

CAPÍTULO 4

Karl Marx de batina?

A Teologia da Libertação no Brasil da década de 1980

Sérgio Luís Simeão Silva
Pedro Pio Fontineles Filho

doi 10.56365/gg2a8e09

Introdução

A disputa por espaços religiosos e políticos na Igreja Católica aparecerá com bastante força nos anos 1980 no Brasil. Destacamos como divisor de águas desse momento a relação de forças entre o Vaticano, como centro do poder papal, e os teólogos da libertação, representados pelo frade franciscano Leonardo Boff e seus escritos na obra "Igreja: carisma e poder" de 1981. Muito mais que um debate teológico, analisamos esse quadro como uma disputa política entre forças conservadoras e progressistas[1] dentro de uma Igreja que vivia tempos de mudanças. Notamos também que o principal reflexo histórico desse diálogo foram as Comunidades Eclesiais de Base, as CEBs. Estas comunidades resignificaram a política das ações sociais católicas. Diante de um mundo onde os dogmas, normas e estruturas morais, abalados pelas guerras e pela euforia do progresso material, dividiam lugar com as experiências subjetivas, experimentos científicos e o existencialismo, o formalismo da ação catequética da Igreja conquistadora, herdeira do Concílio de Trento (1545-1563), enfrentava grandes dificuldades e necessitava de uma abertura para ouvir o diferente, evitando o risco de se perder em meio a esse redemoinho de mudanças.

[1] Em relação ao aspecto político, o conservadorismo está vinculado sempre a um antagonismo em relação à dinâmica histórica do progressismo. Porém, apesar dos conceitos não estarem imunes às mudanças históricas, podemos explicar, a partir do Dicionário de Política, volume I, de Bobbio; Matteucci e Pasquino (1998, p. 245-246), que enquanto o progressismo se caracteriza por fazer da história humana "um processo aberto e ascendente, baseado numa antropologia revolucionária", onde o indivíduo é núcleo ativo e tendo o poder político como um limite a ser superado para se chegar a felicidade humana , o conservadorismo "ao contrário, partindo da consciência dos limites inerentes ao homem, limites distantes e distanciáveis, mas sempre presentes, reconhece no poder, na coação política, um fator importante e necessário na sociedade, intimamente ligado à finitude humana". Nessa leitura desses dois conceitos podemos afirmar que no século XX ainda persiste um conservadorismo que, recuperada a inspiração original, continua a ser uma reflexão sobre a relação liberdade-limite no homem e crítica ao finalismo laico da ideia de progresso".

O Concílio Vaticano II e o aggiornamento católico

Segundo Oscar Beozzo (2005, p. 44-45), no encerramento do Concílio Vaticano II, na manhã do dia 07 de dezembro de 1965, o Papa Paulo VI de Roma e o Patriarca Athenagoras de Constantinopla, selaram, através de celebrações conjuntas, caminhos para a reconciliação superando uma secular ruptura consumada em 1054. Além de passos largos para superar essa ruptura com a Igreja oriental, esse concílio se aproximou dos protestantes procurando reconstruir pontes que estavam em ruínas desde o século XVI. E ainda, nas leituras de Oscar Beozzo, que conviveu com esse movimento em Roma, podemos destacar a colossal importância deste concílio para a Igreja Católica no Brasil, reorganizando-a internamente e "inserindo-a em um complexo tecido de relações com as demais igrejas no mundo todo, especialmente na América Latina, e redefinindo suas relações com o centro romano" (Beozzo, 2005, p. 54). Dessa forma, a abertura ecumênica da Igreja Católica na modernidade[2] teve como seu grande marco o breve

[2] O concílio ecumênico iniciado por João XXIII é reconhecido como evento de suma

pontificado de João XXIII (1958-1963). Este movimentou não só o catolicismo romano para um diálogo com os ortodoxos e protestantes, mas levou o Concílio a notar (ou pelo menos levar mais a sério) a diversidade das igrejas cristãs na Ásia, África e na América. Segundo José Oscar Beozzo (2006, p. 29), durante o Concílio Vaticano I (1870) "não havia nenhum bispo nascido nos territórios de missão, com exceção dos patriarcas e prelados do Oriente Próximo e do Oriente Médio".

Para Beozzo (2005), a Igreja romana, antes do Concílio Vaticano II (1962-1965), estava confinada à Europa Latina e tratava as Igrejas orientais como "Igrejas subalternas". Ele afirma que os ortodoxos sofriam uma "intensa pressão para se latinizarem" e as igrejas da Ásia, África e América se sentiam desrespeitadas em sua diversidade cultural. A novidade trazida pelo pontificado de João XXIII, ainda segundo José Oscar Beozzo, foi a abertura para o diálogo com as outras igrejas cristãs sem aquela condenação típica da contrarreforma (p. 47). A igreja do Concílio de Trento foi marcada pelo que Eduardo Hoornaert (1984, p. 32-34) denominou de "catolicismo guerreiro". Um tempo em que a "guerra santa", herdada das cruzadas com os muçulmanos e com os protestantes, tornava a Igreja Romana muito mais conquistadora do que missionária. Essa visão colonizadora católica buscava base nas interpretações das Sagradas Escrituras. Para os colonizadores, principalmente Ibéricos, a nação que nunca seria destruída e conquistaria outras nações era constituída de um povo católico. Esta iria subsistir para sempre, segundo as interpretações bíblicas feitas das profecias do livro de Daniel[3]. O Concílio Vaticano II de João XXIII é convocado no ano de 1959 em meio às convulsões sociais do mundo contemporâneo para dar uma nova face ao Catolicismo Romano. Uma face mais sorridente, maleável, disposta ao diálogo e a apagar a imagem de uma Igreja medieval opressora e sanguinária. Muitos clérigos católicos acreditam até mesmo que essa mudança foi uma intervenção divina (Camacho, 1995, p. 181).

Apesar de João XXIII conseguir muitos aliados através de seu carisma, as ideias progressistas não conseguiram ecoar com muita liberdade nos espaços de poder do Vaticano por um longo tempo e irá encontrar grande resistência até o pontificado de Joseph Ratzinger, o Papa Bento XVI (2005-2013). Pouco tempo depois do Concílio, a cúria romana, ou corte papal, derrotados em suas propostas durante o Concílio "passaram a solapar as reformas conciliares, adotando uma interpretação e regulamentação das constituições, decretos e declarações" na ótica mais conservadora (Beozzo, 2006, p. 45). Para Beozzo, houve grande resistência dos

importância para as mudanças na Igreja Católica na segunda metade do século XX. A partir de 25 de janeiro de 1959, o Papa anunciou que haveria uma grande abertura para a participação de todos aqueles que desejassem o *aggiornamento* da Igreja. Ou seja, o objetivo do Concílio Vaticano II era a atualização da Igreja Católica. Muitos brasileiros estavam presentes na preparação desse concílio (Beozzo, 2005, p. 128).

[3] Literalmente, a passagem bíblica que está no livro de Daniel 2.44 diz que "No tempo desses reis, o Deus do céu fará aparecer um reino que nunca será destruído, nem será conquistado por outro reino, pelo contrário, esse reino acabará com todos os outros e durará para sempre." Na interpretação da teologia contemporânea, esse reino é escatológico vindo de Deus, do Messias Jesus, e não de um reino terrestre (Bíblia Sagrada, 1998).

conservadores às mudanças e a "grande questão relativa aos pobres entrou na agenda de maneira difícil" (2006, p. 49). João XXIII, um mês antes da abertura do Concílio, já havia dito que o grande tema era a Igreja dos pobres e o posicionamento da Igreja diante da exploração do homem era a questão principal.

Durante o Concílio Vaticano II o nível do discurso foi bastante consciente com a realidade do mundo moderno. As encíclicas de João XXIII – *Mater et magistra* (1961) e *Pacem in terris* (1963)[4] – na sua retórica, trouxeram grande esperança para uma renovação do catolicismo romano. A discussão norteadora seria, então, a questão social nos países pobres.

Podemos notar no discurso de João XXIII que, apesar das críticas de seus opositores, ele não era tão ingênuo como diziam[5]. Parece, pelo seu discurso, que ele tinha visão do problema maior que batia de frente com a Igreja: a necessidade de uma nova ordem nas relações humanas. Pelos sinais dos tempos, ou a Igreja se renovava ou estava fadada a ficar perdida nesse tempo de mudanças. Era preciso aprender com a história. No discurso do papa, a Igreja realmente precisava de uma renovação no relacionamento com o outro. Essa renovação incluía abandonar a atitude controladora, perseguidora e condenatória daquela Igreja estatal e legalista que se aproximava do pobre mais por obras assistencialistas do que por um projeto de luta contra a desigualdade social.

O projeto progressista, através da luta de muitos clérigos católicos, resistiu aos conservadores tanto durante o Concílio Vaticano II como depois dele. Sua melhor representação foi a versão mais militante do pós-Concílio: a Igreja da América Latina onde foi desenvolvida a Teologia da Libertação. Muitos clérigos, a exemplo de Dom Helder Câmara do Brasil[6], voltaram desse evento com o intuito de não deixar frustrar o novo caminho que o Papa João XXIII abriu para responder as aspirações do mundo. Através dessa plataforma de lançamento que se constituiu o Concílio Vaticano II, nas diversas regiões da América Latina, principalmente no Brasil, foram realizados inúmeros eventos formadores e de debates para uma implementação desse projeto conciliar (Delgado,

[4] A Doutrina Social da Igreja Católica designa o conjunto de escritos e mensagens em cartas, encíclicas, exortações, pronunciamentos e declarações "que compõem o pensamento do Magistério católico" a respeito da chamada "questão social". As encíclicas sociais dos Papas sobre as questões sociais ganharam força com o Papa Leão XIII, 1891. As duas encíclicas citadas, *Mater et magistra* (1961) e *Pacem in terris* (1963), possuem um teor fraterno direcionado à construção da paz no mundo e no compartilhamento dos bens do progresso, chamando o mundo das diferenças e da guerra para um diálogo (CNBB, 2004, p. 84).

[5] Segundo Thomas Cahill, o anúncio do Concílio acirrou os ânimos entre os cardeais e até os mais liberais como o cardeal Lercaro se exaltou e chamou o Papa de "temerário e impulsivo." e chegou a questionar: "como ele ousa reunir um concílio depois de 100 anos e somente três meses depois de sua eleição?". E outros o chamavam de inexperiente e "velho menino" e que não se dava conta que estava mexendo num "vespeiro" (Cahill, 2002, p. 221-222)

[6] Arcebispo emérito de Olinda e Recife, Dom Hélder Pessoa Câmara, da Ordem Franciscana Secular (OFS), foi um dos mais importantes clérigos da Igreja Brasileira. Nasceu em fortaleza, Estado do Ceará, em 07 de fevereiro de 1909. Foi um dos principais articuladores da Conferência dos Bispos do Brasil (CNBB), criada em outubro de 1952 e integrou a Comissão para a Disciplina do Clero, órgão preparatório do Concílio Vaticano II. Teve papel fundamental na defesa dos direitos humanos, principalmente durante a ditadura militar no Brasil. Faleceu em 27 de agosto de 1999 em Recife, Pernambuco (CPDOC, 2022).

2003, p. 102). Sem deixar esfriar as propostas, aproveitando o caminho aberto pelo Papa, organizaram a II Conferência do Episcopado Latino-americano em Medellín, na Colômbia (1968)[7]. Nesse encontro "ganharam corpo e resposta algumas das questões que não conseguiram avançar no Concílio" (Beozzo, 2006, p. 54). Esse evento trouxe à tona os problemas da América Latina e norteou seus métodos de análise articulando a situação histórica desse lado "del" mundo com a fé católica.

Uma resposta às questões pendentes do Concílio Vaticano II que Medellím proporcionou em sua releitura latino-americana dos problemas sociais, foi a reorganização das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)[8]. Elas surgiram na década de 1950 no Brasil como um movimento religioso com características de comunidades cristãs ligadas às ações religiosas e políticas. No final dos anos de 1950 e início de 1960, nota-se no catolicismo brasileiro uma maior aproximação com as camadas populares e com grupos que procuravam transformações sociais. Numa época em que os conflitos sociais segmentavam a sociedade brasileira em grupos e interesses mais definidos, surgiam "leigos, padres e bispos que procuravam outros passos, favorecendo um diálogo maior com a história [...]" (Delgado, 2003, p. 98).

As Comunidades Eclesiais de Base e o novo jeito de ser igreja

João Batista Libâneo (2005) diz que essa aproximação da Igreja com suas bases, a exemplo da Ação Católica[9], antes do Concílio Vaticano II, facilitou a introdução de ideias, teologias e culturas da modernidade no interior dela. Tal interação está na natureza da formação das CEBs. Almir Ribeiro Guimarães, nas suas pesquisas, afirma que os primeiros registros do que se chamou de CEBs no Brasil são de 1956, na Barra do Piraí, no Rio de Janeiro, na Diocese de Dom Agnelo Rossi, incentivadas por este para combater "as seitas protestantes ativas na região" e pela necessidade de párocos que a Igreja Católica tinha em muitas localidades (Guimarães, 1978, p. 18). Assim, segundo ele, nasceram os chamados "catequistas populares" que reuniam o povo para oração, o culto e a leitura da Bíblia.

Em Puebla, no México, a III Conferência Geral do CELAM, de 27 de janeiro a 13 de fevereiro de 1979, no papado de João Paulo II, reconheceu a importância das CEBs para a

[7] Após Medellín (1968) houve também a II Conferência em Puebla, México em 1979. Essa Conferência veio assegurar a implementação das reformas conciliares na América Latina (CNBB, 2004, p. 51).

[8] Dom Agnelo Rossi, bispo carioca das décadas de 1950 e 1960 é apontado como o principal articulador das CEBs no Brasil. Ele é considerado "pioneiro na experiência em âmbito diocesiano de pequenas comunidades cristãs voltadas para o binômio fé e política, que se tornariam posteriormente as comunidades eclesiais de base (CEBs)" (CPDOC, 2022). Essas comunidades, que iniciaram suas ações na Barra do Piraí, no Rio de Janeiro, segundo Almir Ribeiro Guimarães (1978, p. 20), foram formadas inicialmente como uma espécie de reação às investidas de outras denominações religiosas na região.

[9] Surgida no século XIX na Europa, a Ação Católica só iria oficializar-se no Brasil nos anos 1930 como uma escola de apostolado e militância. Nesse período acontecem tensões entre forças de direita e esquerda. Ela era o braço da hierarquia da Igreja procurando exercer o controle social (Delgado, 2003, p. 101).

evangelização católica, pois, para essa conferência, a igreja conseguiu se tornar mais presente em muitos rincões e lugares bem afastados de difícil acesso para os clérigos, ao mesmo tempo que se descobriu as potencialidades, dons e carismas eclesiais dos leigos (Moreira, 2009, p. 84). As atividades eclesiais nas comunidades foram se desenvolvendo e criando táticas para se atingir a evangelização católica de uma comunidade. Essa "novidade" das CEBs nos remetem a forma de intervenção de um vigário belga chamado Joseph Cardjin (Ferreira; Reis, 2007), que atuou ao lado dos operários em Bruxelas, na primeira metade do século XX, vinculando preocupações religiosas a questão social. Cardjin criou o método "ver-julgar-agir" bastante usado no Brasil, inclusive pelas CEBs do Piauí. Para ele o fiel deveria conhecer a realidade, identificando o problema (ver); emitir juízos sobre a situação em que está inserido a partir de valores cristãos (julgar) e atuar para solucionar os problemas (agir). Por outro lado, muitos intelectuais europeus trouxeram para o Brasil o debate sobre as ciências sociais que passaram a fazer parte dos estudos no interior das ordens católicas brasileiras como as ordens dos dominicanos, dos franciscanos e dos jesuítas[10]. Surgem, assim, na Igreja Católica brasileira, intelectuais de grande envergadura como Leonardo Boff, Frei Betto e Clodovis Boff.

[10] Os franceses Henri de Lubac, Jean Deniélou e Telhard de Chardin foram importantes para a discussão entre fé-história-ciência bem como a relação entre catolicismo e ecumenismo. Estes forjaram a chamada *Nouvélle Théologie*. Uma nova forma de ver a fé católica na esfera pública foram preocupações das reflexões de pensadores leigos como Jacques Maritain e Emmanuel Mounier, bastante lidos nesse período (Costa, 2007).

Muitos se empenharam em investir na formação das CEBs, na intenção de inovar a Igreja e direcioná-la para uma efetiva ação de transformação social. Os seminários católicos brasileiros se tornaram celeiros de ideias direcionando as ordens católicas para as comunidades. Muitas lideranças surgiram na dinâmica dessas comunidades. Essas lideranças tiveram papel importantíssimo na luta através de movimentos sociais, partidos políticos e sindicatos. Por outro lado, os anos 1980 foram anos de intensos debates entre os teólogos da libertação e o Vaticano sob o papado de João Paulo II. A disputa teológica foi bastante tensa e chegou ao ponto do pontífice acionar o tribunal da Congregação para a Doutrina da Fé, um Santo Ofício atualizado.

A Teologia da Libertação no banco dos réus

No ano de 1984, a reportagem de Alexandre Porro da Revista Veja afirma que o frade Leonardo Boff levantou-se na sexta-feira às 7 horas na residência dos franciscanos em Petrópolis-RJ e às 9:30 chegou um Golf GL da Volkswagem da Congregação do ex-Santo Ofício para apanhá-lo. Sua irmã Maria Lina e o irmão Clodovis Boff, ambos também religiosos, quiseram entrar no carro, mas os prelados que vieram buscar o frade impediram-nos. Houve um pequeno bate-boca que encerrou-se com a advertência em italiano de um dos prelados: "Por favor, fiquemos no que foi combinado" (Porro, 1984, p. 98).

Era setembro, o mês que se havia combinado para o interrogatório no Vaticano. Mas, desde o início do ano já havia uma troca de correspondências entre Leonardo Boff e o prefeito da Congregação, Joseph Ratzinger. O motivo, como já relatamos, foi a repercussão da obra do frade "Igreja: carisma e poder" publicada em 1981. Nesta, há críticas à estrutura hierárquica da Igreja Católica e indicações das CEBs como a renovação dessa igreja onde, segundo o autor, há a libertação do oprimido e a verdadeira celebração da fé e da vida (Boff, 1994). O Vaticano teve conhecimento da repercussão dessa obra através de uma carta denúncia que chegou às mãos de Ratzinger.

O artigo da Revista ISTOÉ (1984, p. 34-39) mostra que o frade franciscano não se encontrava sozinho na sua via sacra inquisitorial, além de sua irmã Maria Lina e seu irmão Clodovis Boff, ambos religiosos de ordens católicas assim como Boff, logo que foram noticiados do fato, freiras, teólogos e teólogas, protestantes, partidos políticos, trabalhadores rurais e urbanos e uma parte dos bispos na América Latina saíram em defesa dele. Esse apoio fraterno estava relacionado com o trabalho intenso de Leonardo Boff tanto na assessoria das CEBs como na sua participação ativa nos eventos acadêmicos e ecumênicos.

Na própria escrita de sua obra Igreja: carisma e poder, Leonardo Boff explica essa escolha teológica pelas "maiorias humilhadas":

> O objeto da teologia é Deus e o Deus revelado, mas não só; também todas as coisas, enquanto contempladas à luz de Deus. É o que ensinava S.Tomás de Aquino na Suma Teológica e toda a tradição teológica (cf.S.Thel.p.I, q.1, a.7). Isto quer dizer que cabe também à teologia falar de História, de política, de economia, de sociologia e do que quer que seja, conquanto fale à luz de Deus. Penso ter guardado esta pertinência teológica com muita consciência. No meu estudo *Como fazer teologia a partir do cativeiro e da libertação* digo claramente: "A teologia da libertação parte decididamente da fé. Esta é a sua palavra primeira; no ato de captar a realidade em sua iniqüidade e na opção pelas maiorias humilhadas se faz presente no horizonte da fé no qual o cristão vitalmente se movimenta (Boff, 1994, p. 303).

A declaração de Leonardo Boff de uma preferência da Teologia da Libertação pelos pobres não incomodou muito os conservadores, mas a acusação recaiu principalmente sobre o que eles viam como método científico para chegar a essas conclusões revolucionárias. Para Joseph Ratzinger, a leitura das escrituras na ótica da libertação revolucionária marxista (acusação que faz aos escritos de Boff) é essencialmente política. Segundo o cardeal, o povo, para alguns, se torna até mesmo "objeto de fé" no intuito de se obter uma libertação social do "novo homem" conseguida através da destruição das perversas estruturas. Para ele, essa "antropologia materialista é uma ilusão", pois, a fonte de toda injustiça está no "coração do homem" e as estruturas perversas só serão destruídas através da conversão e da solidariedade humana despertadas no sentido de uma responsabilidade pessoal (Aquino, 2003, p. 49-50). Ratzinger afirma que na interpretação teológica da

libertação, a "estrutura sacramental e hierárquica da Igreja" é posta em xeque por ser substituída por "ministros do povo" de acordo com a missão revolucionária histórica:

> A concepção partidarista da verdade, que se manifesta na práxis revolucionária de classe, corrobora esta posição. Os teólogos que não compartilham as teses da 'teologia da libertação', a hierarquia e sobretudo o Magistério romano são assim desacreditados a priori, como pertencentes à classe dos opressores. A teologia deles é uma teologia de classe. [...] A doutrina social da Igreja é rejeitada com desdém. Esta procede, afirma-se, da ilusão de um possível compromisso, próprio das classes médias, destituídas de sentido histórico. [...] é assim que se atribui a máxima importância ao acontecimento do Êxodo, enquanto libertação da escravidão política (Aquino, 2003, p. 44-46).

Para o prefeito da Congregação para Doutrina da Fé o mais grave na nova interpretação teológica está na sua essência marxista que nega, na sua leitura exclusivamente política das Escrituras, o valor salvífico e a economia da redenção, neutralizando assim o mistério cristão. Para ele, a heresia se torna mais completa quando trata-se o sacramento da Eucaristia como celebração da luta do povo ferindo o maior pilar da Igreja Católica, negando-se radicalmente a "unidade da Igreja" em Cristo (Aquino, 2003, p. 47). Com essa preocupação, Joseph Ratzinger, afirma que a Igreja não é contra a libertação do pobre, mas na sua luta por justiça assegura que

> Todos aqueles, sacerdotes, religiosos e leigos que, auscultando o clamor pela justiça quiserem trabalhar na evangelização e na promoção humana, fá-lo-ão em comunhão com seu bispo e com a Igreja cada um na linha de sua vocação eclesial específica (Aquino, 2003, p. 48).

Entende-se assim, que a Igreja continuou a assegurar que somente o clero católico poderia dispensar a graça de Cristo numa busca de controlar a religiosidade das comunidades com receio de que esta perdesse o verdadeiro sentido do Evangelho. Por isso, houve todo um cuidado em não abandonar as comunidades aos comunistas e evangélicos que já campeavam no Brasil desde o começo do século XX, vindos no rastro da implantação da República no Brasil. Afinal, uma igreja que se pretende universal procurará envolver, em detrimento de poucos eleitos, todas as comunidades em sua organização sagrada. É um "ecumenismo" submetido à iluminação clerical que, por outro lado, reafirma o dogma mais universalista e centralizador dessa instituição: o sacramento da ordem papal. Esta tradição medieval, que foi uma das maiores conquistas ultramontanas[11] do pontificado de Pio IX (1846-1878) através do Concílio Vaticano I (1969), segue a afirmação da doutrina da "verdade absoluta" dos papas conseguida por 533 votos contra 2 nesse Concílio (Willison, 1981, p. 289). Tal doutrina consiste em considerar

[11] O termo ultramontano refere-se ao desenvolvimento da Igreja Romana no século XIX. Nesse momento seguiu-se a ideologia da supremacia papal como elo de unidade entre os católicos no mundo. O Vaticano era o centro irradiador da doutrina católica. Isto é, a expansão católica que seguia "além dos montes" da Itália, deveria alcançar o mundo por via dessa centralização doutrinária papal (Willison, 1981. p. 287).

o pai da Igreja Católica infalível quando apoiado na tradição eclesial.

Apesar de teólogos da libertação como Leonardo Boff insistirem em demonstrar aquilo que eles viam como papel importante da ação teológica por uma sociedade mais igualitária, muitos conservadores combatiam o que eles chamavam de "perversão da mensagem cristã" e culpavam os progressistas por isso. Sustentavam que estes se aproveitaram da abertura proporcionada pelo Concílio Vaticano II, na nobreza de João XXIII e Paulo VI, que tinham o sentido de usarem "expressões mais adequadas para a vivência cristã nos nossos dias" e não submeter a mensagem salvadora de Cristo à fórmulas revolucionárias marxistas (Aquino, 2003, p. 79-80).

No entanto, grande parte da intelectualidade nos anos 1980 analisava a Teologia da Libertação como teologicamente legítima, mas outros teceram críticas à metodologia e à finalidade dela. Como exemplo maior podemos citar Frei Clodovis Boff, irmão de Leonardo Boff, que acompanhou e assessorou as CEBs durante toda a década de 1980 e 1990, tempo de maior efervescência dos encontros e manifestações dessas comunidades no Brasil. Ele se tornou um dos principais teólogos e filósofos que representaram as ideias progressistas na teologia católica dos anos 1980.

O caso de Clodovis Boff é emblemático porque, apesar de um bom tempo apoiando e lutando pelo "novo jeito de ser igreja" da CEBs, ele se tornou futuramente o principal crítico da Teologia da Libertação, e por consequência, deixou de auxiliar as CEBs alegando que as lutas dessas comunidades desviaram o foco da missão católica, exercendo o papel mais de ONG (Organização Não Governamental) do que de igreja Católica. Ele passou a criticar também o direcionamento das comunidades para aquilo que ele via como ideologia marxista.

Como surpresa para muitos intelectuais da Teologia da Libertação que conviveram com Clodovis Boff, ele mudou radicalmente de ideia e, atualmente, sustenta que as críticas de Joseph Ratzinger, nos embates da década de 1980 e 1990, foram válidas, e que ele e seu irmão, Leonardo Boff, deveriam ter acatado a voz do cardeal líder da Congregação para a Doutrina da Fé na época. Numa entrevista ao Jornal Folha de São Paulo, em 11 de março de 2013, ele relembra as discussões com o Cardeal Ratzinger, e ao ser questionado se o Cardeal foi o maior inimigo da Teologia da Libertação, ele de pronto respondeu:

> Isso é uma caricatura. Nos dois documentos que publicou, Ratzinger defendeu o projeto essencial da Teologia da Libertação; compromisso com os pobres como compromisso da fé. Ao mesmo tempo critica a influência marxista. Aliás, é uma das coisas que eu também critico. Nos documentos de 1986, ele aponta a primazia da libertação espiritual, perene, sobre a libertação social, que é histórica. As correntes hegemônicas da Teologia da Libertação preferiram não entender essa distinção. Isso fez com que, muitas vezes, a teologia degenerasse em ideologia (Boff, 2023, p. 164).

Ao defender o Vaticano, na época sob o papado de João Paulo II (1978-2005), Clodovis Boff se refere ao documento "Libertatis Conscientia" publicado em 1986 pela Congregação, onde Ratzinger se propôs, via magistério da igreja, exortar principalmente os teólogos que militavam na Teologia da Libertação na América Latina. Na época, os irmãos Boff responderam ao prefeito da Congregação de forma bastante irônica dizendo que esse documento trazia uma "linguagem com 30 anos de atraso"[12].

O repórter Alexandre Gonçalves do Folha de São Paulo, provocativo, insiste em perguntar a Clodovis sobre a inimizade entre o Vaticano e a Teologia da Libertação, indagando sobre os processos inquisitoriais contra os teólogos no passado. Mas, decidido a assumir sua *mea culpa*, Clodovis continua a abraçar sua defesa da Congregação para a Doutrina da Fé e aceita, sem reservas, a decisão inquisitorial de Joseph Ratzinger contra muitos teólogos, mesmo estando incluído nesses processos o do seu irmão que em 1985 foi condenado a ficar em silêncio obsequioso, uma espécie de censura do Vaticano que proíbe o condenado de expor suas ideias em público (Boff, 2023, p. 164). O conflito com o Vaticano fez Leonardo Boff renunciar à ordem franciscana em 1992 quando foi ameaçado novamente pelo Vaticano. Abandonou a batina e se autoproclamou leigo. Ficou célebre a sua frase "mudei de trincheira para continuar a mesma luta". Seu irmão, por outro lado, abandonou a trincheira e passou para o lado do adversário.

Nesse posicionamento a favor dos conservadores, que não poupou nem mesmo seu irmão Leonardo Boff, Clodovis demonstra que precisou fazer escolhas teológicas que contrariaram muitos companheiros de caminhada. Segundo ele, nessa caminhada com as comunidades eclesiais sempre viu a Teologia da Libertação com desconfiança. Notou que o discurso dominante dessa teologia social sempre deixava a fé em Cristo em segundo plano. Clodovis sustenta que apesar de notar os desvios teológicos da teologia, reagia de forma condescendente esperando que no processo de amadurecimento das ideias tudo fosse se acertar. Mas, o tempo passou e, segundo ele, a coisa foi se complicando (Boff, 2023, p. 165). Por isso, resolveu "abandonar o barco".

Fazendo uma releitura das críticas do Vaticano à teologia da Libertação dos anos 1980 e 1990, Clodovis Boff diz que houve uma confusão dos teólogos em separar aquilo que é do "homem histórico" e aquilo que é do "homem eterno". Para ele, esse é o grande perigo da Igreja Católica nos tempos contemporâneos. Para esse teólogo, na América Latina isso foi bastante sintomático, porque a centralidade pessoal e espiritual do ser humano se tornou, nesse modo de teologar, uma centralidade social. Ele assegura que no passar dos anos ainda não se percebeu essa diferença, e que a Igreja não pode perder seu papel de força espiritual para conduzir o ser humano à eternidade, por isso ele faz questão de esclarecer a diferença:

[12] Nessa carta, Ratzinger historiciza sobre a liberdade humana e faz críticas ao individualismo e ao coletivismo como formas de combater a opressão, mas, o máximo que fazem é criam outras formas de opressão. Ele tece críticas principalmente ao totalitarismo, uma menção clara à ideologia marxista que, segundo o cardeal, influenciava a Teologia da Libertação (Boff, 2023, p. 163).

> Com efeito, enquanto as questões pessoais pertencem ao "homem histórico", as existenciais são próprias do "homem eterno". As primeiras são físicas e transitórias, as segundas são metafísicas e recorrentes. O "homem eterno" é esse ser inquieto, buscando, sem cessar, sentido, plenitude, Deus. Dizer que não é mais assim, e que o homem de hoje está vivendo uma mutação "ontológica" ou que a "condição humana" se alterou, é uma grande tolice, como dissemos acima. O ser humano, do "homem das cavernas" ao "influenciador" de hoje, é sempre esse pobre-diabo, às voltas com suas inquietudes e angústias, sempre insatisfeito, capaz do melhor e do pior. Tal é a "constante existencial" que lateja no fundo de cada homem, seja lá o período histórico em que vive (Boff, 2023, p. 56).

Clodovis Boff procura demonstrar a separação do mundo material do espiritual a fim de criticar o materialismo histórico. Contra o progressismo ontológico, ele contrapõe uma "constante existencial" que, na sua análise, é inerente a todo ser humano. Sua análise antropológica traz um *homo* ahistórico, criado por Deus e desarraigado do seu habitat espiritual pelo pecado. Na sua teologia conservadora, que incorpora muito da crítica do cardeal Ratzinger ao marxismo, ele faz críticas à metodologia da Teologia da Libertação, demonstrando o que para ele seria uma teologia que se limita ao "homem histórico" e empobrece a espiritualidade.

Entretanto, Clodovis Boff afirma que a "opção pelos pobres" da Teologia da Libertação está fundada teologicamente na Bíblia e na tradição da Igreja Católica. Mas, por outro lado, ele denuncia o lugar do pobre nessa teologia (Boff, 2007, p. 1002). Faz críticas contundentes a um certo antropocentrismo que ele vê nela. Este teólogo, vivendo o tempo do seu arrependimento, chega a denominar a epistemologia da teologia da Libertação de "funesta ambiguidade". Para ele, nessa teologia falta rigor e clareza em sua epistemologia. Faltando esse fundamento, ele assegura que ela labora em ambiguidades comprometendo os princípios cristãos.

Nos anos 1980, quando Leonardo Boff e outros teólogos da libertação estavam sendo investigados pela Congregação para Doutrina da Fé, o clero brasileiro se dividia em suas opiniões sobre a teologia da Libertação, principal tema das discussões eclesiásticas nesse período. Ao mesmo tempo que muitos conservadores viam o marxismo como uma metodologia sociológica que conseguia abordar os problemas sociais de forma mais "ampla e mais exigente", ele nota dificuldades de utilizar essa metodologia com o cristianismo. Para eles, tratava-se de duas visões de mundo que, apesar de algo em comum, trabalhavam em óticas diferentes. Uma abrange o estudo da sociedade na sua condição material, enquanto a outra, trata da alma sem distinção de classes.

Considerações finais

Durante a década de 1980, a voz do conservadorismo católico não se levantou somente contra outras confissões religiosas procurando preservar o estatuto da Igreja do Vaticano como "mãe das igrejas", mas fez sérias críticas a nova teologia que ganhou corpo na América Latina do

pós-concílio de João XXIII. A Teologia da Libertação, acusada de ser política demais, não passou no crivo do clero católico, sendo substituída por outra que aproxima a libertação da alma do ser humano muito mais do que das estruturas sociais: a salvação virá de cima para baixo, não ao contrário. A teologia católica vinda do Vaticano continuou dogmática e ortodoxa na sustentação de que a semente do mal está no próprio ser humano. Todo seu arcabouço teológico reside nisso e na libertação cristocêntrica. Clodovis Boff, no seu posicionamento renovado, descarta uma Teologia da Libertação que abrange e refaz todo arcabouço dogmático católico. Os conservadores, através da iluminação do Vaticano, defendem outra teologia da libertação que centraliza o Cristo e combate o que eles chamam de teologia marxista. As obras sociais para os conservadores são importantes, mas o magistério católico mantém-se firmado nos dogmas e ensina que a igreja tem um fundamento espiritual que não pode ser substituído por um "estatuto dos pobres."

No entanto, para os teológos de uma libertação mais progressista, uma coisa não exclui a outra. Para eles, o compromisso cristão leva a um compromisso político. Para os militantes das CEBs esse direcionamento político é fundamentado na motivação que nasce da preocupação com o próximo. A partir disso, dessa motivação comunitária para uma práxis social, as comunidades de base buscam encaixar os problemas comunitários em um plano mais amplo: a caminhada para o "Reino Definitivo". A sensibilidade com o excluído é algo que se procura alcançar nas bases católicas. Para eles, esse é um exercício comunitário que seria impossível de acontecer em uma igreja hierarquizada e dominadora, reflexo das desigualdades sociais. A libertação do ser humano nas CEBs tem que ser completa, em obras e na fé, a salvação se transmuta em práxis libertadora. A leitura das Sagradas Escrituras, para os progressistas, devem atender ao anseio dos excluídos. Teologicamente, para a tradição da Igreja católica, o que parece estranho mesmo é limitar a obra salvífica de Cristo ao serviço de libertação da pobreza, para os conservadores isso vai contra a pregação do magistério eclesiástico católico.

Diante de uma proposta libertadora, muitos abandonavam o catolicismo e o protestantismo tradicional para mergulhar nesse movimento da vida. Nessa ótica, as angústias do ser humano não cessam com uma religião formalista e que não lhe garante mais do que alguns símbolos da eternidade. Esse formalismo, muitas vezes, lhes priva a participação direta no sentido da vida terrena. O coração, o corpo, são domesticados para não sentirem a indignação, a sede de justiça e a pobreza material e espiritual do outro. Tudo se torna só uma questão de cumprimento do dever religioso num espaço sacramentado e sem vida. Os templos se constituíram na prisão do ser religioso em detrimento do movimento da vida. Reside aqui o dilema entre o que é conservador e progressista na religião cristã: uma questão de alinhamento entre o movimento da vida e os anseios pela vida eterna.

Referências

AQUINO, F. T**eologia da Libertação**. Lorena: Cléofas, 2003.

BEOZZO, J. O. **A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II**: 1959-1965. São Paulo: Paulinas, 2005.

BEOZZO, J. O. **Gustavo Gutierrez**: servidor dos pequenos e teólogo da libertação. *In*: UNISINOS. Cadernos teologia pública. São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2004.

BEOZZO, J. O. O catolicismo: história e contemporaneidade. *In*: SIMPÓSIO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES – ABHR, 2006, São Paulo. **Anais** [...] São Paulo: Paulinas, 2006.

BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. **Dicionário de política I**. 11. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

BOFF, C. M. **A Crise da Igreja Católica e a Teologia da Libertação**. Campinas: Ecclesiae, 2023.

BOFF, C. M. Teologia da Libertação e volta ao fundamento. **Revista Eclesiástica Brasileira**, [*S. l.*], v. 67, n. 268, p. 1001-1022, out. 2007.

BOFF, L. **Igreja**: Carisma e poder. Rio de Janeiro: Editora Record, 1994.

CAHILL, T. **Papa João XXIII**. Tradução: Ana Luiza D. Borges. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

CAMACHO, I. **Doutrina Social da Igreja**: abordagem histórica. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

CHAVES, M. **Obra completa**. Teresina: Fundação Monsenhor Chaves, 1998.

CNBB. **Temas da Doutrina Social da Igreja**. São Paulo: Ed. Paulinas e Paulus, 2004.

COSTA, M. T. da. Operação Cavalo de Tróia: a Ação Católica Brasileira e as experiências da Juventude Estudantil Católica (JEC) e da Juventude Universitária Católica (JUC). *In*: FERREIRA, J.; REIS, D. A. **Nacionalismo e reformismo radical – 1945/1964**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 439-440.

DELGADO, L. de A. N.; PASSOS, M. Catolicismo: direitos sociais e direitos humanos (1960-1970). *In*: FERREIRA, J.; DELGADO, L. de A. N. (org.). **O tempo da ditadura**: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX – O Brasil Republicano. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

GUIMARÂES, A. R. **Comunidades Eclesiais de Base no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1978.

HOORNAERT, E. **Do catolicismo brasileiro**. Petrópolis: Vozes, 1984.

ISTOÉ. **A teologia da ruas**. São Paulo: Editora Três, 1984.

LIBÂNEO, J. B. Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento. **Cadernos de teologia pública**, [*S. l.*], ano 2, n. 16, 2005.

LÖWY, M. **A Guerra dos deuses**: religião e política na América Latina. Trad. Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2000.

MOREIRA, F. H. (OFM). **A eclesialidade das CEBs no ensinamento do Concílio Vaticano II e do CELAM**. Teresina: Halley, 2009.

PORRO, A. Boa acolhida em Roma: com padrinhos importantes a apoiá-lo, frei Leonardo Boff vai explicar-se ao Santo Ofício e sai confiante da reunião com Ratzinger. **VEJA**, São Paulo, 12 set. 1984.

WILLISON, W. **História da igreja cristã**. 3. ed. Rio de Janeiro: JUERP/ASTE, 1981.

Sobre os autores

Sérgio Luís Simeão Silva é Doutor e Mestre em História do Brasil pela Universidade Federal do Piauí (PPGHB-UFPI). Especialista em Ensino e Pesquisa em História pela Universidade Estadual do Piauí (UESPI). Atualmente faz parte do corpo docente da Secretaria Municipal de Educação e Cultura de Teresina, Piauí (SEMEC). Orcid: https://orcid.org/0000-0002-6384-5049.

Pedro Pio Fontineles Filho é Doutor em História Social pela UFC. Mestre e Especialista em História do Brasil pela UFPI. Professor do PPGHB-UFPI. Professor do ProfHistória – UESPI. Professor do Curso de História – UESPI/CCM. Orcid: https://orcid.org/0000-0001-8937-9421.