologia da Libertação. Trata-se da teoria segundo a qual a Teologia da Libertação está sofrendo esse revés devido à sua postura de anti-religiosidade popular vista em sua dimensão de alienação.

Nessa linha interpretativa comungamos das idéias de João Batista Libânio (1994). Para ele, a Teologia da Libertação, em seus primeiros enfoques, participou do mesmo preconceito da hierarquia católica em relação à religiosidade popular. A causa, desse preconceito para Libânio (1994, p. 66), não é apenas a influência marxista da alienação religiosa, mas surgiu também da “[...] própria prática, onde os agentes de pastoral e teólogos constatavam a dificuldade de o povo com suas formas religiosas tradicionais assumir o processo de libertação”.

Contudo, se Libânio (1994) reconhece o preconceito em relação à religiosidade popular, reconhece também que ela foi efêmera e se deu apenas no primeiro momento. Ressalta que, desde o final da década de 1970, os teólogos da libertação partiam da posição comum de que na religiosidade popular, encontram-se elementos de resistência e libertação, como outros de alienação e de dominação ligados às classes dominantes.

Mesmo que ignorássemos essa informação, historicamente não se poderia explicar o declínio da Teologia da Libertação por sua maior ou menor adesão às práticas devocionais populares dos católicos. Retrocedendo ao século XVI com o Concílio de Trento e no século XIX com o processo conhecido como romanização, perceberemos uma verdadeira “perseguição” da Igreja Católica em relação à religiosidade popular, e nem por isso verificou-se uma diminuição do número de adeptos ao catolicismo e tampouco o fim dessas práticas devocionais. Portanto, acreditamos que novos elementos devam ser apresentados para compreensão da realidade da Teologia da Libertação na década de 1990.

Diante do exposto, acreditamos que as análises que estão sendo empreendidas acerca da Teologia da Libertação no atual contexto histórico, refletem elas mesmas já uma postura de ostracismo. Na Grécia Clássica, o ostracismo era uma forma de banir para o esquecimento. O mesmo processo parece estar acontecendo com os teólogos e demais cientistas sociais que têm a Teologia da Libertação como objeto de análise.

José Comblin (2000), no artigo ‘a Teologia na presente perspectiva’ ressalta dois esquecimentos ocorridos no encontro da SOTER em Belo Horizonte em 2000. O primeiro, o esquecimento do socialismo. Em nenhum

instante do congresso foi pronunciada a palavra socialismo. Fica patente aqui, não apenas a derrota do socialismo e a vitória de um novo tipo de capitalismo mais totalitário, mais selvagem e menos humano (RICHARD, 1991) no plano objetivo, mas sobretudo a introjeção dessa derrota, refletida na prática do esquecimento no plano subjetivo. Girardi (2000) fala de conformismo em relação ao pensamento único liberal.

O segundo esquecimento, não menos preocupante, foi o da ausência de uma crítica à fase anterior. As “derrotas” do sandinismo, bem como de todos os processos revolucionários na América Latina foram esquecidos. Falta, segundo Comblin (2000), uma análise crítica dessa fase para poder iluminar as novas lutas futuras.

Um outro tipo de esquecimento se observa em Vigil (2000). O esquecimento da opção pelos pobres. Esse se reflete em nível psicológico nos silêncios, vacilações e retrocessos tanto por parte dos teólogos como por parte do povo de Deus. O esquecimento tem sua origem na crise dos grupos de cristãos que, em outros tempos, fizeram a opção pelos pobres “com lucidez, e hoje a calam, a ocultam e a rejeitam ou a desnaturalizam” (Vigil, 2000, p. 302).

O texto de Vigil (2000) reflete para nós o mais drástico dos esquecimentos: o da realidade histórica de perseguição empreendida pelo governo central do catolicismo à Teologia da Libertação. O artigo descreve um contexto eclesial de falta de liberdade, de silêncio, de exílio interior e de catacumbas. As perseguições em décadas passadas estabeleceram nos teólogos uma depressão psicológica caracterizada pelo trauma, onde se configura hoje um contexto eclesial em que pairam “a dúvida, a vacilação, a reformulação acomodatória da linguagem, o complexo de culpa, a

clandestinidade pela sobrevivência e o silêncio da "sabedoria" mais do que a palavra profética" (VIGIL, 2000, p. 303).

Eis, portanto, na descrição de Vigil (2000), a realidade de um contexto de ostracismo. Os esquecimentos ressaltados por Comblim (2000) e por Vigil (2000) são, na verdade, reflexo desse exílio e, ao mesmo tempo, estratégia de sobrevivência.

O ostracismo da Teologia da Libertação Clássica (BALDUÍNO, 2004) encontra nas perseguições da cúria romana seu elemento de explicação. Embora a maioria dos analistas prefira falar de uma simples adaptação aos novos tempos, outros mesmo não reconhecendo uma situação de exílio, não deixam de apontar uma postura de tensão entre o governo central da Igreja Católica e a Teologia da Libertação.

É o caso do Espanhol Casiano Floristán (2000). Para ele, as críticas que a Teologia da Libertação sofreu é fruto da tensão entre dois tipos de Igreja. Afirma que tanto na América Latina como em quase toda a Igreja Católica se observa uma forte tensão entre um tipo de igreja que se preocupa com as necessidades do povo de Deus e de uma outra que obedece às direções da hierarquia. Dentro desse dualismo, afirma que pertence ao primeiro tipo de igreja a responsabilidade laical, a colegialidade dos bispos, enquanto que, em contraposição e de forma a configurar uma tensão, está presente do outro lado o domínio clerical e a cúria romana.

Além de participar desse conflito entre diferentes modelos eclesiológicos, para ele "Las críticas a la teología de la liberación se basan en dos sospechas: es peligrosa la transformación social, [...] y es perniciosa porque usa el método de análisis de la realidad de cuño marxista" (FLORESTÁN, 2000, p. 69).

A transformação social pregada pela Teologia da Libertação incentiva a consciência crítica do povo além de o enervá-lo e o desordená-lo. O autor enfatiza que os documentos romanos sobre a Teologia da Libertação apontam-na como uma teologia perigosa e arriscada por vários motivos, entre os quais ele destaca: reduzir o evangelho a uma mera ética intramundana; a hermenêutica bíblica ao racionalismo; o pecado ao âmbito social; identificar reino a uma libertação política; perder o sentido teológico da fé; atentar contra a estrutura sacramental e hierárquica; valorizar a dimensão política na Bíblia; romper a unidade da igreja pela luta de classes; provocar violências políticas e reforçar a luta de classes.

Acosta (2000) é outro que não deixa de traçar em seu texto esse mesmo conflito. Em dois momentos pelo menos em seu artigo, esse dado lhe escapa. Primeiro, ao pontuar as causas pelas quais a Teologia da Libertação causou tamanho impacto em todos os setores, ele traça um perfil de conflitos existentes dentro da própria comunidade eclesial. A Teologia da Libertação é uma teologia que foi condenada por Roma, uma teologia que ao transcender o horizonte propriamente político preocupou os poderes eclesiásticos, mas também autoridades políticas, econômicas e militares. É uma teologia que rompeu com as versões colonial, neocolonial e desenvolvimentista ao transferir o potencial simbólico, doutrinal e espiritual à grande maioria popular e, por fim, é uma teologia que verifica sua verdade através dos milhares de mártires, que tombam em defesa da libertação dos pobres.

A tensão que esta Teologia traz no rastro de sua história, pode ser verificada no artigo de Acosta (2000, p. 214) quando ele afirma que a originalidade da Teologia da Libertação está em “no hacer una interpretación

neutra de los textos o de las experiencias Del pasado” . Trata-se de uma teologia partidária. Seu ponto de partida é a maioria pobre do continente. Portanto, é uma teologia que nasceu, desenvolveu-se sob o prisma de uma tomada de posição bastante definida em relação aos pobres. Essa sua postura colocou-a em rota de colisão com o Vaticano e sua longa história de compromisso com o outro grupo, a classe dominante, como pondera Richard (1982, p. 24).

A lista poderia ser contemplada por outros nomes. Contudo gostaríamos de fechá-la com apenas mais dois nomes, o de Hugo Assmann (2000) e de José Comblin (2002). Esses dois teólogos de modos diferentes referendam de maneira bem clara o que estamos tentando comprovar: o ostracismo da Teologia da Libertação Clássica (BALDUÍNO, 2004).

O ostracismo da Teologia da Libertação pode ser comprovado em Assmann (2000), um dos fundadores da Teologia da Libertação na sua declaração de enganos. Assim podemos entender, se é que entendemos de fato seu artigo, ‘Por uma Teologia Humanamente Saudável’. Criticando severamente o que ele chama de teologias inevitáveis, Assmann (2000) pontua os principais enganos que teve enquanto teólogo da libertação.

O primeiro engano é o da consciência infeliz. Esse termo é definido como “a obsessão por enxergar somente trevas por toda parte” (ASSMANN, 2000, p. 119). Para ele, a Teologia da Libertação definiu sua linguagem semântica a partir de um tom dualista e pessimista em relação à realidade. Desconsiderando a complexidade da realidade, os teólogos da libertação a simplificaram, reduzindo-a a um linguajar dualista do ‘bem contra o mal’.

A exemplificação do tom dualista empreendida pela Teologia da Libertação, na visão de Assmann (2000, p. 119), foi a da “perniciosa obsessão pelo grande inimigo”. Identificando o capitalismo como esse grande inimigo que gerava antívida, conseqüentemente a luta contra as suas estruturas gerariam necessariamente valores de vida tornando possível assim a tão sonhada sociedade socialista.

Esse foi outro engano para o autor; acreditar na viabilidade de uma sociedade socialista. E não apenas acreditar na alternativa socialista, mas acreditar em sua expansão pelo mundo. Depois de algumas viagens ao Leste Europeu e a Cuba, o autor se convenceu de que eles (teólogos da libertação), foram “vítimas da guerra fria” (ASSMAN, 2000, p. 120) e que o “socialismo ‘real’ não passava de uma realidade virtual publicitada por cima de economias de baixo nível de produtividade e pouquíssima diversificação de bens e serviços” (ASSMANN, 2000, p. 121).

Dentre os pressupostos ingênuos vivenciados por Assmann (2000) ele cita mais três. A de que havia uma ‘Igreja dos Pobres’; a da emergência de um sujeito histórico popular e, por fim, a de que há um pendor natural para a convivência solidária entre os homens.

A crítica de Assmann (2000) ao referendar seus enganos está na concepção ou melhor no equívoco de compreender a sociedade como uma realidade simples onde exista uma única resposta fechada e excludente a um determinado problema. A sociedade se define como uma instância complexa, com pensamentos complexos e múltiplas referências simultâneas. Idealizar uma Igreja dos Pobres a partir de um sujeito histórico popular é reforçar a

possibilidade de se compreender o todo a partir de uma linguagem dualista e única possível.

Além de Juan Luis Segundo que ajudou Assmann (2000) a compreender a complexidade que se deve ter nas análises sociais, o autor se embebeu de estudos no campo da Biociência e da Linguagem para melhor compreensão do ser humano e dos enganos acerca da Teologia da Libertação. Os estudos de etologia (comportamentos dos animais e homens) ajudaram-no a derrubar o mito da solidariedade natural entre os homens. Sua conclusão foi a de que o homem somente é solidário a um grupo restrito de pessoas.

Assmann (2000) afirma que o campo da Linguagem o favoreceu na compreensão de que não existe conexão alguma entre nossos conceitos e a realidade. Na verdade, o real não passa de uma linguagem discursiva criada pelos seres humanos, animais simbolizadores. Ela de fato não existe, ela é um conjunto de conceitos verbais a partir do que acreditamos que foi por nós apropriado do real. A partir dessas reflexões, Assmann (2000) definiu os teólogos da libertação como positivistas, ou seja, acreditavam que suas linguagens, tinham de fato conexão com a realidade.

Ao perguntar se a Teologia da Libertação foi uma teologia saudável, ou seja se ela ajudou a irradiar sensibilidade social e se foi uma fonte de energia solidária, Assmann (2000, p. 126) tece uma ferrenha crítica àqueles que preferem ficar presos ao passado, estabelecendo o que ele chama de 'teologias da inevitabilidade' pois, mata as melhores energias humanas dedicadas a gostar desse mundo. Para ele, são falsas as fidelidades à Teologia da Libertação simplesmente por manterem velhos jargões esclerosados, carentes de energia instigadora de reflexão e engajamento social.

Percebemos, portanto, em Assmann (2000) que sua crítica principal à Teologia da Libertação foi em relação a sua visão pessimista frente à realidade. A conclusão natural, portanto, à pergunta 'se ela foi uma teologia saudável' é a de que foi apenas nas boas intenções de seus teólogos, pois os mesmos não tiveram para com a vida a valorização "da corporeidade, o prazer, o saber viver e estar de bem com a vida, o direito a consumir bens e serviços variados e de qualidade[...]".(ASSMANN, 2000, p.126).

Assmann não fala de mudanças na Teologia da Libertação, mesmo porque esse dado é visível em seu artigo. Ele fala da mudança pessoal de sua visão em relação ao movimento. Como evita tecer uma análise simplista sobre a realidade, limita-se apenas em afirmar que a queda do socialismo, o fracasso das alternativas vislumbradas na América Latina, a mundialização do mercado (globalização) e a condenação e marginalização da Teologia da Libertação foram marcantes.

A visão de Assmann (2000) reflete uma postura de arrependimento. A gravidade de tal posicionamento se dá pelo fato de ser ele, um dos fundadores da Teologia da Libertação no mundo católico ao lado de Gustavo Gutierrez. Mesmo sem falar em exílio propriamente dito, a conclusão necessária a que se chega, a partir de seu artigo é que a Teologia da Libertação somente poderá continuar existindo se se tornar uma 'teologia saudável', ou seja, passando por drásticas mudanças, superando os 'enganos' que fizeram parte de sua essência.

Contudo, superar esses 'enganos' significa para a Teologia da Libertação Clássica (BALDUÍNO, 2004) o decreto de seu fim. Como superar os pressupostos que Assmann chama de ingênuos (Igreja dos pobres, os pobres

como sujeito histórico e a solidariedade entre os seres humanos) e continuar sendo Teologia da Libertação? Abandonando esses pressupostos, ela pode ser converter em qualquer reflexão teológica, menos de libertação.

A postura de Assmann pode sem dúvida ser lida dentro do quadro interpretativo estabelecido por Vigil (2000). Diante das perseguições, os teólogos da libertação expressam uma espécie de sentimento de culpa e a tendência é a de desnaturalizar a Teologia da Libertação, procurando acomodar-se à linguagem eclesial que predomina.

Percebe-se em Assmann o que Márico Fabri dos Anjos (2000, p. 556) chama de “clima geral [...] de desilusão e pessimismo” na América Latina. O sistema hegemônico neoliberal com seu discurso único é tão poderoso e absorvente, que “ninguém tem a coragem de continuar sonhando com alternativas” (ANJOS, 2000, p. 556). Resta para muitos, diante desse quadro, lutar por um capitalismo mais humano, conformando-se, assim, ao pensamento único neoliberal (GIRARDI, 2000, p. 32-3).

O que chamamos de ostracismo da Teologia da Libertação e que aparece de forma velada ou não nos teóricos analisados, é o abandono do que Comblim (2002, p. 13) chama de a questão dos pobres. O enfoque da questão dos pobres como consequência da dominação sócio-político-econômica do modelo capitalista em suas várias vertentes foi abandonado dentro do contexto eclesial católico e com ela a Teologia da Libertação que se estruturava em torno da superação do empobrecimento.

A tese de doutorado de Pablo Richard intitulada a ‘Morte das Cristandades e Nascimento da Igreja’ (1982), nos mostra esta relação nova. Richard (1982) sugere, ao definir a hipótese de seu trabalho, que com o fim da

cristandade (crise da relação Igreja - Estado Colonial - Sociedade Civil) apareceu um outro modelo, o da nova cristandade (relação Igreja - Estado Liberal) que também entrou em crise a partir da década de 1960. Diante desse quadro, o autor sugere duas possibilidades para a América Latina: Primeiro, o surgimento de um novo modelo de nova cristandade, onde se verificaria o estabelecimento de uma nova relação entre a igreja e um novo modelo de dominação. E, segundo, a superação, por parte da Igreja, da nova cristandade. O autor apostou na segunda e nós apostamos na primeira possibilidade.

O pontificado de João Paulo II é a corporificação desta nova cristandade. Comblin (2002, p. 24) fala da ressurreição da cristandade. Contudo, é uma cristandade diferente das anteriores. Já não encontramos a igreja em situação de perseguição ou como religião oficial do Estado (1ª cristandade) e não tão dependente dos governos para exercer sua influência na sociedade (2ª cristandade).

A terceira cristandade (nova cristandade) encontra a igreja em situação de total independência do Estado. Na realidade, “a Igreja não é nem rejeitada, nem apoiada pela sociedade, não parece exercer nem um papel de contestação profética, nem um papel de reconciliação e integração social” (COMBLIN, 2002, p. 69).

Nessa terceira fase, a busca para definir a identidade da igreja depende única e exclusivamente dela. A ela cabe definir se deve ou não buscar apoio nos governos para realizar o que acredita ser o processo evangelizador. A aproximação que estamos testemunhando entre igreja e neoliberalismo (Girardi, 2000) responde a essa política de livre reforço de sua identidade por parte do governo central da Igreja Católica.

A conclusão necessária de toda esta argumentação é a de que em qualquer processo de cristandade, seja em sua forma antiga ou nova, os pobres não são prioridades, e são relegados à marginalidade do discurso e da práxis eclesial.

Compreender o ostracismo pelo qual passa a Teologia da Libertação é compreender o contexto eclesial do embate entre modelos diferenciados de igreja. Não se pode pensar o ostracismo da Teologia da Libertação Clássica, (BALDUÍNO, 2004) sem questionar as implicações que esse movimento representou para a igreja institucional romana. Não se entende o ostracismo da Teologia da Libertação se não o situarmos dentro da política de restauração empreendida pelo atual pontífice João Paulo II. Não se compreende contudo a restauração sem compreender o peso que a Cristandade e a Nova Cristandade teve para a Igreja Católica. É o que pretendemos fazer a seguir.

3 DA CRISTANDADE A NOVA CRISTANDADE: A HEGEMONIA DE UM MODELO ECLESIAL

3.1 A Cristandade

Se considerarmos o cristianismo na sua vertente católica romana um processo contínuo, podemos concluir que boa parte de sua história foi marcada por sua proximidade com o poder estatal. Nesses dois mil anos de sua existência, vivenciada em culturas as mais díspares possíveis, A aproximação íntima com os poderes seculares perdurou de forma concreta durante pelo menos mil e seiscentos anos.

A materialização dessa relação se deu de diferentes formas, dependendo do contexto histórico, no qual se inserira o cristianismo católico. O

marco da aproximação do cristianismo católico ao estado se deu no século IV com o imperador romano Constantino Magno. A partir de uma série de medidas, como liberdade de culto a todas as religiões; isenção aos clérigos dos encargos públicos; devolução dos locais de culto e de propriedades dos cristãos confiscados pelo império; (CESARÉIA, 2000, p. 491-500) entre outras, Constantino demonstrou sua preferência pelo cristianismo. Preferência selada no ano de 337 com conversão ao cristianismo ariano .

A partir de Constantino, o cristianismo católico de mera rede de comunidades internacionais passou a ser um bloco monolítico institucional. Thomas C. Bruneau, (1974, p. 13), enfoca esse processo de mudança ao afirmar que “originalmente, a Igreja era uma comunidade, depois passou a ser uma boa porção do poder temporal na Idade Média, e ao tempo do Concílio de Trento (1545-1563) era claramente uma instituição”. Nós, ao contrário de Bruneau, reforçamos que, desde o século IV, o cristianismo católico apresentava traços institucionais, pois já possuía todos os elementos jurídico-administrativos de uma instituição religiosa restando apenas desenvolvê-los.

Outra novidade nesse processo de aceitação da religião cristã pelo estado constantiniano foi o da ingerência deste em questões religiosas. Aqui vale lembrar que essa postura se tornará uma regra, ora mais ora menos acentuada, até o século XI. Os exemplos são infindáveis. Basta lembrar que todos os concílios do cristianismo até o século X foram convocados pelos imperadores ou imperatrizes do império romano do ocidente ou do oriente e que a condenação de uma doutrina como herética somente tinha uma aceitação pública depois do seu reconhecimento pelo imperador.

Essa ingerência de representantes laicos no cristianismo era tamanha que o historiador brasileiro Hilário Franco Jr (1986, p. 115) denomina o período de 888-1057 como sendo a “Igreja sob o poder dos leigos”, enquanto Karl Bihlmeyer (1964, p. 61), entre outros, usou o termo cesaropapismo para definir melhor a função religiosa dos imperadores na alta idade média. Embora a tese não se sustente, os fatos corroboram para sua existência.

Deve-se observar que essa relação entre a Igreja e o Estado não era uniforme e estava sujeita ao contexto histórico. Ao longo dos séculos houve a materialização da Cristandade sob as formas mais variadas. O historiador da igreja no Brasil, Riolando Azzi (1994, p. 7) fala de diversas Cristandades.

De fato, durante toda a alta idade média (até o século XI), percebemos uma certa sujeição da Igreja ao Estado (Aqui quando falamos de Estado, não estamos englobando todos os possíveis ‘estados’, mas sim aqueles com que a Igreja Cristã manteve relacionamento de aproximação). Foi assim com o Império Romano do Ocidente nas pessoas de seus imperadores, principalmente Constantino e Teodósio; com os germânicos através dos Francos, com Império Romano do Oriente, e ainda uma submissão parcial ao Sacro Império Romano Germânico, através das dinastias dos Otões e dos Höhenstaufen.

Em todos esses Estados, a Igreja se encontrava em situação de sujeição. Para ser aceita e posteriormente expandir sua mensagem e influência, a Igreja Cristã tornou-se a base ideológica desses governos recebendo em troca proteção, prestígio e bens imobiliários além de subsídios financeiros.

Alguns exemplos podem elucidar essa dependência da Igreja ao Estado. Constantino proibiu no ano de 329 pessoas com funções importantes no Estado, como os 'curiales' (cobrador de impostos) e padeiros de entrarem para a Igreja como Clero. Esta proibição se estendeu também aos ricos que buscavam na vida eclesiástica a fuga do pagamento dos impostos. Os assuntos dogmáticos também sofreram ingerência do imperador. Basta lembrar a convocação do Concílio de Nicéia para discutir sobre o arianismo, a condenação estatal do donatismo ou ainda a morte do sacerdote Prisciliano, considerado herético e executado pelo estado na pessoa de seu imperador Máximo em 385 (FRANGIOTTI, 1995, p. 110).

Esses exemplos de ingerência estatal sobre a Igreja se multiplicam, durante toda a Idade Média, principalmente no governo dos Francos, através da família carolíngia. Carlos Martelo dispôs como quis de patrimônios da Igreja para doá-los a título de comenda. Não apenas terras eram utilizadas nesse processo, mas se doavam mosteiros e mesmo dioceses a senhores laicos, em troca de apoio político.

Poderíamos, para enriquecer nosso argumento, arrolar muitos outros exemplos da ingerência estatal em assuntos eclesiásticos. Basta porém, lembrar um último e não menos importante. Carlos Magno, ao substituir seu pai, Pepino, o breve, atribuiu para si a missão de criar um verdadeiro estado cristão. O êxito de sua empreitada se verificou na total submissão da Igreja aos seus interesses, transformando todo o corpo hierárquico da instituição eclesial literalmente em funcionalismo público.

Se por um lado, essa sujeição descaracterizou a Igreja Cristã, permitiu o espaço necessário à obtenção dos objetivos. Conseguiu a reconversão dos

germânicos arianos e a conversão dos pagãos, estabelecendo assim uma Europa Cristã, onde sociedade civil e comunidade dos fiéis formavam uma única entidade. Além disso, graças à sua organização interna à sua herança cultural romana e o apoio dos soberanos, a Igreja cristã tornou-se a principal instituição de toda a Idade Média.

O preço pago em todo o processo foi a formação de uma Igreja profundamente política e estatal. A Igreja que surgiu após Constantino em nada ou quase nada se assemelhava àquela dos primeiros três séculos de sua existência. De um pequeno grupo ilícito, marginal, urbano centrado em pequenas comunidades, com um culto simplificado e dividido em várias funções, o cristianismo se tornou uma religião de estado, estendendo-se a todos os setores da vida social, administrado por uma bem definida hierarquia profundamente envolvida em assuntos temporais.

A Igreja virou uma Instituição. Além da Investidura leiga, dos descontentamentos internos e externos, a Igreja Cristã passou a administrar um enorme patrimônio imobiliário e financeiro. Outro problema a ser enfrentado foi o de administrar a contradição entre o anúncio de uma mensagem, que valorizava o desapego material e as vicissitudes do tempo que a tornaram uma rica senhora feudal. Contudo, enquanto instituição, a Igreja pôde se adaptar às contingências históricas e manter uma relação não apenas com outras instituições, mas como vimos, com o próprio Estado.

Se até o século XI a Igreja manteve com o Estado uma relação de sujeição, a partir desse século testemunhou-se um processo de busca de sua autonomia. Através de uma série de papas reformadores do século XI (Estevão IX – 1057-1058; Nicolau II - 1059-1061; Gregório VII - 1073-1085; entre outros),

a Igreja passou a negociar com o Estado de forma mais equânime. A primeira atitude foi acabar com a investidura leiga e em consequência submeter os príncipes aos seus interesses. Isso foi possível pelo fato de a Igreja dispor da poderosa arma da excomunhão.

Portanto, a partir do século XI, a balança do poder pendeu favoravelmente para o lado da Igreja Cristã. O cristianismo, que até então era somente a base ideológica do Estado, passou também a controlá-lo e a ditar as normas a serem seguidas pela sociedade. Ao Estado restou o papel policial de reprimir todos aqueles que ameaçavam a ordem social estabelecida ideologicamente pela Igreja Cristã.

Dentro dessa relação não uniforme e sujeita às condições históricas, podemos apontar mais uma etapa que foi a do conflito aberto. Com o surgimento das primeiras universidades (século XIII) e das primeiras monarquias feudais (Portugal, França entre outras), a relação entre Estado e Igreja que até então, salvo alguns momentos, eram estáveis, tornam-se instáveis. Vários são os momentos em que o reis ou imperadores se indis põem com os pontífices. Podemos mencionar o exemplo clássico de Felipe, O Belo, rei da França, com o Papa Bonifácio VIII (1294-1303). A nova conjuntura da formação de estados laicos, com uma burguesia nacional, buscando uma identidade nacional não permitia a ingerência de estrangeiros como o papa em seus territórios, como aconteceu várias vezes com o Papa Inocêncio III (1198-1216).

Instabilidade não significa ruptura. Mesmo em processo de crise e questionada em todas as instâncias, por todos os agentes sociais, a Igreja atravessou a Idade Média como a grande instituição, ainda gozando de um

grande prestígio em toda a Europa. Chaunu (1975, p. 181) afirma que, no processo de crise da cristandade nos séculos XIV e XV, mesmo a religião popular “apesar da relativa autonomia, [...] é cada vez mais dependente da religião elaborada dos clérigos”. Afirma ainda, ressaltando o prestígio da Igreja Cristã, que a religião popular “não contesta o poder da Igreja e reconhece a sua dependência, por necessidade de segurança. Vive na <concha> tranqüilizadora do poder e do saber dos clérigos” (CHAUNU, 1975, p. 182).

É no período da baixa idade média, que a Igreja Cristã Católica reluz com todas as suas forças o seu aspecto institucional. Tornou-se uma instituição centralizadora, organizando seu sistema de cobrança de tributos e tornando o orçamento do papado o quarto maior da Europa, no final do século XIV, ficando atrás apenas da França, Inglaterra e Borgonha e igual ao da Sicília (CHAUNU, 1975, p. 182).

A existência de um sistema de cobrança e fiscal remete a um ponto nevrálgico a discussão da relação existente entre Igreja e Estado. Essa relação somente foi possível porque a Igreja se concebeu como uma realidade à parte do Estado. Em outras palavras, a Igreja era um estado dentro do Estado.

Se o Estado considerava a Igreja como uma instituição como outra qualquer, de fato ele mesmo proporcionou elementos para que a Igreja Cristã se sentisse diferente. As constantes doações de terras e a isenção fiscal do clero tiveram como conseqüência a gênese de uma rica e poderosa instituição.

De fato, se a doações de terras à Igreja era algo corriqueiro, o gesto de Pepino o breve, reflete bem as relações existentes entre Estado e Igreja. A pedido do Papa Zacarias, o rei Franco investiu contra os Lombardos que ameaçavam Roma, salvando não apenas a possessões pontifícias, mas

entregando à Igreja as terras localizadas em todo o centro da Itália, permitindo com esse gesto a criação, no século VIII, do que foi conhecido até 1870 como Estado Pontifício.

A existência de uma independência em relação ao Estado foi fundamental na relação da Igreja com os outros estados até o século XIX, e permitiu que a Igreja Cristã deixasse de ser uma mera instituição e se tornasse uma poderosa organização. Além de um poderoso orçamento, como frisou Chaunu (1975, p. 185), a Igreja ao longo de sua história conseguiu tornar o papa “legislador, justiceiro, doutor, censor supremo”.

Com a centralização fiscal ora em Roma ora em Avignon, a Igreja romana conseguiu através da transferência de bens de outras regiões para esses centros articuladores tornar-se “mãe e senhora de todas as Igrejas” (Chaunu, 1975, p. 185).

Para manter toda essa máquina, a Igreja contou com uma enorme receita entre legados, dízimos, benefícios, ofertas. Contou ainda com um eficiente mecanismo de comunicação, de administração, de cobrança, de funcionários (cardeais, bispos, clero, diácono, curialistas, leigos), além de reforçar a idéia de um Estado Teocrático, na pessoa divina no Sumo Pontífice.

Toda essa máquina, especialmente a existência de um Estado próprio, permitiu a Igreja negociar com outros Estados, mesmo em época em que as relações entre as duas instâncias estavam abaladas. No século XIX, quando o movimento de unificação italiana invadiu o Estado Eclesiástico, e apresentou para Pio IX a ‘lei das garantias’ (1871), ele protestou evasivamente afirmando que as leis eram insuficientes para “manter livre e sem entrave o uso do poder

dado por Deus ao Romano Pontífice, e para conservar a liberdade necessária à Igreja” (MATOS, 1992, p. 225).

A autonomia ou a subjugação de um dos elementos constitutivos da Cristandade (Igreja e Estado) correspondia à lógica própria do contexto histórico e visava em última instância o que Berger (1985) chama de legitimação da ordem social. Na cristandade, por se tratar de uma ordem teocrática, “a religião legitima de modo tão eficaz porque relaciona com a realidade suprema as precárias construções da realidade erguidas pelas sociedades empíricas” (BERGER, 1985, p. 45).

A legitimação da ordem social na cristandade objetiva garantir o mundo empiricamente construído pela Igreja cristã e pelo Estado. Qualquer questionamento dessa ordem (nomia), que geralmente acontece em situações marginais (BERGER, 1985, p. 57), se associa pelo Estado teocrático ao caos (anomia), com as forças demoníacas.

Seguindo ainda a lógica do pensamento de Berger (1985), além da legitimação desse mundo fragilmente construído, associando-o a um mundo perene através da religião, a Cristandade utilizava um contundente controle social. Quanto mais frágil a plausibilidade (BERGER, 1985) para a aceitação desse mundo, mais eficaz eram os mecanismos de controle social empreendidos pela Igreja e pelo Estado.

A partir do século IV até o século XIX, período histórico de duração da Cristandade, os exemplos se sucedem na eficácia de um sistema de controle social que encontrava na vontade de Deus a última instância da manutenção desse mundo. “Os infratores das regras eram punidos [...] de maneiras diversas: a excomunhão, a confiscação de todos os bens, o exílio, a prisão

perpétua, os açoites, as galeras e até a morte na fogueira” (NOVINSKY, 1992, p.19-20).

A Cristandade era a materialização de um Estado totalitário. Não aceitava a possibilidade de um novo mundo, a não ser o legitimado por ela. As cruzadas, por exemplo, poderiam ser acrescentadas à lista que Anita Novinsky (1992) apresentou de controle social empreendido pela Cristandade, visto que um de seus objetivos era o de eliminar o mundo islâmico como plausibilidade de nomia.

Ao longo de sua existência, vários foram as minorias cognitivas (Berger, 1997) punidas pela cristandade: arianos, monofisitas, nestorianos, valdenses, cátaros, pseudo-apóstolos, amauricianos, judeus, islâmicos, reformadores, cientistas entre outros. A maioria que foi punida pela cristandade, pertencia ao cristianismo e buscavam “uma nova visão ética da instituição eclesiástica e do cristianismo como religião vigente na sociedade ocidental” (FALBEL, 1976, p. 13).

Portanto, a cristandade enquanto relação de proximidade entre Igreja e Estado, mediada na relação Igreja-Sociedade Civil, reflete os interesses dos grupos dominantes. Enquanto força hegemônica, a Igreja legitimou seus interesses de cristianização da sociedade, apoiando-se nos grupos que lhe permitissem tal intento. Nessa parceria, enquanto a Igreja encontrava todas as facilidades de expansão, por um lado, por outro, ela se via na iminência de sacralizar os grupos que estavam no poder. Aqui encontramos o que Maduro (1983, p. 172) define de função conservadora da religião.

Dentro do que alguns chamam de racionalização do pensamento (WEBER, 2000) ou de institucionalização do fenômeno religioso (O'DEA,

1969), temos portanto a cristandade. Para os nossos interesses basta lembrar que, atrás desse nome, encontramos a Igreja Católica, uma instituição centralizadora que procura em parceria com o Estado, em suas mais diversas configurações históricas, manter a ordem social empiricamente construída na qual ela mantém seus mais profundos interesses. Para tanto a Igreja Católica torna-se legitimadora do *Status Quo* (PORTELLI, 1984), estendendo sua influência a todos os rincões da sociedade e mantendo sob estrito controle social todos os grupos dissidentes.

3.2 A Igreja Católica no Brasil: Da Cristandade a Nova Cristandade um Projeto de Poder

Não é nossa proposta apresentar uma história concisa sobre a Igreja Católica no Brasil. Se ponderamos acerca da historicidade da Igreja Católica é apenas reforçando a nossa argumentação inicial de que a história do catolicismo é, em boa, parte a de sua relação com o poder político, ou seja o da proximidade com o Estado.

A Cristandade foi um projeto totalitário (BRUNEAU, 1974, p. 27). Seu objetivo era o de incluir sob a tutela da Igreja Cristã Romana todos os territórios, todos os indivíduos , o mundo todo. Em outras palavras, a

Cristandade era o “projeto de edificação de uma sociedade cristã [...] a partir de sua emanção de um projeto divino” (AZZI, 1987, p. 56). Para tanto, onde o Estado era fraco, onde não conseguia exercer sua influência sobre a sociedade, esse papel era desempenhado pela Igreja. Em uma sociedade teocrática como a medieval, deter os mecanismos de salvação era o mesmo que deter os domínios do temporal e do espiritual.

A materialização desse domínio sobre os dois gládios se deu através de um processo de longa duração histórica, mas que se verificou de forma mais visível com os Papas Gregório VII no ano de 1075 com a encíclica *Dictatus Papae*, Bonifácio VIII com a Bula *Unam Sanctam* no século XIV. Nesses dois documentos, o papado inverte a relação de proximidade entre Igreja e Estado e se declara como o único senhorio da Cristandade.

Com o aparecimento das primeiras formas incipientes do Estado moderno, conforme já salientado, a Cristandade começou a ruir na Europa. Enfrentando externamente um nascente nacionalismo, que via no papado um intruso indigesto que sofria internamente uma profunda crise causada pelo grande cisma (1379-1417), além da crise estrutural dos séculos XIV e XV (guerra dos cem anos, peste bubônica, crise na agricultura), a Igreja Cristã Romana começou a perder influência frente à sociedade civil.

O golpe fatal na Cristandade européia foi a Reforma Protestante. Mais do que causa, a Reforma foi sintoma de que o projeto totalitário da Cristandade perdera sua eficiência e capacidade de comandar de forma exclusiva a sociedade. O sucesso no empreendimento de Lutero, com o apoio de boa parte dos príncipes eleitores da Alemanha e posteriormente seguido por outros Estados, era prenúncio não apenas de uma Europa religiosamente dividida,

mas denunciava a gestação de novos tempos onde a Igreja Católica seria uma entre as várias instituições.

Contudo, se essa crise se verificava em boa parte dos Estados da Europa, não se pode dizer o mesmo em relação a Portugal e Espanha. Nesses países, historicamente, a Igreja gozava de muito prestígio e o modelo de Cristandade não apenas se arrastou por muitos séculos como foi exportado para suas colônias.

A Cristandade portuguesa foi marcada por uma grande influência do Estado sobre a Igreja, graças ao sistema de Padroado. Por esse sistema, através de uma série de bulas publicadas entre o século XIV e XV, o papado transfere ao rei de Portugal a tutela sobre todo domínio espiritual não apenas em terras lusitanas, mas em todas as terras desconhecidas (bula *Praecelsae Devotionis* – Leão X – 1514).

A Igreja Católica no Brasil nasceu sob a égide do Padroado. Isso significa que ela não apenas mantinha relações com o estado português, mas que ela nasceu como Igreja real. Através da concessão do Padroado, que o rei obteve em recompensa pela vitória contra os mouros (BRUNEAU, 1974, p. 34) e por ser um rei “mui católico” comprometido profundamente com os interesses da Igreja (MATOS, 2001, p. 101), o monarca português, enquanto protetor da Igreja, tinha uma série de tarefas a cumprir tais como: “construção de igrejas, monastérios, etc; provê-los de padres e religiosos; nomear bispos; apoiar a igreja [...]” (BRUNEAU, 1974, p. 34).

Enquanto “dono” da Igreja, ao rei não cabia apenas os atributos dos deveres, mas haviam sido incorporados na concessão do padroado uma lista de privilégios do rei. A ele era reservado o direito de impor a disciplina a todos

os bispos, cleros e religiosos; a coroa era a corte suprema em assuntos religiosos, não se podia recorrer a Roma sem sua autorização; a ele cabia o direito de *placet* (direito de censura a bulas, cartas ou outros documentos eclesiásticos); toda a comunicação na Igreja devia passar por Lisboa, bem como todo bispo deveria prestar um juramento de fidelidade ao Rei de Portugal em Lisboa antes de vir ao Brasil.

Entretanto, o maior dos privilégios, ao qual a coroa tinha direito, era o de controlar o dízimo das igrejas. A finalidade desse tributo de 10% sobre todos os produtos da sociedade deveria ser direcionado para pagamento do salário do clero, subvenção às igrejas, mosteiros, construção de igrejas, expansão da atividade missionária. O pequeno número de 12 dioceses, 13 de bispos, e de 700 padres em 1889 (BRUNEAU, 1974, p. 56) demonstra o pouco interesse da coroa no desenvolvimento da Igreja bem como denuncia que o dízimo era desviado para outros interesses. As declarações oficiais da coroa, segundo Azzi (1987, p. 47), sobre os motivos da não expansão e organização da instituição eclesiástica estava no fato de a colônia não ser economicamente rentável.

A Igreja Católica não passou de um departamento do governo português (BRUNEAU, 1974). Seu enfraquecimento na Europa refletia seu posicionamento no Brasil. Sem nenhuma organização; dispersa em um vastíssimo território; sem comunicação com Roma, os membros da Igreja que no Brasil estavam somente poderiam exercer sua influência na sociedade civil pela mediação do Estado (Poder político).

Não era somente a Igreja que se encontrava em estado débil para exercer sua influência no vasto território brasileiro. Mesmo o estado português

não conseguia exercer sua influência de forma equânime em todos os rincões desse imenso território, o que veio a fortalecer os grupos locais dominantes de senhores da terra.

Diante da ausência do Estado e da Igreja, responsáveis por dilatar a Cristandade (MATOS, 2001, p. 97); o catolicismo que se desenvolveu no Brasil durante todo o período colonial, foi o catolicismo popular.

A participação dos setores explorados da sociedade colonial nos rituais da Igreja Católica ou de forma mais intensa no catolicismo popular, seja como membro das irmandades ou na capela da fazenda, não nos dá margem para uma possível leitura de uma igreja a favor desses grupos.

O posicionamento da Igreja em relação à escravidão é bem sintomático nesse sentido. Ela era legitimada não apenas através de uma série de bulas papais introduzidas nos séculos XV e XVI, como também pelo episcopado como necessária à ordem social mantida sob a pessoa do monarca. O bispo de Pernambuco D. Azeredo Coutinho, através da obra intitulada 'Análise sobre a justiça e comércio do resgate dos escravos da costa da África de 1808' (AZZI, 1991, p. 181), defende a escravidão como direito instituído pelo soberano, aceita pelos apóstolos e pelo próprio Jesus e defendida pelos cânones da Igreja Católica (AZZI, 1991, p. 181-190). Sua defesa visa minar os argumentos daqueles que acalentam os princípios democráticos da Revolução Francesa e os prelados moralistas católicos contrários à instituição da escravatura.

Encontramos dentro da instituição católica aqueles que se colocavam a favor desses grupos marginais. Essa atitude, contudo, não fazia parte da posição oficial da Igreja Católica, mas constituía fatos isolados envolvendo

geralmente religiosos (capuchinhos, jesuítas, dominicanos), mais livres em relação ao padroado. Como se tratava de uma contravenção em relação às regras da Cristandade, essas atitudes foram rigorosamente punidas. Foi o caso do padre Jesuíta Antônio Vieira na defesa dos indígenas e do frei capuchinho José de Bolonha na denúncia da imoralidade e injustiça do comércio escravocrata. Suas atitudes isoladas lhes valeram a deportação para Portugal sob a alegação de perturbação da ordem. A carta do governador D. Fernando José para o ministro da Coroa Martinho de Melo e Castro a respeito do processo do frei capuchinho é bastante sugestiva nesse sentido;

Ilmo.Exmo. Sr.

O Arcebispo dessa diocese, levado daquela vigilância que sempre mostra em atalhar qualquer doutrina em matéria espiritual que possa perturbar a tranqüilidade e sossego desta Capitania, ou opor-se às leis e ordens de Sua Majestade, me fez saber que o padre frei José de Bolonha missionário capuchinho italiano tivera o desacordo e indiscrição de seguir a má opinião a respeito da escravidão, a qual se propagasse e abraçasse inquietaria contaminando as consciências dos habitantes dessa cidade e traria para o futuro conseqüências funestas para a conservação e subsistência desta colônia (AZZI, 1991, p. 188-9)

Atitudes isoladas sejam de padres, bispos, religiosos em favor dos indígenas, dos escravos sejam de outro grupo marginal sempre existiram. Mas não expressavam o posicionamento oficial da instituição católica em relação a esses grupos. Ela continuava desempenhando, enquanto departamento de Estado, o único papel que lhe era possível, o de legitimação do sistema colonial; e enquanto tal, a Igreja não poderia estar defendendo outros interesses que não o do grupo dominante.

A prova mais cabal da distância da Igreja Católica enquanto instituição em relação aos setores menos favorecidos foi a própria existência de um catolicismo popular dominando o cenário religioso durante todo o período colonial. Aquele embora se encontrasse dentro do quadro do catolicismo

tradicional era amplamente dominado pelos leigos. Enquanto catolicismo de leigos a “influência da Igreja oficial e hierárquica é relativamente pequena”, É um catolicismo de “muito santo, pouco padre, muita reza, pouca missa” (MATOS, 2001, p. 199).

As causas para esse distanciamento são duas: a primeira é atribuída ao fato da inexistência de uma organização eclesial durante o período colonial. Como ponderado acima; a Igreja fazia parte da Coroa portuguesa e enquanto tal estava sujeita as suas deliberações quanto às atividades eclesiásticas a desenvolver (BRUNEAU, 1974). A segunda causa é o preconceito que nutria a Igreja hierárquica em relação à religiosidade popular vista como manifestação da “ignorância religiosa [...] e maior óbice à dilatação do reinado de Jesus Cristo” (MAINWARING, 1989, p. 50).

Sem entrar no mérito da questão se a religiosidade popular é ópio do povo ou elemento de resistência (PARKER, 1996), fato é que, somente a partir da terceira década do século XX, com o crescimento do protestantismo e do espiritismo, a Igreja Católica, preocupada com o monopólio religioso, procurou uma aproximação mais efetiva com a religiosidade popular (MAINWARING, 1989, p. 50).

Muitos outros argumentos e exemplos poderiam ser utilizados para demonstrar que, para exercer sua influência sobre a sociedade, a Igreja dispôs das estruturas do Estado, “produzindo um discurso religioso suficientemente ambíguo para satisfazer todas as frações sociais que solicitavam seus serviços religiosos [...]” (MADURO, 1983, p. 172) e mantendo com esse uma situação de coalizão (BRUNEAU, 1974, p. 19). Contudo é muito difícil realizar uma mensuração da influência da Igreja hierárquica sobre a população no período

colonial. O fraco controle da Santa Sé, a inexistência de estruturas eclesiásticas (BRUNEAU, 1974, p. 42), as debilidades das instituições do estado português, e o catolicismo popular denunciam uma influência bastante débil.

Da mesma forma não é fácil identificar quais os grupos sociais ou políticos foram mais ou menos favorecidos com a política da Cristandade. Na verdade, sob o manto de classe dominante e classe dominada se abrigava uma série de grupos como bem notou Pablo Richard (1982, p. 59). Na realidade não havia acordo formal da Igreja Católica com nenhum grupo específico da sociedade civil. Havia sim um acordo do governo central da Igreja Católica com a Coroa portuguesa manifesto no padroado.

A relação da Igreja com os grupos dominantes se dava de forma indireta atendendo aos interesses do monarca português. Enquanto departamento do Estado era reservado a Igreja à tarefa de legitimá-lo, o que se verificou através da criação de um mito sobre a origem divina do Reino de Portugal. Segundo esse mito, o Estado português se constituiu em 1152, sob a promessa feita pelo próprio Cristo ao rei Afonso Henriques de torná-lo o grande defensor da fé cristã, em relação aos demais Estados. Ao rei caberia a tarefa de constituir não apenas um império, mas “predestinar o povo português para ser o porta-voz da mensagem da fé às diversas nações do mundo” (AZZI, 1987, p. 17).

O mito estabelecia a figura de um monarca divino que tinha como missão dilatar a fé e exercer sobre os súditos a função de pai (patrono). Segundo Azzi (1987, p. 40), o caráter mítico acerca do monarca fez com que durante todo o período colonial ele fosse venerado, respeitado e exaltado.

A Igreja exercia a função de legitimadora do *status quo* através da sacralização do monarca. Legitimava sua função como manifestação visível da unidade divina (AZZI, 1987, p. 41). O corpo eclesiástico, como funcionários públicos da Coroa, usava o sermão, as missões, as festas religiosas e o sistema educacional, entre outros, para impor a idéia de uma Cristandade que encontrava na figura do Estado e da Igreja sua perfeita unidade.

Enquanto personalidade portadora de uma sacralidade, o monarca estendia a seus colaboradores os poderes inerentes a sua função, e eles passavam em seus territórios a exercer um poder semelhante ao do monarca (AZZI, 1987, p. 49). Portanto, o mito trazia consigo a ideologia dos grupos dominantes. Por um lado sacralizava a hierarquia social e por outro marginalizava os negros, indígenas mestiços e os mulatos (AZZI, 1987, p. 23) através da institucionalização da violência camuflada sob o manto da religião (GIRARD, 1990).

Não se registra entre a Igreja e Estado até a Independência nenhuma rota de colisão, ao contrário, entre essas duas vertentes da Cristandade havia um projeto de coalizão (identidades de objetivos dentro de uma mesma estrutura) (BRUNEAU, 1974, p. 19). Mesmo porque o controle real sobre a Igreja era tão grande que esta não tinha outra maneira de exercer sua influência na sociedade civil a não ser via sociedade política (Estado). Toda a organização da Igreja, suas obras sociais, assistenciais e educativas, bem como todo o projeto da evangelização se integrou portanto à empresa de exploração capitalista colonial (RICHARD 1982, p. 40) reforçando nosso argumento, neste contexto, de que boa parte da história da Igreja Católica foi de sua proximidade com o poder estatal.

3.2.1 A nova cristandade: um modelo eclesial de poder

As relações entre Igreja Católica e o estado português, no período colonial, conforme ponderado, foi o de coalizão. Contudo, a partir do século XVIII houve momentos em que essa relação se definiu pela competição, desembocando em conflito a partir da república, para então, na segunda década do século XX e especialmente com o governo de Getúlio Vargas (1930-1945), estabelecer-se como cooperação.

Esse período de maior desgaste entre Estado e Igreja é denominado historicamente como crise da Cristandade. Foram vários os episódios que se sucederam em que os dois poderes apontaram os limites dessa relação. Três exemplos merecem destaques: o caso do bispo-eleito, o posicionamento frente ao processo de independência e a questão religiosa de 1874.

O primeiro caso reflete as conseqüências do regalismo na Igreja Católica do Brasil. Dois padres, Antônio de Moura e Diogo Antônio Feijó, foram indicados como bispos de Mariana (1834) e Rio de Janeiro (1835) respectivamente. Ocorre que ambos eram ferrenhos inimigos da supremacia papal, e o primeiro enquanto deputado tinha assinado um projeto que transferia o casamento da jurisdição da Igreja para o Estado. A Santa Sé recusou a indicação dos dois nomes e durante cinco anos o impasse permaneceu até que os dois bispos renunciassem aos seus cargos.

O segundo caso reflete bem a complexidade da Igreja na colônia. Diante dos movimentos emancipatórios que surgiram ao longo do século XIX, vários foram os padres ativistas desses movimentos a tal ponto que a revolução pernambucana (de cunho republicana) de 1817 ficou conhecida como a 'Revolução dos Padres' (MATOS, 2001, p. 304). A mesma postura não teve a maioria dos bispos, ligados mais ao poder colonial. Eles não abraçaram diretamente a causa da independência, se sujeitando apriori a situação política em que se encontrava a metrópole. (RICHARD, 1982, p. 65). Mais do que ressaltar as diferenças políticas entre os membros da Igreja, a não unanimidade na fidelidade à coroa reflete, a princípio, uma tomada de consciência por parte de membros da Igreja frente ao Estado e denúncias que, no futuro, se transformariam em separação.

A questão religiosa de 1874 é a mais pertinente na relação Estado e Igreja, e revela que, embora houvesse cisões, a segunda estava inteiramente subjugada ao primeiro. Após proibir seu clero de participar de uma celebração em comemoração do aniversário de uma loja maçônica, o bispo de Olinda Dom Vital Maria Gonçalves de Oliveira ordenou que o clero abjurasse da maçonaria e que as irmandades expulsassem os membros ligados a essas lojas. Diante da negativa de execução dessas ordens em uma das lojas, o bispo decretou sua intervenção. O resultado desse embate foram as prisões de D. Vital e de Dom Macedo Costa, que aderiu ao bispo de Olinda, depois da apelação das irmandades junto ao governo imperial.

Os episódios revelam dois aspectos. Por um lado a consciência por parte de alguns membros da Igreja da necessidade de sua fidelidade à Santa

Sé. A fala de D.Vital é bem sugestiva nesse aspecto e revela o posicionamento desses ultramontanos:

... renunciamos a todas as honras civis que nos dá o Governo de Sua Majestade, contanto que nos restituam a liberdade de poder dirigir e governar a porção do rebanho de Nosso Senhor Jesus Cristo, que o Espírito Santo confiou aos nossos cuidados e solitudes, segundo o ensino da Santa Madre Igreja, e os ditames de nossa consciência (BRUNEAU, 1974, p. 61).

O segundo aspecto revela os limites dessa pseudo-liberdade de alguns membros da Igreja e denuncia a fraqueza em que se encontrava a instituição eclesiástica e sua inteira sujeição às estruturas estatais. O fato de Roma não intervir em defesa desses bispos; a pouca reação que o fato despertou na sociedade, a falta de espírito corporativista não deixam dúvida, de que para existir como força espiritual, a Igreja dependia inteiramente das estruturas políticas do estado português.

Essa dependência ficou ainda mais evidente no governo imperial de D. Pedro II, que, por medo de perder o controle sobre a Igreja brasileira para a Santa Sé, iniciou um controle excessivo sobre seus membros e suas ordens religiosas. A proibição de 1855 das ordens de receberem noviços, ou a de 1870 proibindo a reentrada de noviços, que, partindo do Brasil, fossem estudar na Europa, reiteram o medo da romanização da Igreja no Brasil. Atitudes como a série de alvarás delimitando a cor do cinto do padre, o uso ou não das velas, a proibição dos bispos de deixar suas dioceses sem a permissão do governo refletem a necessidade de manter a Igreja como um mero departamento estatal.

Essas cisões são esporádicas e a princípio não definem a separação entre Estado e Igreja. Até a proclamação da República, essa relação foi de

subserviência da segunda em relação ao primeiro, utilizando-se de suas estruturas, tais como as finanças para definir sua influência na sociedade civil.

Essa longa história de aproximação da Igreja Católica a vários tipos de Estado não cessou no Brasil nem mesmo após a ruptura oficial entre esses dois poderes na República, em 1889. Após ser rejeitada pelas correntes ideológicas, que formaram o Estado Leigo no Brasil (liberais, republicanos, positivistas, etc) como incompatível a sua característica de laicidade, a Igreja Católica se organizou internamente e estabeleceu com os governos brasileiros em suas várias facetas políticas uma relação de cooperação, restabelecendo assim uma nova Cristandade (neocristandade).

A realidade que o decreto republicano n.119 A de 7 de Janeiro de 1890 (Lustosa, 1991) impôs à Igreja obrigou-a a repensar seu posicionamento na sociedade brasileira. Decretado o fim do padroado, definida a separação oficial entre os dois poderes (civil e espiritual) e confirmada a laicidade do Estado através da primeira constituição republicana de 1891, a reação da Igreja seguiu dois caminhos diversos.

A primeira reação foi de desconfiança e de oposição em relação ao regime republicano. A segunda foi de um posicionamento mais receptivo em relação à República pelo fato de que através dela a Igreja Católica finalmente conseguiu sua liberdade. A figura de proa do Catolicismo oficial, que sustenta a primeira vertente é o padre lazarista Desidério Deschand, sendo o padre redentorista Júlio César de Moraes Carneiro (Júlio Maria), o excelso representante da segunda vertente (MATOS, 2003, p. 19).

De fato, essa desconfiança e oposição frente à república de caráter laico vai predominar até a segunda década do século XX e não foi um privilégio dos

membros da hierarquia católica. O movimento de religiosidade popular liderado por Antonio Conselheiro em Canudos parte da mesma argumentação daqueles, que se posicionavam contrários a república. Em um de seus discursos conselheiro afirmava que; [...] um novo governo acaba de ter seu invento e do seu emprego se lança mão como meio eficaz e pronto para o extermínio da religião [...] a república quer acabar com a religião, esta obra-prima de Deus [...] (SOLA, 1997, p. 32).

A ameaça para a religião em geral e para a Igreja Católica em particular estava na laicidade do novo Estado. A Constituição Republicana de 1891 deixou bem claro que suas motivações estavam bem distantes das motivações religiosas, que compuseram o período colonial e imperial. Sustentando-se em teorias políticas advindas da Revolução Francesa e Americana, a Constituição Republicana brasileira não apenas tirou o nome de Deus de seu prólogo, mas confiscou da Igreja a tutela sobre o ensino e registros sobre batismo e casamento, reconhecendo apenas sua dimensão civil. Por fim, a Constituição de 1891 destrona a Igreja Católica de seu status de religião oficial, reconhecendo na liberdade religiosa uma das características do governo republicano.

Não obstante essa resistência inicial da Igreja em relação ao governo republicano proveniente da separação entre os dois poderes, as relações que se estabeleceram não foram de conflito, mas de busca por cooperação. De fato, essa nova modalidade de relação entre Igreja e Estado somente se tornou possível no Brasil com o fim do padroado (1890) e a conseqüente liberdade jurídica da Igreja. Como diz José de Souza Martins (1995 p. 153) somente “pessoas juridicamente iguais podem fazer contratos entre si”.

O projeto da Nova Cristandade regeu a Igreja Católica no Brasil pelo menos até 1960 (RICHARD, 1982, p. 136). Sua mola propulsora foi a busca constante pela criação de um estado cristão. A constituição desse estado garantiria a governabilidade do país, uma vez que a anarquia sócio, política e econômica das primeiras décadas do século XX, fruto da urbanização e industrialização do país, estava vinculada, segundo a concepção da hierarquia da Igreja, ao abandono das leis religiosas por parte do estado republicano que outrora sustentaram a colônia e o império.

O verdadeiro objetivo na constituição desse estado cristão era sem dúvida a recuperação dos privilégios e prestígios que a Igreja Católica tinha perdido com a instituição da República. Para tanto, os membros da hierarquia reforçaram os argumentos de que a identidade nacional estava vinculada diretamente à catolicidade do povo brasileiro (nacionalismo católico). A carta do episcopado brasileiro em comemoração ao centenário da independência é salutar nesse sentido;

Se procurarmos fazer renascer o nosso passado, se reconstruirmos a nossa vida colonial ou consultarmos os períodos mais fecundos da nossa vida intelectual, a ciência e as artes, a história e a legenda, a poesia e a eloquência, as festas e as canções populares nos mostram a Igreja presente em toda a parte agindo sempre para o bem do Brasil tanto nos dias de júbilo como nos dias de tristeza, na guerra como na paz (AZZI, 1994, p. 46).

O reconhecimento da importância do Catolicismo para a formação da nacionalidade brasileira não era discurso concernente apenas da hierarquia católica. Félix Pacheco, então ministro das Relações Exteriores do governo de Artur Bernardes (1922-1926), em comemoração ao Jubileu de Ouro Sacerdotal do Cardeal Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti, em 1924, no Rio de Janeiro, afirmava que

... O Brasil não seria digno de si mesmo, se não reconhecesse que maravilha de sua coesão política, perdurando através de todos os

embates, deve-se em grande parte, à prodigiosa força moral do catolicismo [...]. Não seríamos nada sem esse poderoso instrumento de ligação espiritual, fator máximo da unidade estupenda de nossa Pátria[...]. Não tivesse outro mérito a República, teria contudo esse de não haver alterado em nada a essência do regime de vida social, formador da nossa nacionalidade (MATOS, 2003, p. 88).

Durante pelo menos quarenta anos, o relacionamento entre Igreja Católica e Estado brasileiro foi o da mais harmoniosa cooperação. Muitos foram os bispos que corroboraram para esse intento, não menos foram os esforços despendidos por governantes e membros do governo para o êxito dessa parceria. São numerosos os gestos e discursos reforçando essa ajuda mútua para o estabelecimento de uma ordem social fundamentada em princípios cristãos católicos. Poderíamos citar como exemplos o desfile oficial pelas ruas do Rio de Janeiro do arcebispo D.Leme e o presidente Epitácio Pessoa; a visita de Artur Bernardes ao Cardeal Arcoverde no Palácio da Arquidiocese (a primeira desde 1890); o gesto do então presidente Washington Luís decretando que o funeral do Cardeal Arcoverde tivesse honras equivalentes ao de vice-presidente da República; além da autorização do governo Epitácio Pessoa para a construção do monumento a Cristo no Corcovado (AZZI, 1994, p.18-9).

Diante de tantos exemplos, o então cardeal do Rio de Janeiro (1930-1942) Dom Leme, foi figura ímpar ao lado de Getúlio Vargas (1930-1945), na parceria entre os poderes para constituição da Nova Cristandade.

Amigos pessoais desde a intervenção do Cardeal Leme junto ao governo de Washington Luís, pedindo seu afastamento devido ao golpe de Estado de Getúlio Vargas em 1930, os dois principais líderes do país (Cardeal Leme e Getúlio) não envidaram esforços para aproximar Igreja e Estado,

mesmo quando a faceta desse Estado foi constituída pela ditadura do Estado Novo varguista.

Os objetivos do Cardeal Leme e de Getúlio estavam bem definidos. O primeiro reconhecendo no catolicismo a denominação religiosa da maioria dos brasileiros, esforçou-se durante toda a sua vida para obter do governo uma legislação que fosse ao encontro dos interesses da Igreja Católica, conseguindo-a na Constituição de 1934, onde o Estado concede vários privilégios para a Igreja tais como: subsídios financeiros, direito de voto para os religiosos, formação de capelanias militares, equivalência entre casamento religioso e civil, proibição do divórcio e integração do ensino religioso nas escolas públicas (RICHARD, 1982, p. 42). Getúlio Vargas por sua vez reconhecia na Igreja Católica uma força importantíssima para legitimar e manter um governo facilmente questionável por ter se constituído através de um golpe militar.

O sucesso dessa relação de cooperação pode ser confirmado nos resultados obtidos de ambos os lados. Sob a influência direta ou indireta do Cardeal Leme foram criadas a Confederação das Associações Católicas do Rio de Janeiro para coordenar todas as atividades dos leigos; A revista “A Ordem” e o Centro Dom Vital (criados pelo leigo Jackson Figueiredo, mas com as bênçãos de D.Leme) para congregar os intelectuais católicos; a LEC (Liga Eleitoral Católica) em 1932 com os objetivos de organizar e instruir os eleitores católicos, além de apoiar candidatos que aceitassem o programa da Igreja e o defendessem na Assembléia Constituinte, em preparação da Constituição de 1934. Além disso deve-se mencionar inauguração do Cristo Redentor em 1931,

no Rio de Janeiro, consagrando a nação ao Sagrado Coração de Jesus, tornando Cristo Rei e Senhor dos brasileiros.

Do lado de Getúlio Vargas, sua vitória se expressa nos longos quinze anos de governo, sendo oito sob o regime da ditadura fascista do Estado Novo. Durante todo esse período, a Igreja Católica se mostrou fidelíssima a Vargas mesmo quando a carta constitucional de 1937 não reconhecia oficialmente os direitos dos católicos. Se não havia um pacto constitucional, havia ao menos um pacto moral entre Igreja e Estado, tornando o catolicismo privilegiado se não por lei, ao menos por concessão (MATOS, 2003, p. 83).

Um fato inusitado demonstra bem a harmonia entre D. Leme e Vargas mesmo durante a ditadura varguista. Avisado de uma possível aprovação do divórcio por Getúlio Vargas, D. Leme pediu a dona Luizinha, mãe de um dos colaboradores de Vargas (Osvaldo Aranha), que o interpelasse sobre tal aprovação. A resposta de Getúlio Vargas foi reveladora dessa harmonia entre os poderes; “diga a Dom Sebastião, D. Luizinha, que eu só decretarei o Divórcio no dia em que receba uma petição nesse sentido, assinada pelo Cardeal Leme e D. Luizinha Aranha” (MATOS, 2003, p. 82-3).

A relação de cooperação entre a Igreja e o Estado continuou mesmo no que tange às transformações sofridas nos dois poderes no período denominado desenvolvimentista (1956-1964) ou diante da instalação do governo de segurança nacional (ditadura) no Brasil, a partir de 1964.

Essa relação se deu através de alguns gestos concretos entre membros da hierarquia católica e do governo. A título de exemplo podemos citar: a participação dos bispos na criação da Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE); O espírito de Juscelino Kubitschek que em vários

discursos reafirmou a dimensão técnica moralista de cunho cristão do desenvolvimento a ser empreendido na nação (RICHARD, 1982, p. 151); o enquadramento dos movimentos sociais, como a reforma agrária, numa perspectiva patronal (RICHARD, 1982, p.148); a carta do episcopado brasileiro, afirmando-se aliviados e cheios de esperança e jubilosos em gratidão a Deus pelo êxito do golpe militar de 1964 (MATOS, 2003, p. 171) e as “marchas da Família de Deus pela Liberdade” contrárias ao regime comunista. (MATOS, 2003, p. 171).

Podemos afirmar que o objetivo da Igreja Católica ainda é, nesses períodos, o de garantir sua influência junto à sociedade civil, articulando para tanto o apoio junto aos respectivos governos (desenvolvimentista ou de Segurança Nacional) procurando legitimá-los.

3.2.2 A nova cristandade: um modelo eclesial conservador.

Acreditamos ter mostrado ao longo dessa análise a hipótese, que sustentamos, de que a longa história do Cristianismo Católico se marcou pela sua relação com o poder, seja ele definido pelas estruturas dos mais diversos Estados, dos quais ela se aproximou, ou seja ainda articulando com os grupos sociais dominantes que poderiam sustentar sua influência.

Três outras análises são resultados diretos dessa nossa hipótese. A primeira é a de que ao manter relações de interesses de proximidade com o Estado ou com os grupos dominantes, a Igreja Católica manteve por mais de mil e quinhentos anos uma função conservadora e legitimadora do *status quo* e especificamente no caso do desenvolvimento do capitalismo tornou-se uma

instituição burguesa. Nesse aspecto, a Igreja Católica define-se como um excelente exemplo das teorias de Maduro (1983) e de Portelli (1984) a respeito do aspecto conservador da religião. Ao disputar com outras instituições religiosas, espaços de influência junto à sociedade o modelo teórico, ao qual a Igreja Católica se enquadra e sem dúvida o weberiano na ótica de Bourdieu (1989).

A segunda análise que se faz necessária é a da precaução. Ao tornar a Igreja Católica, como um universal na perspectiva filosófica, reconhecemos toda a sua enorme diversificação seja temporal, espacial ou de seus grupos os mais heterogêneos. Para tanto, a terceira análise visando atenuar esse agravante, seria o de reconhecer que Cristandade e Nova Cristandade devem ser entendidas como modelos dominantes dentro da estrutura eclesial.

A análise da Nova Cristandade como modelo eclesial engloba necessariamente o aspecto conservador da Igreja Católica na perspectiva de Maduro (1983) e Portelli (1984) e sem dúvida alguma na análise de Clercq (1972, p. 88), que salienta a posse da verdade, o sentido dado à tradição e à autoridade e a desconfiança frente as mudanças sociais como características desse conservadorismo.

A análise da Nova Cristandade enquanto modelo eclesial abre um outro precedente fundamental: a existência de outros modelos eclesiais. Da compreensão de um desses modelos, sustentáculo da Teologia da Libertação de cunho marxista, bem como do conflito advindo de sua relação com a Nova Cristandade se explica a nossa hipótese de ostracismo.

Sem entrar na discussão conceitual travada por Libânio (1999) na diferenciação entre modelo e cenário, quando afirmamos ser a Nova

Cristandade um modelo eclesial, afirmando estar diante de práticas pastorais (BOFF, 1994, p. 19) que definem o rosto da Igreja, caso essas práticas sejam dominantes (LIBÂNIO, 1999, p. 13). Sem dúvida alguma é através do modelo eclesial que a Igreja administra os diversos grupos divergentes, estabelecendo um campo mínimo de debates e procurando, quando possível, impor a imitação do modelo dominante aos demais modelos. A definição de modelo se confunde portanto com o seu objetivo: a busca pela imitação (MICHAELIS, 2003).

Enquanto modelo eclesial, as características da Nova Cristandade encontram-se inseridas numa concepção de Igreja como *civitas Dei e mater et magistra* (BOFF, 1994, p. 21-5). Enquanto *civitas Dei*, a Nova Cristandade é um modelo onde a estrutura hierárquica expressa a própria constituição de Igreja. Dentro desse modelo, a Igreja Católica torna-se eminentemente clerical, há um reforço na tradição, na exatidão das fórmulas ortodoxas, na preocupação legalista com a fixação do direito canônico. Pelo peso dado à instituição, Libânio (1999, p. 15) identifica essas características compondo um cenário da Igreja da Instituição.

Enquanto *mater et magistra*, a Nova Cristandade mantém em relação ao Estado um pacto para o bom funcionamento da sociedade (Cristandade), ou então o pacto se realiza através das classes dominantes (Nova Cristandade), que financiam praticamente todos os projetos da Igreja, como colégios, universidades, partidos cristãos, sindicatos cristãos etc.

A Nova Cristandade não se constituiu como um bloco monolítico, as características variaram de acordo com os devidos períodos históricos correspondentes. Aqui realizamos um exercício de identificação geral dessas características.

Uma característica, que se identificou com a Nova Cristandade, quase de forma ontológica, foi o da romanização. Desde o governo do papa Pio IX (1846-1878) existiu um esforço para pôr fim às chamadas igrejas nacionais (galicanas) e conseqüentemente ligá-las a Roma. No Brasil, o esforço não foi diferente, e após a ruptura oficial entre Estado e Igreja (1890), Roma encontrou a motivação necessária para impor o processo de romanização.

O elo mais importante desse processo sem dúvida alguma foi o do envio de inúmeras ordens religiosas para o Brasil, depois de mais de cinqüenta anos proibidas de aqui se fixarem (BRUNEAU, 1974, p. 54). Além da cultura européia, essas ordens religiosas, sejam masculinas ou femininas, traziam consigo uma enorme fidelidade ao Papa (Roma) (AZZI, 1994, p. 63), e um enorme preconceito em relação ao catolicismo popular praticado no Brasil (AZZI, 1994, p. 94).

A Nova Cristandade é, portanto, um projeto externo. Reproduzia aqui no Brasil o que a Igreja romana através de seu pontífice e demais grupos vivenciavam na Europa. Se a Igreja do padroado era portuguesa, a Igreja da Nova Cristandade com certeza foi romana. Mesmo que um D. Leme conseguisse integrar o episcopado em alguns momentos, sua linguagem nada mais era do que a extensão da fala de um Pio XI ou dos interesses romanos. Exemplo para corroborar esse argumento estava explícito no fato de que o estado cristão, idealizado pelo Cardeal Leme não passava de uma cópia do projeto de Pio XI de recristianizar a sociedade. Outro exemplo, sugestivo dessa dependência a Roma, estava expresso em gestos do mesmo Cardeal em consagrar a nação brasileira ao Sagrado Coração de Jesus, fato que sugere o reconhecimento de Cristo como rei da nação. Esses gestos atendiam ao

projeto de Pio XI referendados na encíclica *Quas Primas* de 1925 que introduziu a festa de Cristo-Rei, onde cada qual deveria combater “com valentia e sem trégua sob os estandartes de Cristo-Rei” (MATOS, 2003, p. 56). Um último exemplo foi o do concílio nacional do episcopado pretendido pelo arcebispo do Rio de Janeiro D.Joaquim Arcoverde e não realizado antes de 1939, devido a Santa Sé não achar oportuno (LUSTOSA, 1977, p. 49).

Se o processo de romanização se deveu muito à entrada de religiosos e religiosas vindas da Europa para o Brasil, a manutenção financeira dessas ordens realizou-se através da classe média. Desprovidas de subsídios por parte do Estado desde 1890, com o fim do padroado e a má política financeira frente a administração de seus bens, (LUSTOSA, 1977, p. 56), essas ordens e mesmo toda a Igreja serviram-se principalmente da educação da classe média com a criação de colégios e universidades para articular sua manutenção financeira.

Diferentemente da Cristandade que articula sua influência sobre a sociedade civil, utilizando-se diretamente as estruturas do Estado, que se tornam apenas um órgão governamental, a Nova Cristandade articula sua influência através das classes dominantes, no primeiro momento com a oligarquia rural (até 1920), e posteriormente com a classe média (a partir de 1930).

Enquanto modelo eclesial, a relação da Nova Cristandade com os pobres econômicos se reduz a uma rede de obras assistenciais (BOFF, 1994, p. 23). Nesse quesito não há nenhuma novidade, visto que o assistencialismo é parte integrante do Catolicismo desde os seus primórdios. A novidade consiste na crença de uma mudança estrutural a partir da educação dos ricos por parte

da Igreja. Como afirma L. Boff (1994, p. 23), “educa-lhes os filhos para que, imbuídos de espírito cristão, libertem os pobres”. Daí a conclusão de Boff ser este um modelo de Igreja para os pobres e não tanto com os pobres ou dos pobres.

Enquanto modelo totalitário, a Nova Cristandade se definiu a partir de uma postura de constante cruzada. Procurou identificar os inimigos visando desqualificá-los. Os primeiros inimigos identificados estavam ligados ao Estado Laico. Positivismo, liberalismo, laicismo foram atacados como incoerentes ao espírito religioso da nação brasileira.

O segundo grupo visado pelo discurso desferido pela hierarquia católica objetivando a consolidação da Nova Cristandade foi o religioso. Espiritismo e Protestantismo tornaram-se os alvos principais desses ataques. Devido ao crescimento do espiritismo (KLOPPENBURG, 1960, p. 25) e dos movimentos pentecostais de primeira e segunda ondas no Brasil (FREESTON, 1996) nas primeiras décadas do século XX, reforçaram-se os argumentos xenófobos por parte da Igreja Católica em relação a esses movimentos.

O protestantismo sem dúvida alguma foi um dos alvos principais da Nova Cristandade. Sua identificação com o estado leigo e o seu crescimento, a partir das primeiras décadas do século XX, significaram uma ameaça à secular tradição católica no país. O artigo do padre Agnelo Rossi em 1942 na revista *Vozes* é bastante pertinente nesse sentido ao afirmar que “o protestantismo não tem ligação com nossas tradições históricas, não oferece um fator de unidade nacional. Qual seria, pois, o proveito ou o título para a sua implantação no Brasil?” (AZZI, 1994, p. 80).

Dentre os três argumentos levantados por Azzi (1994, p. 80-1) e utilizados pela Igreja Católica no combate ao protestantismo, estavam o de ruptura da unidade católica através da laicização da República, o de estabelecer a anarquia social devido à excessiva liberdade apregoada em detrimento da autoridade e o de estar o Protestantismo a serviço das forças do capitalismo norte-americano. Como afirma Azzi (1994, p. 82), “ao internacionalismo protestante os clérigos contrapunham o patriotismo católico”. Irônico ou não, um catolicismo que em nada era brasileiro e sim romano!

Não menos severa foi a crítica da Igreja da Nova Cristandade ao espiritismo. As causas da perseguição poderiam ser atribuídas à ligação do espiritismo à maçonaria (KLOPPENBURG, 1960, p. 35-6) ou à divergência quanto à doutrina do Espiritismo identificada como culto idolátrico (KLOPPENBURG, 1960, p. 18). Contudo, se analisarmos as edições das revistas *Espírita de Paris* de 1954 e *Reformador* de 1955, talvez detectemos a verdadeira causa da perseguição. A primeira afirma em sua edição de setembro-outubro ser o Brasil “o maior país espírita do Planêta (sic)” enquanto a segunda em sua edição de março, ser o Brasil “hoje o país mais Kardequiano (sic) do Planêta (sic) [...] só no Brasil se distribuem mais livros de Allan Kardec do que em todos os outros países reunidos[...].” (KLOPPENBURG, 1960, p. 23).

A despeito das argumentações que justificassem as perseguições da Igreja da Nova Cristandade ao Protestantismo e ao Espiritismo, o que de fato estava ocorrendo era que o crescimento dessas denominações religiosas ameaçava a hegemonia secular da Igreja Católica, no Brasil, justamente em um período em que ela sofria os efeitos de sua ruptura com o Estado republicano. Para corroborar esse argumento, basta perceber a taxa de

crescimento religioso entre 1940 e 1950. Enquanto o Catolicismo cresceu 24%, o Protestantismo cresceu 62% (considerando todas as suas vertentes) e o Espiritismo 78% (considerando todas as suas vertentes) (KLOPPENBURG, 1960, p. 26).

Se o crescimento do Protestantismo e do Espiritismo incomodou a Igreja Católica, seu grande inimigo foi, contudo, sem dúvida alguma, o socialismo. Mesmo sem identificar claramente as várias tendências, que se esconderam dentro daquele conceito (PORTELLI, 1990, p. 8) a Igreja Católica o condenou enquanto ideologia.

Identificando ideologia como pensamento moderno e portanto secularizante, adversária do pensamento cristão, os pontífices não tiveram dúvida em ver no socialismo um filho do liberalismo, “matriz de todas as doutrinas modernas” (PORTELLI, 1990, p. 13).

A história da doutrina social da Igreja Católica, que começa com a encíclica *Rerum Novarum* (1891) de Leão XIII à *Centesimus Annus* (1991) de João Paulo II, é sem dúvida alguma a história da condenação do socialismo, enquanto teoria e do comunismo enquanto Estado constituído. “Causa imediata da doutrina social católica” (PORTELLI, 1990, p. 11), o socialismo constituiu-se uma verdadeira ‘pedra’ no caminho da Igreja Católica. Se as acusações são diversas, não menos são as atitudes dos papas. Essas atitudes penderam de condenações estremadas como na *Quadragesimo anno*, que considera o comunismo um empreendimento diabólico, a uma abertura às correntes políticas e ideológicas na *Pacem in terris* de João XXIII.

Porém, mesmo a tolerância pós Vaticano II (1962-1965) em relação ao socialismo/comunismo não descaracteriza sua perseguição. Condenando as

teorias do socialismo de ser prejudicial aos interesses dos operários e da família, de enganar o povo com falsas promessas de igualdade (*Rerum Novarum*), de incompatibilidade com a doutrina católica por seu ateísmo, por seu projeto humano (*Quadragesimo Anno*), por sua idéia falsa de redenção e por seu teor materialista (*Divini Redemptoris*), de estimular a luta de classes os pontífices empreenderam uma verdadeira cruzada ao socialismo/comunismo e de sua principal vertente, o marxismo.

O diálogo era difícil mesmo no clima de abertura propiciado pelo Concílio Vaticano II. João XXIII, embora reconhecesse a possibilidade de colaboração de projetos que visassem o bem, empreendidos por católicos e não-católicos, pedia para que os católicos que estivessem vigilantes, que não admitissem nenhum compromisso em matéria de religião e moral e que se ativessem apenas a uma colaboração no campo social e econômico e não político (PORTELLI, 1990, p 52). Paulo VI na encíclica *Ecclesiam suam* ponderava ser moralmente difícil o diálogo com o comunismo ateu por estar esse a serviço de fins utilitários pré-estabelecidos (PORTELLI, 1990, p. 58).

Como a Nova Cristandade era um projeto externo vivenciado em toda a sua intensidade no Brasil, essas posturas pontifícias em relação ao socialismo/comunismo foram prontamente assumidas pelo episcopado brasileiro. A partir de 1922, com a criação do Partido Comunista do Brasil e com o agravamento da situação do operariado com o processo de urbanização e industrialização no Brasil, a Igreja Católica abriu-se mais à causa social, tendo como um dos objetivos limitar a influência do marxismo entre os operários.

Concretamente, o apoio da Igreja da Nova Cristandade ao Estado Novo de caráter totalitário se motivou pela campanha anticomunista (MATOS, 2003, p. 79) deflagrada por Getúlio Vargas. Na mesma linha interpretativa encontra-se o apoio de parte significativa dos católicos ao Estado de Segurança Nacional, instaurado em abril de 1964. Não apenas manifestações populares anticomunistas em nome da fé como as “Marchas da Família com Deus pela Liberdade” simbolizavam o apoio tácito da Igreja Católica aos militares, mas a própria CNBB em declaração oficial em 02/06/1964 agradece a ação das Forças Armadas que “acudiram em tempo e evitaram que se consumasse a implantação do regime bolchevista em nossas terras [...]” (MATOS, 2003, p. 171).

De fato, essa não foi a única postura da Igreja Católica frente aos estados totalitários. Nesse mesmo documento, citado acima, a hierarquia da Igreja também pondera a necessidade de se estabelecer um regime com bases cristãs e democráticas e não se intimida em afirmar que não basta a condenação do comunismo sem a devida extirpação das injustiças sociais e do materialismo que geram o próprio comunismo (MATOS, 2003, p. 171-2). Enquanto ideologia a exemplo do socialismo/comunismo, o próprio Liberalismo foi, da mesma forma, condenado pela Doutrina Social da Igreja (PORTELLI, 1990).

Mas dentro do fluxo da Nova Cristandade o posicionamento corriqueiro e ‘normal’ da hierarquia da Igreja Católica foi sempre, se não de absoluta condenação, no mínimo de profundas reservas quanto ao marxismo que sustentava ideologicamente o socialismo, mas principalmente o comunismo. Exemplo ímpar nesse sentido foi a frase desferida pelo bispo D. Inocêncio

Engelke no encontro, realizado em Minas Gerais, em 1950 sobre o problema agrário. “Conosco, sem nós ou contra nós se fará a reforma rural”. Essa frase aparentemente seria revolucionária se o teólogo Pablo Richard (1982, p. 148) não revelasse os verdadeiros interesses que se ocultavam atrás dela. Nesse encontro, lembra Richard, havia sessenta padres, duzentos e cinquenta proprietários e nenhum camponês. O grito do bispo reflete, na verdade, uma realidade: Ou a Igreja e os patrões articulavam para estabelecer uma reforma de acordo com os seus interesses ou ela se realizaria sem suas participações, motivadas por organizações rurais autônomas e de classes.

Uma última característica da Nova Cristandade enquanto modelo é a de sua adaptação aos mais variados contextos históricos podendo mesmo estabelecer fases dentro desse modelo. Lustosa (1977, p. 45), mesmo não estabelecendo um estudo da Nova Cristandade, identificou três fases no período histórico referente a esse modelo. No primeiro estabeleceu um período de transição e aprendizado frente à liberdade (1889/1916), no segundo, uma mobilização das forças católicas (1916/1945) e no terceiro período, uma maior polarização da Igreja frente à problemática sociopolíticaeconômica .

De forma geral, os historiadores da Igreja tecem uma periodização quando o assunto é a Nova Cristandade. Independente do consenso ou não em relação à essa periodização, a tendência historiográfica é a de reconhecer um período de reservas frente ao Estado Republicano até mais ou menos a segunda década do século XX; um período de cooperação até aproximadamente 1945 e por fim um período de maior abertura da Igreja em relação às questões sociais, bem como o empreendimento de parcerias com o novo Estado democrático.

Independente das características de cada período histórico, seguimos os passos teóricos de Pablo Richard (1982, p. 24) quando da definição da Cristandade enquanto relação entre os termos Igreja, Estado e sociedade civil. Até 1960, a despeito das características peculiares de cada fase, a Igreja Católica procurou aproximar-se primeiro do Estado republicano para manter seus antigos privilégios no período do padroado e das classes dominantes, para articular sua influência junto à sociedade civil.

As características do modelo de Nova Cristandade, que apresentamos acima, nos fazem acreditar que durante cerca de trinta anos, de 1960 a 1990, por questões históricas motivadas politicamente pela instauração dos regimes de Segurança Nacional em toda a América Latina, economicamente, pela descrença no modelo desenvolvimentista, ideologicamente, pela guerra fria patenteada pelos Estados Unidos e União das Repúblicas Soviéticas (URSS) ou ainda pelos movimentos de guerrilha que estouraram em toda a América Latina; este modelo eclesiológico perdeu sua hegemonia. Fato é que além dessas causas históricas externas, tivemos internamente acontecimentos, que mudaram toda a história da Igreja Católica em nível mundial, continental e local. Referimo-nos ao Concílio Vaticano II e suas conseqüências imediatas em toda a América Latina.

Durante cerca de trinta anos, tivemos, no continente latino-americano e em especial no Brasil, um modelo de igreja popular sustentado pela Teologia da Libertação articulando a compreensão histórica através do viés analítico do materialismo histórico. Enquanto modelo dominante, a Igreja popular rompeu com a história de mais de mil e quinhentos anos de aproximação da Igreja com o poder estatal.

A predominância de um modelo não exclui outros. A Igreja popular não eliminou a Nova Cristandade, que nos últimos quarenta anos se articulou até novamente se tornar modelo hegemônico. Como a principal característica do modelo da igreja popular foi sua opção pelo empobrecidos economicamente, a igreja da Nova Cristandade somente poderia novamente se tornar hegemônica restabelecendo uma nova articulação com as classes dominantes.

A partir da década de noventa do século XX portanto, a Nova Cristandade restabeleceu novamente sua hegemonia e levou a igreja popular com a Teologia, que lhe dava sustentação, ou seja, a Teologia da Libertação, para o ostracismo. Apontar o confronto entre os dois modelos e onde se estabeleceu o ostracismo será nossa próxima tarefa.

4 O OSTRACISMO DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

4.1 Análise Documental do Ostracismo

A concepção de que os documentos ou os fatos falam por si e que o pesquisador deve manter-se de forma passiva ou neutra frente ao objeto de análise (REIS, 1996, p. 13) já é algo superado dentro da historiografia. Diante de um documento há uma profunda interação sujeito e objeto, onde perguntas devem ser feitas, objetivando não apenas conhecer o que um documento revela, mas sobretudo o que ele em boa parte esconde.

A análise que empreendemos do documento “Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil, 1999/2002” (DGAE), número 61 da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) para comprovar nossa

hipótese de Ostracismo da Teologia da Libertação na Igreja Católica no Brasil, é exemplo de que o documento não fala por si e que, além de lançarmos perguntas, estas devem ser lidas dentro de um contexto histórico que compõe o *locus* desse documento.

Compreendendo por ostracismo da Teologia da Libertação Clássica a perda da hegemonia de um modelo eclesial, que colocava os empobrecidos economicamente como centro de sua análise, por um outro modelo eclesial que reforça os traços da Nova Cristandade, o documento 61 aparentemente não nos permite confirmar a hipótese de ostracismo da Teologia da Libertação.

No documento encontramos em diversos pontos elementos de uma Igreja que coloca o pobre como sua opção preferencial, o que, em se confirmando, esvaziaria nossa hipótese de Ostracismo. Uma leitura despreziosa do documento nos dá a impressão de que não há nenhuma ruptura entre as opções, que a Igreja Católica no Brasil assumiu a partir dos anos de 1990 do século XX, com o período anterior, onde havia uma nítida influência da Teologia da Libertação dentro do magistério eclesiástico, colaborando para que ele assumisse e ao mesmo tempo fosse reflexo, no Brasil, do que as Conferências de Medellín (1968) e Puebla (1979) haviam determinado para a Igreja na América Latina, ou seja, um modelo de Igreja que fez “uma clara e profética opção preferencial e solidária pelos pobres [...]” (PUEBLA, 1979, p. 352)

Essa equivocada leitura é sustentada não apenas por pontos isolados no documento que reforçam que a “Igreja continua a missão de Cristo, enviado para “evangelizar os pobres”, abrir os olhos e os ouvidos, libertar os oprimidos”

(DGAE, 1999, p. 42), mas sobretudo no próprio objetivo assumido pela Igreja Católica no Brasil para o quadriênio 1999/2002, onde se lê:

JESUS CRISTO, ONTEM, HOJE E SEMPRE: Celebrando o jubileu do ano 2000 e os 500 anos da evangelização no Brasil, como encontro com Jesus Cristo vivo, que o Pai nos enviou na força do Espírito, sob a proteção da Mãe de Deus e nossa, queremos: EVANGELIZAR com renovado ardor missionário testemunhando Jesus Cristo, em comunhão fraterna, à luz da evangélica opção preferencial pelos pobres, para formar o povo de Deus e participar da construção de uma sociedade justa e solidária, a serviço da vida e da esperança nas diferentes culturas, a caminho do Reino Definitivo (DGAE,1999, p. 13).

De fato, pelo objetivo assumido pelo DGAE para o quadriênio 1999/20002, os pobres teriam ainda um lugar central na Igreja Católica no Brasil. Para reforçar essa visão equivocada, o documento reserva dentro das orientações práticas um item dedicado ao serviço e participação na transformação da sociedade pelo bem dos pobres (DGAE, 1999, p. 121). Chama-nos a atenção o fato de que a opção pelos pobres é critério de fidelidade a Jesus Cristo e que não basta apenas aliviar as necessidades dos pobres, mas é necessário “pôr em evidências as raízes do mal, sugerindo iniciativas que dêem às estruturas sociais, políticas e econômicas uma configuração mais justa e solidária” (DGAE,1999, p. 124).

Se adotássemos a metodologia da escola metódica (positivista) alemã, onde o documento falava por si, não teríamos dúvida em confirmar que não há ruptura dentro dos objetivos traçados pela Igreja Católica no Brasil, a partir de 1990 em relação ao período anterior. A principal opção da Igreja Católica no Brasil continuaria sendo os empobrecidos pelas estruturas do sistema capitalista, invalidando assim, nossa hipótese de ostracismo da Teologia da Libertação.

Todavia, os documentos não falam por si e nem sempre o que nos salta aos olhos é de fato o que deveria ser. Em outras palavras, os documentos às

vezes escondem em vez de revelar, e para abstrairmos sua essência temos que lançar não apenas perguntas, mas compreendê-las a partir de um olhar próprio.

O documento 61 se enquadra nesse perfil. É necessário lê-lo com atenção redobrada, estabelecer as devidas perguntas e interpretá-las à luz do atual contexto histórico-eclesial. Por que, aparentemente, uma Igreja que postula uma opção preferencial pelos pobres, como contido no documento, encontra pouquíssimos mártires em seus anais a partir da década de noventa? A mesma pergunta poderia ser direcionada a outros elementos como na boa relação da Igreja com as classes dirigentes do Estado, observada nos inexistentes conflitos entre os dois poderes; no reforço ao magistério; na doutrina em detrimento da dimensão social nas comunidades religiosas. Enfim, se um documento coloca de forma tão clara sua opção preferencial pelos pobres, por que essa opção não se faz ressonância na vida comunitária do Brasil hoje? Por que muitos olvidaram essa opção?

Uma análise mais acurada do DGAE da CNBB não nos deixa dúvida que, desde o início dos anos de 1990, os empobrecidos pela estrutura sócio-político-econômica não figuram como a principal prioridade da Igreja Católica do Brasil e, por conseguinte, a partir desse documento podemos confirmar a hipótese de ostracismo da Teologia da Libertação.

Para comprovar nossa hipótese, começemos pelo elemento mais óbvio ou mais evidente. Ao longo das 198 páginas do documento, a Teologia da Libertação é citada uma única vez e mesmo assim identificada como uma compreensão deformada de uma evangelização libertadora, que foi devidamente corrigida pelas instruções romanas de 1984 e 1986 (DGAE, 1999,

p. 35). Outras vezes, o documento se refere à Teologia da Libertação, mas de forma velada e a chama de “uma interpretação unilateral da opção pelos pobres” que “não deve levar a descuidar da evangelização dos dirigentes da sociedade” (DGAE, 1999, p. 143). O fato de o documento avalizar a adoção dos princípios da Doutrina Social da Igreja “para que se realize um novo modelo de sociedade fraterna e solidária, segundo o projeto de Deus” (DGAE, 1999, p. 69) explicaria em parte esse silêncio.

Nesse aspecto, o ostracismo da Teologia da Libertação se justificaria pela existência de uma leitura oficial do magistério em relação à dimensão socioeconômica, da Doutrina Social da Igreja (DSI) que desde a *Rerum Novarum* (1891) de Leão XIII até a *Centesimus Annus* (1991) de João Paulo II não admite por hipótese alguma uma leitura da realidade pelo viés marxista. A Teologia da Libertação estaria pagando com o seu ostracismo a opção assumida de adotar o viés analítico marxista.

Deste aspecto decorrem os demais. Não é apenas o fato de dedicar um espaço pequeno ou grande à questão dos pobres que nos habilitaria a ponderar que a Igreja Católica no Brasil coloca ou não sua centralidade nos empobrecidos. O que determina de fato uma resposta convincente é o como a questão é tratada. A pequena quantidade de páginas que o documento dispensou à questão dos pobres, no máximo pode ser interpretada como indício do ostracismo, mas não sua determinação. É o olhar interpretativo que de fato conta. Aceitando-se a Doutrina Social da Igreja, necessariamente se rejeitam as análises empreendidas pela Teologia da Libertação. Portanto, o documento poderia se perder em análises sobre o pobre, e em se mantendo a

análise da Doutrina Social da Igreja, o ostracismo da Teologia da Libertação ainda assim se configuraria.

Um argumento contrário ao nosso silogismo poderia partir do ponto de que sempre a Igreja Católica utilizou sua doutrina social nas análises da realidade sócio-econômica e que, portanto, a Teologia da Libertação sempre se encontraria em situação de ostracismo. Em parte, o argumento se verificaria na postura de membros da hierarquia católica, que nunca aceitaram a linha interpretativa adotada pela Teologia da Libertação para a análise da realidade latino-americana. A hegemonia da linha pastoral dessas pessoas foi o que de fato decretou o ostracismo da Teologia da Libertação a partir dos anos noventa. Por outro lado, as próprias tensões inter-eclesiais, motivadas pela “proposta de evangelização libertadora[...] ou por uma compreensão deformada dessa proposta” confirmadas pelo documento (DGAE, 1999, p. 35), testemunham que boa parte da hierarquia católica era não apenas favorável à Teologia da Libertação, mas também ao seu viés analítico.

O ostracismo da Teologia da Libertação pode ainda ser confirmado na essência das DGAE. Ele nos revela de fato qual é a verdadeira opção da Igreja Católica no Brasil no final do século XX.

Articulando o documento em torno do tema da evangelização e suas exigências (serviço, diálogo, anúncio e vivência comunitária da fé eclesial), a CNBB reconhece que estamos diante de novos tempos, mais graves que o contexto apresentado pelo Concílio Vaticano II, descrito pelo documento *Gaudim et Spes* (SANCTIS, 1991, p. 299-305) e que esse novo contexto exige uma nova evangelização (DGAE, 1999, p. 61).

O contexto atual, segundo o documento, se define pelo pluralismo religioso e cultural (DGAE, 1999, p. 98). A causa desse pluralismo remete principalmente à pós-modernidade. Embora mantendo e até exacerbando certas características da modernidade (autonomia dos sistemas sociais, utilização da tecnologia, consumismo, individualismo, subjetividade), a pós-modernidade se constituiu a partir do “esgotamento e superação da modernidade; exasperação dos aspectos negativos da modernidade [...]” (DGAE, 1999, p. 91). Entre os elementos que apontam a crise da modernidade está o da sua superação em relação à crença no progresso e nas promessas modernas de liberdade e igualdade para todos, idealizada nos anos de 1950 e 1960 pela teoria de desenvolvimento ou modelo de substituição de importações (SUNG, 1994, p. 30).

A pós-modernidade se caracteriza sobretudo pela efemeridade e pela diversidade. Diferentemente da modernidade que se constituía a partir dos grandes paradigmas explicativos da realidade, pela busca da ordem (BAUMAN, 1999, p. 12), a pós-modernidade é o espaço das constantes novidades, dos meios de informações instantâneos (internet, satélite, cabo óptico), de notícias rápidas e por isso provisórias. Esse contexto sem dúvida alguma favorece ao pluralismo, ao negar a existência de um mundo único, de uma verdade comum compartilhada. Gera o que o documento chama de crise ética, reconhecendo como “igual valor a todas as formas concretas e particulares de ethos” (DGAE, 1999, p. 96).

Se a crise da ética, principalmente da ética pública, preocupa a Igreja Católica no Brasil, sem dúvida alguma, sua principal atenção centra-se, a partir do documento, no pluralismo religioso e suas conseqüências. Diante do

crescimento estatístico do número de adeptos de outras denominações frente ao catolicismo, do número de católicos não-praticantes e diante do fenômeno do secularismo, a Igreja Católica no Brasil prioriza como seu maior objetivo uma evangelização que atenta para essa nova realidade no campo religioso.

Dentre os grupos apresentados, o que mais chama atenção da Igreja Católica, a partir do documento, é o dos católicos não-praticantes, constituindo este o “maior desafio para a ação evangelização da Igreja” (DGAE, 1999, p. 102). Frente a essa realidade, a Igreja Católica no Brasil, seguindo orientações do papa João Paulo II, a partir da Encíclica *Ecclesia in América* (EA) (1999), adota mecanismos para uma Nova Evangelização, visando preferencialmente grupos de batizados que perderam, frente ao processo de modernização e pós-modernização, o sentido da fé (DGAE, 1999, p. 61).

Portanto, embora a Igreja Católica no Brasil contemple certa preocupação com os pobres, conforme o documento desnuda, eles não são mais a finalidade primeira do magistério eclesiástico brasileiro. Aqui em nossa análise encontra-se o ponto nevrálgico da questão. Estamos diante da implantação de uma nova espécie de Nova Cristandade, desculpando-nos o tautologismo. É nova espécie de Nova Cristandade, porque mantém características da antiga e agrega outros elementos de acordo com o contexto que se apresenta.

A leitura do documento nos lança o universo contraditório dessa nova espécie de Nova Cristandade. Mantém-se o espírito de cruzada religiosa, procurando manter o catolicismo se não como denominação religiosa oficial pelo menos como hegemônica dentro desse novo contexto de pluralismo religioso, embora se proponha o ecumenismo através da aproximação com as

culturas e religiões afro-brasileiras, indígenas, com as igrejas cristãs e com a cultura moderna (DGAE, 1999, p. 129-137).

Com relação ao diálogo com outras religiões se estabelece o que chamamos de primeira contradição. Nesse ecumenismo, o elemento principal é reconhecer que “o diálogo com as outras religiões nasce da certeza de que o Espírito Santo opera também nelas e nas diversas culturas humanas”. (DGAE 1999, p. 110). O objetivo, portanto, do diálogo inter-religioso é o de oportunizar ao cristão “dar testemunho de sua fé e anunciar Cristo Salvador de toda a humanidade” (DGAE, 1999, p. 131). A contradição se dá, portanto, no pseudo-ecumenismo, uma vez que os elementos que permitem o diálogo são fornecidos pela Igreja Católica, no caso o Espírito Santo e a salvação oferecida por Deus a todos através de Jesus Cristo.

De um lado temos, portanto, um discurso católico que reitera a liberdade como elemento importante da dimensão humana, reconhecendo a liberdade religiosa como elemento fundamental da pessoa humana (DGAE, 1999, p. 135) e, por outro, uma postura que em nada perde para aquela dos tempos áureos da cruzada religiosa, o da Nova Cristandade.

Postura diferente não se encontra frente as outras igrejas cristãs. O ecumenismo não permite compromisso doutrinal. Ele deve ser feito apenas em atividades conjuntas que reflitam os objetivos do cristianismo. A nova evangelização é, portanto, a maior prova de que, embora se admita outros grupos religiosos ou igrejas cristãs, o catolicismo deve estar atento e empreender uma verdadeira cruzada contra essas denominações e religiões na conquista seja dos católicos não-praticantes, dos sem religião ou dos não cristãos (DGAE, 1999 p. 141). Aqui consiste a primeira contradição dessa

espécie de Nova Cristandade, o reconhecimento da liberdade religiosa, mas a postura de conquista que imperou em tempos passados.

A segunda contradição desse modelo se dá a partir do diálogo com a cultura pós-moderna (embora o documento chame-a de moderna, não estabelecendo claramente as rupturas). Sem delongas, basta afirmar que o documento reconhece na modernização a causa de todo esse contexto, reforçando principalmente a cultura do individualismo, do consumismo e da exclusão. Por outro lado, reforça a necessidade de dialogar com as formas culturais da modernidade para que se obtenha êxito no seu projeto de nova evangelização. É um diálogo que precisa usar uma linguagem que seja entendida pelo ser humano que vive sob a influência da modernidade, mas que no fundo objetiva-se a superação de seus frutos, ao combater “o indiferentismo religioso, o ateísmo, o secularismo, o consumismo, o fenômeno de novos movimentos religiosos [...]” (DGAE, 1999, p. 61).

Se por um lado essa nova espécie de Nova Cristandade é marcada pela contradição, seus objetivos continuam os mesmos traçados no início do século XX, isto é, a conquista do espaço religioso, para que possa continuar a exercer influência na sociedade civil.

Quanto às classes dominantes e ao Estado, sua relação não se faz de forma direta, através de apoios tácitos, mas pela ausência de críticas substanciais a esses grupos, ou quando existentes, como aponta o documento, solicitam-se no máximo reformas e jamais a substituição das estruturas sociais. Outra estratégia utilizada é a apresentação de críticas genéricas, sem apontar as alternativas de mudanças.

Portanto o fato de dedicar um espaço (pequeno por sinal), aos pobres em um de seus documentos oficiais, não nos permite afirmar o ostracismo da Teologia da Libertação. Como demonstrado ele se configura de forma irrefutável no documento, na mudança das opções preferenciais da CNBB em face do pluralismo religioso, na retomada hegemônica de um modelo eclesial que salienta aspectos da Nova Cristandade, e que chamamos aqui aleatoriamente de nova espécie de Nova Cristandade e na veemente adoção da Doutrina Social da Igreja nas leituras acerca da problemática social.

Uma leitura precipitada poderia atribuir a mudança do contexto, como a causa do ostracismo da Teologia da Libertação. Embora o contexto histórico seja utilizado como argumento para a mudança de postura pastoral da Igreja Católica, justificando a exigência de uma nova evangelização (DGAE,1999, p. 62), ele não é determinante. Partimos de dois argumentos para corroborar essa idéia. Primeiro porque o problema do secularismo, do crescimento quantitativo de outras denominações religiosas não é um privilégio dos anos de 1990 ou da pós-modernidade conforme indica o próprio documento (DGEA, 1999, p. 99). Fica portanto a pergunta; por que nos anos de 1970 e 1980 as preocupações da Igreja Católica no Brasil somente de forma tímida enfocaram as questões pertinentes as outras denominações, e ao diálogo ecumênico, conforme revelamos o pequeno espaço reservado a essas temáticas nas Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil (DGAP,1983 p. 78-9)? Contexto de fechamento político? Talvez. Mas por que nas Diretrizes de 1987/1990, em face da abertura política, essa temática não se tornou opção fundamental?

Se apenas o contexto determinasse as opções pastorais da Igreja, então os pobres econômicos deveriam continuar como a principal opção da Igreja no

Brasil, visto que a situação econômica e a situação do pobre pioraram a partir dos anos de 1980 “contribuindo para tornar a distribuição de renda no Brasil uma das mais perversas no mundo” (DGAE, 1999, p. 77). De fato, negar a importância do contexto histórico sobre as ações da Igreja é desconsiderar o peso da história sobre ela e desempenhar, portanto, papel de insensato. O que estamos tentando afirmar é que além do contexto histórico, a Igreja possui “um produto muito especial, que lhe dá uma identidade específica, distinta de qualquer outra instituição” (BRUNEAU, 1974, p. 12). Essa especificidade está na sua mensagem religiosa (MAINWARING, 1989, p. 16), que é a mensagem de “Cristo que busca levar todos os homens à salvação” (BRUNEAU, 1974, p. 12).

O ostracismo da Teologia da Libertação não pode apenas ser atribuído à mudança contextual. Se o seu peso existe, e acreditamos que sim, ele é relativamente pequeno se considerado em relação a outros fatores. O contexto histórico continua propício para que a Teologia da Libertação, na sua vertente marxista, encontre ressonância no meio eclesial. O conflito entre modelos eclesiais diferentes no entendimento do que seja a mensagem religiosa e a disputa pela hegemonia dessa via interpretativa no seio da Igreja Católica são os elementos que de fato impulsionaram o ostracismo dessa teologia.

Mas antes de ponderarmos sobre as causas, convém continuarmos a pontuar onde se encontra o ostracismo da Teologia da Libertação dentro do documento 61 da CNBB. Não há melhor forma de realizar tal empreendimento do que estabelecendo uma comparação entre as Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora de 1999/2002 (DGAE), em que afirmamos sinais do ostracismo, com outro documento de mesma envergadura de oficialidade

magisterial, no qual o viés interpretativo da Teologia da Libertação gozava de hegemonia dentro da Igreja Católica no Brasil.

O documento 28 das Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil 1983/1986 (DGAP), aprovado pela 21 Assembléia Geral da CNBB, em 1983, quando utilizado em comparação com o documento DGAE, não deixa dúvidas quanto ao ostracismo da Teologia da Libertação a partir dos anos de 1990. Aprovado antes das duas instruções romanas (1984 e 1986) em relação à Teologia da Libertação, esse documento torna-se ideal para o objetivo que propomos.

Qualquer pessoa, mesmo um leigo em assuntos a respeito da Igreja Católica, ao ler esse material, não terá dúvida em afirmar que o grande objetivo pastoral da Igreja Católica definido a partir desse documento é o de sua opção preferencial pelos pobres. Na quantidade de páginas dedicadas diretamente ao assunto (mais de 60% do texto) e na forma de tratar o assunto dentro do texto, essa opção salta aos olhos.

Embora em alguns aspectos doutrinários os textos se equivalham, o que se justifica pela utilização de algumas fontes em comum, como a Exortação pós-sinodal *Evangelii nuntiandi* do Papa Paulo VI, o tratamento desses temas, bem como o objetivo pastoral se diferenciam.

Exemplos de um tratamento diferenciado em relação aos temas podemos vislumbrar analisando a linguagem. Essa não tem a conotação de conquista. Em momento algum, o DGAP estabelece a necessidade de pastorais com o intuito de conversão dos não-crentes ou dos católicos não praticantes como o faz o DGAE. A linguagem utilizada no DGAP em relação ao ecumenismo e ao diálogo religioso não se define a partir da conquista, mas

pela necessidade de um diálogo onde juntos cristãos e não cristãos estabeleçam “a construção de uma sociedade justa e fraterna” (DGAP, 1983, p. 79).

Além da inexistência de um tom de conquista na linguagem, o DGAP diferencia-se do DGAE no enfoque dado à evangelização. Ambos os documentos articularam sua organização a partir da centralidade da evangelização. Ambos partem do documento *Evangelii nuntiandi* para definir o que seja evangelização, contudo os enfoques são diferentes. Enquanto o DGAE enfoca os aspectos da definição do que seja evangelizar utilizando para tanto um linguajar mais metafísico, entendendo a evangelização a partir da missão divina de Jesus o DGAP, embora sem negar esses aspectos, define evangelização como fidelidade a Jesus a partir do compromisso com os pobres.

Os exemplos poderiam se suceder. Podemos, por exemplo, focar sinais da Teologia da Libertação no documento DGAP quando esse identifica a opção pelos pobres como a opção pelos homens do trabalho, pelas imensas massas de desempregados e subempregados, configurando a pobreza como violação do trabalho humano (DGAP, 1983, p. 40). O conceito de pobre era, portanto, claro para a Igreja Católica no Brasil até a década de 1990. Tratava-se da pobreza econômica, diferentemente do DGAE, que enfoca esse conceito de forma mais ampla, “no cuidado com as crianças e as gestantes, assistência aos menores abandonados, na defesa dos direitos dos índios e posseiros, no apoio a movimentos sociais e sindicais, na pastoral da saúde e nas obras educacionais, nos cuidados específicos a doentes, idosos, drogados, aidéticos, vítimas da prostituição etc” (DGAE, 1999, p. 126).

O enfoque econômico predomina no documento DGAP. A influência da igreja denominada progressista é evidente. A presença dessa tendência, que adota a Teologia da Libertação, é tão forte que, em todo o documento, a doutrina social da Igreja Católica é abandonada. Quando referida, trata-se de documento específico como a *Laborem Exercens* de João Paulo II, no que ele tem de mais avançado na perspectiva da solidariedade aos trabalhadores, desempregados e subempregados (DGAP, 1983, p. 40).

Diferente do DGAE, que se sustenta na exortação apostólica *Ecclesia in América*, de João Paulo II, o DGAP está articulado junto ao documento de Puebla, que não apenas manteve a opção preferencial pelos pobres, mas ratificou e oficializou a Teologia da Libertação (Guimarães, 1984, p. 40). A manutenção do objetivo e da linguagem libertadora de Puebla no DGAP 28 é reveladora, pois demonstra que a Igreja Católica na América Latina e Brasil era conduzida por uma hierarquia progressista, que não apenas adotava a Teologia da Libertação, mas que em sua maioria, bispos e sacerdotes, também era simpática à leitura marxista da realidade.

Ao contrário, ao fundamentar-se na exortação apostólica *Ecclesia in América* (EA), o documento 61 da CNBB demonstra que a Igreja do Brasil era conduzida por uma hierarquia conservadora, e que, portanto, não havia espaço para uma leitura a partir dos empobrecidos como fizera Puebla e tampouco era admitida a hipótese de uma Teologia da Libertação sustentada por um viés analítico marxista.

Sustentando-se na exortação apostólica *Ecclesia in América* para articular sua ação evangelizadora para os anos de 1999/2002, o episcopado brasileiro alinha-se às diretrizes do pontificado de João Paulo II, assumindo

suas reservas quanto às leituras não tão dogmáticas do clero progressista e da Teologia da Libertação no entendimento do que seja evangelizar. Estamos diante de um episcopado escolhido, pessoalmente por João Paulo II em sua tentativa de normalizar e “desmantelar a Igreja brasileira” (LÖWI, 1999, p. 58) e que portanto tem clareza da tarefa que tem a cumprir ao assumir em essência o documento *Ecclesia In América* em sua ação evangelizadora.

A tarefa é clara. O episcopado brasileiro deve adotar para o Brasil uma nova evangelização. Basicamente, isso significa que através de novo entusiasmo, novo método e nova expressão, a Igreja Católica no Brasil deve preocupar-se com o secularismo e com as tradições de piedade e de religiosidade popular (EA, 1997, p.10-1). Assumindo a nova evangelização proposta pelo papa João Paulo II, o episcopado brasileiro assume também não haver espaço para o episcopado progressista e para sua Teologia da Libertação.

Podemos afirmar que o documento “Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil - 1999/2002” é uma adaptação da exortação apostólica pós-sinodal do documento *Ecclesia in América*. Portanto, o documento da CNBB reflete para o Brasil as orientações que o papa João Paulo II postula para a América. Como já analisamos o DGAE acrescentamos que a leitura do *Ecclesia in América* reforçou nossa hipótese de que existem vários elementos da Nova Cristandade resgatados nas orientações de João Paulo II. Dentre eles destacamos: a necessidade de se educar os dirigentes da sociedade para que eles possam ter uma formação cristã (EA, 1997, p. 73); a cobrança junto ao Estado de um espaço de liberdade para a educação religiosa católica (EA, 1997, p. 92); o enquadramento da religiosidade popular (EA,

1997, p. 24); a firme convicção de que “somente na Igreja Católica se encontra a plenitude dos meios de salvação estabelecidos por Jesus Cristo” (EA, 1997, p. 94), o reforço a doutrina (EA, 1997, p. 88) e ao magistério (EA, 1997, p. 69).

De fato o documento nos permite tecer uma leitura do ostracismo da Teologia da Libertação. Além da presença de uma igreja de Nova Cristandade que em si já denunciaria o ostracismo, pois se tratam de modelos eclesiais antagônicos que disputam a hegemonia da Igreja Católica na América Latina e no Brasil, outros elementos denunciam o ostracismo da Teologia da Libertação nesse documento. Além de oficializar durante todo o texto a Doutrina Social da Igreja como a solução para os problemas concretos na área social, afirmando ser ela “a resposta por onde iniciar a identificar as soluções concretas” (EA, 1997, p. 69) e entender o amor preferencial pelos pobres como “amor que não é exclusivo” (EA, 1997, p. 74), o papa João Paulo II não deixa de desautorizar a Teologia da Libertação ao afirmar que: “ter limitado a atenção pastoral pelos pobres com certo exclusivismo [...] levou, às vezes, a descurar os ambientes dos dirigentes da sociedade, com o conseqüente afastamento da Igreja de muitos deles.” (EA, 1997, p. 85).

Da mesma forma que o DGAE, que, repetimos é praticamente cópia da exortação *Ecclesia In América*, revela o ostracismo da Teologia da Libertação, sobretudo em sua essência, o documento pontifício não é diferente”. Isso se verifica em seu objetivo central, que não se constitui mais na opção preferencial pelos pobres, mas na centralidade da doutrina e do magistério da Igreja católica como elementos essenciais da evangelização, na restauração da sociedade através da conversão dos dirigentes da sociedade através do processo educativo, no remédio para todos os problemas sociais através da

execução da doutrina social da Igreja; na opção aos pobres entendida como práticas de caridades e de assistencialismo, no abandono da teoria da dependência e de proposta de alternativa libertadora ao sistema capitalista. Assim, podemos concluir pelo ostracismo da Teologia da Libertação.

Outros documentos poderiam ser analisados para comprovar que de fato a Teologia da Libertação sofreu um ostracismo dentro da Igreja Católica no Brasil devido ao projeto do atual pontífice de normatizar não apenas a Igreja Católica brasileira, mas toda a Igreja Católica latino-americana dos perigos que representava a Igreja “progressista” e sua Teologia da Libertação para Igreja central.

Acreditamos ter mostrado, através do documento 61 da CNBB das “Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil 1999/2002” em sua relação com outros documentos como o número 28 também da CNBB (1983/1986), a conclusão de Puebla (1979) e a exortação apostólica *Ecclesia in América* (1997), o ostracismo da Teologia da Libertação, entendido como o abandono da Igreja Católica no Brasil de sua opção preferencial pelo pobres como elemento central de sua ação evangelizadora. Acreditamos ainda ter demonstrado que o ostracismo da Teologia da Libertação se dá a partir da restauração de elementos de Nova Cristandade dentro do novo contexto de globalização e pós-modernidade e que chamamos de nova espécie de uma Nova Cristandade. Resta-nos demonstrar que uma das causas do ostracismo da Teologia da Libertação está ligada ao pontificado do Papa João Paulo II “que marca uma virada no sentido dos conservadores” (LESBAUPIN, 1997 p. 72) , resgatando assim um modelo de Igreja bi-milenar que durante vinte anos

havia perdido a hegemonia para um outro modelo eclesial sustentado pela Teologia da Libertação.

4.2 As Possíveis Causas do Ostracismo da Teologia da Libertação

Primeiro é necessário fazer uma ressalva. O que por ora chamamos de causa ou causas do ostracismo da Teologia da Libertação na Igreja Católica brasileira é interpretado como crise. Na verdade, dentre aqueles que procuraram analisar o atual momento da Teologia da Libertação, conforme analisado no capítulo 1 dessa dissertação, podemos vislumbrar duas vertentes. A primeira que reconhece a crise pela qual passa a Teologia da Libertação e uma segunda que evita interpretar o atual momento como crise, preferindo o termo adaptação ao novo contexto de globalização e pós-modernidade.

Seja no reconhecimento de crise seja na possível adaptação da Teologia da Libertação, as vertentes se conciliam quanto às causas desse fenômeno. Atribuindo boa parte do peso interpretativo à abertura política no Brasil em meados da década de 1980, à crise do socialismo real (1989-1991), à derrota eleitoral do sandinismo na Nicarágua (1989) e à hegemonia do neoliberalismo econômico no Brasil a partir da década de 1990 (LESBAUPIN, 1997, p. 73); as causas estarão sempre ligadas ao contexto histórico. Podemos acrescentar ao neoliberalismo econômico dois outros elementos conexos a esse que é o da globalização e da pós-modernidade.

Portanto, em dois pontos caminhamos alheios ao convencional. Primeiro, quer se chame de crise quer de adaptação, o que sustentamos é que a Teologia da Libertação passa por uma situação de ostracismo. Segundo, que o peso explicativo desse fenômeno deveria ser mais bem partilhado entre o contexto histórico e o contexto eclesial. O tempo histórico da Igreja Católica é diferente do vivenciado pelas demais instituições. Fato é que a Igreja Católica armazena um tempo que praticamente desconhece rupturas históricas. Essa memória própria da instituição que lhe dá um senso de historicidade própria, é chamada nesse ambiente eclesiástico de Tradição.

Essa percepção não é acidental, mas essencial. Acreditamos que muitos limites analíticos se rendam a esse caráter metodológico. A Igreja Católica, se por um lado está sujeita ao contexto histórico no qual se insere, por outro possui um contexto autônomo, que a indispõe contra uma determinada realidade se perceber que sua mensagem religiosa está ameaçada.

Se partirmos apenas do contexto histórico, como faz a maioria dos que analisam a Teologia da Libertação, sem dúvida nenhuma o quadro deve ser interpretado como crise ou adaptação. Praticamente não há tensão entre essa teologia e o contexto. Há apenas um novo quadro histórico diferente do que existia à época de seu surgimento, o que leva à necessidade de adaptações caso queira ainda exercer influência sobre a sociedade.

A existência de teologias da libertação (gênero, etnia, ecológica, etc) permite estabelecer uma leitura de adaptação. A crise aqui se define por continuar a exercer influência social dentro de um novo contexto. Se falarmos pois de ostracismo não ignoramos a adaptação ou o contexto histórico; as

teologias da libertação estão aí para os comprovar. O ostracismo, portanto, não pode ser detectado como simples causa do contexto histórico. Ele somente pode ser compreendido dentro do contexto eclesial e das tensões surgidas nesse ambiente.

Não podemos negar que muitos autores reconhecem o peso do contexto eclesial para a compreensão do atual momento da Teologia da Libertação. Podemos, a título de exemplo citar Comblin (2002), Löwi (1991), Mainwaring (1989) entre outros. Nenhum destes autores contudo, trabalha a hipótese de ostracismo; no máximo apontam um declínio de um modelo popular de Igreja, que começa "a se movimentar num ritmo mais cauteloso e se tornou um agente político de menor importância" (MAINWARING 1989, p. 265).

Dentro do contexto eclesial, algumas causas foram apontadas para explicar o atual momento da Teologia da Libertação. Dentre essas causas reportamos à tensão estabelecida entre adeptos da CEB's e da Teologia da Libertação em relação ao catolicismo popular (STEIL, 1989, p. 77). De fato, o Concílio Vaticano II (1962-1965), em nome de uma fé esclarecida, deu margem a uma política iconoclasta. Não foram poucos os padres e agentes de pastorais ligados à "igreja progressista", que identificaram nas imagens e também em outros elementos do catolicismo popular, como as festas do padroeiro, mecanismos de alienação religiosa e instrumentos de opressão por parte das lideranças políticas.

Steil (1989, p. 86) identifica esse momento como adaptação da Igreja Católica à modernidade, através da racionalização de todos os seus símbolos. Contudo não descarta que esse momento abriu uma grande ferida no seio do catolicismo uma vez que não apenas nas classes ilustradas, mas também no

meio popular houve uma ruptura com a tradição recebida em herança dos pais através da cultura.

Esse momento de controle sobre o catolicismo popular foi mais nefasto que o empreendido pelos romanizadores no início do século XX, uma vez que esse diferentemente do período pós-conciliar, manteve ao menos o simbolismo religioso ao pleitear a troca dos santos populares por outros mais modernos. (STEIL, 1989, p. 85).

Identificar contudo, o ostracismo da Teologia da Libertação às tensões advindas de seus adeptos com o catolicismo popular não procede. E não procede por um único motivo: essa política iconoclasta e mesmo a identificação do catolicismo popular como instrumento de gente não esclarecida se estendeu apenas por poucos anos na Igreja Católica do Brasil. Além de Libânio (1994, p. 53) que ponderou sobre a necessidade de “equilíbrio entre o respeito às formas de piedade do povo [...] e o processo de desalienação”, Steil (1997, p. 78) aponta uma série de continuidades entre a CEB's e o catolicismo popular, entre elas as práticas celebrativas, rezas e expressões rituais. C. Boff (1997, p. 285), por sua vez, salientou que as tensões se deram pela utilização da racionalidade moderna por agentes da CEB's que em uma terceira fase foi superada, mantendo-se entre esses agentes e o catolicismo popular uma aproximação salutar.

É possível, pois, que a secularização dos símbolos religiosos, inclusive a profanação das festas religiosas (STEIL, 1997, p. 89) tenha possibilitado a evasão de membros do catolicismo, inclusive para o protestantismo (ORO, 1996, p. 97). É possível que essa evasão tenha ocorrido inclusive dentre dos espaços da própria Igreja Católica, buscando-se alternativas em movimentos

de cunho mais devocional ou tradicional. Agora, atribuir o ostracismo à inserção da Igreja Católica na modernidade, através de membros de sua ala progressista e sua devida secularização de símbolos religiosos não procede. E não procede como afirmamos porque essa situação foi passageira e posteriormente contornada, conforme salientamos.

Outra causa dentro do contexto eclesiástico arrolada para explicar a situação em que se encontra a Teologia da Libertação, no final da década de 1990, foi o avanço dos grupos pentecostais e neopentecostais. O ostracismo da Teologia da Libertação seria resultado de uma adoção de medidas por parte da Igreja Católica em reação à modernidade.

A princípio não podemos descartar que, pelo menos indiretamente, o crescimento dos grupos pentecostais e neopentecostais incidiu no ostracismo da Teologia da Libertação. Esse crescimento levou a Igreja Católica a redefinir seus objetivos principais, onde não mais figuravam os pobres como o principal.

É fato que desde o ano de 1991 a CNBB se posicionou em relação aos desafios do avanço pentecostal (ORO, 1996, p. 89). Visando deter esse avanço, passou a “atuar religiosamente mais próximo da mentalidade religiosa das camadas mais populares, que constituem a clientela preferencial das Igrejas pentecostais” (ORO, 1996, p. 99).

Pode parecer contraditório o fato de que embora a opção preferencial pelos pobres não se configurasse mais como a principal, a Igreja tenha desenvolvido um trabalho especial junto às camadas populares para conter o avanço pentecostal. Porém é justamente essa nova realidade que denuncia a verdadeira preocupação da Igreja Católica a partir de 1991. A CNBB procurou valorizar, em combate ao pentecostalismo, elementos do catolicismo popular,

não se atentando mais às estruturas geradoras da pobreza. Em outras palavras, aproximou-se das camadas populares para mantê-los no redil da Igreja Católica, uma vez que essa camada constitui “a clientela preferencial das igrejas pentecostais” (ORO, 1996, p. 99).

A identificação da diversidade religiosa e a secularização, como elementos da modernidade, eram os desafios que a Igreja Católica teria que enfrentar. Portanto, contraditoriamente, a Igreja Católica passou a combater os frutos do Concílio Vaticano II, no que ele propôs de abertura à modernidade. Dentre esses frutos do Vaticano II que ajudou a racionalizar a linguagem e a postura da Igreja estava a Teologia da Libertação.

De fato, portanto, afirmar que a Igreja Católica como um todo passou a combater a modernidade e por conseguinte o avanço do protestantismo não procede. Existem várias tendências no seio do catolicismo brasileiro quando o assunto é a expansão dos grupos pentecostais e neopentecostais (ORO, 1996, p. 95-6). Sem protelarmos sobre cada uma dessas tendências, basta afirmar que o combate incisivo em relação a essa expansão restringe-se à ala conservadora da Igreja Católica no Brasil.

Assumindo oficialmente a preocupação com o avanço dos pentecostais e neopentecostais desde 1991 e mantendo nas Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora (1999 a 2002) a preocupação com a modernidade e suas principais causas no campo religioso como prioridade, a CNBB desvela não apenas seus objetivos, mas sobretudo o fato de que quem a comanda há uma década é a ala conservadora, a despeito de D. Luciano Mendes ser ainda seu presidente até 1995.

Portanto, o ostracismo da Teologia da Libertação somente indiretamente é consequência dos grupos pentecostais e neopentecostais. O que ocorre na realidade eclesial brasileira é a disputa por duas alas/modelos de Igreja, uma favorável aos efeitos do Concílio Vaticano II em toda a sua intensidade (progressistas) e outra se posicionando com reservas aos efeitos do Vaticano II (conservador). O pontificado de João Paulo II (1978-2004) foi o diferencial a favor do segundo grupo e o início do ostracismo da Teologia da Libertação.

4.3 O Contexto Eclesial

4.3.1 O surgimento de uma igreja popular

Ao analisar documentos ou teóricos sejam ligados à Teologia da Libertação, ou a seus mais ferrenhos adversários, ou ainda historiadores e mesmo analistas de outras denominações não católicas, a conclusão que se estabelece é que de fato o ostracismo da Teologia da Libertação, tendo como parâmetro o contexto eclesial, ocasionou pela disputa de poder entre duas tendências (modelos) dentro da Igreja Católica no Brasil, a partir do pontificado de João Paulo II (1978).

Analisar tendências/modelos dentro de um organismo tão complexo como a Igreja Católica é sempre muito difícil. Muitas vezes, os limites entre uma tendência e outra são tênues. Contudo, como demonstrado ao longo

dessa dissertação, pelo menos até o Concílio Vaticano II (1962-1965), a despeito dos vários modelos de Igreja apresentados por Mainwaring (1989, p. 65), a orientação hegemônica na Igreja do Brasil foi o modelo institucional da Nova Cristandade.

A compreensão do Ostracismo da Teologia da Libertação e da importância do pontificado de João Paulo II nesse processo deve, portanto, passar pela análise da formação de uma força antagônica ao modelo de Nova Cristandade que de alguma forma tornou-se hegemônica durante um período relativo dentro da Igreja Católica na América Latina e especificamente no Brasil e que dentro de um processo de restauração foi tolerada, para posteriormente ser perseguida e ostracizada.

Esse novo modelo recebeu na América Latina a partir de 1972 o nome de Igreja Popular (KLOPPENBURG, 1983, p. 17). O contexto de sua compreensão contudo é anterior a esse período e no Brasil seu nascimento está vinculado a esquerda católica que começou a se configurar a partir de 1948 com a especialização da Ação Católica do tipo franco-belga (RICHARD, 1982, p. 147).

A mudança na Ação Católica expressou-se não apenas na mudança do modelo italiano (organização por faixa etária e sexo) para o franco-belga (setores ou classes sociais), mas principalmente na busca por maior autonomia frente à hierarquia católica e na participação política de seus membros. Passando de um modelo espiritualista, que durou até 1960, para um modelo engajado politicamente, a Ação Católica especializada principalmente a Juventude Universitária Católica (JUC), Juventude Estudantil Católica (JEC) e Juventude Operária Católica (JOC), tornou-se a vanguarda da esquerda

católica do Brasil e dos movimentos revolucionários brasileiros (BRUNEAU, 1974, p. 185).

A nova postura adotada pela Ação Católica, a partir de seu X Congresso em 1960, demarcou uma divisão dentro do episcopado brasileiro, em que um grupo procurou intervir no sentido de resgatar a linha espiritualista do movimento, enquanto outro liderado até então pelo seu assistente nacional, D. Helder Câmara, procurou acolher essa nova fase política do movimento. O resultado foi o afastamento de D. Helder Câmara da assistência nacional da Ação Católica e a proibição, a partir de 1961, por parte da hierarquia católica, de pronunciamentos radicais e compromissos políticos de membros da JUC. Frente ao cerceamento da cúpula da Igreja Católica no Brasil, membros da JUC criaram a Ação Popular (AP), em 1962, com o objetivo de ser “um movimento de vanguarda composto de trabalhadores, camponeses e estudantes, que procuravam se preparar para a revolução através de um processo de mobilização geral” (BRUNEAU, 1974, p. 187).

O novo modelo de Igreja, que no Brasil era denominado de esquerda católica ou igreja progressista, floresceu entre leigos, na sua busca de maior autonomia frente a hierarquia católica, e de sua maior conscientização na participação política, objetivando a transformação da sociedade. Portanto, a Ação Católica especializada teve um peso considerável na gênese dessa esquerda católica, principalmente a JEC, JOC e JUC conseguindo romper com a submissão filial à hierarquia e ao mesmo tempo pensando o catolicismo a partir da realidade social.

Se a formação de uma tendência progressista surgiu antes de 1960, a consolidação dessa tendência em um novo modelo eclesial antagônico ao

modelo institucional da Nova Cristandade foi posterior a esse período. Embora a esquerda católica já se fizesse presente desde o final da década de 1950, a tendência que predominou na Igreja Católica no Brasil entre 1955 e 1964, segundo Mainwaring (1989, p. 65), não era ela e nem a dos tradicionalistas, mas sim a dos reformistas e modernizadores conservadores. Ambos apregoavam a necessidade de mudanças, embora os modernizadores conservadores acreditassem que elas não deveriam passar pelas mudanças políticas e das estruturas sociais, e sim individualmente através da educação (MAINWARING, 1989, p. 65).

O divisor de água para a formação de uma igreja popular na América Latina e especificamente no Brasil foi sem dúvida a releitura que esse continente realizou em relação ao Concílio Vaticano II. Se a sua realização constituiu um dos maiores eventos da história do catolicismo romano (MAINWARING, 1989, p. 65), abrindo a Igreja ao mundo moderno, depois de uma longa letargia, para a América Latina, sua releitura foi ainda mais importante.

O Vaticano II foi um concílio eminentemente europeu, com uma participação em sua maioria européia e que visava solucionar um problema da Igreja Católica européia: sua inserção no mundo moderno. O contexto pelo qual passava a América Latina, segundo Pablo Richard (1982, p. 184) fez com que o Vaticano II fosse lido na América Latina não em relação ao problema da morte de Deus, mas sim da morte do homem; não em relação ao problema fé-ciência, mas em relação a fé-revolução; não abordando o ateísmo, mas sim o subdesenvolvimento e a exploração. Em outras palavras enquanto a Europa procurou uma aproximação com o mundo moderno, a América Latina já estava

inserida nele desde o final do século XV. Enquanto a Igreja européia procurou resolver um problema de sua Igreja com o passado, na América Latina, segundo Richard (1982, p. 184), a releitura do Vaticano II deveria resolver um problema para o futuro, o do subdesenvolvimento e a conseqüente pobreza do continente.

A formação de uma igreja progressista na América Latina em oposição ao modelo de Nova Cristandade apareceu portanto sob os auspícios do Vaticano II e de sua releitura na América Latina que aconteceu através da II Conferência do Episcopado Latino-Americano reunido em Medellín no ano de 1968. Se de fato o Concílio Vaticano II é menos renovador do que parece seguindo a interpretação de Lubac (1972, p. 25-31), sua interpretação seguiu por outros caminhos e permitiu não apenas uma abertura da igreja para com o mundo moderno, mas principalmente rompeu com o modelo eclesial de sociedade perfeita (Nova Cristandade) inaugurando depois de quase dois mil anos um novo modelo eclesial denominado “Igreja povo de Deus” (DOC.149, 1991, p. 12).

Se as interpretações de Lubac (1972) estiverem corretas, e acreditamos que sim, o anseio pré-conciliar por uma abertura da igreja ao mundo era tão latente que a tendência interpretativa indicou para esse caminho, o que comprova o domínio do grupo reformista, conforme ponderou Mainwaring (1989, p. 65).

A interpretação dada aos documentos conciliares do Vaticano II permitiu portanto lançar as sementes de uma igreja popular, o que em outras palavras abria espaço para uma interpretação de uma igreja mais colegiada, com maior

abertura para os leigos que já antes do concílio começaram a tecer sua história de profunda atividade eclesial.

O Concílio Vaticano II lançou também as sementes de uma igreja profundamente preocupada com o destino dos empobrecidos. Beozzo (1994, p. 119) lembra os bispos que se reuniam às sextas-feiras sob o convite do CELAM e sob o patrocínio do cardeal Suenens, arcebispo de Malines-Bruxelles, e que procuravam fazer o concílio andar na direção dos pobres e das grandes encíclicas sociais. É no concílio que vai se fortalecendo os padres conciliares comprometidos com a Igreja dos pobres (BEOZZO, 1993, p. 119).

Essa interpretação do concílio enfatizando seu aspecto mais colegiado, como “Igreja povo de Deus”, preocupada com os empobrecidos foi patrocinada principalmente pela Igreja latino-americana na II Conferência do Episcopado Latino-americano em 1968 em Medellín, Colômbia. Essa conferência não apenas referendou essa leitura mais aberta do Vaticano II, mas em certos aspectos até a superou, como no caso da crítica à política do desenvolvimentismo e na proposta de uma leitura mais libertadora para a realidade da América Latina.

A Conferência de Medellín é um marco para a igreja progressista. Além de salientar pela primeira vez a importância das comunidades de Base e de lançar as bases da Teologia da Libertação, essa Conferência colocou “o pobre no centro da reflexão da Igreja no continente” (BEOZZO, 1993, p. 118). Portanto, foi a partir dela que a igreja progressista ganhou consistência para assumir a partir do início dos anos de 1970 a hegemonia eclesial no continente, mas principalmente na Igreja Católica do Brasil.

Contudo, não podemos superestimar o papel do Concílio Vaticano II e da Conferência de Medellín na consolidação de uma postura progressista que tornou a Igreja Católica do Brasil a mais importante do Continente. Esse papel devemos reservar a repressão causada pelo governo militar, principalmente nos seus dez primeiros anos.

Segundo Mainwaring (1989, p. 104), a postura oficial da CNBB frente ao governo militar se expressou pelo apoio ao regime autoritário condicionando esse apoio ao respeito pela igreja, pelos direitos humanos e pela justiça social. Em outras palavras, foi um apoio que já começou com seus dias contados.

O apoio ao governo militar não fugia a nenhuma lógica, uma vez que era elemento central na constituição da igreja de Nova Cristandade, conforme analisamos. Por outro lado, o medo do comunismo ateu assombrava boa parte da Igreja, tornando-se essa ameaça real, a partir da consolidação da revolução cubana em 1959.

Pelo menos até 1968, o governo militar foi visto por boa parte da hierarquia católica como necessário para enfrentar as desordens sociais e o perigo eminente do comunismo. A luta contra a pobreza, já presente no Vaticano II e no anseio de toda a América Latina através da II Conferência de Medellín, seria eliminada apoiando o governo militar e a política de desenvolvimentismo que teve continuidade com o regime autoritário. A metáfora do “bolo” do ministro da fazenda Delfin Neto, no governo João Figueiredo, explicitou bem essa dinâmica; após o crescimento econômico (bolo), repartir-se-ia os seus frutos.

A repressão que se instaurou em todo o Brasil, principalmente na região amazônica e no nordeste brasileiro, foi fator decisivo na mudança de

postura da igreja em relação ao governo militar. As denúncias de violência, tortura e repressão que eclodiram dos regionais do Amazonas (Norte I, Norte II, Centro-Oeste, Extremo Oeste) e do Nordeste (Nordeste I e Nordeste II) em relação à prática dos militares contra padres, freiras e agentes de pastorais mudaram substancialmente a postura oficial da CNBB, lançando inclusive bispos conservadores, como Dom Avelar arcebispo de Salvador e primaz do Brasil, de boa relação junto ao Estado, ao apoio incisivo em relação ao clero progressista e ao mesmo tempo tecendo severas críticas ao governo militar (MAINWARING, 1989, p. 113).

Se a esquerda católica nasceu dentro da Ação Católica, ela surgiu como modelo e tornou-se hegemônica no Brasil a partir do contexto de repressão do governo militar que consolidou a tendência progressista de alguns bispos e lançou na mesma direção bispos até então denominados conservadores.

Nesse processo, além de lideranças leigas já vinculadas às comunidades eclesiais de base (CEB'S), destacaram no surgimento desse modelo popular; padres, freiras e sem dúvida alguma os regionais do Amazonas e do Nordeste, além de alguns bispos (Paulo Evaristo Arns, Pedro Casaldáliga, Helder Câmara, Fernando Gomes) que se tornaram figuras de proa desse modelo.

Sem nos delongarmos nesse processo contextual, basta lembrar, seguindo Oliveira (1997), que foi a expansão do capitalismo desenvolvimentista sobre a propriedade rural no Amazonas, principalmente depois da criação da Superintendência do Desenvolvimento do Amazonas (SUDAM), o elemento principal responsável pela expulsão dos camponeses de suas terras o que tornou a igreja do Amazonas, considerada conservadora até 1964, em uma das

Igrejas mais progressistas, ao lado da Igreja do Nordeste por volta de 1973 (MAINWARING, 1989, p. 106).

A Igreja Católica no Amazonas foi uma das responsáveis em sua luta contra as intempéries do regime militar, a despertar e conscientizar os bispos da CNBB que ainda eram solícitos a uma aliança com o governo. Contudo, esse antagonismo deve ser igualmente partilhado com a Igreja do Nordeste, que desde 1950 foi a responsável pelas transformações da Igreja Católica brasileira. Preocupada com o desenvolvimento do Nordeste, idealizadora em 1961 do movimento de educação de base (MEB), presente nas lutas camponesas, a Igreja Católica no Nordeste tornou-se a única voz dessa região após a situação de clandestinidade em que se encontraram os movimentos camponeses e de outros setores organizados após o golpe de 1964. A exemplo do regional do Amazonas, o regional do Nordeste respondia em proporção análoga à repressão, e às críticas ao sistema autoritário.

Portanto a hegemonia do modelo eclesial da igreja popular/progressista aconteceu sob o peso da repressão militar em toda América Latina, a partir da década de 1970. Entrando em choque com o modelo eclesial da Nova Cristandade, a teologia que lhe dava suporte, sofreu o ostracismo a partir do pontificado de João Paulo II, responsável pela normatização da Igreja Católica brasileira.

A compreensão do ostracismo da Teologia da Libertação a partir do pontificado de João Paulo II não se estabelece apenas, visualizando a contextualização do surgimento da igreja popular/progressista; é necessário delinear suas principais características e até onde ela se tornou ameaça ao

monopólio do sagrado por parte da hierarquia católica e seu modelo de Nova Cristandade.

4.3.1.1 *As características da igreja popular/progressista*

Ao delinear as características da igreja popular/progressista, cabe salientar apriori que não se trata de um catolicismo popular ou mesmo de uma religiosidade popular, apesar do povo “deter a hegemonia potencial da constituição deste processo” (BOFF, 1986, p. 61). Outro fator importante dentro do que nos propusemos é o de pontuar a tensão entre os modelos eclesiais contemplados, a partir das possíveis leituras do que seja igreja popular/progressista. Em outras palavras, mais do que definir o que seja igreja popular/progressista, o mais importante para nosso intento é o de estabelecer o que os dois modelos eclesiais entendem por igreja popular/progressista; ou ainda qual a interpretação que a hierarquia católica no Brasil (Nova Cristandade) fez da igreja popular/progressista a partir dos escritos de teólogos que assumiram tal tendência eclesiástica.

A concepção do que seja a igreja popular/progressista de fato não é a mesma partindo daqueles que defendem esse modelo em relação aos que buscaram sua superação. Enquanto os primeiros insistem em sua eclesialidade afirmando que na “Igreja que nasce da fé do povo estão presentes cardeais, bispos, sacerdotes, religiosos, teólogos e grande número de leigos comprometidos” (BOFF, 1986, p. 16), os que a ela se contrapõem não a

reconhecem como Igreja Católica, afirmando que ela “não tem nada daquilo que o Concílio Vaticano II descrevia como mistério da Igreja” (KLOPPENBURG, 1983, p. 77). Quais são suas características vistas a partir dos dois ângulos? Aonde de fato reside a tensão?

Começemos por seus idealizadores. Leonardo Boff, um dos maiores expoentes desse modelo eclesial no Brasil, reforça a eclesialidade dessa tendência e a define como “uma autêntica eclesiogênese” (BOFF, 1986, p. 16). É a gênese de uma Igreja que encontra sua razão de ser em sua base, no povo, naqueles que durante séculos não passaram de fregueses, de um modelo de Igreja que se definia pelo monopólio do sagrado. Na igreja popular, a massa se transforma em povo, e povo consciente de sua marginalização e de sua participação na sociedade e na Igreja.

A igreja popular surgiu da renovação do Concílio Vaticano II, onde o modelo de Igreja sociedade perfeita deu lugar à Igreja rede de comunidades (BOFF, 1986, p. 61). O modelo de igreja popular é a materialização no Brasil do que o Vaticano II (através do documento conciliar *Lumen Gentium* em seu capítulo II) chamou de ‘Igreja Povo de Deus’.

No Brasil, esse modelo se sustentou através de duas colunas: as Comunidades Eclesiais de Base (prática) e a Teologia da Libertação (teoria). Em cima dessas duas realidades se pensou todo processo de um novo jeito de ser Igreja. Base, Eclesialidade e Libertação motivaram um novo jeito de conceber a hierarquia, as práticas celebrativas, a leitura da Bíblia e a própria função da religião.

Partindo da CEB’s e da Teologia da Libertação temos uma ‘Igreja Povo de Deus’ onde se destacam a comunhão e a participação. Por diversas vezes,

Boff (1986, p. 16) destaca a presença de cardeais, bispos, padres, teólogos, religiosos dentro das comunidades de base. De fato se as tensões são ressaltadas por estes teóricos (LESBAUPIN, 1997, p. 119; BOFF, 1986, p. 67; STEIL, 1997, p. 77;) em relação à hierarquia católica, não menos é a persistência em se afirmar gozando da eclesialidade e da fé católica como se percebe acima.

Uma outra característica nesse modelo popular foi, portanto, o da participação. Boff afirmou que nas CEB'S o povo deixa de ser freguês para ser povo ativo, consciente e participante de todas as decisões. É uma verdadeira democracia onde o “bispo evangeliza o povo e este evangeliza o bispo [...]” (BOFF, 1986, p. 84). “O poder religioso, antes concentrado nas mãos do padre (e do bispo), é agora partilhado pelos leigos” (LESBAUPIN, 1997, p. 69).

Nesse modelo de igreja popular é o povo quem decide, depois de um amplo debate, o caminho a seguir. Mesmo nas celebrações, momentos fortes desse modelo de Igreja, o povo tem uma ampla participação. Aqui temos portanto uma diferenciação substancial entre a igreja popular e o catolicismo popular. No primeiro, os membros participam conscientes e lutam para conquistar seu espaço dentro da comunidade. No catolicismo popular, como bem afirmou Leonardo Boff (1986, p. 46), o povo é massa e portanto é freguês que busca anonimamente os sacramentos e os serviços oferecidos por aqueles que detêm o monopólio do sagrado.

Já se discutiu bastante sobre o possível conflito entre o modelo popular e o catolicismo popular. Steil (1997) o analisa de forma pormenorizada. É no nível de conscientização que se encontra a verdadeira barreira entre essas

tendências. Contudo, se a base da igreja popular se encontra no povo não se pode falar de outra realidade a não ser de uma proximidade.

De fato é a consciência crítica uma das principais características daqueles que participam da igreja popular (LESBAUPIN, 1997, p. 52). Ela se configura a partir de uma outra característica, a centralidade da Bíblia e sua leitura em confronto com a vida. A partir desse prisma se percebe que a fé, enquanto poderosa mística, não se diferencia claramente da política, onde a duas formam uma mesma realidade na busca da prática libertadora (BOFF, 1986, p. 112).

Portanto outra característica desse modelo é sua clara opção preferencial pelos pobres como gesto de fidelidade a Jesus Cristo, que os assumiu primeiro e como a única forma possível de evangelizar e de ser igreja em um continente constituído de enormes bolsões de pobreza. Limón (1985, p. 209) chega a afirmar que o Deus dos pobres é o verdadeiro Deus, o único que de fato existe. A percepção da pobreza como um pecado social é identificada como fruto da exploração do sistema capitalista, arquitetado para poucos e, portanto, excludente por essência.

Toda a prática dessa igreja que é ato primeiro, é sustentada teoricamente pela Teologia da Libertação, considerada ato segundo (BOFF, 1986, p. 114). Essa tem sua existência configurada a partir do escândalo da pobreza e da profundidade da fé do povo (BOFF, 1986, p. 19) além da experiência que os teólogos fazem do Senhor na massa dos pobres, assumindo sua opção e sua libertação (BOFF, 1986, p. 115).

Completando o olhar hermenêutico que os adeptos desse modelo de igreja popular lançam sobre sua compreensão, podemos destacar além da

riqueza da simbologia, da intensidade vivenciada na prática celebrativa, de sua participação efetiva em movimentos, que buscam a construção de uma sociedade que eles denominam mais justa e solidária; o método utilizado por esse modelo bem como seu instrumento de análise social.

O método assumido pela igreja popular/progressista deve sua originalidade à Ação Católica (Ver, Julgar e Agir). É a partir desse método que esse modelo de igreja assume para melhor compreensão da sociedade, o instrumental de análise social marxista. É interessante ressaltar, contudo, na reflexão de L. Boff uma espécie de resistência em assumir o viés analítico marxista no modelo popular de Igreja. Discretamente afirma que a Teologia da Libertação “deu prioridade à tendência dialética em relação à funcionalista, na análise da sociedade” (BOFF, 1986. p. 116). Aqui já sentimos o peso do ostracismo uma vez que em 1984 e 1986 a Congregação para Doutrina da Fé já ‘normatizava’ a Teologia da Libertação com duas instruções.

É inegável que o marxismo, a despeito da reserva em assumi-lo abertamente, foi o viés analítico utilizado pelo modelo de igreja popular/progressista e de sua Teologia da Libertação. Analisando os escritos de seus teóricos, e em especial o pequeno texto de Frei Betto (1986), não resta dúvida do peso que o marxismo exerceu sobre esse modelo de Igreja e sobre a Teologia da Libertação. Os escritos que procuraram aliviar essa incidência encontram sua explicação na configuração do ostracismo que começou a ser delineado a partir do governo pontifício de João Paulo II.

É difícil estabelecer um olhar unívoco dos opositores a igreja popular, face à diversidade de tendências existentes dentro da Igreja Católica no Brasil. Encontramos desde oposições radicais até uma simples reserva em alguns

pontos. Esse olhar, contudo, confunde-se com o da instituição, pelo menos por parte de membros da instituição católica que manteve o modelo de Nova Cristandade como referência de eclesialidade. Portanto, falar da igreja popular/progressista e da Teologia da Libertação no Brasil a partir de seus opositores é reconhecer a presença de bispos e de padres que obstante representar uma minoria no Brasil durante a década de 1970 tinham atrás de si o peso de quase dois milênios de uma Igreja que se reconhecia enquanto Cristandade. Em outras palavras, acreditavam que o seu discurso era não apenas o oficial, mas também aquele que mantinha a fidelidade à Igreja instituição.

É assim que se sente e fala o Bispo Dom Boaventura Kloppenburg em sua análise sobre a igreja popular (1983). Tece suas considerações não apenas enquanto bispo, mas faz questão de se apresentar como reitor do Instituto Pastoral do Conselho Episcopal Latino-americano (CELAM) (KLOPPENBURG, 1983, p. 9). Dentro dessa 'oficialidade' procura descaracterizar a igreja popular ressaltando como sua principal característica a adoção do marxismo.

Enquanto Boff (1986, p. 85) insiste em afirmar que a fé e a celebração da fé definem o específico das comunidades de base, Kloppenburg (1983, p. 72) não tem dúvida em afirmar que "a opção socialista é sua opção fundamental e determinante". Para o até então reitor do Instituto do CELAM, a igreja popular surgiu na sombra do movimento chamado 'Cristãos para o Socialismo' e sua essência já se encontra definida no primeiro encontro realizado no Chile em 1972 e no encontro internacional em Québec no Canadá em 1975.

Dentre as várias características que a igreja popular/progressista apresenta a partir desse enfoque, destacam-se as duras críticas à Igreja institucional de estar a serviço da burguesia e de ser infiel ao evangelho e o de reduzir o conceito de povo como mero sinônimo de pobre, de oprimido e explorado dando assim ao termo uma conotação classista e portanto marxista.

O marxismo de fato é o grande elemento para entender a igreja popular não apenas a partir de Kloppenburg, mas dos opositores a esse modelo, uma vez que as duas instruções do Papa João Paulo II (1984; 1986) procuraram eliminar o teor marxista da Teologia da Libertação. Em Kloppenburg (1983) a identificação da igreja popular com o marxismo é abundante. É a partir dos dois encontros dos 'Cristãos para o Socialismo' em Santiago e em Quebec que as características da igreja popular se definem. Ela rejeita a Doutrina Social da Igreja por ser reformista; ela visualiza o socialismo como a única alternativa aceitável; reconhece a necessidade de uma nova leitura da Bíblia e da reformulação do simbolismo do cristianismo para não travar o compromisso revolucionário de Libertação (KLOPPENBURG, 1983, p. 18). Outras características pululam ao longo do texto, todas porém tendo o marxismo como o articulador. A luta de classes fora e dentro da Igreja Católica não é esquecida como uma das características centrais da Igreja Popular (KLOPPENBURG, 1983, p. 28).

É portanto dentro do contexto eclesial apresentado que se deve compreender o ostracismo da Teologia da Libertação. Se o contexto histórico na América Latina e especificamente no Brasil foi importantíssimo para a consolidação da hegemonia de um modelo de Igreja que se formou em torno dos leigos e se desenvolveu sob os auspícios da abertura da Igreja Católica

para a modernidade com o Vaticano II e de seu compromisso com o destino de uma maioria empobrecida pelo sistema capitalista na América Latina a partir da Conferência de Medellín. Sem dúvida a tensão entre os modelos eclesiais analisados selou o destino da Teologia da Libertação. E nesse ponto, apenas a leitura do contexto histórico não basta. É necessário também lançar mão do contexto eclesial.

Partindo do contexto eclesial três elementos são fundamentais para a compreensão do ostracismo da Teologia da Libertação. O primeiro é o reconhecimento da tensão que se estabelece com o crescimento da igreja popular e de sua Teologia da Libertação durante a década de 1970. O segundo ponto diretamente ligado a esse é a da articulação do grupo que se opõe a esse modelo popular. Durante as décadas de 1970 e 1980 não poupou críticas a igreja popular e principalmente à Teologia da Libertação. Por fim, o terceiro ponto é o mais importante é o da percepção do pontificado de João Paulo II como restaurador de um modelo que se estabeleceu no Magistério, na Tradição e na Disciplina eclesial. Com João Paulo II a hierarquia católica no Brasil, que se opunha à igreja popular e à Teologia da Libertação tornou-se hegemônica a partir de 1990, reassumindo a CNBB depois de mais de 20 anos. Com o Papa polaco um novo modo de Nova Cristandade se estabeleceu, a igreja popular e a Teologia da Libertação recuaram procurando se adaptar a esse novo contexto, não cabendo porém espaço para o modelo de Teologia da Libertação “marxista” que durante duas décadas se tornou a leitura teológica hegemônica na Igreja Católica do Brasil. Era o seu ostracismo.

4.4 O Pontificado de João Paulo II: O Ostracismo da Teologia da Libertação

Durante duas décadas no Brasil tivemos pelo menos duas tendências disputando a hegemonia dentro do espaço eclesial. Não se trata de duas igrejas, embora Kloppenburg (1983, p. 77) não reconheça a igreja popular como parte da Igreja Católica. Tampouco a igreja popular poderia se caracterizar como o tipo-ideal de seita na análise de Weber ou de Troeltsch, uma vez como recorda Lesbaupin (1997, p. 65), “fazem parte da Igreja [...] e não há nela a característica de oposição ao mundo”.

O argumento mais seguro de que se trata de uma mesma igreja com suas tendências, é o fato do reconhecimento mútuo observado tanto pela igreja popular, que não quer viver essa experiência fora do seio da Igreja Institucional (KLOPPENBURG, 1983, p. 26; BOFF, 1986, p. 66), como da própria Igreja-Instituição que através da CNBB (DOC. 25, p. 12) reconhece a eclesialidade da Igreja Popular através de suas CEB's.

O reconhecimento não isenta a tensão. Se durante o período de maior repressão militar a Igreja Católica no Brasil se alinhou dentro de uma postura crítica ao regime, possibilitando o crescimento da Igreja Popular e por conseguinte de sua Teologia da Libertação, não faltaram tensões com a Igreja Institucional hierárquica e seu modelo de Nova Cristandade.

As primeiras tensões motivadas apriori pelas várias interpretações acerca da adaptação das novidades do Concílio Vaticano II ao Brasil ou pela eleição do colombiano e conservador Monsenhor Afonso López Trujillo no CELAM em 1972, que atacou a Igreja do Brasil e sua Teologia da Libertação

durante as décadas de 70 e 80 (BEOZZO, 1994 p. 209), foram amenizadas pela postura moderada do governo pontifício de Paulo VI que se estendeu até 1978.

Havia portanto, como afirma Dussel (1989, p. 73), toda uma corrente contra a opção pelos pobres, contra a Teologia da Libertação e contra as Comunidades Eclesiais de Base. A perseguição por parte do CELAM aos teólogos da Libertação e a CEB'S (DUSSEL, 1989, p. 74) ou de Roma através de suas Congregações a igreja popular/progressista era em última instância uma perseguição à própria CNBB, que abertamente assumia, desde 1973 no Nordeste, através do documento "Ouvi o clamor do meu povo" e em 1982 com o documento 25 "Comunidades Eclesiais de Base na Igreja do Brasil", um novo modelo de Igreja-povo, Povo de Deus (DUSSEL, 1989, p. 78).

Em alguns casos, Roma abertamente puniu o episcopado brasileiro da CNBB. Beozzo (1994, p. 213-224) lembra pelo menos 3 casos de tensão com Roma antes de João Paulo II. Primeiro a aprovação da ordenação de homens casados para o sacerdócio na IX assembléia da CNBB em 1969 e confirmada no Sínodo em 1971. Roma teve uma 'acolhida glacial' a essa postura da CNBB (BEOZZO, 1994, p. 214). O segundo caso de tensão foi a proibição imposta em 1977 pela Pontifícia Comissão Justiça e Paz na pessoa do cardeal Gantin, à CNBB de ser porta voz autônoma junto as outras conferências episcopais na tentativa de organizar um projeto de promoção dos direitos humanos em nível nacional e internacional. O argumento proibindo tal projeto estava no fato da CNBB ter ultrapassado a sua competência enquanto Conferência episcopal.

A terceira tensão foi verificada no campo da liturgia. Foi proibida pela Congregação para o Culto Divino em 1975, depois de aprovado por 181 bispos

brasileiros, um Diretório de missa para os grupos populares. No início dos anos 80 essa mesma Congregação proibiu a missa indígena organizada pelo CIMI, e a missa dos Quilombos alegando que “a celebração eucarística deve ser somente memorial da morte e ressurreição do Senhor e não (trazer) reivindicação de qualquer grupo humano e racial” (BEOZZO, 1994, p. 223).

Todas essas tensões tinham como pano de fundo o controle sobre o domínio do sagrado. Em outras palavras, o Concílio Vaticano II abriu um fosso entre o que pertencia ao domínio da Igreja Instituição hierárquica e o que se referia à Igreja local. Vivendo intensamente os frutos do Vaticano II a CNBB como a Conferência mais organizada e estruturada da América Latina passou a concorrer com Roma por mais autonomia em suas atividades pastorais e políticas.

O pendão que se tornava desfavorável à igreja popular/progressista se equilibrou com o Pontificado de Paulo VI. Sucedendo João XXIII no Concílio Vaticano II, Paulo VI não apenas acolheu a idéia do então presidente do CELAM Manuel Larraín de uma Conferência Episcopal Latino-americana, como também autorizou através de seu cardeal Samoré, presidente da Comissão para a América Latina, a publicação de todos os documentos finais de Medellín, sem a necessária revisão por parte da Santa Sé. Não menos importante foi a publicação em 1976 da Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* (A evangelização no mundo contemporâneo), onde se destacaram no documento conceitos como evangelização, libertação e promoção humana (DOC. 203, p. 18).

Enquanto a tensão entre os modelos de Igreja de Nova Cristandade (hierárquica) e Popular no pontificado de Paulo VI abrangia vários aspectos da

vida da Igreja em busca de uma cooptação da CNBB a Roma, o Pontificado do Papa polonês Karol Wojtyla se verticalizou em um dos aspectos dessa tensão, o da teologia que sustentava todo esse edifício, a Teologia da Libertação.

É com o pontificado de João Paulo II que se dá o ostracismo da Teologia da Libertação Clássica de viés marxista. Como bem lembra Guimarães (1984, p. 153) citando Boff, os problemas relevantes desse pontificado estavam ligados à política e à liberdade religiosa e não aos problemas da fome e da marginalização. Vivendo até 15 dias antes de sua posse em uma Polônia Comunista, foi um inimigo de todas formas de ateísmo (Guimarães, 1984, p. 151), que o regime socialista de ideologia marxista-leninista podia propor.

Embora a eleição de Karol Wojtyla tenha agrado a todas as tendências dentro da Igreja (Guimarães, 1984, p. 152), e mesmo se portando de forma dúbia em relação à Teologia da Libertação, na III Conferência do Episcopado Latino-americana (Guimarães, 1984, p. 156), o Papa João Paulo II não tardou em se posicionar em frente ataque à Teologia da Libertação de viés marxista, afirmando através da Congregação para a Doutrina da fé, que “este sistema é uma perversão da mensagem cristã, como esta foi confiada por Deus a Igreja” (DOC. 203, 1984, p. 28).

A partir do pontificado de João Paulo II (1978-2004) o ostracismo da Teologia da Libertação se deu através de algumas etapas. A primeira pelos seus pronunciamentos em sua visita pastoral ao Brasil em 1980. A segunda etapa se deu pela punição imposta em 1984 pela Congregação para a Doutrina da fé, ao principal teólogo da libertação no Brasil, frei Leonardo Boff. A terceira etapa e talvez a que definiu de fato o ostracismo da Teologia da Libertação

ocorreu pelas duas Instruções em relação à Teologia da Libertação em 1984 e 1986 da mesma Congregação com aprovação pontifícia (DOC. 207, 1986, p. 91). A quarta e penúltima fase do ostracismo esteve ligada à carta, que o próprio João Paulo II enviou à CNBB em 1986 condenando esse tipo de Teologia da Libertação “ideológica”. A quinta e última fase do ostracismo da Teologia da Libertação Clássica marxista, se deu com o “desmantelamento” da igreja popular/progressista brasileira último baluarte da Teologia da Libertação, através da nomeação de bispos conservadores para a CNBB (LÖWI, 1991, p. 58) e de seu controle do governo Central dessa Conferência.

4.4.1 Os pronunciamentos de João Paulo II – 1ª fase do ostracismo da teologia da libertação

Embora não tenha utilizado o nome da Teologia da Libertação, em sua passagem pelo Brasil em 1980, o Papa João Paulo II em diversos de seus discursos deixou clara sua condenação a essa teologia devido à utilização da ideologia do marxismo em suas reflexões.

Em seus discursos com tom nitidamente religioso, o Papa por diversas vezes salientou os limites de uma prática que encontra seu fim último no temporal (político, econômico e social). Definiu sua missão como sendo uma colaboração para que prevaleça no mundo um sentido mais aberto do homem em relação a Deus e “não enclausurado num estreito antropocentrismo (JOÃO PAULO II, 1980, p. 27).

Depois de salientar que sua “missão era nitidamente pastoral e religiosa” o Papa João Paulo II (1980, p. 13) começou a apontar o perigo das correntes ideológicas. Afirma ser necessário promover reformas no Estado para essas não sejam buscadas em correntes que “não hesita em recorrer à violência e à direta ou indireta supressão de direitos e liberdades fundamentais inseparáveis da dignidade do homem” (JOÃO PAULO II, 1980, p. 28). Nesse ponto fica clara a referência ao marxismo e à defesa da luta de classes. Torna-se ainda patente o tom de desaprovação da utilização dessa ideologia por parte da Teologia da Libertação.

De todos os seus discursos o que mais desaprovou a Teologia da Libertação foi o proferido na favela do Vidigal no Rio de Janeiro. Em um pequeníssimo discurso citou os pobres das Bem-aventuranças como sendo pobres em espírito. Não apenas citou esse termo a exaustão como o definiu como sendo a consciência que cada um tem de “ter recebido tudo das mãos de Deus como um dom gratuito e que dão valor a cada bem recebido” (JOÃO PAULO II, 1980, p. 54). “Os pobres em espírito são aqueles que são mais abertos a Deus e as maravilhas de Deus” (JOÃO PAULO II, 1980, p. 54).

Não deixou de mandar seu recado à Teologia da Libertação e à Igreja dos pobres ao afirmar que essa “não é a igreja de uma classe ou casta” (JOÃO

PAULO II, 1980, p. 57) e sim de todos os homens. Reforça que “a Igreja dos Pobres não quer servir àquilo que causa as tensões e faz explodir a luta entre os homens” (JOÃO PAULO II, 1980, p. 57). Portanto a Igreja dos Pobres fala também “aos sistemas e às estruturas [...], mas sem introduzir elementos estranhos, heterodoxos, contrários ao seu espírito” (JOÃO PAULO II, 1980, p. 57).

Para não deixar dúvidas em relação a sua postura frente à Teologia da Libertação, que usa o viés de interpretação social marxista, João Paulo II foi claro ao endereçar uma carta aos líderes das Comunidades Eclesiais de Base reunidas em Manaus. Afirma que ser eclesiais é a marca dessas comunidades. “A base [...] é de caráter nitidamente eclesial e não meramente sociológico ou outro” (JOÃO PAULO II, 1980, p. 257). Alerta para o perigo de intromissão do político sobre essas comunidades, onde os critérios objetivos podem seguir a ideologia política e não a visão da igreja e em tom de ameaça afirma da necessidade de manter a identidade eclesial como critério de eficácia e de própria sobrevivência.

Outros pontos, nos discursos de João Paulo II, apontam para o descompasso entre uma Teologia e grupos que utilizam qualquer tipo de ideologia (leia-se marxismo) para evangelizar. O caminho para uma autêntica evangelização passa pela comunhão com os pastores e uma devida formação na fé a partir da doutrina pregada pela igreja (JOÃO PAULO II, 1980, p. 259).

Recados diretos foram dados aos teólogos da libertação. Embora seus trabalhos mereçam “atenção particular [...], a comunicação oral ou escrita de suas investigações e reflexões deve ser feita com o maior senso de responsabilidade” (JOÃO PAULO II, 1980, p. 69). Não é portanto para João

Paulo II (1980, p. 69) aceitável “uma contraposição que se faz às vezes entre uma Igreja oficial institucional e a Igreja-comunhão”. Aos bispos cabe seguir com atenção os ministérios desses teólogos, e como recíproca cabe ao teólogo a aceitação dessa tarefa dos pastores de velarem pela atividade teológica em benefício do povo de Deus. (JOÃO PAULO II, 1980, p. 249).

No apoio à Igreja da Nova Cristandade após os conflitos deparados entre a Igreja Católica no Brasil e o Estado Militar o Papa não deixa de reiterar o respeito que a igreja nutre pela “autoridade constituída [...] e para a manutenção e o exercício da soberania [...] a autoridade é necessária” (JOÃO PAULO II, 1980, p. 252). Sela-se com sua visita ao Brasil o interregno conflitivo que separava Igreja e Estado no Brasil a cerca de duas décadas. Definindo o papel do bispo exclusivamente ao testemunho da unidade, cabendo aos leigos os trabalhos políticos e temporais, João Paulo II restabelece novamente no Brasil os elementos necessários para a continuidade da Nova Cristandade.

4.4.2 A condenação do frei Leonardo Boff – 2ª etapa do ostracismo da teologia da libertação.

Os pronunciamentos de João Paulo II no Brasil foram contudo dúbios. Na visita à favela do Vidigal afirmou que a “Igreja em todo mundo quer ser também a Igreja dos pobres” (JOÃO PAULO II, 1980, p. 55). Defende “uma distribuição mais justa [...] e uma sociedade mais justa” (JOÃO PAULO II, 1980, p. 58). Diante dos bispos brasileiros em Fortaleza se diz feliz com a CNBB.

Afirma que sente-se “feliz quando uma Conferência Episcopal dá lugar nos programas das suas assembléias a temas ligados às urgentes questões da ordem temporal, que tocam de fato os homens dos nossos dias” (JOÃO Paulo II, 1980, p. 244).

Esse posicionamento dúbio do pontífice romano foi aos poucos sendo desfeito. Embora de fato João Paulo II tenha procurado um posicionamento menos conflitivo com a Igreja brasileira em comparação as Congregações romanas, uma série de fatos indicam que o objetivo do Papa Wojtyla foi o de dismantelar a Igreja Popular no Brasil (LÖWI, 1991, p. 58), como já tinha feito com a progressista Igreja holandesa na década de 1970 (MAINWARING, 1989, p. 271).

Foram seqüências de acontecimentos que denunciam esse posicionamento de “*aggiornamento*” de João Paulo II frente a esse modelo de igreja. Em Dezembro de 1980 o pontífice enviou uma polêmica carta para CNBB afirmando não ser papel da Igreja envolver-se em questões sociais em detrimento de sua específica missão religiosa (MAINWARING, 1989, p. 73). Essa carta soou entre os defensores da Nova Cristandade como sendo uma desaprovação do Papa a CNBB e sua liderança progressista (BEOZZO, 1994, p. 233). Mantendo seu posicionamento dúbio, o Papa enviou posteriormente um telex reafirmando todo apoio a CNBB dismantelando assim o motim conservador em torno da pretensa renúncia de D. Ivo Lorscheiter, então presidente da CNBB (BEOZZO, 1994, p. 236).

Esse acontecimento não foi isolado na busca de normatização da Igreja brasileira empreendida pelo Vaticano. No mesmo ano exigiu de D. Paulo Evaristo Arns um relatório explicando, sua defesa na greve dos metalúrgicos do

ABC, cedendo o espaço sagrado da igreja para a reunião reivindicatória desses operários. Em 1981 pediu a membros do Vaticano, vigilância quanto à formação despendida no seminário de São Paulo. Em 1982, através da Congregação Vaticana do Clero, divulga um documento proibindo os sacerdotes de participarem de associações políticas ou sindicatos. Em 1982 condena a igreja popular da Nicarágua, desferindo um alerta contra esse modelo em toda a América Latina (MAINWARING, 1989, p. 273-4).

Esses fatos são apenas a ponta de um iceberg. A partir de 1982 começa de fato o “enquadramento da Teologia da Libertação”. No Brasil acentuam-se diversas críticas ao livro “Igreja, Carisma e Poder” do frei Leonardo Boff publicadas em 1981. As críticas na verdade têm um outro alvo: a Teologia da Libertação.

Sendo Boff o maior nome da Teologia da Libertação no Brasil, a condenação de um de seus livros, poria às claras as intenções de por fim a essa teologia. Evidências dessa argumentação podem ser comprovadas na tentativa de Roma de obter da Conferência Episcopal do Peru uma condenação da teologia de Gustavo Gutiérrez. Embora não a tenha conseguido devido à eclesialidade desta teologia, Gutiérrez teve que esclarecer frente à Congregação para a Doutrina da Fé sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação (BEOZZO, 1994, p. 238-9).

Abstendo de relatar todo o processo histórico que envolveu a condenação de Boff em 26 de Abril de 1985, por ser demais conhecida, reforçamos contudo em alguns episódios a clara evidência do conflito entre modelos diferentes de Igreja e a condenação da Teologia da Libertação que dava sustento teológico ao modelo popular de igreja.

O processo movido contra Boff começou na condenação de seu livro pela Comissão de Doutrina da Arquidiocese do Rio de Janeiro. Desrespeitando o princípio de subsidiariedade, pelo qual um processo somente é remetido a Roma depois de não solucionado pela instância local, a Congregação da Doutrina da Fé acolheu a denúncia e moveu o processo contra o frade franciscano. Segundo ponto: mesmo acolhendo as reservas de que os elementos contidos no seu livro “Igreja, Carisma e Poder”, põem em perigo “a sã doutrina da fé” (BOFF, 1985, p. 341), Boff foi condenado em 26 de Abril de 1985 a um silêncio obsequioso, impedido de suas responsabilidades na redação da Revista Eclesiástica Brasileira (REB) e das atividades como conferencista e escritor (BEOZZO, 1994, p. 244).

Esses dois pontos salientados e a análise da notificação, feita pela Congregação para a Doutrina da Fé, presidida pelo Cardeal Joseph Ratzinger, de 11 de Maio de 1985, reforçam nossa hipótese de ostracismo da Teologia da Libertação a partir da disputa pelo poder entre dois modelos de Igreja, pelo domínio da interpretação do sagrado conforme a teoria de Bourdieu (2001). Houve uma nítida intenção de se condenar juntamente com Boff, toda a igreja popular progressista, suas CEB's e sua Teologia da Libertação, devidamente assumidas pela CNBB conforme o documento 25 analisado.

A condenação de Boff foi também o da própria CNBB e de sua linha pastoral, “uma suspeição sobre o teólogo atingia também a Conferência Episcopal” (BEOZZO, 1994, p. 241). As diversas cartas de apoio ao franciscano, bem como a presença do presidente da CNBB, D. Ivo Lorscheiter; do presidente da Comissão de Doutrina, D. Aloísio Lorscheider e do Cardeal

arcebispo de São Paulo, D. Paulo Evaristo Arns, em Roma acompanhando Boff deixava claro que o destino da CNBB dependia de uma absolvição de Boff.

Ignorando a CNBB como instância nas questões doutrinárias e confirmando a condenação mesmo diante de uma submissão de Boff, o Vaticano através de Ratzinger tornou o processo jurídico apenas um alibi, onde seu resultado já estava definido a priori mesmo antes de qualquer julgamento.

A leitura da notificação sobre o livro Igreja: Carisma e Poder, dá o tom da condenação. Disputa em torno do domínio interpretativo do sagrado e desaprovação da Teologia da Libertação. O conflito entre os modelos eclesiais aparece na afirmação de Ratzinger de que as Igrejas particulares somente são Igreja quando continuam a ser “expressão e atualização da Igreja Universal” (BOFF, 1985, p. 336). O cardeal chama a concepção de Igreja de Boff de relativizante (BOFF, 1985, p. 338) e aponta como “grave patologia” a intenção de Boff em querer que a Igreja romana abandone o exercício hegemônico poder sagrado (BOFF, 1985, p. 339).

A mesma clareza existente na concepção de um conflito a partir de modelos eclesiais diferentes aparece na condenação da Teologia da Libertação, através da condenação do marxismo. Boff (1985, p. 340) ao pleitear uma Igreja mais democrática em suas instâncias, recebe do cardeal Ratzinger de forma incisiva uma crítica afirmando que os sacramentos não participam do esquema produção e consumo, numa clara alusão e crítica ao marxismo.

Conscientes de que a condenação de Boff de forma isolada não nos autoriza a afirmar o ostracismo da Teologia da Libertação, colocada contudo, no contexto até agora analisado, nos permite fazer a leitura de que a partir do pontificado de João Paulo II e principalmente a partir de 1982, a igreja popular

e sua Teologia da Libertação passaram por um processo de normatização por parte desse pontífice, seja através de instâncias local (CELAM), ou internacional (Congregações romanas).

4.4.3 As instruções sobre a teologia da libertação – 3ª fase do ostracismo da teologia da libertação

Nos dias 06 de Agosto de 1984 e 22 de Março de 1986 a Congregação para a Doutrina da Fé, na pessoa de seu prefeito, o Cardeal Joseph Ratzinger escreveu duas instruções sobre a Teologia da Libertação. A primeira traduzida para o Português com o nome de 'Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação' (Doc. 203); e a segunda denominada 'Instrução sobre a Liberdade Cristã e a Libertação' (Doc. 207). Embora alguns teólogos da libertação não se reconheçam nesses documentos (BOFF, 1985, p. 55), e outros vejam nessas duas instruções uma aprovação tácita do Vaticano e do Papa João Paulo II a sua Teologia (BEOZZO, 1994, p. 252) nós não temos dúvidas de que esses dois documentos decretaram o ostracismo da Teologia da Libertação.

A publicação da primeira instrução, poucos meses após a condenação do frei Leonardo Boff, não deve ser lida como uma das coincidências históricas, mas como sendo uma clara desaprovação pontifícia da Teologia da Libertação, de cunho marxista, praticada na América Latina e em especial no Brasil. Os

próprios irmãos Boff (1985, p. 69) reconheceram ser a análise do marxismo a parte central e mais crítica do documento.

A Teologia da Libertação “marxista” é desaprovada em todo o documento. Já na introdução, o texto fala de “uma inspiração ideológica incompatível com a fé cristã” (DOC 203, 1984, p. 5). Se a primeira frase possibilita margem de dúvida quanto ao tipo de ideologia, o objetivo deixa claro, qual a finalidade da instrução:

Chamar a atenção dos pastores, dos teólogos e de todos os fiéis, para os desvios e perigos de desvio, prejudiciais à fé e à vida cristã, inerentes a certas formas da teologia da libertação que usam, de maneira insuficiente crítica, conceitos assumidos de diversas correntes do pensamento marxista. (DOC. 203, 1984, p. 6)

O objetivo por si só dispensaria maiores análises. Contudo a compreensão de onde se origina de fato o conflito, pode corroborar para demonstrar que as instruções decretam o ostracismo da Teologia da Libertação. Aparentemente o problema reside em concepções divergentes sobre um mesmo tema; ou seja a concepção do que se entenda por libertação enquanto tema bíblico. Enquanto os teólogos da libertação privilegiam o sentido sócio-político e econômico em seu estrito materialismo no conceito de libertação (RANGEL, 1988, p. 44) as Congregações Pontifícias, com o respaldo do Papa, afirmam que a “primeira libertação, ponto de referência para as demais, é a do pecado” (DOC. 203, 1984, p. 15). Portanto, a libertação tem, a partir de João Paulo II e do documento, uma conotação fundamentalmente espiritual.

Essas visões contraditórias acerca da Libertação articulam discursos conflitivos entre os dois lados. A partir desses discursos, propõe-se também o monopólio da interpretação do sagrado. Aqui para nós reside o conflito e o seu resultado imediato, o ostracismo do grupo menos institucionalizado (Weber).

Embora os teólogos da libertação sempre ressaltassem sua pertença a Igreja, seu modelo eclesial, por si só denunciava de fato onde residia o verdadeiro discurso religioso. Denominar seu modelo como sendo uma ‘nova maneira de ser Igreja’, já trazia implícito um princípio de contradição com o que então se denomina de velho; ou seja, a igreja da Nova Cristandade. Rangel (1988, p. 46) lembra que se a Igreja Popular não rejeitava a hierarquia, somente a aceitava se ela estivesse dentro desse modelo de Igreja.

As duas Instruções foram portanto a retomada do controle sobre quem era a última instância autorizada na interpretação do sagrado na América Latina e no Brasil. Para tanto a Igreja Institucional procurou no primeiro documento a todo o momento descaracterizar a Teologia da Libertação. Denunciou-a de “reduzir o evangelho da salvação a um evangelho terrestre,” e de propor uma nova “interpretação inovadora do conteúdo da fé e da existência cristã [...] que afasta gravemente da fé da Igreja, mais ainda, constitui uma negação prática dessa fé” (DOC. 203, 1984, p. 20).

Sem dúvida alguma o ‘calcanhar de Aquiles’ nesse projeto de descaracterizar a Teologia da Libertação foi a proximidade dela com o marxismo. Acusando os teólogos da libertação de aceitarem posições incompatíveis com a visão cristã do homem; de introduzir na igreja uma verdade partidarista e a luta de classes como fundamento (DOC.203, 1984, p. 26), o vaticano descarta qualquer possibilidade de aceitação dessa Teologia.

Novamente o problema se volta para qual a verdadeira interpretação do sagrado. A Teologia da Libertação é acusada de desvio doutrinal. Transformou a “Eucaristia celebração do povo em luta” (DOC. 203, 1984. p. 28). O Reino de Deus se reduziu a um movimento de libertação humana e “de auto-redenção

do homem por meio da luta de classes e [...] toda e qualquer afirmação de fé ou de teologia se vê subordinada a um critério político, que, por sua vez, depende da teoria da luta de classes, como motor da história” (DOC.203, 1984 p. 29). Política também se tornou a leitura da bíblia (DOC. 203, 1984, p. 33) e a morte de Jesus (DOC. 203, 1984, p. 35). O messianismo foi reduzido ao temporal (DOC. 203, 1984, p. 34) e a Doutrina Social da Igreja foi completamente rejeitada (DOC. 203. 1984, p. 33).

A luta de classe foi constantemente lembrada no documento. Sua defesa pelo marxismo e sua associação a Teologia da Libertação, tornou-a responsável por querer dividir a Igreja (DOC. 203, 1984, p. 28) através da crítica constante a sua estrutura (DOC. 203, 1984 p. 31) e “de pôr em xeque a estrutura sacramental e hierárquica da Igreja” (DOC. 203, 1984, p. 32).

O ostracismo da Teologia da Libertação de caráter marxista aparece como leitura possível diante desse documento. O socialismo marxista é visto como “a vergonha de nosso tempo” (DOC.203, 1984, p. 39). Torna-se lógico, a recusa de qualquer teologia que adote esses princípios.

Ao falar em certas formas de Teologia da Libertação, no início do documento (DOC. 203, 1984 p. 6), a Congregação para a Doutrina da Fé, permite a interpretação de que exista Teologias da Libertação válidas. Seria está uma aprovação tácita do Vaticano à Teologia da Libertação? Acreditamos que nem mesmo o segundo documento (DOC.207, 1986) preparado para discutir de forma mais positiva a Liberdade Cristã e a Libertação dois anos depois do primeiro documento, seja suficiente para responder assertivamente a essa pergunta. Como bem lembra Santos (1986, p. 37) o enfoque dado pelo documento 207 de 1986 apresenta como grande problema dos países

explorados o ateísmo e não a idolatria do poder, do dinheiro e da mercadoria. Conclui-se portanto a partir desse dado que a leitura da Teologia da Libertação não é autorizada como leitura oficial da Igreja. Ocorre de fato o seu ostracismo.

4.4.4 A carta de João Paulo II enviada a CNBB em 1986 e a normatização da Igreja no Brasil – 4ª e 5ª fases do ostracismo da teologia da libertação

Decidimos salientar em conjunto o 4º e o 5º passo para ressaltar o papel de João Paulo II em relação ao ostracismo da Teologia da Libertação. Como afirmamos o posicionamento dúbio de João Paulo II em relação à Igreja Popular/progressista no Brasil sempre deu margem para uma interpretação de apoio a esse modelo e a Teologia da Libertação (BEOZZO, 1994, p. 252).

Uma análise mais acurada de uma carta sua enviada a CNBB em 1986 e a normatização que empreende a partir do final da década de 80 na Igreja do Brasil, retira-se qualquer dúvida quanto aos objetivos reais de João Paulo II em relação ao destino da Teologia da Libertação.

As verdadeiras intenções de João Paulo II em relação à Teologia da Libertação estão diretamente ligadas a sua posição quanto ao marxismo. O Papa polaco não consegue desvincular a Teologia da Libertação do marxismo. Em sua Carta Encíclica *Centesimus Annus* (1997, p. 691) recorda o “compromisso impossível” articulado entre muitos crentes entre marxismo e cristianismo. Ressalta que “o tempo presente que supera tudo que havia de

caduco nessas tentativas, convida a reafirmar a positividade de uma autêntica teologia da libertação humana e integral”.

Partindo dessa Encíclica se conclui que uma Teologia da Libertação como a que vinha sendo praticada pelos teólogos da libertação utilizando o referencial marxista é impossível. É nessa direção que caminha a carta do pontífice dirigida à CNBB em 1986. Afirma o Papa que uma correta e necessária teologia da libertação tem que ser desenvolvida de “modo homogêneo e não heterogêneo com relação a teologia de todos os tempos e em plena fidelidade a doutrina da Igreja” (DOC. 207, 1986, p. 92). Para ser útil a teologia da libertação tem que estar coerente “com os ensinamentos do Evangelho, da Tradição viva e do perene Magistério da Igreja (DOC.,1986, p. 90).

Não há como negar nessas palavras, o ostracismo da Teologia da Libertação tal qual praticada no Brasil. O que o Papa pretendia era uma Teologia da Libertação que adotasse a Doutrina Social da Igreja como referência de análise social e não o marxismo. O problema consiste no fato de que desde a *Rerum Novarum* em 1891 até a *Centesimus Annus* em 1991 a Doutrina Social da Igreja adotou para com o operário uma postura paternalista. Essa postura é não apenas negada pela Teologia da Libertação, mas identificada como projeto vinculado às classes dominantes (RANGEL, 1988, p. 45). Voltamos novamente ao ponto nevrálgico, o do monopólio interpretativo do sagrado.

Quanto ao 5º passo e acreditamos, o definitivo, no ostracismo da Teologia da Libertação foi o da normatização da Igreja Progressista no Brasil. Enquanto patrocinadora de uma Teologia desaprovada por Roma, a

normatização da Igreja Progressista teria a finalidade de eliminar seu último refúgio. A normatização seguiu dois passos bem visíveis; o do enquadramento e o da substituição.

Quanto à primeira normatização ela já estava presente no pronunciamento do Papa aos Bispos reunidos em Fortaleza em 1980. O mesmo ocorre quando em sua carta a CNBB em 1986, o Papa lembra aos Bispos que não se deve buscar soluções técnicas para os problemas temporais (DOC 207, 1986, p. 85); e que “não podem abdicar de sua específica missão episcopal para assumir tarefas temporais” (DOC.207., 1986, p. 89).

Contudo o que de fato mudou a cara da Igreja no Brasil e banuiu a Teologia da Libertação para o exílio foi a segunda normatização; a substituição de bispos considerados adeptos da Teologia da Libertação e da igreja progressista por outros mais fiéis a Roma e aos objetivos do Papa. Löwi (1991, p. 58) escreve que essa política de investir bispos conservadores teve por finalidade dismantelar a Igreja no Brasil.

Para tanto o Papado segue uma disposição da própria Igreja. Aos 75 anos de idade acontece o pedido de aposentadoria dos bispos. Eliminando o direito das igrejas particulares de indicar seus nomes de preferência, Roma serve-se da nunciatura, através do Núncio Apostólico, homem de extrema fidelidade ao Vaticano, para nomear para o cargo de bispos e episcopos, pessoas alinhadas as diretrizes pontifícias.

Esse procedimento é ressaltado não apenas por aqueles que pertencem à igreja popular/progressista, mas também por bispos conservadores em sua fidelidade a Roma. Em entrevista concedida a mim no dia 12 de Janeiro de 2004, um desses bispos alinhados a Roma, Dom Manuel Pestana Filho ao ser

perguntado se procedia a acusação da troca de bispos progressista por conservadores, confirmou assertivamente, alegando que antes de 1980 para ser bispo era necessário ser progressista e que as eleições no Brasil seguiam a indicação de D. Helder Câmara. Com João Paulo II esta postura mudou. Afirma que “pelos anos 80 os arcebispos foram todos diferentes [...] aqueles que saíram já foram substituídos por outros de uma outra vertente” (FILHO, 2004).

Dom Manuel Pestana Filho confirma essa nova orientação na Igreja a partir de um projeto da Santa Sé de salvar sua parte espiritual e de evitar a perda de mais católicos. Afirma que com a Teologia da Libertação a Igreja se descuidou de sua dimensão espiritual reforçando apenas seus aspectos político, social e econômico.

A postura restauradora também é ressentida pelos bispos ligados à ala progressista da Igreja. Bauduíno em entrevista concedida a mim no dia 09 de Janeiro de 2004, joga o peso dessa restauração na pessoa de João Paulo II. Para ele a Igreja “depende noventa e nove por cento do Papa [...], e que João Paulo II trouxe para o seio da Igreja um modelo especial, [...] tipicamente polaca, tradicional, anti-comunista em relação aquelas reivindicações populares” (BAUDUÍNO, 2004). Não deixa de salientar que dentro desse projeto pastoral de João Paulo II que envolve toda a Igreja, consta a nomeação de bispos, referindo aquelas nomeações de bispos tipicamente conservadores.

Gostaríamos de reafirmar o ostracismo da Teologia da Libertação reportando a uma recente obra de Comblin (2002). Nela encontram-se muitos elementos que trabalhamos nessa dissertação. Podemos afirmar o ostracismo da Teologia da Libertação a partir de sua obra quando afirma que a opção pelos pobres desapareceu dos objetivos da Igreja (COMBLIN, 2002, p. 13).

Encontramos o ostracismo na restauração do Papa João Paulo II, que com sua Doutrina Social Cristã nunca ofendeu a nenhum opressor dos trabalhadores (COMBLIN, 2002, p. 43). O ostracismo da Teologia da Libertação se faz presente no resgate da Nova Cristandade através do apoio do Papa aos diversos governos ou no acordo de bispos com as classes dominantes (COMBLIN, 2002, p. 44). Na punição aos bispos que se comprometeram com a libertação dos pobres (COMBLIN, 2002, p. 44). O ostracismo se faz presente quando a igreja progressista é desfeita depois da nomeação de um bispo conservador (COMBLIN, 2002, p. 44).

A hipótese de ostracismo da Teologia da Libertação se confirma no texto de Comblin (2002, p. 46) através de uma constatação e de uma projeção. Afirma que o “Papa, querendo ou não, conseguiu fechar as bocas”. Essa é a constatação. Aqueles que estão no exílio, no ostracismo, têm suas bocas fechadas, não são ouvidos. A segunda frase confirma definitivamente o ostracismo: “Mas, depois da sua morte, as bocas vão abrir-se de novo” (COMBLIN, 2002, p. 46). É a projeção. Todos os exílios são temporários, e a herança grega está aí para confirmar. O tempo máximo era de 10 anos. Esse tempo já se findou. O fim do ostracismo está próximo.

5 CONCLUSÃO

Temos consciência de que o ostracismo da Teologia da Libertação é uma das leituras analíticas possíveis sobre sua atual situação. Com o que expomos acredito ter verificado a hipótese por nós levantada. Se existem divergências quanto ao situar a Teologia da Libertação hoje, entre adaptação,

crise ou ostracismo, há convergência no fato de se perceber que a análise socioeconômica empreendida por esta teologia perdeu sua hegemonia. Insistimos que, não se trata apenas de uma simples adaptação, mas o próprio ostracismo da Teologia da Libertação.

Talvez como último argumento pendendo ao nosso favor seja a obra de Dom Luciano Cabral Duarte até então, Arcebispo de Aracajú. Um pequeno livreto com dezenove páginas mas bastante pertinente para concluir a hipótese de ostracismo. Intitulado *o caso Boff e a Rebeldia contra Roma*, esse pequeno exemplar desvela dois modelos de igreja disputando a hegemonia do capital religioso, de acordo com a teoria de Bourdieu (2001).

Utilizando a punição de Leonardo Boff em 1985 como referência, Duarte (1985, p. 5) fala de uma verdadeira teoria da conspiração criada por bispos ‘rebeldes’ que, desde 1979, participavam secretamente ‘do curso Teologia da Libertação’ promovido pela CNBB em Itaiaci-SP.

Duarte identifica entre esses ex-alunos do curso, dez bispos “rebeldes” que assinaram um documento contrário a Roma e ao Papa em relação a punição ao teólogo Leonardo Boff. Justifica a punição como pertinente aos cânones católicos para salvar a sã doutrina da fé.

O final do texto indica o ostracismo. Lembrando que a morte do que ele chama de “saudoso presidente Tancredo Neves” (DUARTE, 1985, p. 18) suscitou na alma brasileira a “verdadeira religião católica, a religião vivida no coração e no lar [...] a religião de nossa gente” pergunta: “onde estavam os propalados filhos da “Teologia da Libertação horizontalista e/ou marxista” (DUARTE, p. 18)? Confirmando nossa hipótese afirma: “Isso não é a religião

católica, e o povo brasileiro tem consciência profunda de tal verdade” (DUARTE, 1985, p. 19), referindo-se à Teologia da Libertação.

Para não restar dúvida de que o ostracismo da Teologia da Libertação envolveu disputa pela hegemonia do capital religioso entre grupos de especialistas diferentes e seus modelos eclesiais salienta que, diante de uma lista de um milhão de assinaturas de contestadores contra o Papa e a favor de Leonardo Boff, a Igreja de Jesus, de Maria e de Pedro levantaria outra lista com dois milhões de assinaturas “de apoio, de fidelidade e de amor ao Papa e à Santa Sé” (DUARTE, 1985, p. 19). Para nós não restam dúvidas de que a Teologia da Libertação clássica/marxista está no mais profundo ostracismo há mais de dez anos.

Ostracismo não é sinônimo de morte. Ao contrário seguindo as reflexões de Aquino *et alli* (1980), ostracismo é exílio com possibilidades de retorno após dez anos. Löwi (1996, p. 77) afirma ser difícil prever o “futuro do movimento da libertação na América Latina” mas não deixa de salientar que esse movimento deixou sua marca na América Latina, a partir da segunda metade do século XX.

Gostaria de concluir deixando a imagem do ostracismo da longínqua Grécia, do século VI a.C. a partir do governo de Clístenes, como possibilidade de volta. O ostracismo grego não visava a eliminação, mas a punição daqueles que ameaçavam a democracia. Findado esse prazo de dez anos a pessoa poderia retornar não apenas para a Grécia, mas também para normalidade de sua vida pública.

Não quero terminar essa dissertação fazendo apologias a cerca da volta da Teologia da Libertação. Acredito que o movimento, exilado, que adotava o materialismo histórico como viés analítico, denunciador de situações de ‘morte’ no continente latino-americano como fruto de explorações oriundas do capitalismo, não esgotou sua contribuição.

Não se trata de um ponto de vista apenas. Trata-se de uma análise histórica. O relatório publicado pelo Programa das Nações Unidas para o

Desenvolvimento (PNDU) de 1998 (NEUTZING, 2000, p. 311) aponta uma situação de aumento na relação “consumo-pobreza-desigualdade-degradação ambiental”. Em outras palavras, se estamos vivendo um contexto histórico diferente, ele ainda insiste em massacrar a América Latina com uma realidade gritante de empobrecimento e exclusão.

Comungo do pensamento de Betto (1990) quando afirma que o fim da Teologia da Libertação se daria somente se as condições de empobrecimento fossem superadas. Historicamente portanto, ela tem todas as condições de retornar do exílio, dependendo apenas como diz Löwi (1996, p. 77) da ‘identidade do próximo papa’.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Juan José Tamayo. Teología de la liberación: Revolución Metodológica. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *O mar se abriu: trinta anos de teologia na América Latina*. São Paulo: Soter; Loyola, 2000. p. 209-223.

ANJOS, Márcio Fabri dos. Teologia na América Latina em perspectiva. In: SUSIN, Luis Carlos (Org.). *Sarça Ardente. teologia na América Latina: Prospectivas*. São Paulo: Soter; Loyola, 2000. p. 555-566.

AQUINO, Rubim Santos Leão et.alli. *História das sociedades - das comunidades primitivas às sociedades medievais*. Rio de Janeiro: Livro Técnico, 1980.

ASSMANN, Hugo. Por uma teologia humanamente saudável. Fragmentos de memória pessoal. In: SUSIN, Luis Carlos (Org.). *O mar se abriu. trinta anos de teologia na América Latina*. São Paulo: Soter; Loyola, 2000. p. 115-130.

AZZI, Riolando. *A cristandade colonial: Mito e Ideologia*. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. *A crise da cristandade e o projeto liberal*. São Paulo: Paulinas, 1991.

_____. *O estado leigo e o projeto ultramontano*. São Paulo: Paulus, 1994a.

_____. *A neocristandade: um projeto restaurador*. São Paulo: Paulus, 1994b.

BALDUÍNO, Tomás: entrevista verbal [janeiro 2004]. Entrevistador: Carlos Augusto Ferreira de Oliveira. Goiânia. 1 fita cassete (60 min) estéreo.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BEOZZO, José Oscar. *A igreja do Brasil*. de João XXIII a João Paulo II de Medellín a Santo Domingo. Petrópolis: Vozes, 1994

BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Tradução de José Carlos Barcellos. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1985.

BERGER, Peter L. *Rumor de anjos. A sociedade Moderna e a redescoberta do sobrenatural*. Tradução de Waldemar Boff e Jaime Clasen. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

BETTO, Frei. *Cristianismo & marxismo*. Petrópolis: Vozes, 1986

_____. A teologia da libertação ruiu com o muro de Berlim? *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis. Vol.50, p.922-9 dez. 1990.

BIHLMAYER, Karl e TUECHLE, Hermann. *História da igreja*. Tradução de Eblon de Lima. São Paulo: Paulinas, 1964

BOFF, Clodovis M. Cebs: A que ponto estão e para onde vão. In: _____. et.alli. *As comunidades de base em questão*. São Paulo: Paulinas, 1997

BOFF, Clodovis M. Como vejo a teologia latino-americana trinta anos depois. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *O mar se abriu: trinta anos de teologia na América Latina*. São Paulo: Soter; Loyola, 2000. p 79-95

BOFF, Clodovis; BOFF Leonardo. *Teologia da libertação no debate atual*. Petrópolis: Vozes, 1985.

BOFF, Leonardo. *E a Igreja se fez Povo: eclesiogênese: A igreja que nasce da fé do povo*. São Paulo: Círculo do livro, 1986

_____. A implosão do socialismo autoritário e a teologia da libertação. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis.vol.50, p.76-92, mar. 1990

_____. *Igreja: carisma e poder*. São Paulo: Ática, 1994.

_____. Teologia sob o signo da transformação. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *O mar se abriu: trinta anos de teologia na América Latina*. São Paulo: Soter; Loyola, 2000a. p. 233-240.

_____. O pobre, a nova cosmologia e a libertação – Como enriquecer a Teologia da Libertação. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça Ardente: teologia na América Latina: Prospectivas*. São Paulo: Soter; Loyola, 2000b. p. 189-207.

BOURDIEU, Pierre. *A Economia Das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

BRUNEAU, Thomas. *O catolicismo brasileiro em época de transição*. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 1974.

CENTESIMUS ANNUS. Carta Encíclica do Sumo Pontífice João Paulo II. In: COSTA, Lourenço (Org.). *Documentos da Igreja. Encíclicas de João Paulo II*. Tradução da tipografia poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 1997, p. 653-741

CHANU, Pierre. *O tempo das reformas (1250-1550): A crise da cristandade*. Tradução de Cristina Diamantino. Lisboa: Edições 70, 1975.

CLERCQ, Bertrand J. *Religião e política*. Tradução de A Vieira. Portugal: Edições. Perpétuo Socorro, 1972.

CESARÉIA, Eusébio de. *História eclesiástica*. Tradução das Monjas Beneditinas do Mosteiro de Maria Mãe de Cristo. São Paulo: Paulus, 2000

COMBLIN, José. *Um novo amanhecer da Igreja?* 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

COMBLIN, José. Teologia na presente perspectiva. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça Ardente: teologia na América Latina: Prospectivas*. São Paulo: Soter; Loyola, 2000. p. 537-547

DGAE. *Diretrizes Gerais Da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil (1999-2002)*: documentos da CNBB - 61. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1999.

DGAP. *Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil (1983-1986)*: documentos da CNBB – 28. São Paulo: Paulinas, 1983.

DOC.25 – Documentos da CNBB. *Comunidades eclesiais de base na Igreja do Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1982.

DOC.149 – Documentos Pontifícios – 149. *Constituição Dogmática Lumen Gentium*. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

DOC.203 – Documentos Pontifícios – 203 . Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé. *Instrução sobre alguns aspectos da teologia da libertação*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1984.

DOC.207 – Documentos Pontifícios – 207. Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé. *Instrução sobre a liberdade cristã e a libertação e carta do Papa à CNBB sobre a missão da Igreja e a teologia da libertação*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

DUSSEL, Enrique. *História da Igreja Latino-Americana (1930-1985)*. São Paulo: Paulus, 1989.

DUARTE, Luciano Cabral. *O caso Boff e a Rebeldia contra Roma*. Brasília: SBEF, 1985.

DUQUE, José. Um balanço da teologia da libertação: contexto, contribuições, crise. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça Ardente: teologia na América Latina: Prospectivas*. São Paulo: Soter; Loyola, 2000. p.19-27

EA. Exortação apostólica pós-sinodal do santo padre João Paulo II *Ecclesia in América*. São Paulo: Paulus, 1999.

FALBEL, Nachman. *Heresias Medievais*. São Paulo: Perspectiva, 1976

FILHO, Manuel Pestana: entrevista verbal [janeiro, 2004]. Entrevistador: Carlos Augusto Ferreira de Oliveira. Anápolis. 1 fita cassete (60 min) estéreo.

FLORISTÁN, Cassiano. Yo y la teología latino-americana. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *O mar se abriu: trinta anos de teologia na América Latina*. São Paulo: Soter; Loyola, 2000, p.65-78

FRANGIOTTI, Roque. *História das Heresias: conflitos ideológicos dentro do Cristianismo*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto, et. Alli. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 67-157.

GIRARDI, Giulio. Teologia da libertação na nova ordem mundial. Crise da esperança e crise da teologia. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça Ardente teologia na América Latina: Prospectivas*. São Paulo: Soter; Loyola, 2000. p. 27-37

GIRARDI, René. *A violência e o sagrado*. Tradução de Martha Conceição Gambini. São Paulo: Paz e Terra; UNESP, 1990.

GUIMARÃES, Daniel. *Teologia da libertação*. 2. ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1984.

GUTIÉRREZ, Gustavo. Situação e tarefas da teologia da libertação. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça Ardente: teologia na América Latina: Prospectivas*. Tradução de José Afonso Beraldin. São Paulo: Soter; Loyola, 2000, p. 49-77

JOÃO PAULO II. *Pronunciamentos do Papa no Brasil: textos apresentados pela CNBB*. Petrópolis: Vozes, 1980.

JUNIOR, Hilário Franco. *A Idade Média: Nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

KLOPPENBURG, Boaventura. *Igreja popular*. 2. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1983.

_____. *O espiritismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1960.

LESBAUPIN, Ivo. As Comunidades de Base e a Transformação Social. In: BOFF, Clodovis et. Alli. *As Comunidades de Base em Questão*. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 47-74.

LIBANIO, João Batista. *Cenários da Igreja*. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. O Sagrado na Pós-modernidade. In CALIMAN, Pe. Cleto (Org.). *A Sedução do Sagrado: O Fenômeno Religioso na Virada do Milênio*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 61-78.

_____. Religião e teologia da libertação. In; SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça Ardente: teologia na América Latina: Prospectivas*. São Paulo: Soter; Loyola, 2000. p. 79-144

_____. Trinta Anos de Teologia. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *O mar se abriu: trinta anos de teologia na América Latina*. São Paulo: Soter; Loyola, 2000 "a". p. 139-147

_____. ANTONIAZZI, Alberto. *20 anos de teologia na América Latina e no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1994

LIMÓN, Javier Jiménez. Meditação sobre o Deus dos pobres. In: RICHARD, Pablo et.alli. *A luta dos deuses: os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador*. Tradução de Álvaro Cunha. 2. ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1985. p. 207-217.

LÖWI, Michael. *Marxismo e Teologia da Libertação*. Tradução de Myrian Veras Baptista. São Paulo: Cortez, 1991.

_____. A teologia da libertação acabou? Revista do *Partido dos Trabalhadores*. São Paulo, ano 9, n. 31 p. 75-77, abr/mai.jun., 1996.

LUBAC, Henri de. *A igreja na crise atual*. São Paulo: Paulinas, 1972 (Coleção Teológica)

LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *A Igreja Católica no Brasil república: cem anos de compromisso (1889-1989)* São Paulo: Paulinas, 1991.

LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *A Presença da Igreja no Brasil*. São Paulo: Giro, 1977.

MADURO, Otto. *Religião e luta de classes*. Tradução de Clarêncio Neotti e Ephraim Ferreira Alves. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e política no Brasil (1916-1985)*. Tradução de Heloisa Braz de Oliveira Prieto. São Paulo: Braziliense, 1989

MATOS, Henrique Cristiano José. *História do Cristianismo: Estudos e documentos*. Belo Horizonte: Lutador, 1992

_____. *Nossa História: 500 Anos de Presença da Igreja Católica no Brasil*. Tomo I Período Colonial. São Paulo: Paulinas, 2001.

_____. *Nossa História: 500 Anos de Presença da Igreja Católica no Brasil*. Tomo 3 Período Republicano e Atualidade. São Paulo: Paulinas, 2003.

MICHAELIS: Moderno dicionário da língua portuguesa. São Paulo: Companhia Melhoramentos, 1998.

MOLTMAN, Jürgen. Teologia latino-americana. In: SUSIN, Luiz Carlos. *O mar se abriu: trinta anos de teologia na América Latina*. São Paulo: Soter; Loyola, 2000, p. 225-231

NEUTZLING, Inácio. Por um milênio sem exclusões: a possível contribuição da teologia para a construção de um novo paradigma civilizatório. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça ardente: teologia na América Latina: prospectivas*. São Paulo: Soter, Loyola, 2000, p.309-331.

NOVINSKY, Anita Waingort. *A Inquisição*. 8. ed. São Paulo: Braziliense, 1992. (Tudo é história).

O'DEA, Thomas F. *Sociologia da Religião*. São Paulo: Pioneira, 1969.

OLIVEIRA, Ariovaldo U.de. *A geografia das lutas no campo*. São Paulo: Contexto, 1997.

ORO, Ari Pedro. *Avanço Pentecostal e Reação Católica*. Petrópolis: Vozes, 1996.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. IN: SOBRAL, Fernanda A da

Fonseca e PORTO, Maria Stela Grossi (Orgs). *A contemporaneidade brasileira: dilemas para a imaginação sociológica*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2001. p. 27-67

PALÁCIO, Carlos. Trinta anos de Teologia na América Latina. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *O mar se abriu: trinta anos de Teologia na América Latina*. São Paulo: Soter; Loyola. p. 51-64

PARKER, Cristián. *Religião popular e modernização capitalista: outra lógica na América Latina*. Tradução de Atílio Brunetta. Petrópolis: Vozes, 1996.

PORTELLI, Hungues. *Gramsci e a questão religiosa*. Tradução de João Luís Gaio. São Paulo: Edições Paulinas, 1984. p. 27-42

_____. *Os socialismos no Discurso Social Católico*. Tradução de Helena de Albuquerque M. Livramento. São Paulo: Paulinas, 1990.

PUEBLA, Conclusões da Conferência de. *Evangelização no presente e no futuro da América Latina: conclusões da III conferência geral do episcopado latino-americano*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1979.

RANGEL, PASCHOAL. *Teologia da libertação*. Juízo Crítico e Busca de Caminhos. Belo Horizonte: Lutador, 1988.

REIS, José Carlos. *A história entre a filosofia e a ciência*. São Paulo: Ática, 1996.

RICHARD, Pablo. A Teologia da Libertação na nova conjuntura. Temas e desafios novos para a década de noventa. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis, vol. 51, p. 651-663, set. 1991

_____. Cuarenta Años caminando Y haciendo teología en América Latina. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *O mar se abriu: trinta anos de teologia na América Latina*. São Paulo: Soter; Loyola, 2000. p. 241-262.

_____. *Morte das Cristandades e Nascimento da Igreja*. São Paulo, Edições Paulinas, 1982.

SANTOS, Beni dos. *Libertação. Análise da Instrução sobre a Liberdade Cristã e a Libertação*. São Paulo: Edições Paulinas, 1986.

SOLA, José Antônio. *Canudos uma Utopia no Sertão*. São Paulo: Contexto, 1997.

STEIL, Carlos Alberto. CEB's e Catolicismo Popular. In: BOFF, Clodovis. *As Comunidades de Base em Questão*. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 75-103

_____. A igreja dos pobres: Da secularização à mística. *Revista Religião e sociedade*, vol. 19, nº 2, Rio de Janeiro, ISER, p. 61ss, out. 1998

SUAIDEN, Silvana. Prospectivas teológicas na ótica de gênero. In: SUSUN, Luiz Carlos (Org.) *Sarça Ardente: teologia na América Latina: Prospectivas*. São Paulo: Soter; Loyola, 2000. p. 547-555

SUNG, Jung Mo. *Teologia & economia: repensando a teologia da libertação e utopias*. Petrópolis: Vozes, 1994.

TOMITA, Luiza Etsuko. Teologia feminista da libertação: um caminho latino-americano. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça Ardente: teologia na América Latina: Prospectivas*. São Paulo: Soter; Loyola, 2000. p. 248-260

VIGIL, José Maria. Opção pelos pobres e trabalho da teologia. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça Ardente: teologia na América Latina: Prospectivas*. São Paulo: Soter; Loyola, 2000. p. 297-307

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Tradução. Regis Barbosa e Katen Elsbete Barbosa. Brasília: ed.UNB, 2000