



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA - UEFS**

**DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA**

**DANILLO RANGELL PINHEIRO PEREIRA**



**CONCEPÇÕES DA HISTÓRIA NA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E  
CONFLITOS DE REPRESENTAÇÃO NA IGREJA CATÓLICA (1971-1989)**

Feira de Santana – BA

2013

**DANILLO RANGELL PINHEIRO PEREIRA**

**CONCEPÇÕES DA HISTÓRIA NA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E  
CONFLITOS DE REPRESENTAÇÃO NA IGREJA CATÓLICA (1971-1989).**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Feira de Santana, como requisito para a obtenção do grau de Mestre em História.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Elizete da Silva

Feira de Santana-BA

2013

DANILLO RANGELL PINHEIRO PEREIRA

**CONCEPÇÕES DA HISTÓRIA NA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E  
CONFLITOS DE REPRESENTAÇÃO NA IGREJA CATÓLICA (1971-1989).**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Feira de Santana, como requisito para a obtenção do grau de Mestre em História.

Aprovado: 22 de agosto de 2013.

Banca Examinadora:

---

**Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Elizete da Silva (orientadora)**

**Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS)**

---

**Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Edilece Souza Couto**

**Universidade Federal da Bahia (UFBA)**

---

**Prof. Dr. Fabrício Lyrio Santos**

**Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB)**

**Feira de Santana**

**2013**

**Ficha Catalográfica – Biblioteca Central Julieta Carteado**

Pereira, Danillo Rangell Pinheiro  
P49c      Concepções da história na Teologia da Libertação e conflitos de representação  
na Igreja Católica (1971-1989) / Danillo Rangell Pinheiro Pereira. – Feira de  
Santana, 2013.  
251 f.

Orientadora: Elizete da Silva.

Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Feira de Santana,  
Programa de Pós-Graduação em História, 2013.

1. Igreja Católica – História. 2. Teologia da Libertação. I. Silva, Elizete da,  
orient. II. Universidade Estadual de Feira de Santana. III. Título.

CDU: 27

*Ao meu pequeno Matheus Henrique, que a referência ética deste movimento discutido nestas páginas lhe inspire no cativo do seu amor pela justiça;*

*A minha mãe que sempre me estimulou o amor pelo conhecimento;*

*A minha querida esposa Elizete pelo amor, apoio constante e crença na conclusão da pesquisa.*

## AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, quero agradecer a nosso bom Deus por ter me dado forças e ter colocado no meu caminho muitas pessoas que me ajudaram nesta realização.

Toda minha família que me apoiou desde o início, persistindo até os últimos meses de muita correria e poucos momentos juntos.

As duas principais razões de meu existir, Elizete e Matheus Henrique, deixo aqui não só meus agradecimentos como também minhas desculpas por ter tirado tanto tempo de vocês na produção deste trabalho. Aos meus sogros Dona Maria e seu Galdino, meu cunhado Edileno, sua esposa Luiza agradeço pelos cuidados e atenção que dedicaram a Elizete e Matheus Henrique e pelos inumeráveis favores que me fizeram. Também não posso esquecer-me de agradecer a Luiza pelas correções ortográficas dos artigos, em cima da hora, e aos sobrinhos Emanuel e Maria Luiza pelo toque de carinho e leveza.

A minha mãe Maria Perpétua e minhas irmãs Daniella, Daianne, Dennise e Priscilla meu muito obrigado pelo apoio e torcida pelo trabalho. Priscilla, em especial, por morarmos uma parte da semana juntos e ter me apoiado em muitos momentos e tarefas da dissertação, além de muitas vezes tolerar minha aflição e correria. Minha pequena sobrinha Ana Gabrielle por sua alegria e ternura.

Meus irmãos paternos, Laert, Manuela, Mailson, Daivid, Tábata, valeu pela torcida! Meu pai Biológico, Carlos, pelo incentivo e preocupação. Meu pai Manoel Juvêncio (in memoriam), obrigado por ter me escolhido como filho e ter me dado uma família que me iniciou nos princípios do Evangelho e encheu minha infância de amor e cuidado. Somadas a ele, refiro-me às tias Ione, Iraci, Cleonísia (a Maia) e Ivone que considero como uma segunda mãe, pois sempre me socorreu nas dificuldades da vida e também com computadores e a Internet.

Na minha família materna a grande referência é a do cuidado e amizade! Agradeço ao apoio de todos! De minha avó Detil, meu avô Antônio Pinto (in memoriam), tias Rita e Cida, do meu (outro pai, tio e padrinho) Antônio, do outro pai

– tio Valter, minha mãezona tia Alice, a outra mãezona tia Carmélia, o paizão tio Valdemir (in memoriam). Já sofríamos a falta de sua filha e nossa prima Veirane (in memoriam)! A partida do senhor representou um longo inverno de crise nesta etapa de Mestrado! Essa fase final, sem sua experiência de convertido, ficou bem mais pobre!

Aos primos Alan, Andrezza, Adriano, Felipe, Jackson, Sandro, Viviane, Veidson, Rodrigo, Diego, Isadora, Isabele, Niltinho, minhas desculpas por ter sumido por um longo tempo das boas e velhas “resenhas”.

Aos irmãos de escolha, aqui me refiro aos velhos amigos Marcos, Ismael, Serginho, Dona Antonieta (Die) e família, Cesar (o Capitoso!), Compadre Gil e família, Rogério e família, Junhão, Isaías, Leo, Beto e todo o pessoal da cidade de Saúde, minhas desculpas pelas ausências e obrigado pelos telefonemas que aliviaram os sábados e domingos de confinamento nos estudos.

Meu obrigado também aos amigos e colegas de Monte Santo. Padre Lima incentivador do projeto, aos antigos alunos, Dona Celma, Edilane e demais colegas da FTC, todos os colegas de minhas antigas escolas naquela cidade, especialmente, José Ricardo, Ivone, minha colega de mestrado Simone (como vibrei com sua aprovação na UEFS!), Antônio Marcos, Alexandra, Leandro, Geisa, Gildásio, Rosilda, José Augusto (Nininho), dentre outros.

Também não poderia esquecer-me dos amigos e colegas da Universidade, minha turma de graduação, Sara, Hosana, Otávio, entre outros, em especial, Aurenilza (Aurea) pela força e torcida, o velho Irmão Anselmo companheiro de moradia no Mestrado, sempre prestativo, grande crítico e interlocutor deste trabalho. Meu obrigado também a Carlos Alberto, Thiago e Lívia pela divertida e produtiva Anpuh de 2011, assim como a amiga Charlene pela preocupação, torcida, grandes discussões, pela viagem da ABHR em 2012, pois foi muito bom ter sua companhia, a de Lisandra, Adriana, meu xará Danillo, Geovane, Rafael, Luciane, entre outros companheiros do CPR.

Meus agradecimentos também aos amigos, professor Iraneidson (Irá) e Marcos Roberto pelas grandes contribuições no projeto e durante a pesquisa, pela

companhia e as divertidas conversas na Anpuh de Ilhéus em 2012. Lamentei não poder ter revivido isso no presente ano!

Meu obrigado também ao meu amigo Darlinton Paranhos pela leitura e comentários críticos de meu projeto de pesquisa, aos colegas de Mestrado, André, Chitamani, Flávia, Iolanda, Naiara, Carolina, Lucas, Viviane, entre outros, pelas contribuições ao projeto e discussões durante o curso.

Aos mestres da UEFS, meu muito obrigado ao professor André Uzeda, grande incentivador do projeto. Sem dúvidas, essa pesquisa começou nas suas aulas de Fundamentos da Sociologia; professora Aparecida pelas aulas de Teoria da História e professora Adriana pelos comentários críticos na fase inicial do projeto. Não poderia esquecer a convivência e grande fase de descoberta quando tive o prazer de trabalhar como monitor de Filosofia com o professor Eliab Barbosa. Aprendi muito o acompanhando naquelas brilhantes aulas! Lembro-me, também, da fase que trabalhei como bolsista do projeto de extensão *Transe Dia* e a aprendizagem com as professoras Liacélia, Nilma, Nilza e demais colegas, estes contribuíram bastante não só na minha formação intelectual, mas também na minha luta contra a timidez!

Na fase de Mestrando, obrigado ao professor Erivaldo pelas discussões na disciplina de Metodologia da Pesquisa, a professora Lucilene pelas grandes sugestões em Seminário de Dissertação, a professora Ione e o professor Reinaldo pela torcida para tudo dar certo. Professor Coelho, meus agradecimentos pelas brilhantes aulas e discussões na disciplina *Estado e Lutas Sociais*, pelo exemplo de humanidade e disponibilidade aos alunos, pelas críticas e sugestões importantíssimas no exame de qualificação. Porém, como não há bom sem defeito, na (condição de vascaíno) lamento sua opção de ser flamenguista! Também agradeço ao professor Jorge Nery pelas discussões e debates no seminário do Mestrado, aos colegas do Labelu pelos debates no Seminário do mesmo grupo.

Um especial obrigado aos colegas do CPR pela a rica experiência do último seminário onde tivemos o prazer de dialogar com os professores Eduardo Hoornaert, Albertinno Carneiro e a professora Francisca. A professora Ana Maria e aos

professores e antigos colegas, Zózimo e Larissa, pelos debates e discussões naquele seminário.

Meu muito obrigado ao professor Cândido da Costa e Silva, uma das pessoas mais humanas e gentis que tive o prazer de conhecer! Sempre incentivou e colaborou para o crescimento do projeto e da pesquisa, por duas oportunidades me recebeu na sua própria casa, fora os grandes momentos que pude aproveitar sua sabedoria na Universidade. Muito obrigado pelo incentivo, críticas e excelentes sugestões no exame de qualificação!

Também agradeço a professora Edilece pela experiência da disciplina cursada na UFBA em 2005 e suas grandes sugestões. Sou-lhe da mesma forma grato por ter aceitado participar da Banca de defesa, mesmo neste contexto de correria. Ao professor Fabrício Lyrio, meu obrigado por ter aceitado, nas mesmas circunstâncias de escassez de tempo, ler o texto e participar da Banca de defesa.

Por fim, ao professor João Rocha pelas aulas na graduação, pelos cafés mineiros que me acordavam nas orientações e pela paciência de dividir o pouco tempo dos finais de semana ou do sossego de casa com a professora Elizete para atender a minha escassez de tempo.

A professora Elizete, minha orientadora, embora não seja suficiente, tentarei dizer em poucas palavras aquilo que sua contribuição somou na minha vida e neste trabalho. Ela é um daqueles seres humanos que faz nosso bom Deus nunca desistir da humanidade! Sua tolerância em relação a minha escassez de tempo (coisas de estudante trabalhador e pai de família) foi de uma generosidade ímpar! Tais atitudes não diminuíram sua cobrança e contribuição para que o trabalho resultasse em algo digno de leitura e contribuição intelectual. Com ela tive a chance de ter contato com leituras e discussões de altíssima qualidade. Os méritos deste trabalho, elaborado com sua parceria, dedico a suas colaborações; os escorregos e limitações assumo sozinho.

Meu obrigado aos sempre disponíveis funcionários do Mestrado Andei e Julival pelos inúmeros favores. À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), agradeço pela bolsa de pesquisa; ela foi fundamental para

as viagens e material de pesquisa ao que trouxe um pouco de sossego a minha família e diminuição de minha jornada nos colégios.

Agradeço também a tolerância de meus colegas de novo ambiente de trabalho no Centro Noturno de Educação (CENEB) de Feira de Santana em relação as minhas ausências de algumas atividades nas últimas semanas. Em especial a professora Fátima (colega nas duas escolas), Rosane, Maria Fugênciã, Tadjã, José Nilton que sempre se interessaram e apoiaram o fechamento deste trabalho, bem como meu amigo e estagiário Durval que me substituiu por uma semana.

As últimas linhas dedico mais intensamente aos anjos que de longe me ajudaram bastante na realização desta etapa difícil da escrita. Professoras Adalgisa, Keila e todos meus colegas do Colégio Maria Teófila de Amélia Rodrigues que tiveram paciência com minhas contínuas faltas nas reuniões e nas últimas semanas me liberaram das aulas. Um agradecimento especial ao professor Neto que me substituiu em 2011, a professora Gilvanice naquelas épocas de viagens e entrega de artigos e Amanda que assumiu minhas aulas, nas últimas semanas.

Também não poderia deixar de agradecer aos colegas deste colégio que me ajudaram diretamente no trabalho de pesquisa. Refiro-me a um dos grandes colaboradores do projeto, o brilhante professor Amós pelas suas críticas e sugestões e a professora Reginalva – colega de disciplina como aluno especial de Mestrado. Não poderia jamais esquecer a “pró” Almira que pacientemente corrigiu o trabalho numa correria só! (Se o leitor identificar alguns erros, a culpa – inclusive – nestes agradecimentos, foi minha nas alterações de última hora). Aqui também meu muito obrigado à vizinha e amiga Michella que organizou a formatação final do trabalho e nosso anjo do Condomínio, dona Ádila, sempre prestativa para com aqueles moradores que vivem correndo.

Àqueles que por injustiça, cansaço da finalização e correria para cumprir o prazo do trabalho ou descuido não me lembrei, meu muito obrigado!

## RESUMO

Nesta pesquisa buscamos estudar algumas das principais elaborações intelectuais da Teologia da Libertação. A partir da leitura de algumas das obras de dois importantes teólogos desta corrente, Clodovis Boff e Leonardo Boff, refletimos sobre as concepções de História presentes nos seus escritos publicados entre os anos de 1971 a 1989. Tais formulações teológicas defendidas pelos dois autores fazem parte de uma corrente não hegemônica no interior da Igreja Católica. Na tentativa de contextualizar mais amplamente o diálogo entre o movimento em questão e a História, analisamos as contribuições da Comissão de Estudos e História da Igreja na América Latina (Cehila) para a historiografia sobre a religião no Brasil e suas contribuições, também, para se pensar de maneira crítica e autocrítica a História do Cristianismo na América Latina. Por fim discutimos algumas reações aos Teólogos da Libertação e sua incorporação da historiografia e do marxismo, por parte de outro segmento de teólogos, da referida Igreja. No significativo contingente destes críticos nos limitamos à análise das críticas feitas a Teologia da Libertação por meio de documentos publicados por quatro desses defensores da ortodoxia católica: Joseph Ratzinger, Frei Boaventura Kloppenburg, Urbano Ziles e Karl Josef Romer. A intenção foi identificar as distintas concepções da História e os conflitos de representação no interior da Igreja Católica.

**Palavras chaves:** História, Igreja Católica, Teologia da Libertação, representações.

## ABSTRACT

In this research we seek to study some main intellectual elaborations of Liberation Theology. From reading some of the works of two important theologians of this current, Clodovis Boff and Leonardo Boff, we reflect on the conceptions of history that are present in their writings published between the years from 1971 to 1989. Such theological formulations defended by the two authors are part of a non-hegemonic current within the Catholic Church. Attempting to contextualize more widely the dialogue between the movement in question and the History, we analyze the contributions of the Comissão de Estudos e História da Igreja na América Latina (CEHILA) for the historiography of religion in Brazil and also its contributions to think critically and self-criticism the history of Christianity in Latin America. Lastly we also discuss some reactions to the theologians of Liberation and its incorporation of historiography and marxism, by other segment theologians, of that Church. About significant group of those critics, we limit ourselves to analyze the criticisms of Liberation Theology through documents published by four of these defenders of Catholic Orthodoxy: Joseph Ratzinger, Friar Boaventura Kloppenburg, Urban Ziles and Karl Josef Romer. The intention is to identify the different conceptions of history and the conflicts of representation within the Catholic Church.

**Keywords:** History, Catholic Church , Liberation Theology, representations.

**ABREVIATURAS E SIGLAS.**

A: Autor

AC: Ação Católica

ACB: Ação Católica Brasileira

ACO: Ação Católica Operária

AL: América Latina

AP: Ação Popular

AUC: Ação Universitária Católica

Ceas: Centro de Estudos e Ação Social

CEBs: Comunidades Eclesiais de Base

Cehila: Comissão de Estudos e História da Igreja na América Latina

Celam: Conselho Episcopal Latino Americano

CERIS: Centro de Estudos Religiosos e Investigações Sociais

CNBB: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

Cps: Cristãos pelo Socialismo

CPT: Comissão Pastoral da Terra

CUT: Central Única dos Trabalhadores

DSI: Doutrina Social da Igreja

ISAL: Igreja e Sociedade na América Latina

JAC: Juventude Agrária Católica

JEC: Juventude Estudantil Católica

JIC: Juventude Independente Católica

JOC: Juventude Operária Católica

JUC: Juventude Universitária Católica

LG: *Lumem Gentiun* constituição dogmática da igreja Católica

MEB: Movimento de Educação de Base

NT: Novo Testamento.

O CARM: Ordem dos Carmelitas.

OFM: Ordem dos Frades Menores (Franciscanos)

OP: Ordem dos Pregadores (Dominicanos)

OSB: Ordem de São Bento (Benedictinos)

OSM: Ordem dos Servos de Maria (Servitas)

Papo: Pastoral Popular

PCB: Partido Comunista Brasileiro

PC do B: Partido Comunista do Brasil

PDC: Partido Democrata Cristão

PDS: Partido Democrático Social

Pe: Padre

PE: Plano de Emergência

PJMP: Pastoral de Juventude do Meio Popular

PMDB: Partido do Movimento Democrático Brasileiro

PPC: Plano Pastoral de Conjunto

PSB: Partido Socialista Brasileiro

PT: Partido dos Trabalhadores

PUC: Pontifícia Universidade Católica

PUG: Pontifícia Universidade Gregoriana

RRC: Renovação Carismática Católica

SC: *Decreto Sacrosanctum* sobre a sagrada liturgia

SCJ: Congregação dos Sacerdotes do Sagrado Coração de Jesus  
(Dehonianos)

SNI: Serviço Nacional de Informação

SJ: Sociedade de Jesus/Companhia de Jesus

STM: Supremo Tribunal Militar

TDL: Teologia da Libertação

TL: Teologia da Libertação

TFP: Tradição Família e Propriedade

UCA: Universidade Centro Americana José Simeón Cañas

UCSAL: Universidade Católica do Salvador

UDN: União Democrática Nacional

UNE: União Nacional dos Estudantes

VPR: Vanguarda Popular Revolucionária

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	19
Aspectos Teóricos e Metodológicos .....	22
Fontes da Pesquisa.....	27
<b>CAPÍTULO 1: AS RAÍZES DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO.</b> .....	32
1.1. Diálogos entre Teologia, História e História das Religiões.....	37
1.2. O Catolicismo antes da Teologia da Libertação .....	46
1.3. Antecedentes da Teologia da Libertação .....	52
1.4. O Concílio Vaticano II, as Conferências latino-americanas de Medellín e Puebla: diálogos com a Teologia da Libertação e a Igreja Católica no Brasil. ....	58
<b>CAPÍTULO 2: AS CONCEPÇÕES DE HISTÓRIA NA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO DE CLODOVIS BOFF E LEONARDO BOFF.</b> .....	83
2.1. Alguns questionamentos sobre a relação entre verdade e História. ....	83
2.2. A História na Teologia da Libertação: uma leitura de Clodovis Boff e Leonardo Boff.....	90
2.3. As contribuições da Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina (Cehila) na Afirmação das Concepções de História da Teologia da Libertação .....	115
2.4. A Comissão de Estudos e História da Igreja (Cehila) no Brasil: contribuições para a Teologia da Libertação e a historiografia brasileira.....	125
<b>CAPÍTULO 3: A REFERÊNCIA É JESUS, MAS MARX AUXILIA: CRISTIANISMO E MARXISMO NOS ESCRITOS DE CLODOVIS BOFF E LEONARDO BOFF</b> .....	131
3.1. O Encontro entre Cristianismo e Marxismo nas teologias de Clodovis Boff e Leonardo Boff.....	131
3.2. Um novo olhar sobre a figura de Jesus.....	138
3.3. As Comunidades Eclesiais de Base como Práxis Cristã .....	153

<b>CAPÍTULO 4: TEÓLOGOS DA LIBERTAÇÃO E HIERARQUIA CATÓLICA, OS CONFLITOS DE REPRESENTAÇÃO EM TORNO DA APROPRIAÇÃO DA HISTÓRIA</b> .....	163
4.1. Dois depoimentos relevantes para entender as oposições à Teologia da Libertação .....	164
4.2. As Reações dos teólogos da Libertação e o novo posicionamento do Vaticano frente à Teologia da Libertação .....	170
4.3. Polêmicas envolvendo o livro Igreja: Carisma e Poder de Leonardo Boff e a Comissão Arquidiocesana para a Doutrina da Fé do Rio de Janeiro .....	179
<b>CAPÍTULO 5: OS CONFLITOS DE REPRESENTAÇÃO EM TORNO DA APROPRIAÇÃO DA HISTÓRIA ENTRE A SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ E LEONARDO BOFF</b> .....	203
5.1. As Restrições da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé no Vaticano ao livro Igreja: Carisma e Poder .....	203
5.2. A condenação da Teologia e da concepção histórica .....	222
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	231
<b>FONTES PRINCIPAIS</b> .....	235
<b>FONTES COMPLEMENTARES</b> .....	237
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	241

## NOTA PRÉVIA

Durante a pesquisa trabalhamos com várias obras do mesmo autor, bem como escritores com sobrenomes iguais e com livros lançados no mesmo ano. Para evitar repetições desnecessárias ou a necessidade de constante consulta as fontes e referências no final do trabalho, procuramos tornar mais precisa a identificação das fontes pelo leitor e optamos por acrescentar na expressão *Op. cit.*, que pelas normas atuais se utiliza (sobrenome do autor e página) os nomes, sobrenomes dos autores, título e ano da obra antes da expressão latina.

## INTRODUÇÃO

O objetivo desta dissertação é discutir as concepções sobre a História no discurso teológico de dois teólogos da libertação, Clodovis Boff e Leonardo Boff no período de 1971 a 1989. Problematizamos os diálogos estabelecidos entre a teologia desses sujeitos ligados à Igreja Católica e a História, ou seja, como ocorreu a apropriação do conhecimento histórico nos escritos dos dois autores. Para situar mais amplamente o diálogo entre a Teologia da Libertação e a História analisamos as contribuições da Comissão de Estudos e História da Igreja na América Latina (Cehila) para a historiografia sobre a religião no Brasil. Outra questão debatida foi sobre quais as aproximações da Teologia desses pensadores católicos com o marxismo e que referências desta teoria serviram de instrumentos para construção de seus discursos e compreensões sobre a realidade histórica.

Pretende-se, também, expor algumas reações a esta incorporação da metodologia da História e do marxismo, por parte de outro segmento de intelectuais da Igreja Católica. Reconhecemos como significativo o contingente desses críticos das teses da Teologia da Libertação e as dificuldades de expô-las. Evitando generalizações sobre o tema, no ponto de vista da crítica geral, a discussão foi limitada a dois desses defensores da ortodoxia da Igreja Católica Romana: Joseph Ratzinger, atualmente Papa Emérito Bento XVI e Frei Boaventura Kloppenburg ex-bispo auxiliar na Arquidiocese de Salvador na Bahia e ex-bispo titular na diocese de Nova Hamburgo no Rio Grande do Sul.

De maneira específica, discutimos a receptividade do livro *Igreja: Carisma e Poder* escrito pelo teólogo da libertação Leonardo Boff pela Comissão Arquidiocesana para a Doutrina da Fé do Rio de Janeiro e a Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé em Roma. Nessas instâncias expomos as posições de Padre Urbano Ziles professor de Teologia na Universidade Católica de Porto Alegre e D. Karl Josef Romer ex-Bispo auxiliar no Rio de Janeiro e ex-presidente da Comissão Arquidiocesana para a Doutrina da Fé, bem como os pontos de vistas de Joseph Ratzinger, na época Prefeito da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé. A intenção foi identificar as críticas e condenações às distintas concepções de História

presentes na Teologia da Libertação de Leonardo Boff no livro em questão, os conflitos de representação no interior da Igreja Católica e os principais argumentos dos teólogos envolvidos neste debate.

Devemos admitir que existe uma alentada literatura sobre a Teologia da Libertação, porém nos limitaremos aqui a um breve comentário bibliográfico sobre o assunto que tentaremos aprofundar ao longo desta dissertação. O filósofo Luigi Bordin publicou uma tese de doutorado com o título *Marxismo e Teologia da Libertação*, nela foi feita uma contextualização do surgimento do movimento, sua relação com a Filosofia e Ciências Sociais, com o marxismo, a influência exercida pela então nova Teologia na América Latina e no Brasil<sup>1</sup>. Reflexões semelhantes foram feitas pelo sociólogo Michael Lowy em um livro como o mesmo título de Bordin<sup>2</sup>, completada por um estudo mais pormenorizado em *Guerra dos Deuses. Religião e política na América Latina*<sup>3</sup>. Zilda Gricoli Iokoi em *Igreja e Camponeses: Teologia da Libertação e Movimentos sociais no Campo Brasil e Peru (1964-1986)* discutiu vários movimentos de camponeses nestes dois países influenciados pela Teologia da Libertação e seus conflitos com latifundiários e agentes do capitalismo<sup>4</sup>.

Outras obras como as de João Francisco Regis de Moraes *Os Bispos e a Política no Brasil*<sup>5</sup> e Scott Mainwaring *A Igreja Católica e a política no Brasil*<sup>6</sup> deixaram um pouco de lado o rigor teórico das produções teológicas e se propuseram a expor mais detalhadamente a trajetória da igreja “popular” neste país. Há também produções mais singulares que pensaram a apropriação das teses da Teologia da Libertação por grupos específicos. Este é o caso do trabalho de Iraneidson Santos Costa *Que papo é esse? Igreja Católica, movimentos populares e política no Brasil (1974 – 1985)*<sup>7</sup> que fez uma avaliação do Papo (Grupo de

<sup>1</sup> BORDIN, Luigi. **Marxismo e Teologia da libertação**. Rio de Janeiro: Dois Pontos, 1987.

<sup>2</sup> LOWY, Michael. **Marxismo e Teologia da libertação**. Tradução Myrian Veras Baptista. São Paulo: Cortez, 1991.

<sup>3</sup> LOWY, Michael. **A Guerra dos Deuses: Religião e política na América Latina**. Tradução Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

<sup>4</sup> IOKOI, Zilda Gricoli. **Igreja e Camponeses: Teologia da Libertação e Movimentos Sociais no campo Brasil e Peru, 1964-1986**. São Paulo: Hucitec FAPESP, 1996.

<sup>5</sup> MORAIS, João Francisco Regis de. **Os bispos e a política no Brasil: Pensamento social da CNBB**. São Paulo: Autores associados, 1982.

<sup>6</sup> MAINWARING, Scott. **A Igreja Católica e a política no Brasil 1916–1985**. Tradução Heloisa Braz de Oliveira Prieto. São Paulo: Brasiliense, 1989.

<sup>7</sup> COSTA, Iraneidson Santos. **Que papo é esse? Igreja Católica, movimentos populares e política no Brasil (1974 – 1985)**. Feira de Santana, BA: UEFS, 2011.

intelectuais jesuítas) e sua relação com as classes populares no Brasil.

A historiografia produzida pelo programa de pós-graduação da Universidade Federal da Bahia deu ao tema da Igreja Católica popular importância em alguns de seus trabalhos de pesquisa. De lá saíram além do trabalho de Doutorado de Iraneidson Santos Costa publicado pela Editora da Universidade Estadual de Feira de Santana, pesquisas de Mestrado como as de: Rosa Maria Viana Pereira *o Papel da Igreja na Resistência de Sobradinho*<sup>8</sup> e Margarete Pereira da Silva “*Não Tenho Paciência Histórica*” *A Igreja Popular em Juazeiro (BA), (1962-1982)*<sup>9</sup> os dois trabalhos um no programa de Ciências Sociais o outro no de História, avaliaram a atuação do Bispo de Juazeiro D. José Rodrigues contra a modernização excludente imposta pelo Estado militar, considerado inimigo de parte da população do território que foi inundado pela barragem de Sobradinho. Já Marcos Roberto Brito dos Santos em *Os Missionários do Campo e a Caminhada dos pobres no Nordeste*<sup>10</sup> discutiu sobre as atuações de religiosos ligados ao Seminário Rural na Paraíba, seu apoio aos pobres em conflitos contra as elites rurais. Grimaldo Carneiro Zachariadhes escreveu *CEAS: Jesuítas e a Questão Social durante a Ditadura Militar*<sup>11</sup>, o principal foco do estudo foi a atuação do Centro de Estudos e Ação Social (CEAS) fundado por intelectuais jesuítas e suas posições contrárias ao Estado autoritário imposto pela Ditadura Militar no Brasil.

Os trabalhos citados fazem várias referências às raízes intelectuais que serviram de orientação para as ações de vários segmentos ligados à Igreja Católica e sua atuação na sociedade latino-americana e brasileira. A presente pesquisa priorizou de maneira específica o estudo das bases intelectuais do discurso dos teólogos da libertação e seu diálogo com a História. O foco central são as apropriações do conhecimento histórico nas Teologias de Clodovis Boff e Leonardo Boff no período de 1971 a 1989, tomando como base seus escritos.

---

<sup>8</sup> PEREIRA, Rosa Maria Viana. **O papel da Igreja na resistência de Sobradinho**, 1988. Dissertação de Mestrado. (Mestrado em Ciências Sociais) UFBA. Salvador.

<sup>9</sup> SILVA, Margareth Pereira. “**Não Tenho Paciência Histórica**” **A Igreja Popular em Juazeiro (BA) 1962 – 1982**, 2002. 173 p. Dissertação (Mestrado em História) UFBA. Salvador.

<sup>10</sup> SANTOS, Marcos Roberto Brito dos. **Os missionários do campo e a caminhada dos pobres no nordeste**, 2007. 131p. Dissertação (Mestrado em História) UFBA. Salvador.

<sup>11</sup> ZACHARIADHES, Grimaldo Carneiro. **CEAS: jesuítas e a questão social durante a ditadura militar**, 2007. 160p. Dissertação (Mestrado em História) UFBA. Salvador.

## Aspectos Teóricos e Metodológicos

Neste trabalho a definição de História tomou como base o entendimento de Roger Chartier, representante expressivo da chamada História Cultural. Na concepção deste autor, a História é entendida como o estudo dos processos com os quais se constrói um sentido, rompendo com a ideia passada que dotava as obras historiográficas de um sentido intrínseco, absoluto, único o qual a crítica tinha a obrigação de identificar. Referiu-se às atitudes que pluralmente, contraditoriamente, dão significado ao mundo, às práticas discursivas produtoras de ordenamento, de afirmação de distâncias, de divisões; como formas diferenciadas de apropriação da cultura e interpretação da realidade<sup>12</sup>. O sentido da História e a importância dada a este conhecimento por teólogos da libertação como Clodovis Boff e Leonardo Boff entre os anos de 1971 e 1989 como também críticas formuladas por seus opositores, defensores da ortodoxia católica, nos revelaram a viabilidade desta leitura da História proposta por Chartier para a análise dos escritos publicados pelos sujeitos investigados na presente pesquisa.

A chamada História Cultural, proposta por Roger Chartier, concorda com a ideia da linguagem como “representação e compreensão do mundo”<sup>13</sup>, mas percebe também sua historicidade, o papel dos sujeitos, das instituições, as fragmentações que atravessam as práticas culturais e as análises a partir das descontinuidades, das trajetórias históricas. Enfim, se apropriou da consideração da linguagem como aporte teórico que implica na construção do mundo como representação, mas não admitiu que a realidade é unicamente reflexo de processos linguísticos<sup>14</sup>.

A noção de representação vem sendo utilizada com frequência por historiadores que se preocupam em entender as formas simbólicas e os caminhos

---

<sup>12</sup> Cf. CHARTIER, Roger. **A História cultural entre práticas e representações**. Lisboa, Portugal: Difel, 1990. p. 27-28.

<sup>13</sup> Cf. Idem, 1990; CHARTIER, Roger. O Mundo como Representação. In **À Beira da falésia – História entre certezas e inquietude**, Porto Alegre, UFRS, 2002.

<sup>14</sup> CHARTIER, Roger. **A História cultural entre práticas e representações**. Op. cit. 1990; CHARTIER, Roger. “Cultura popular”: revisando um conceito historiográfico, **Revista de Estudos Históricos**, Rio de Janeiro: 1995, V.8 n. 16, pp. 179-192, CHARTIER, O Mundo como Representação. In **À Beira da falésia – História entre certezas e inquietude**, Op. cit., 2002.

pelos quais determinadas realidades sociais foram construídas e hierarquicamente constituídas, a temática religiosa é uma das mais especialmente exploradas. Um significativo contingente de pesquisadores reforça a necessidade de visitar escritos de Roger Chartier, herdeiros da conhecida História das Mentalidades, porém mais observadores dos sujeitos e suas representações coletivas, além de não deixar de frisar aspectos como, interesses de grupos ou classes<sup>15</sup>.

Os historiadores das mentalidades surgiram distanciando-se da tradicional historiografia das ideias, das conjunturas e das estruturas que marcaram as primeiras gerações dos Annales, todavia, sem abandonar os modos tradicionais de análise da cultura como, por exemplo, o tratamento serial e quantitativo dando as fontes e seu recorte sócio profissional. O período de surgimento da nova História Cultural foi visto por Chartier como um momento de renovação da disciplina histórica. Para ele a crise dos grandes paradigmas das Ciências Sociais, sobretudo das categorias mais globais de análise como o marxismo e o estruturalismo, de que falava o editorial dos Anales de 1988, não havia abalado profundamente a historiografia, mesmo esta sendo duramente criticada pelos colegas das Ciências Sociais.

A resposta dos historiadores veio com o surgimento de novos objetos e de técnicas de análises emprestadas das próprias disciplinas vizinhas, a saber, a Linguística, a Semântica, a Sociologia e a Antropologia. No entanto, alertou Chartier, as mudanças operaram muito mais à distância dos princípios que haviam dominado a teoria da História nas últimas décadas, do que de uma refutação dos paradigmas da suposta “crise geral das ciências sociais”, espalhados com certo exagero, afirma o autor, em relação à proposta daquele editorial da revista Annales. As novas preocupações dos historiadores convergiam com uma sensibilidade quanto ao papel dos sujeitos frente às estruturas, bem como o tratamento do “político” enquanto relação interdisciplinar e do alargamento de análise do conceito de cultura.

O abandono da historiografia global, mais notadamente do modelo braudeliano, da primazia de um recorte social e territorial, da centralidade de certas

---

<sup>15</sup> Cf. CHARTIER, Roger. **A História cultural entre práticas e representações** Op. cit., 1990, pp.17-18.

determinações (econômicas, sociais, culturais e políticas), abria espaço para uma interpretação dos fenômenos históricos a partir das relações sociais, de histórias de vidas, das práticas culturais, ou seja, de pontos de partida outrora inimagináveis. Afirmou Chartier “que não há prática ou estrutura que não seja produzida pelas representações contraditórias e afrontadas, pelas quais os indivíduos e os grupos dão sentido ao mundo”<sup>16</sup>.

Chartier nega, portanto, uma explicação das práticas culturais em termos meramente sociológicos e abre caminho para a pluralidade de abordagens. Sua constatação maior de que devemos pensar uma História Cultural do social e não uma História Social da Cultura implica em dar um novo significado ao conceito de apropriação. Este ligado a História Social das interpretações remetidas para suas determinações fundamentais (que são sociais, institucionais, culturais) e inscritas nas práticas específicas que as produzem, dando atenção às condições e os processos que, concretamente determinam as operações de construção do sentido<sup>17</sup>.

Para Chartier, a noção de apropriação é reformulada e deve afastar do significado que Foucault lhe deu, como uma noção de discurso construído em determinado momento e que se estabelece conformando sujeitos e mecanismos de dominação, e também, do sentido que lhe deu a hermenêutica quando a coloca como o momento em que o texto ou a narrativa é aplicada a um sujeito, e este, por meio da interpretação, transforma a compreensão que tem de si e do mundo, transformando também sua experiência fenomenológica tida como universal<sup>18</sup>.

Ao estudar as fontes de leitura e a circulação de textos no antigo regime, Chartier apresentou o seu conceito de apropriação visando a uma História Social dos usos e das interpretações, relacionadas à suas determinações e que se referem

---

<sup>16</sup> Cf. CHARTIER, Roger. O Mundo com Representação. In **À Beira da falésia – História entre certezas e inquietude**, Op. cit., 2002. p. 66.

<sup>17</sup> Cf. CHARTIER, Roger. **A História cultural entre práticas e representações**. Op. cit., 1990, pp. 26-27.

<sup>18</sup> Cf. CHARTIER, Roger. “Cultura popular”: revisando um conceito historiográfico, **Revista de Estudos Históricos**, Op. cit., p. 179-192.

as práticas específicas que os constroem<sup>19</sup>. A grosso modo, interessava entender como os textos chegavam aos leitores, os modos distintos como estes se apropriavam dos mesmos e dos sentidos que lhes davam, bem como as formas materiais dos impressos e as maneiras através das quais devem ser lidos<sup>20</sup>.

As representações, nas circunstâncias citadas, funcionam como discursos que dão sentido a realidade, ou mesmo as operações intelectuais que apreendem a mesma e que devem ser pensadas e articuladas às formas pelas quais os grupos sociais se apropriam e se utilizam destas representações. Chartier não nega as estruturas do social, mesmo assim, críticas frequentes aos adeptos do pós-modernismo são investidas contra o autor como se suas propostas fossem “adeptas” de uma historiografia idêntica à ficção ou ao discurso literário.

Para os seguidores da concepção pós-modernista da História a realidade seria fruto exclusivo da linguagem e dos discursos, simplesmente. Chartier, pelo contrário, insere os discursos às várias formas de linguagem e as múltiplas representações, dentro e determinados, na maioria das vezes, pela realidade histórica contida na linguagem, no entanto, para o referido autor, a mesma não determina exclusivamente o histórico. Ele ainda é enfático ao demonstrar a falsa dicotomia entre a “objetividade” das estruturas e a “subjetividade” das representações. A saída apontada estaria em relacionar o conceito de representação em três modalidades da relação com o mundo social, a saber:

Em primeiro lugar, o trabalho de classificação e de delimitação que produz as configurações intelectuais múltiplas, através das quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos; seguidamente, as práticas que visam fazer reconhecer uma identidade social, exibir uma maneira própria de estar no mundo, significar simbolicamente um estatuto e uma posição; por fim, as formas institucionalizadas e objetivadas graças as quais uns representantes (instâncias coletivas ou pessoas singulares) marcam de forma visível e perpetuada a existência do grupo, da classe ou da comunidade<sup>21</sup>.

<sup>19</sup>Cf. CHARTIER, Roger. O Mundo com Representação. In **À Beira da falésia – História entre certezas e inquietude**, Op. Cit., 2002, p. 68.

<sup>20</sup> Cf. Idem.

<sup>21</sup> Cf. CHARTIER, Roger. **A História cultural entre práticas e representações**. Op. Cit. 1990. p. 23.

Essas relações com o mundo social são marcadas, principalmente, a partir das lutas de representação, as quais para o autor: “[..]tem tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe ou tenta impor, sua concepção do mundo social, os valores que são seus, o seu domínio[.]”<sup>22</sup>. Logo, o objetivo é, dentre outros, a ordenação mesmo da estrutura social. As estratégias simbólicas determinam a posição dos grupos e suas relações com os demais na estrutura social, inclusive, marcando suas identidades, seus valores, e suas concepções de mundo.

Dessa forma, as representações quando colocadas em um campo de concorrências, aspiram também lutas políticas, sobretudo quando os grupos se apropriam de determinadas representações que, por sinal, são associadas às práticas que ajudam a reforçar representações já existentes ou alcançar determinados objetivos políticos. Assim, as noções de representação e práticas, associadas às maneiras como são modificadas, elaboradas, ou negadas - a apropriação - são componentes de relevante capacidade analítica para o trabalho de pesquisas historiográficas que se ocupam de variadas temáticas, inclusive, a religião, bem como a produção intelectual dos agentes religiosos como objeto de estudo.

Na presente pesquisa, a proposta teórica de Roger Chartier, somadas às compreensões de outros autores utilizados e que discutiremos ao longo do texto, foram importantes para a compreensão do sentido da História e a importância dada a este conhecimento por teólogos da libertação como Clodovis Boff e Leonardo Boff entre 1971 e 1989, bem como as críticas desempenhadas por seus opositores defensores da ortodoxia católica a respeito da mesma temática. As distintas concepções da História entre teólogos da libertação e teólogos defensores da Teologia Dogmática tradicional nos revelaram, (ainda que os diferentes grupos não desejassem uma possível cisão na Igreja Católica), disputas políticas e concorrências pela hegemonia da visão de mundo na instituição religiosa. Dessa forma, a leitura do Concílio Vaticano II, proposta pelos Teólogos da libertação, foi distinta das empreendidas pelos membros identificados com as concepções mais conservadoras. Semelhantes diferenças ocorreram em relação às interpretações das

---

<sup>22</sup> Ibidem, p. 17.

Conferências de Medellín, Puebla, documentos e discursos papais que analisaremos ao longo da dissertação.

O trabalho historiográfico tem critérios de objetividade específicos, pois existem sujeitos e suas concepções de mundo em análise (as fontes interrogadas e pesquisadas) e uma leitura sobre elas, a do historiador que a analisa. Levando isso em consideração e embora seguindo critérios de objetividade que são pertinentes à produção do conhecimento científico, as construções teóricas aqui alcançadas foram tomadas como um entendimento específico e momentâneo do objeto estudado (discursos e concepções de História dos intelectuais católicos analisados) e não como determinação do real<sup>23</sup>.

A reelaboração do discurso religioso presente nas fontes avaliadas, sua relação dialógica com alguns elementos da filosofia e das ciências do mundo ocidental, foram relacionados à definição de apropriação proposta por Chartier. A utilização de tais instrumentos foi pertinente, pois, se pretendeu avaliar que relações foram estabelecidas entre o conhecimento religioso baseado na tradição cristã e o científico, para demonstrar e entender a realidade. Não houve nesta tarefa intenções de provar a supremacia de um saber sobre o outro, mas sim, de refletir a relação entre eles, bem como a possibilidade do conhecimento histórico se tornar referência para as concepções teológicas, e práticas eclesiais e comunitárias da Igreja Católica pelo Brasil, no auge da Teologia da Libertação.

## Fontes da Pesquisa

Os textos escritos por Clodovis Boff e Leonardo Boff analisados nesta dissertação foram: *Da Libertação: o Sentido Teológico das Libertações Sócio Históricas* que teve sua primeira edição em (1979), utilizamos uma edição publicada em 1985; *A Teologia da Libertação no debate Atual* (1985); *Como Fazer Teologia da*

---

<sup>23</sup>Cf. REIS, José Carlos. **História e Teoria**: Historicismo, Modernidade, temporalidade e Verdade. 3 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. pp. 175, 176.

*Libertação* (1986); e uma coletânea de artigos com o título *Teologia da Libertação Balanço e Perspectivas*, que também contou com a colaboração de José Ramos Regidor (1996). O último texto, embora escrito anos após nosso recorte cronológico, trouxe artigos que revelam posições importantes dos autores sobre as décadas de 1970 e 1980.

Também foram pesquisados alguns textos individuais de cada um dos dois teólogos, sendo que, dois livros do material estudado foram escritos por Clodovis Boff, outro deste autor em parceria com Jorge Pixley e a maior parte por Leonardo Boff. Os seguintes textos foram pesquisados: *O Evangelho do Cristo Cósmico* (1971); *Jesus Cristo Libertador* (1972); *Eclesiogênese as comunidades de base reinventam a Igreja* (1977); *O Rosto Materno de Deus* (1979); *Teologia e prática: Teologia do Político e suas mediações*. A primeira edição foi lançada em (1978), mas foi utilizada uma publicação de (1993), *Teologia do Cativo e da libertação* (1980); *O Caminhar da Igreja com os oprimidos* (1980) a versão utilizada é de (1998) sua 2ª edição, *Igreja: Carisma e Poder* (1981), utilizamos a 3ª edição publicada em (1982) *Teologia Pé-no-Chão* (1984) utilizamos a 3ª edição publicada em (1993); *E a Igreja se fez povo Eclesiogênese: A Igreja que Nasce do Povo* (1986); *A Trindade e a Sociedade* (1986) e *Opção pelos Pobres* (1986).

Como fontes complementares utilizamos o material bibliográfico que permitiu dimensionar um pouco a importância da Comissão de Estudos e História da Igreja na América Latina (CEHILA). Para esta tarefa examinamos alguns livros e artigos publicados pela Comissão, seus colaboradores e/ou estudiosos do tema. Desta lista podemos citar: *História Geral da Igreja na América Latina: Tomo II História da Igreja no Brasil Primeira Época. Ensaio de interpretação a partir do povo* (1977), organizado por Eduardo Hoornaert, *História Liberationis: 500 anos de História da Igreja na América Latina* (1992) organizado por Enrique Dussel, *História da Igreja em Debate* (1992) organizado por Martin N. Dreher, *História da Igreja na América Latina e no Caribe 1945-1995: O Debate Metodológico* (1995) organizado por Eduardo Hoornaert, *História e libertação: Homenagem aos 60 anos de Enrique Dussel* (1995) organizado por Armando Lampe e o artigo *Os resultados da discussão da CEHILA* (2001), "Para uma História da Igreja no Brasil": *Os 30 anos da*

*CEHILA e sua contribuição historiográfica* (2002) publicado por Sérgio Ricardo Coutinho<sup>24</sup>.

Trabalhamos também com fontes complementares de outros teólogos da libertação. Entre elas, livros e/ou artigos de Enrique Dussel, Gustavo Gutierrez, Segundo Galiléia, João Batista Libânio, José Comblin, Pablo Richard, Jon Sobriño<sup>25</sup>. Pesquisamos documentos emitidos pela cúpula da Igreja Católica no Vaticano, da Igreja Católica Latino-americana e brasileira no sentido de situar as concepções de História dos dois sujeitos analisados e as transformações da referida instituição no cenário mundial, latino-americano e brasileiro entre os anos de 1971 a 1989. O material consultado foi: as conclusões das Conferências Latino-americanas de Medellín e Puebla, o Plano de Emergência de Evangelização emitido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil.

Foram trabalhadas outras publicações institucionais como os documentos emitidos pelos Bispos das Regionais Nordeste e Centro Oeste. As versões utilizadas estão anexadas na íntegra no final do livro *Evolução Política dos Católicos e da Igreja no Brasil: Hipóteses para uma interpretação* publicada pelo autor Luis Gonzaga de Souza Lima. Nosso acesso a constituição Pastoral *Gaudium et Spes* aprovada pelo Concílio Vaticano junto com outros documentos daquele evento foi possível através do contato com a obra *Compêndio do Vaticano II: Constituições Decretos e Declarações* organizada por Boaventura Kloppenburg e Frederico Vier. Ampliamos a contextualização com a utilização de bibliografia sobre historiografia eclesiástica e Teologia da Libertação.

As reações e condenações à Teologia da Libertação por serem muito numerosas, acreditamos ser tema para outro trabalho, por isso não foram contempladas de maneira ampla. Nesta pesquisa, nos limitamos às leituras do livro *Igreja Popular* publicado em 1983 pelo Frei Boaventura Kloppenburg, ao documento publicado pela Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé com o título: *Introduções sobre alguns aspectos da "Teologia da Libertação"* 1984, assinado pelo então Prefeito e Cardeal Ratzinger. Finalmente, por envolver as condenações de um

---

<sup>24</sup> Ver lista completa nas fontes complementares.

<sup>25</sup> Ver lista completa nas fontes complementares.

dos textos de Leonardo Boff, utilizamos uma coletânea publicada pelo Movimento Nacional dos Direitos Humanos com o título *Roma Locuta. Documentos sobre o Livro Igreja: Carisma e Poder de Frei Leonardo Boff*. Foram reunidas nesta coletânea de textos, críticas à obra de Leonardo Boff citada assim como acusações contra o autor em questão, envolvendo a Comissão Arquidiocesana para a Doutrina da Fé do Rio de Janeiro e a Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé no Vaticano, bem como artigos e cartas escritas por Leonardo Boff se defendendo das acusações e apontando erros de leitura e interpretações de sua obra.

Dividimos o trabalho em cinco capítulos. No primeiro capítulo foram expostas algumas definições e abordagens teóricas e metodológicas sobre o tema. Em seguida, para melhor entendermos as transformações ocorridas na Igreja Católica, um rápido comentário sobre o Catolicismo antes da Teologia da Libertação. Na penúltima parte, discutimos as raízes da Teologia da Libertação, as principais correntes intelectuais que a influenciaram. No intuito de aprofundar a discussão refletimos a relevância de eventos como o Concílio Vaticano II, e as Conferências Episcopais de Medellín (Colômbia 1968) e Puebla (México 1979). Expusemos também algumas das principais características da Teologia da Libertação sintetizadas pelas leituras de seus principais representantes, bem como aspectos básicos da Igreja Católica do Brasil na década de 1970, e algumas das influências que estas experiências comunitárias exerceram sobre a sociedade e seu diálogo com a então nascente Teologia da Libertação.

Para contextualizar mais amplamente o tema, iniciamos o segundo capítulo fazendo uma breve discussão sobre concepções de História relevantes no século passado e na produção historiográfica atual. No segundo tópico buscamos entender as concepções sobre História presentes em alguns dos escritos teológicos de Clodovis Boff e Leonardo Boff, o diálogo destas obras com as Ciências Sociais, dando um destaque maior para a História. A partir da análise destes textos publicados entre os anos de 1971 a 1989 debatemos o que significou para os sujeitos investigados na pesquisa tanto o processo histórico, como também o valor deste conhecimento para o trabalho religioso desenvolvido pelos mesmos. Discutimos sobre os ganhos intelectuais de uma produção historiográfica

preocupada em investigar a História do Cristianismo, neste exercício analisamos as principais características da historiografia da Comissão de Estudos e História da Igreja na América Latina (Cehila) organizada por historiadores ligados e/ou identificados com a Teologia da Libertação.

No terceiro capítulo nos ocupamos do debate sobre as relações existentes entre marxismo e Teologia da Libertação, da análise da aplicação dessa metodologia nas experiências e contribuições contidas nos textos escritos por Leonardo Boff e Clodovis Boff entre os anos de 1971 a 1989, atendo-nos a responder quais contribuições metodológicas historiográficas estão presentes em suas teologias. As formulações discursivas que esses dois autores construíram para um maior esclarecimento da Teologia da Libertação e sua intervenção social.

No quarto capítulo discutimos sobre a receptividade da Teologia da Libertação entre os defensores da ortodoxia católica. Como essa tradicional forma de ler o mundo pensava a História e concebia a realidade. Buscamos entender alguns elementos importantes dessas críticas e reprovações a aspectos da Teologia da Libertação. Interessou-nos também discutir as contraposições dos teólogos da libertação às condenações da hierarquia hegemônica no controle da doutrina católica. Debates sobre novas reflexões trazidas sobre a Teologia da Libertação a partir dos posicionamentos dos principais sujeitos analisados: Clodovis Boff e Leonardo Boff. Na parte final discutimos os conflitos envolvendo distintas leituras do Livro *Igreja: Carisma e Poder*. As críticas ficaram a cargo de dois membros da Comissão Arquidiocesana Para a Doutrina da Fé do Rio de Janeiro e a defesa ao próprio Leonardo Boff.

No quinto capítulo discutimos as críticas investidas pela Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé em Roma contra o livro de Leonardo Boff *Igreja: Carisma e Poder*, bem como sobre os conflitos de representações ocorridos entre o teólogo brasileiro e aquela instância e as razões de sua punição disciplinar determinada pela aquela instituição. Por fim nas considerações finais chegamos a algumas conclusões provisórias sobre a pesquisa.

## CAPÍTULO 1: AS RAÍZES DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

Neste capítulo nos interrogamos sobre as raízes da Teologia da Libertação. Procuramos responder as seguintes questões: Qual o peso do Concílio Vaticano II e das conferências Latino-Americanas de Medellín e Puebla nas transformações da Igreja Católica no Brasil? Como aconteceu a relação entre teologia e História e de que maneira essas relações influenciaram a Igreja Católica brasileira e também foram influenciadas por ela?

Antes de respondermos as questões colocadas, discutimos algumas relações possíveis entre Teologia, História e História das Religiões. A intenção foi situar o tema da Teologia da Libertação dentro deste contexto. Em seguida, pontuamos alguns comentários sobre o catolicismo antes do movimento que pretendemos discutir – as raízes – para analisarmos de maneira mais contextualizada algumas das transformações ocorridas na Igreja Católica no espaço brasileiro nas décadas de 1960, 1970 e 1980 do século passado.

A chamada Teologia da Libertação foi objeto de vários debates nos anos 70 e 80 do século XX. Durante décadas, ela foi um instrumento intelectual que incentivou milhares de cristãos em lutas por direitos sociais e políticos na América Latina e no Brasil. Seu diálogo com a Filosofia e Ciências Sociais como a Economia, Sociologia e História foi significativo. Alguns de seus principais elaboradores costumam afirmar que suas compreensões teológicas são, ao mesmo tempo, o resultado de uma práxis anterior e uma reflexão sobre ela<sup>26</sup>.

A práxis anterior a que os teólogos da libertação se referiram foi a expressão de um amplo movimento social surgido no início dos anos 60, bem antes de suas

---

<sup>26</sup> Chegamos a essa definição de Teologia da Libertação consultando a bibliografia abaixo. BOFF, Clodóvis; BOFF, Leonardo. **Da libertação**: o sentido teológico das libertações sócio históricas. Petrópolis: Vozes, 1985; BOFF, Leonardo; BOFF; Colodovis. **Teologia da libertação no debate atual**. Petrópolis: Vozes, 1985; BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. **Como Fazer Teologia da Libertação**. Petrópolis, RJ: vozes, 1986; GALILÉIA, Segundo. **Teologia da Libertação Ensaio de síntese**. São Paulo: Paulinas, 1985; GUTIERREZ, Gustavo. **Teologia da Libertação: perspectivas**. Tradução Jorge Soares. Petrópolis: Vozes, 1985.

primeiras obras. Tal evento envolveu setores significativos da Igreja Católica (padres, ordens religiosas, bispos), movimentos religiosos laicos (juventude universitária cristã, jovens trabalhadores cristãos), intervenções pastorais de base popular (pastoral operária, camponesa, urbana) e as Comunidades Eclesiais de Base. Sem a prática desses movimentos não se pode compreender fenômenos sociais e históricos tão importantes quanto à escalada da revolução na América Central ou a emergência de um vasto movimento operário e camponês no Brasil<sup>27</sup>.

No aspecto da produção intelectual, a Teologia da Libertação foi também um conjunto de textos produzidos a partir de 1970 por intelectuais protestantes e católicos latino-americanos, tais como Gustavo Gutierrez (Peru), Rubem Alves, Hugo Assmann, Carlos Mesters, Leonardo Boff, Clodovis Boff e Frei Betto, (Brasil), Jon Sobriño, Ignacio Ellacuría (El Salvador), Segundo Galilea, Ronaldo Muñoz (Chile), Pablo Richard (Chile e Costa Rica), José Miguez Bonino, Juan Carlos Scannone, Rubem Dri (Argentina), Enrique Dussel (Argentina, México), Juan Luís Segundo (Uruguai), Samuel Silva Gotay (Porto Rico), para mencionar apenas os mais conhecidos que tinham como principal intenção refletir sobre a relação entre fé e vida, Evangelho e justiça social<sup>28</sup>.

Durante a segunda metade do século XX, período de surgimento e desenvolvimento da Teologia da Libertação, foi significativa a percepção de um mundo ocidental em profundas e rápidas transformações. Entre elas podemos citar os avanços das ciências, da “razão instrumental” e o enfraquecimento do conhecimento religioso como única possibilidade de interpretação da realidade. As experiências de destruição das duas guerras mundiais produziram questionamentos sobre as esperanças oferecidas pelo Cristianismo e o papel da “providência divina” no destino do mundo e dos homens. Acontecimentos como a descolonização de alguns países da África e da Ásia, a revolução socialista de Cuba, as lutas femininas

---

<sup>27</sup> Cf. LOWY, Michael. **Marxismo e Teologia da Libertação**. Tradução Myrian Veras Batista. São Paulo: Cortez, 1991. pp. 25-26; LOWY, Michael. *Idolatria do Mercado: crítica do fetichismo capitalista de Marx à teologia da libertação*. **Revista cultura**, ed. vozes, Rio de Janeiro, pp. 90-101, n.5 set – out. 1999.

<sup>28</sup> Cf. DUSSEL, Enrique. *Notas sobre a Origem da Teologia da Libertação*. In: BITTENCOUT, Fonet Raul (Org.). **A Teologia na História social da América Latina**. São Leopoldo, Usinos, 1996. V. 3 pp. 261-287; LOWY, Michael. **A Guerra dos Deuses: Religião e política na América Latina**. Tradução Vera Lúcia Mello Joceline. Petrópolis, RJ: vozes, 2000. p. 56.

por emancipação que estimularam outras utopias por libertação fora da dimensão do sagrado. Essas transformações somadas ao processo de urbanização mais acelerado romperam, em certas circunstâncias, com concepções religiosas fatalistas que “entregavam a Deus” o destino dos homens.

O avanço do cientificismo, as experiências socialistas da União Soviética, China e outros países, suscitavam debates que refletiam sobre distintas alternativas de organização social e suas possibilidades de implantação no Ocidente. Os caminhos propostos para tais transformações não eram mais simpáticos a alternativas transcendentais, limitadas muitas vezes a citada fé na providência divina. A guerra ideológica entre Estados Unidos potência representante dos interesses do mundo capitalista e da União Soviética, líder do bloco socialista se intensificava em um conflito chamado de Guerra Fria, em que cada um dos envolvidos demarcava suas áreas de influências. Nos territórios demarcados pela influência americana a resposta ao aumento do engajamento e das reivindicações políticas foram à intensificação da repressão pelos governos fiéis à hegemonia estadunidense e o financiamento de golpes para o desmonte de Estados que se aproximavam de uma proposta socialista. As perseguições a várias organizações populares na Europa e América Latina na década de 1960 podem ser citadas como exemplos relevantes deste ambiente de tensões.

A percepção mais acentuada de uma humanidade em conflito colaborou para reforçar uma “atmosfera” de crises nas “grandes certezas” entre as pessoas, dentre elas a ideia de que existe uma finalidade para existência humana tão forte na cultura cristã. Esse ambiente criou a necessidade de um diálogo maior entre a teologia e outras modalidades de pensar e refletir a realidade, como a Filosofia e as Ciências. O II Concílio do Vaticano (1962-1965) foi um acontecimento relevante para vivência desta atitude e prática entre os católicos. Os debates e reflexões ocorridos durante e depois do evento produziram uma relação de resistências e aceitações as novas posturas eclesiais que surgiam.

Ganharam importância várias concepções teológicas do século XX que se aproximaram de uma postura mais reflexiva: Estiveram entre suas características a defesa de um diálogo de aproximação com o discurso científico e filosófico mais

especificamente a posições autônomas defendidas pelos pensadores iluministas e/ou filosofias dialéticas. O marxismo, corrente intelectual tão criticada por alguns clérigos cristãos, passou a ser estudado e muitos teólogos dialogaram com esse pensamento em seus trabalhos de pesquisa. Vários destes estudiosos, entre eles Clodovis Boff e Leonardo Boff, principais sujeitos desta investigação, fizeram parte de um segmento católico da segunda metade do século passado que aspirava pela utopia da libertação social e defendiam atitudes proféticas.

De acordo com André Chouraqui em seu livro *Os homens da Bíblia*, na tradição hebraica o profeta é um homem investido de uma suprema missão: “orientar o curso da história no sentido desejado por Deus<sup>29</sup>”. No passado bíblico esses indivíduos possuíram funções políticas, suas ações foram baseadas em advertir o povo e chamá-lo a uma mudança de atitude. Na argumentação do autor mencionado, podemos ler:

“Ele é o vigia que fica de sentinela nas portas da cidade para advertir o povo das desgraças que o ameaçam e se possível, exorciza-las. O profeta fala, age, ameaça, promete, compromete-se diante de um auditório. Em certo sentido ele é um homem político, mas que nada tem a ver com o que hoje entendemos por esse termo: seu partido é Deus e a única coisa por que ele luta para conseguir é a justiça e a paz que instaurarão o reino de Deus e sua nova ordem na terra<sup>30</sup>”.

Essa dimensão profética motivou alguns segmentos da Igreja Católica no século passado. Nesse período, alguns clérigos e leigos ligados à instituição assumiram posições que, em certas circunstâncias, negaram a ordem instituída. Para maioria desses sujeitos a Igreja Católica não assumiu uma posição partidária de luta ao lado de um partido específico a ponto de lançar candidatos a cargos de poder, ou participar de insurreições armadas, (embora alguns indivíduos ligados a ela tenham agido dessa forma); mas sim assumiu um compromisso de apoio a grupos que lutam, por aquilo que a Igreja Católica ou pelo menos parte expressiva dela, entendia como organização política mais próxima do “projeto de Deus”.

---

<sup>29</sup> Cf. CHOURAQUI, André. **Os Homens da Bíblia**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 214.

<sup>30</sup> *Ibidem* p. 215.

Neste trabalho, o sentido que damos ao termo profético foi o de contestador das estruturas opressivas da sociedade, denunciante das injustiças das quais são vítimas a maioria dos homens. Segundo a orientação de João Francisco Regis de Moraes no livro *Os Bispos e a política no Brasil: o pensamento social da CNBB*; entendemos que o profeta ao mesmo tempo, que denuncia, também é anunciante de uma ordem social distinta da existente<sup>31</sup>. Pierre Bourdieu na sua obra *A Economia das Trocas Simbólicas* tratou o profeta como uma espécie de “empresário” (independente de salvação) cuja pretensão consiste em produzir e distribuir bens simbólicos de um tipo novo, propensos a desvalorizar os antigos<sup>32</sup>. Segundo Bourdieu, o profeta muitas vezes é contrário ao sacerdote que possui um comportamento mais próximo da conservação da ordem social e da tradição<sup>33</sup>. É relevante advertir, que não procuramos utilizar tais definições como regras estáticas, pois há momentos que o profeta pode comportar-se semelhante ao sacerdote, quando seus ensinamentos são transformados em doutrina e o sacerdote como profeta, quando certos comportamentos doutrinários são questionados e resignificados sob outra leitura da tradição.

Uma leitura dos evangelhos cristãos, valorizadora da tradição profética, incentivou significativo número de fiéis a refletirem sobre suas posições políticas e a mudança de postura de muitos leigos e clérigos ligados a Igreja Católica que levaram alguns setores da instituição às chamadas posturas progressistas. Tal definição costuma ser associada a indivíduos religiosos cuja postura política cobra uma ampliação qualitativa dos direitos sociais como educação, saúde, moradia, infraestrutura urbana e no campo, liberdades (individuais e de expressão), dentre outros, em benefício da maioria dos cidadãos. Excluímos desta definição, em certas circunstâncias, temas ainda polêmicos para boa parte dos católicos, como opiniões sobre sexualidade, casamento, aborto, métodos contraceptivos, dentre outros<sup>34</sup>.

---

<sup>31</sup> Cf. MORAIS, João Francisco Regis de. **Os bispos e a política no Brasil**: Pensamento social da CNBB. São Paulo: Autores associados, 1982. pp. 49-51.

<sup>32</sup> Cf. BOURDIEU. **Economia das trocas simbólicas**. 6 ed. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 60.

<sup>33</sup> Cf. *Ibidem*, p. 59.

<sup>34</sup> Cf. MORAIS, João Francisco Regis de. **Os bispos e a política no Brasil**: Pensamento social da CNBB. Op. cit.; LOWY, Michael. **Marxismo e Teologia da libertação**. Op. cit., 1991; LOWY, Michael. **A Guerra dos Deuses**: Religião e política na América Latina. Op. cit., 2000.

Três eventos foram importantes no reforço deste “sopro” renovador em parte da Igreja Católica do então, chamado “terceiro mundo” nas Américas. As reflexões do Concílio Vaticano II (1962-1965), as Conferências Episcopais latino-americanas de Medellín Colômbia (1968) e Puebla México (1979). Nesses eventos alguns teólogos e clérigos identificados com a chamada ala progressista tiveram participações significativas. Tais atuações principalmente após as discussões de Medellín motivaram uma opção não exclusiva, mas preferencial pelos pobres, demonstrando atitudes, em parte, conscientemente repulsivas à situação de miséria social disseminada no continente latino-americano.

Os teólogos da libertação comprometidos com as orientações de Medellín e mais amadurecidos na década de 1970 exerceram influência de peso na definição de pobre contida no documento de Puebla (1979) elaborado pelos bispos latino-americanos. A libertação dos pobres possuiu relevância fundamental nos trabalhos destes teólogos. Para os pensadores católicos em questão eles são os preferidos de Deus. De acordo com Clodovis Boff e Leonardo Boff (nossos principais sujeitos de análise); a definição de pobres se aplica aqueles indivíduos vítimas de problemas como os baixos salários, desemprego, desnutrição, mortalidade infantil, da falta de moradia adequada, dos problemas de saúde, falta de assistência médica de boa qualidade, de instabilidade no trabalho, dentre outros<sup>35</sup>. A esperança de reverter a situação de milhões desses excluídos da América Latina motivou a produção naquela época de uma nova Teologia, da qual os dois últimos teólogos citados tornaram-se elaboradores e militantes expressivos.

### **1.1 – Diálogos entre Teologia, História e História das Religiões.**

Neste tópico pretende-se discutir as possibilidades de relações dialógicas existentes entre Teologia e História. A primeira é tomada como um saber mais próximo de uma visão religiosa de mundo e a segunda ligada aos procedimentos do conhecimento dito científico da realidade. A religião também produz uma visão da História: Segundo François Houtart no seu livro *Sociologia da Religião*:

---

<sup>35</sup> Cf. BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo, **Como fazer Teologia da libertação**. Op. cit. 1986, p. 12.

Os elementos constitutivos dos sistemas religiosos são as significações religiosas, as expressões religiosas, a ética com referência religiosa e as organizações religiosas. Esses elementos não são o fruto de uma escolha arbitrária, mas sim o resultado da observação de vários sistemas religiosos. Todas as religiões estão constituídas por sistemas de crenças, sistemas de expressões, sistemas de ética e sistemas de organização. De fato, toda religião produz sentido, ou seja, uma interpretação da realidade, da história, do homem e do mundo. Mas a religião não apenas produz representações significantes, mas também expressões individuais e coletivas, que podem ser um culto, ou devoções, ou orações individuais ou coletivas, o que se denomina no catolicismo de “liturgia”, ou seja, um culto organizado<sup>36</sup>.

Com essa amplitude do potencial da religião discutido por Houtart, pode-se admitir que é notável o peso que ela possui. Em muitos grupos influencia o universo das representações, intervêm ao mesmo tempo na definição do sentido e na orientação das práticas, é capaz de fornecer a explicação e a justificativa das relações sociais, as atitudes que podem reproduzi-las. Funciona também como força de protesto contra a preservação das relações sociais<sup>37</sup>. Deste modo, podemos dizer que o estudo da religião é de fundamental utilidade para entendermos as visões de mundo, comportamentos e referências de determinados grupos sociais. É um componente importante para os estudos e reflexões teológicas, filosóficas, científicas e de outras dimensões da cultura como a literatura e a arte.

Pensar a religião no ponto de vista historiográfico é admitir sua limitação ao homem e suas relações socioculturais, suas realidades terrestres. Nesse exercício não há como construir uma linha de raciocínio próxima a algumas concepções teológicas e filosóficas que tratam o conhecimento religioso como uma revelação de seres sobrenaturais (deuses, demônios, forças da natureza, entre outros) ao homem. De acordo com Otto Maduro pode-se afirmar que qualquer religião, o que quer que entendamos por esta definição é uma realidade situada num contexto humano específico: Um espaço geográfico, um momento histórico e um meio ambiente social, concretos e determinados<sup>38</sup>. Nas palavras do autor:

<sup>36</sup> Cf. HOUTART, François. **Sociologia da Religião**. São Paulo: Ática, 1994, pp. 32-33.

<sup>37</sup> Cf. HOUTART, François. **Religião e modos de produção pré-capitalistas**. São Paulo: Paulinas, 1982. p.11-12; Pierre BOURDIEU, **Economia das trocas simbólicas**, Op. cit., pp. 27-78.

<sup>38</sup> Cf. MADURO, Otto. **Religião e Lutas de Classes: Quadro teórico para suas interações na América Latina**. Petropolis, Rj: Vozes, 1981. p. 70.

[...] Quando dizemos que toda religião é uma realidade socialmente situada, queremos dizer que a ação de qualquer religião está limitada pelo contexto social em que opera, isto é, que suas alternativas de atuação (de pensar, dizer e praticar sua mensagem religiosa) estão limitadas por tal contexto (independentemente da consciência e das intenções dos agentes religiosos)<sup>39</sup>.

Ainda segundo Maduro, a religião, qualquer religião, opera sempre em cada caso concreto numa sociedade já estruturada de um determinado modo. Ela possui uma estrutura de linguagem ali falada, um sistema econômico específico, um tipo particular de relacionamento, uma organização política peculiar, certo modo de vestir e de comer, um conjunto definido de usos e costumes.

Toda essa série de tradições assentadas determinam – em cada sociedade específica – o normal e o anormal, o obrigatório, o permitido, o proibido, o desejável e o indesejável, o urgente e o que pode esperar o importante e o secundário, o pensável e o impensável etc. Assim as estruturas em que se organiza uma sociedade constituem um foco de inclusões e exclusões, de possibilidades e de dificuldades, de fechamentos e de aberturas, de resistências e fragilidades que limitam e orientam qualquer ação que se desenvolva no seio das mesmas estruturas sociais<sup>40</sup>.

Afirmar que a religião é condicionada a uma determinada estrutura não significa dizer que os indivíduos não possuem certa autonomia sobre ela. Esses sujeitos são capazes de questionar a cultura (base das relações de poder), propor e efetivar a organização de uma nova ordem social<sup>41</sup>. Mas como a transformação é dialética alguns elementos da antiga estrutura permanecem.

Um exemplo concreto da relação entre a religião e a História é a Inglaterra do século XVII, pesquisada pelo historiador Christopher Hill em seu livro *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. Para este pesquisador no ambiente cultural inglês

<sup>39</sup> Cf. MADURO, Otto. **Religião e Lutas de Classes**: Quadro teórico para suas interações na América Latina. Op. cit. p. 72.

<sup>40</sup> Cf. Ibidem, p. 73.

<sup>41</sup> BOURDIEU, Pierre. **Economia das trocas simbólicas**. Op. cit., 2005. p. 27-78; HOUTART, François. **Religião e modos de produção pré-capitalista**. Op. cit., 1982; HOUTART, François. **Sociologia da Religião**. Op. cit., 1994; HOUTART, François. **Mercado e Religião**. Tradução: Claudia Berliner e Renata Cordeiro. São Paulo: Cortez, 2003, MADURO, Otto. **Religião e Lutas de Classes**: Quadro teórico para suas interações na América Latina. Op. cit., 1981.

daquela época, religião e política se misturavam a ponto de suas diferenças não serem percebidas facilmente. A manutenção da ordem social ou o questionamento da mesma não deixava de passar pela justificativa religiosa e o conhecimento da Bíblia cristã era uma arma intelectual poderosa para convencer os indivíduos a assumirem posições. De acordo com suas palavras:

Em uma sociedade sob censura como a da Inglaterra dos séculos XVI e XVII, aqueles que mais desejavam participar e discutir eram os que melhor conheciam a Bíblia. A Bíblia tornara-se o melhor instrumento de comunicação graças a sua orientação sob as formas de culto que mais agradariam a Deus em uma sociedade que havia abandonado um certo tipo de pensamento e ainda não o havia substituído por outro melhor. Pelo fato de a Igreja e de o Estado serem uma unidade, a religião tornou-se política e a Bíblia se transformou em um texto útil para ambas as esferas. As palavras da Bíblia limitavam a maneira pela qual os homens viam sua sociedade e suas instituições<sup>42</sup>.

Com a leitura do autor percebe-se que sem um estudo da religião dos ingleses nos séculos XVI e XVII seria impossível perceber de forma satisfatória a organização política da Inglaterra daquela época. A literatura científica que toma aspectos da religião como principal tema de suas reflexões não para de crescer em número e relevância. No campo historiográfico apesar do crescimento expressivo dos últimos anos no Brasil, ainda é um ofício em afirmação.

Este trabalho pretende colaborar com a ampliação deste debate. Partimos de uma definição de conhecimento científico como uma modalidade capaz de produzir um saber através de determinados passos que asseguram que o objeto que se pretende conhecer seja explicado e, rigorosamente, explicado. Seu método tem por intenção observar, dar conta de determinados aspectos da realidade e propor afirmações demonstráveis.

De acordo com Thomas Kuhn no seu livro *Estrutura das Revoluções Científicas* ao aplicarmos o método científico, podemos definir claramente alguns problemas, formular hipóteses, analisar de forma sistemática a realidade a que se referem essas hipóteses e se experimentar com elas. Quando possível propomos explicações e soluções aos problemas observados. Tudo isso permite o estudo

---

<sup>42</sup> HILL, Chistopher. **A bíblia Inglesa e as revoluções do século XVII**. Tradução Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Paz e terra 2003. p. 83.

empírico e a confrontação das observações. O resultado de todo conhecimento sujeito a um método é sempre, desde já, uma explicação. Uma explicação em nível amplo pode ser definida como teoria e/ou modelo paradigmático. Tais modelos embora possam ser totalmente opostos, para possuir critérios de objetividade precisam da aceitação de uma comunidade iniciada no ofício do fazer científico e que esteja disposta a reconhecê-los<sup>43</sup>. Aplicando essa modalidade de conhecimento dito científico analisamos as concepções de História presentes no movimento intelectual e religioso conhecido como Teologia da Libertação.

Diante de tal problemática como se pode definir Teologia? De acordo com a tese de R. Fisichella publicada no *dicionário de Teologia Fundamental*, “fundamento e centro da teologia é a revelação de Deus em Jesus Cristo. Seu objetivo peculiar é a compreensão crítica do conteúdo da fé para que a vida de fé possa ser plenamente significativa”<sup>44</sup>. O autor em seguida opinou que os caminhos que se tem colocado para a compreensão do conceito de teologia não foram os mesmos no decorrer da história. Como reflexão histórica da fé e seus conteúdos, a disciplina passou por uma constante evolução na tentativa de auto definir-se; esse exercício segundo Fisichella, pode ser identificado com a própria história do pensamento cristão<sup>45</sup>.

A origem do termo teologia, porém, não é cristã; os primeiros dados que se podem recuperar são os que ligam esse conhecimento ao mito. Homero e Hesíodo são chamados “theólogoi” por sua atividade peculiar de compor e cantar os mitos. Aristóteles, dividindo a filosofia teorética em matemática, física e teologia, identificou a teologia com a metafísica como filosofia “perennis”. Os estoicos, segundo Agostinho, foram um dos primeiros que utilizaram o termo com uma conotação religiosa. Só progressivamente tanto no Oriente como no Ocidente, impõe-se o uso cristão do termo. A compreensão de teologia se relaciona com o saber histórico, pois se adapta de caso para caso às diferentes épocas históricas com as quais vem a encontrar-se. Isso é sinal de uma característica determinante do saber teológico: a

<sup>43</sup> KUHN, Thomas S. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. Tradução Beatriz Viana Boeira e Nelson Boeira. 9 ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

<sup>44</sup> FISICHELLA, Rino; LATOURELLE, René (Org). **Dicionário de Teologia Fundamental**. Tradução de Luis João Baraúna. Petrópolis, RJ: Vozes; Aparecida, SP: 1994. p. 931.

<sup>45</sup> Cf. Ibidem. pp. 931-932.

historicidade da reflexão da fé, que permite ao mesmo tempo manter sempre viva a pergunta sobre a inteligibilidade do mistério e encontrar uma resposta que esteja de acordo com as várias conquistas do saber humano<sup>46</sup>.

As compreensões anteriores de teologia convergem, em parte, com as reflexões de Luigi Bordin em seu livro *Marxismo e Teologia da Libertação*. De acordo com o autor mencionado essa modalidade de conhecimento pode ser pensada como um instrumento intelectual de uma fé em Deus articulada, pensada e assimilada intelectualmente. É possível estabelecer uma relação entre ela e outros saberes como a Filosofia, as Ciências, Arte, e demais aspectos da cultura. Como neles, também a Teologia se refere ao contexto da época em que surgiu, bem como a influência que a cultura e a teologia exercem uma sobre a outra. Visto desta maneira, também, um estudo objetivo e crítico do conhecimento teológico; pode proporcionar importantes contribuições, como as alcançadas nos campos das artes, filosofia e das ciências<sup>47</sup>. Nessas circunstâncias, é pertinente advertir que as reflexões sobre esse campo do conhecimento, não se limitam somente ao cristianismo e aos homens de fé, mas também é uma atividade aberta para outros interessados neste saber e suas influências na vida dos indivíduos. Os historiadores crentes ou não podem tomá-la como objeto de seus estudos.

A mudança de horizontes, estimuladas na Igreja Católica principalmente durante e após o concílio Vaticano II, em determinadas circunstâncias colocou a teologia cristã católica distante do comportamento apologético que havia caracterizado a história da Igreja em questão nos quatro séculos anteriores, onde predominaram as determinações da Reforma Tridentina. As orientações do Documento *Gaudium et spes* publicado em 1965 demonstraram novas posturas e abriram canais de diálogo com outras culturas, com as ciências e filosofia de maneira a tornar evidente a importância de cada uma, em vista da globalidade de um saber para uma existência mais digna para os seres humanos. Sobre essa alternativa pode-se ler no documento:

---

<sup>46</sup> Cf. FISICHELLA, Rino; LATOURELLE, René (Org). **Dicionário de Teologia Fundamental**. Op. cit., pp. 932 – 933.

<sup>47</sup> Cf. BORDIN, Luigi. **Marxismo e Teologia da Libertação**. Rio de Janeiro: Dois Pontos, 1987. p. 30.

[...]. A Igreja, a todo momento, tem o dever de perscrutar os sinais dos tempos e interpretá-los à luz do evangelho, de tal modo que possa responder, de maneira adaptada a cada geração, as interrogações eternas sobre o significado da vida presente e futura e de suas relações mútuas. É necessário, por conseguinte, conhecer e entender o mundo no qual vivemos, suas esperanças, suas aspirações e sua índole frequentemente dramática. [...]<sup>48</sup>.

Diante desse contexto de dificuldades reconhecidas pela Igreja Católica desde as reflexões do Concílio Vaticano II, R. Fisichella pontuou alguns problemas relevantes e que são desafios impostos a reflexão teológica atual: Sobre eles escreveu o autor:

[...] Novos problemas que exigem reflexão podem caracterizar o hoje teológico no momento em que, uma vez mais, a teologia procura autocompreender-se; podemos evidenciar pelo menos três deles; 1. a determinação do estatuto epistemológico que, de caso para caso, se relaciona com o novo saber científico; 2. a eclesialidade da teologia, que comporta a responsabilidade pública da compreensão da fé e a superação de uma contraposição entre saber teológico regional ou contextual; 3. a relação magistério teologia, que comporta a identificação das mediações próprias de uma teologia como compreensão eclesial de uma fé comunitária e a liberdade dos sujeitos epistêmicos em seu pesquisar científico<sup>49</sup>.

Esses desafios pontuados por Fisichella foram refletidos por muitos teólogos do século XX, entre eles vários identificados com a Teologia da Libertação. Envolvido nesses então, novos problemas teológicos; Segundo Galiléia refletiu sobre eles em seu livro *Teologia da Libertação: ensaio de síntese* e como alternativas possíveis para os exercícios de reflexões teológicas propôs três diferentes formas de praticá-lo. A primeira ele chamou de Teologia como “sabedoria” ligada à espiritualidade, ao exemplo de vida dos homens considerados santos pelos cristãos católicos; a segunda a Teologia “sistemática” “Científica” ou ainda dogmática preocupada com o encontro entre fé e razão, com as normas tradicionais das instituições; e a terceira a Teologia Pastoral que tem como ponto de partida a vida

<sup>48</sup> Constituição Pastoral “Gaudium et Spes” Sobre a Igreja no Mundo de Hoje In: KLOPPENBURG, Boaventura; VIER, Frederico (Org.). **Compêndio do Vaticano II: Constituições Decretos e Declarações**. 18 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986. p. 145.

<sup>49</sup> Cf. FISICHELLA, Rino; LATOURELLE, René (Org). **Dicionário de Teologia Fundamental**. Op. cit., p. 933.

da Igreja, a ação pastoral, o compromisso dos cristãos, a realidade humana, na qual a Igreja exerce sua missão<sup>50</sup>.

O presente estudo foi limitado à análise de algumas experiências desta terceira modalidade. Tal alternativa que valoriza a dimensão histórica como centro de sua reflexão, foi descrita por Galiléia da seguinte maneira:

(...) Neste caso, vida e práxis da Igreja é um 'lugar teológico', isto é, uma base para que possamos elaborar e refletir sobre a mensagem de Jesus Cristo. Assim sendo, a ação pastoral e a práxis cristã são o 'ato primeiro' ao passo que a reflexão teológica é o 'ato segundo' que reorienta a ação [...] <sup>51</sup>.

A proposta de Galiléia converge com o pensamento de Gustavo Gutierrez o primeiro autor católico a utilizar o termo Teologia da Libertação, temática desta dissertação. Para ele esta modalidade além de ser uma reflexão sobre a práxis, deve ser também uma ação pastoral de orientação profética e politicamente definida em favor dos pobres. Nas suas palavras:

A Teologia da Libertação é uma tentativa de compreender a fé a partir da práxis histórica, libertadora e subversiva dos pobres deste mundo, das classes exploradas, das raças desprezadas, das culturas marginalizadas. Ela nasce da inquietante esperança de libertação, das lutas, dos fracassos e das conquistas dos próprios oprimidos, de um modo de se reconhecer filho ou filha do pai, diante de uma profunda e exigente fraternidade. É por isso que ela vem depois: É um momento segundo em relação a fé, "fé que opera pela caridade". Além das reais e fecundas exigências do pensamento contemporâneo, essa é a razão pela qual a teologia da libertação, como reflexão, situa-se em um modo diferente de relacionar a prática com a teoria <sup>52</sup>.

Essas concepções colocam a reflexão histórica como um tema central nas elaborações dos teólogos da libertação. Para eles este conhecimento, auxilia a teologia pastoral no trabalho de "desnaturalização" de realidades que oprimem a maioria dos homens. O conhecimento destes processos podem ser reveladores da situação em que se encontra uma determinada sociedade. Sobre a relação entre

<sup>50</sup> Cf. GALILÉIA, Segundo. **Teologia da libertação: ensaio de síntese**. Tradução Luis Antonio Miranda. 4 ed. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 17.

<sup>51</sup> Idem.

<sup>52</sup> GUTIERREZ, Gustavo. **A força Histórica dos pobres**. Tradução Álvaro cunha. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1984. p. 58.

teologia e práxis Gutierrez respondeu:

[...] O trabalho teológico lança suas raízes em nosso ser homem e ser cristão e realiza-se em função do anúncio da boa nova. Por esse motivo, a tarefa teológica é permanente e mutante ao mesmo tempo. Somos cristãos no meio de uma história que transforma continuamente as condições da vida humana. O evangelho deve ser anunciado a homens e mulheres que se realizam como seres humanos na medida que forjam seu próprio destino. O discurso teológico versa sobre uma verdade que é caminho, sobre uma palavra que armou sua tenda em meio à história. Tarefa de sempre, a teologia reveste-se de formas diversas em função da experiência cristã e do anúncio do evangelho em um momento dado do devir histórico<sup>53</sup>.

É notável nos escritos de Gutierrez e outros teólogos da libertação a exemplo de Segundo Galileia, Clodovis Boff e Leonardo Boff o rompimento com certos elementos do essencialismo herdados pelo Cristianismo no seu contato com a tradição greco-romana. Essa concepção não relaciona a divindade necessariamente ao processo histórico concreto, mas sim a uma natureza imutável, a-histórica, transcendente ao mundo terreno e independente desses acontecimentos seculares. Estes escritores cristãos ligados à Teologia da Libertação são mais simpáticos à tradição hebraica valorizadora da concepção de um Deus que se revela para os homens na história.

Para os dois teólogos citados Segundo Galiléia e Gustavo Gutierrez, quanto mais amplamente os indivíduos crentes desta religião se conscientizam da História; mais condições terão de transformarem-se individualmente e coletivamente na busca de uma organização social mais próxima daquilo que eles entendem como projeto de Deus<sup>54</sup>. Nas palavras de Gutierrez em *Teologia da Libertação Perspectivas* pode-se ler:

Só repelindo a pobreza e fazendo-se pobre para protestar contra ela, poderá a Igreja pregar algo que lhe é próprio: “ a pobreza espiritual”, ou

<sup>53</sup> Ibidem, pp. 57-58.

<sup>54</sup> GALILÉIA, Segundo. **Teologia da libertação: ensaio de síntese**. Op. cit., 1985; GUTIERREZ, Gustavo. Como dizer aos pobres que Deus lhes ama? In: A maioria da Teologia da Libertação. **Estudos de Religião**. Ano IV, n. 6, abril de 1989. pp. 35- 42.; GUTIERREZ, Gustavo. A opção profética de uma Igreja. In: SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIENCIAS DA RELIGIÃO – SOTER (Org.). **Caminhos da Igreja na América Latina e no Caribe**: Novos Desafios. São Paulo: Paulinas 2006. pp. 279-291.

seja, a abertura do homem e da história ao futuro prometido por Deus. Unicamente deste modo poderá cumprir honestamente, com possibilidades de ser ouvida, a função profética de denúncia de toda injustiça que atente contra o homem e a proclamação libertadora de uma real fraternidade humana<sup>55</sup>.

Não só neste texto citado, como na obra *A força Histórica dos Pobres*, Gutierrez discutiu este aspecto da Igreja engajada em favor dos menos favorecidos especificamente e encontrou nessa categoria social o potencial libertador para extinção da exploração do homem pelo homem. Tal crença do teólogo peruano em parte, foi semelhante às esperanças depositadas por Karl Marx no proletariado.

## 1.2 - O Catolicismo antes da Teologia da Libertação.

Nas suas origens o Cristianismo foi uma religião de homens pobres e de características proféticas. Jesus de Nazaré antes de se tornar pregador foi carpinteiro e seus discípulos a maioria – pescadores, trabalhadores braçais, foram homens comuns sem ligações diretas com as elites da época<sup>56</sup>. Os primeiros cristãos por reconhecerem Jesus como Deus filho, na prática se tornaram opositores da religião romana, da divindade de seu imperador, não aceitavam servir seus exércitos, desta forma passaram a ser perseguidos e marginalizados pelas autoridades<sup>57</sup>.

Com a conversão do imperador Constantino e mais tarde a oficialização como religião do império, o cristianismo foi gradualmente perdendo seu caráter profético e sofrendo outras influências, inicialmente do pensamento grego e depois da tradição legalista dos romanos que passaram a organizar a igreja oficial. Tais heranças se

<sup>55</sup> GUTIERREZ, Gustavo. **Teologia da libertação: perspectivas**. Op. cit., 1985. p. 248.

<sup>56</sup> Cf. CROSSAN, Jonh Dominic. **O Jesus Histórico: A vida de um camponês judeu do Mediterrâneo**. Tradução André Cardoso. Rio de Janeiro: Imago, 1994; p. 459-460; HOORNAERT, Eduardo. **Origens do cristianismo (uma leitura crítica)**. Brasília: editora Ser, 2006. pp. 72-74.

<sup>57</sup> Cf. CROSSAN, Dominic. **Quem Matou Jesus? As Raízes do Anti-semitismo na História Evangélica da morte de Jesus**. Tradução Nádia Lamas. Rio de Janeiro: Imago, 1995; HOORNAERT, Eduardo. **Origens do cristianismo (uma leitura crítica)**. Brasília: editora Ser, 2006. pp. 163-164.

manifestaram na formulação da fé, na elaboração da estrutura eclesiástica e no comportamento da hierarquia clerical<sup>58</sup>.

Com a criação da Igreja Católica outras formas de manifestações religiosas passaram a ser marginalizadas pelas autoridades romanas. Mais tarde com as conversões de reis e príncipes europeus ao catolicismo, vários povos foram forçados a aderir essa religião. Essas pessoas não tomavam conhecimento do então novo credo, através da leitura da Bíblia e dos estudos sobre a fé, mas sim pelas práticas dos sacramentos, ritos e cerimônias nas Igrejas. Apesar dos esforços de muitos missionários não foi possível evitar que vários elementos do cristianismo fossem interpretados pelas massas de maneiras distintas, conforme seus costumes anteriores. Entretanto, as formas de viver o cristianismo eram sentidas na consciência popular como algo válido como crença indiscutível e de origem divina. Quem contrariasse o magistério da Igreja era considerado herege e, como tal eliminado. A doutrina e a prática popular do cristianismo se baseavam na ligação e obediência a Igreja.

Ligação e obediência à Igreja não significava necessariamente cumprir todas as suas determinações, nem tão pouco interpretar e viver a fé totalmente em conformidade com as orientações da ortodoxia católica. O catolicismo popular vivido principalmente pelos homens comuns entre eles camponeses e pessoas não letradas é uma prova clara desta autonomia relativa que os indivíduos possuíam em relação à Igreja Católica e as regras impostas pelo clero.

Sendo também herdeira da tradição legalista da antiga Roma a Igreja Católica se identificou muito mais com a cultura da corte provinda das elites, do antigo império romano, do que com os princípios do cristianismo primitivo e seus ideais comunitários. Segundo Luigi Bordin:

O cristianismo medieval (como depois, também o tridentino), legalista e centralizado autoritariamente na instituição hierárquica da Igreja, reduziu-se, sobretudo, a um anúncio não tanto no amor quanto do Deus da ira. O

---

<sup>58</sup> Cf. BORDIN, Luigi. **Marxismo e Teologia da libertação. Op. cit.**, 1987, p. 19; HOORNAERT, Eduardo. **Origens do cristianismo (uma leitura crítica)**. Brasília: editora Ser, 2006. pp. 65-66; LUXEMBURGO, Rosa. **O socialismo e as Igrejas: O comunismo dos primeiros cristãos**. Rio de Janeiro: Dois Pontos, 1986. pp. 40-42.

anúncio escatológico e o tema da imortalidade foram usados não como princípios de esperança e liberdade, mais como meio de controle em função do poder institucional”<sup>59</sup>.

Seguindo esta orientação o catolicismo brasileiro assumiu nos primeiros séculos de sua formação histórica um caráter obrigatório. “[..] Era praticamente impossível viver integrado no Brasil sem seguir ou pelo menos respeitar a religião católica.[..]”<sup>60</sup>. Tradicionalmente a monarquia portuguesa se via como um reino sagrado fundado por Deus, no qual os súditos, mediante a fidelidade à coroa, expressavam ao mesmo tempo sua fé em Cristo. Religião e nacionalidade eram consideradas então como faces da mesma moeda. Partindo desta concepção os portugueses se sentiram no direito de conquistar novos territórios, subjugar povos e explorar suas riquezas. Nestas intervenções de natureza política e econômica, estiveram sempre presentes as motivações religiosas<sup>61</sup>.

Segundo Riolando Azzi:

O pressuposto básico dessa concepção era que o território brasileiro constituía mera extensão da pátria lusitana, sendo, desta forma seus habitantes incorporados ao reino metropolitano. Não existia, portanto, uma identidade brasileira: Os filhos do reino aqui nascidos continuavam a considerarem-se lusitanos, enquanto os índios sujeitados e os negros escravizados também eram tidos como súditos da coroa portuguesa. O território brasileiro colonial não era considerado como uma realidade política e jurídica independente. Assim sendo, também a maneira como a qual seus habitantes articulavam sua visão de mundo permanecia condicionada a esse horizonte histórico<sup>62</sup>.

A Igreja Católica desta época era um “braço” de apoio ao monarca português que na concepção dos católicos daquele país, pela vontade de Deus e bênção do Papa comandava e protegia seus súditos. Esse apoio do primeiro homem na hierarquia romana foi destacado por Cândido da Costa e Silva ao relatar a fundação do primeiro episcopado na Bahia no seu livro *Os Segadores e a Messe: O Clero Oitocentista na Bahia*: Nos relatos de Silva:

<sup>59</sup> Cf. BORDIN, Luigi. **Marxismo e Teologia da libertação**. Op. cit., 1987, p. 21.

<sup>60</sup> HOORNAERT, Eduardo. **Formação do Catolicismo Brasileiro 1550 -1800**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1974, p. 13.

<sup>61</sup> Cf. AZZI, Riolando. **A crise da Cristandade e o projeto Liberal. História do Pensamento Católico no Brasil Volume II**. São Paulo: Paulinas, 1991. p. 5.

<sup>62</sup> Idem.

Achou-se a Igreja a Bahia no pleito que D. João III, viu acolhido com a bula *Super Specula militantes Ecclesae*, de 25 de fevereiro de 1551. O Papa Júlio III justificou o ato por estar “o seu pensamento voltado para todas as providências do orbe, mormente para os lugares que, sob o bafejo da misericórdia de Deus onipotente, foram recuperados ou conquistados pelos reis católicos às nações bárbaras e infiéis [...] para que nesses mesmos lugares se enraízem profundamente a religião cristã e os seus habitantes e naturais sempre progridam na fé, escudados na autoridade e doutrina dos veneráveis bispos”<sup>63</sup>.

Os planos desta evangelização não foram executados da maneira que desejava a Igreja Católica romana. O povoamento da colônia brasileira foi disperso. Isso em determinadas circunstâncias comprometeu o projeto que a reforma tridentina objetivou estabelecer causando tensões e distanciamentos entre o que pensava o povo e o clero. De acordo com Cândido da Costa e Silva na sua obra *Roteiro da Vida e da Morte: Um estudo sobre o Catolicismo no Sertão da Bahia*, nos locais mais distantes o serviço religioso era escasso, esteve restrito à administração dos sacramentos que por um lado massificou o crente sem respeitar-lhe o acolhimento consciente e livre, e por outro inculcava uma visão de excepcionalidade, de algo importante, ainda que seja na urgência da morte<sup>64</sup>.

A relativa descontinuidade, divisão do culto tornou a catequese ou educação para fé, entendida como memorização de verdades a crer e dos preceitos a cumprir, veiculou-se num código indecifrável de conceitos abstratos, sem levar em conta o lugar existencial dos destinatários. As missões que ocorriam de tempos em tempos basicamente foram responsáveis pela tarefa de doutrinação, numa ótica de rigor penitencial e escatologia apavorante. Esses aspectos provavelmente concorreram na formação singular do viver cristão, a um só tempo autônomo e supletivo, dependente e conservador, seletivo e reinterpretativo<sup>65</sup>.

Essas dificuldades em relação à evangelização das populações mais distantes não foram limitadas as experiências sertanejas estudadas por Cândido da Costa e Silva, também envolveu outros grupos a exemplo dos indígenas. Esta

---

<sup>63</sup> SILVA, Candido da Costa e. **Os Segadores e a Messe: O clero oitocentista na Bahia**. Salvador: EDUFBA, 2000. p. 22.

<sup>64</sup> Cf. SILVA, Candido da Costa e. **Roteiro da Vida e da Morte: Um estudo sobre o Catolicismo no Sertão da Bahia**. São Paulo: Ática, 1982. p. 15.

<sup>65</sup> Cf. Idem.

questão colocou em oposição os interesses de ordens religiosas como os Jesuítas e as autoridades metropolitanas. Fabrício Lyrio dos Santos na sua tese de doutorado *Da Catequese a Civilização: colonização dos povos indígenas na Bahia (1750-1800)* estudou as diferentes concepções a respeito destas práticas. Ao identificar as tensões o autor discutiu o percurso iniciado com a promulgação da liberdade indígena, a abolição da jurisdição temporal dos missionários sobre as aldeias e a promoção da civilidade dos índios. De acordo com Santos esses fatos se ligam diretamente, à afirmação do poder régio e a perda da centralidade da ação da Igreja Católica e da própria catequese como princípio organizador da colonização<sup>66</sup>.

Apesar de ter se concentrado mais na questão anterior o autor também apontou a relevância dos indígenas neste processo, pois apesar de serem colocados como objetos pela política régia ou missionária, eles ocuparam o lugar de sujeitos, resistindo às mudanças ou mesmo se acomodando, lutando para afirmar suas próprias escolhas de continuidade ou transformação, de adesão ou resistência à ação pretensamente civilizadora pensada a partir da ótica dos agentes civis ou religiosos<sup>67</sup>.

Nestes exemplos estudados por Cândido da Costa e Silva e Fabrício Lyrio dos Santos como também em muitas outras situações semelhantes desde sua chegada ao início da colonização, a Igreja Católica no Brasil até meados do século XX possuiu uma postura de evangelização pautada na submissão dos fiéis ao discurso religioso dos grupos dominantes. Isso foi questionado em alguns momentos, mas as respostas de seus dirigentes foram, na maioria das vezes, favoráveis às adequações a ordem instituída<sup>68</sup>. As distâncias entre as concepções do clero e do povo, somadas aos serviços religiosos que chegavam de tempos em tempos, permitia aos setores subalternos práticas religiosas distintas das permitidas pela ortodoxia.

---

<sup>66</sup> Cf. SANTOS, Fabrício Lyrio. **Da Catequese à Civilização: Colonização e povos indígenas na Bahia (1750-1800)**. 2012. 315 p. Tese (Doutorado em História) UFBA. Salvador. p. 36.

<sup>67</sup> Cf. *Ibidem*. p. 41.

<sup>68</sup> LIMA, Luiz Gonzaga de Souza. **Evolução Política dos católicos e da Igreja no Brasil: Hipóteses para uma interpretação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1979; MAINWARING, Scott. **A Igreja Católica e a política no Brasil 1916–1985**. Tradução Heloisa Braz de Oliveira Prieto. São Paulo: Brasiliense, 1989; MATOS, Henrique Cristiano José. **Nossa História 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil: Tomo 3 período republicano e atualidade**. São Paulo: Paulinas, 2003; MORAIS, João Francisco Regis de. **Os bispos e a política no Brasil: Pensamento social da CNBB**. Op. cit., 1982.

Em seu livro *Roteiro da vida e da Morte* Cândido da Costa e Silva relatou alguns destes conflitos na região de Paripiranga sertão da Bahia. Entre eles pode-se citar o exemplo de um episódio em que os exageros dos excessos de natal irritaram tanto determinado padre que aquele se negou a celebrar a missa do galo para a comunidade<sup>69</sup>. Muitos dos julgados exageros festivos pelo clero foram discutidos por Edilece Souza Couto no seu livro *Tempo de Festas Homenagens a Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição e Santa Ana em Salvador (1860-1940)*. A autora estudou o processo de romanização do catolicismo brasileiro e suas investidas na tentativa de controlar as festividades de acordo com as determinações da hierarquia como também as resistências praticadas pelos fiéis<sup>70</sup>. Sobre as preocupações do clero em relação às festividades baianas escreveu a autora:

O clero reformador considerava que o catolicismo dos baianos, sobretudo da população negra de baixa renda, restringia-se a um nível puramente exterior, sem atingir a alma. Frequentemente misturava-se a fé católica com outras crenças religiosas, a superstição e o sincretismo. As festas em homenagem aos santos tradicionais – Santa Bárbara, São Gonçalo, São Jorge, São Cosme São Damião, São Jerônimo, Santo Antônio São Lazaro, São Roque São Sebastião, Sant' Ana, Nossa Senhora e o Senhor do Bonfim – apropriadas pelos descendentes de africanos em seus terreiros de Candomblé, na impossibilidade de serem extintas, deveriam ser aos poucos substituídas<sup>71</sup>.

De acordo com Couto na tentativa de gradualmente assumir o controle da organização das cerimônias e festas D. Romualdo de Seixas por volta de 1839, Arcebispo Primaz do Brasil, procurou se unir a irmandades e, por intermédio de portarias, procurou fortalecer o culto a Imaculada Conceição. Nas palavras da autora:

Nossa Senhora representava a romanização e sua festa se realizava com a mais expressiva presença de autoridades eclesiásticas. Dois anos após a proclamação do dogma, em 4 de dezembro de 1856, o arcebispo publicou uma portaria concedendo indulgência plena a todos que visitassem a Igreja da Conceição da Praia no dia 8 de dezembro. [...] <sup>72</sup>.

<sup>69</sup> SILVA, Cândido da Costa e. **Roteiro da Vida e da Morte**: Um estudo sobre o Catolicismo no Sertão da Bahia. Op. Cit. 1982, p. 71.

<sup>70</sup> COUTO, Edilece Souza. **Tempos de Festas**: homenagens a Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição e Sant' Ana em Salvador (1860-1940). Salvador: EUFBA, 2010.

<sup>71</sup> Ibidem, p. 84.

<sup>72</sup> Ibidem. pp. 84-85.

A leitura da obra de Edilece Souza Couto e outros autores citados nos fez concluir que até meados do século passado predominou, entre os católicos, a continuidade da concepção de que os membros do clero eram os “legítimos” intérpretes da fé cristã. Mas as concepções não correspondem fielmente à realidade, desta forma foram expressivos os distanciamentos entre fé bíblica; teologia da Igreja Católica, representações populares da fé e suas práticas.

### **1.3 – Antecedentes da Teologia da Libertação.**

O Cristianismo da Libertação, movimento do qual a Teologia da Libertação é uma expressão particular, surgiu em um contexto de efervescência social, principalmente na América Latina. Em meados do século passado ainda prevalecia a hegemonia de governos populistas, estes incentivaram a consciência nacional, basicamente disseminada como uma ideia de nação corporativa, seguida de um significativo desenvolvimento industrial. Tal fato beneficiou as burguesias nacionais e parte das populações das cidades, mas lançou nas favelas dos grandes centros urbanos uma significativa massa de ex-camponeses que migraram para a cidade.

Com a falência do Getulismo no Brasil ainda na década de 50, parte da burguesia nacional se associou mais radicalmente ao capital internacional, promovendo um “desenvolvimento” nos moldes do capitalismo dependente. Essa alternativa não atendeu aos interesses da maioria da população e gerou o aprofundamento das contradições sociais. Aumentaram significativamente as mobilizações populares, que reivindicavam transformações profundas na estrutura vigente. Acontecimentos mundiais como a descolonização de alguns países da África e da Ásia, a configuração da Guerra Fria, a revolução Chinesa e principalmente o exemplo da revolução socialista de Cuba, reforçaram esses protestos e incentivou as utopias pelo socialismo.

No cenário intelectual o aparecimento de teologias europeias que passam a se preocupar com as realidades terrestres como o humanismo de Jacques Maritan

(1882-1973), o personalismo social de Emmanuel Mounier (1905-1950), o evolucionismo progressista de Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), a reflexão social dos dogmas de Henri de Lubac (1896-1991), a Teologia dos leigos de Yves Congar (1904-1995) e do trabalho de Marie Dominic Chenu (1895-1990) sustentaram teoricamente as práticas de vários cristãos, sobretudo de classes médias junto aos movimentos populares. Grupos ligados à Ação Católica (AC), como a Juventude Operária Católica (JOC), Juventude Universitária Católica (JUC), entre outros, foram influenciados por essas ideias.

Segundo Samuel Silva Gotay em artigo: *Origem e desenvolvimento do pensamento cristão revolucionário a partir da doutrina social nas décadas de 1960 e 1970*; os pressupostos teológicos que regiam a teologia do cristianismo-social foram atingidos seriamente com o desenvolvimento da nova teologia. As inovadoras reflexões surgidas, o avanço da investigação bíblica, assinalaram cada vez com mais força, a incompatibilidade entre as propostas de interpretações essencialistas e a linguagem da tradição das escrituras cristãs. De acordo com o autor a historização do pensamento ocidental foi a chave da transformação teológica europeia e eventualmente repercutiu na América Latina, onde esse aspecto aplicado ao pensamento religioso foi levado as suas últimas consequências<sup>73</sup>.

Não seria muito prudente admitir que no campo teológico os latino-americanos chegaram de fato as últimas consequências, mas é relevante afirmar que o nível de radicalização deste pensamento foi de ruptura com a produção teológica tradicional; pois a teologia conhecida pela maioria dos católicos, ainda que reformulada por vários elementos do chamado Cristianismo Social, sustentava-se basicamente no chamado Neotomismo. De acordo com Gotay, a metafísica clássica substancialista, que servia de linguagem as encíclicas da Igreja Católica, foi questionada. Essa implicava uma teoria do conhecimento segundo o qual somente se pode ser conhecido àquilo que não muda, isso implica afirmar a existência de uma essência a-histórica. Sobre esse conflito no campo das ideias vivido pelos cristãos do século XX, escreveu o autor:

---

<sup>73</sup> Cf. GOTAY, Silva Samuel. Origem e desenvolvimento do pensamento cristão revolucionário a partir da doutrina social nas décadas de 1960 e 1970. In: PELAEZ, A. Churruca; et al. (Org.). **História da Teologia na América Latina**. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 145.

A velocidade e a implacável presença da “mudança” como forma permanente de realidade do século XX, geradas pelo modo de produção capitalista, e sua extensão a todas as partes do mundo, desde o século XIX, juntamente com a reflexão filosófica, que a partir do século XVIII toma consciência da necessidade de negar o passado feudal e sua justificação ontológica, para justificar o presente moderno, e justificá-lo sem outro fundamento que o fato de ser produto do homem, obrigam o pensamento religioso contemporâneo a incorporar gradualmente a realidade histórica em todo seu conflito e determinação sócio-econômica<sup>74</sup>.

Uma lista que traduza com justiça a quantidade e ao mesmo tempo complexidade das reflexões teológicas inovadoras dos sessenta e dois anos que antecederam o Concílio do Vaticano II no século passado é tarefa muito difícil e tema para outros trabalhos. Aqui nos limitaremos a só pontuar algumas referências importantes que fizeram parte deste cenário. No referido século avançaram bastante os estudos exegéticos da crítica bíblica, que procuraram restaurar o caráter historicista e materialista do pensamento hebreu e estabelecer as diferenças entre esse e a abordagem metafísica da filosofia greco-romana<sup>75</sup>.

Inicialmente as proposições teológicas inovadoras partiram do campo protestante. Podemos citar entre os mais destacados os trabalhos de Karl Barth que propôs uma teologia existencialista oposta a todas as tentativas humanas de aprisionar a palavra de Deus ao que ele compreendeu como “grades” da razão humana. Para o teólogo suíço havia uma distância qualitativa infinita entre o homem e Deus, sendo que os recursos disponíveis pelo primeiro como a razão, a Filosofia, a cultura são substancialmente opostos a Deus e sua grandeza.

Semelhante a Barth, Paul Tillich estava convencido de que a teologia natural não é válida. Argumentou Tillich que no tema sobre as provas da possível existência de Deus, os partidários dessa concepção derivam Deus do mundo; essa tentativa para ele é equivocada porque se assim o fosse Deus não transcenderia o mundo. Para Tillich a fé é dom de Deus, no entanto, diferentemente de Barth, não pensava que a fé fosse obra exclusiva de Deus. Ela não é possível sem a participação do homem, logo, o homem é sujeito da fé e, como tal, ela é uma possibilidade humana.

---

<sup>74</sup> Cf. *Ibidem*. pp. 145-146.

<sup>75</sup> Cf. *Ibidem*. p. 146.

Ela pressupõe que consciente de sua própria miséria ontológica, o homem seja capaz de compreender o significado do incondicionado, do supremo, do absoluto e do infinito<sup>76</sup>.

Foram também importantes os escritos de Rudolph Bultmann que ofereceu uma proposta de demitizar temas do Novo Testamento como: os do nascimento virginal de Jesus, a consciência messiânica, os milagres, a ressurreição histórica de Cristo, a ascensão e a escatologia mítica, com o propósito de diferenciar a fé da forma de conhecimento considerado por ele primitivos<sup>77</sup>.

Outros trabalhos como os de Dietrich Bonhoeffer, afirmando a necessidade de “desreligiosizar” a fé cristã de uma espécie de roupagem idealista para descobrir o seu significado para um mundo “secular”, onde o homem está encarregado de fazer a sua própria história num mundo com futuro aberto, e com base em uma ética não de princípios essencialistas, mas, sim relativa, que se constrói como resposta de amor à situação concreta.

Posturas radicais percebidas na atuação política desses teólogos foram descritas por Elizete da Silva no seu livro *Protestantismo Ecumênico e Realidade Brasileira: Evangélicos progressistas em Feira de Santana*, nas palavras da autora:

O suíço Karl Barth (1886-1968) é considerado o grande teólogo do século XX pela importante contribuição prestada ao pensamento reformado. Em 1909, assumiu a comunidade religiosa em Argóvia e se transformou em um socialista cristão, envolvendo-se com problemas sociais e relações sindicais entre operários e patrões. [...]. Barth foi um desses teólogos do início do século passado que viveram intensamente a relação entre teologia e política, não apenas na reflexão teórica, mas também em suas vidas cotidianas. Recusava-se a separar religião e política, como queriam seus opositores religiosos ou governantes<sup>78</sup>.

Como percebemos no fragmento, essa nova teologia protestante não era mais desvinculada das realidades e problemas terrenos. Desta forma, o anúncio do

<sup>76</sup> Cf. ANTISSERI, Dario; REALE, Giovanni. A renovação do Pensamento Teológico no Século XX Apud: \_\_\_\_\_. **História da Filosofia: Do Romantismo a nossos Dias**. 5 ed. São Paulo: Paulus, 1991. V. 3. pp. 742,745.

<sup>77</sup> Cf. GOTAY, Silva Samuel. Origem e desenvolvimento do pensamento cristão revolucionário a partir da doutrina social nas décadas de 1960 e 1970. Op. cit., p. 146.

<sup>78</sup> SILVA, Elizete da. **Protestantismo Ecumênico e Realidade Brasileira: Evangélicos progressistas em Feira de Santana**. Feira de Santana, BA: UEFS, 2010. p. 82.

que eles compreendiam como Reino de Deus não poderia mais está afastado do compromisso com a justiça social. Este ativismo foi descrito por Silva:

Conhecido como teólogo da liberdade, Barth foi professor de teologia na Universidade de Bonn. Em 1933 começou a fazer oposição a Hitler e a proposta de uma Igreja Evangélica Alemã tutelada pelo Reich. Juntamente com Dietrich Bonhoeffer e outros pastores alemães, fundou a Igreja Confessante, em radical oposição ao governo hitlerista<sup>79</sup>. [...].

Tal postura custou a Barth sua expulsão da Universidade e partida para Suíça, já seu colega Bonhoeffer teve sua vida tirada pelos nazistas<sup>80</sup>. Essa teologia engajada, que trazia como elemento fundamental de sua reflexão a ação política, não demoraria a penetrar em outros espaços como também de ser temática para os pensadores católicos.

Entre os teólogos católicos uma das problemáticas mais relevantes era oferecer alternativas para enfrentar a concepção constantiniana de “cristandade” e buscar caminhos para uma igreja mais aberta às mudanças impostas pelos novos tempos e pensar em caminhos para efetivação de relações ecumênicas. Entre as reflexões que ofereceram caminhos para alcançar tais temas que, aproximaram-se das inovações iniciadas pelos protestantes, pode-se assinalar os estudos de Hans Kung, Karl Rahner, Hans Urs Von Balthasar, Eduard Schillebeeckx, Johannes B. Metz, entre outros<sup>81</sup>.

Sobre as reflexões entre fé e as dimensões socioeconômicas destacaram-se trabalhos como o do padre Lebret para elaborar uma Teologia do “desenvolvimento”. Suas elaborações deram importância à ação social e à ideia da salvação como o “desenvolvimento” integral do homem. Convergindo com Lebret o personalista E. Mounier tomou parte da resistência francesa contra os nazistas, rechaçou a expressão democracia cristã da doutrina social da Igreja e convocou para o diálogo

---

<sup>79</sup> Ibidem. p. 83.

<sup>80</sup> Cf. Ibidem. pp. 83 -85.

<sup>81</sup> Cf. ANTISSERI; REALE. A renovação do Pensamento Teológico no Século XX Apud: \_\_\_\_\_. **História da Filosofia: Do Romantismo a nossos Dias**. Op. cit., 1991, p. 751; GOTAY, Silva Samuel. Origem e desenvolvimento do pensamento cristão revolucionário a partir da doutrina social nas décadas de 1960 e 1970. Op. cit., p. 146.

e colaboração cristãos e marxistas, no intuito de reconstruir uma Europa sem exploração de classes nem guerras.

As teologias reconhecedoras da importância da História podem ser lembradas em reflexões como as de José Comblin e Thils. Foram relevantes também as “teologias da secularização” a exemplo das formulações do norte americano Haverly Cox, e políticas de Blanquart, Richard Shaull, e o já citados Moltman e Metz chamados de teólogos da revolução. Segundo Gotay, os dois últimos viam Deus presente na revolução social. Refletindo sobre essas temáticas em 1985 o autor afirmou que: entediam as categorias básicas da fé, a salvação e a graça, na amplitude do processo histórico e resgataram da história da mensagem cristã os conteúdos subversivos da esperança de um novo homem num mundo novo fundamentado na justiça e na fraternidade humana. Entretanto, argumentou Gotay; mesmo nestas teologias não se incorporou um instrumental sócio-analítico nem um pensamento revolucionário concreto, isso esperou pela América Latina<sup>82</sup>.

É relevante observar que alguns destes sujeitos citados continuaram; o aprofundando de suas reflexões é o caso, por exemplo, de José Comblin que mais tarde desenvolveu sua Teologia da Enxada, identificada com a Teologia da Libertação. Essas categorias subversivas do Cristianismo podem ser percebidas na discussão de Elizete da Silva sobre Richard Shaull, considerado um dos principais inspiradores da Teologia da libertação. Em um de seus comentários sobre a passagem de Shaul pelo Brasil escreveu a autora:

A atuação de Shaul não se limitou ao Seminário Presbiteriano nos seus primeiros dez anos que viveu no Brasil. Além de conferencista em vários congressos da Juventude presbiteriana e metodista, foi um profícuo escritor de artigos em jornais e revistas e de livros, em que o seu pensamento teológico era ressaltado em permanente diálogo da fé com os problemas sociais e políticos. Na revista Cruz de Malta, vários artigos publicados demonstraram essas preocupações como O Cristão na Esquerda, O Cristão no Momento Revolucionário de hoje. O que é mesmo que Cristo pode fazer por nós? Dentre outros<sup>83</sup>.

---

<sup>82</sup> Cf. Idem.

<sup>83</sup> SILVA, Elizete da. **Protestantismo Ecumênico e Realidade Brasileira: Evangélicos progressistas em Feira de Santana**. Op. cit., 2010. p. 90.

Um exemplo das muitas e intensas atividades políticas e intelectuais de Shaull foi suas relações com os dominicanos em São Paulo, compartilhou com este grupo estudos bíblicos, debates e artigos no Seminário Brasil Urgente de iniciativa de Frei Carlos Josapha, intelectual ligado à esquerda católica. Os frades dominicanos chegaram a convidar o teólogo protestante para ministrar aulas no seminário, mas a instituição foi fechada pelos militares e Shaull proibido de ficar no Brasil<sup>84</sup>.

#### **1.4. O Concílio Vaticano II; as Conferências latino-americanas de Medellín e Puebla: diálogos com a Teologia da Libertação e a Igreja Católica no Brasil.**

Na Igreja Católica também, fermentavam-se novas ideias e práticas eclesiais. Encíclicas papais passam a sofrer alguns impactos da realidade que rapidamente era transformada e não mais podia ser desconsiderada pelas instituições religiosas. Já no século XIX, a *Rerum Novarum* (1891); teve que demonstrar a posição da instituição eclesial em relação aos trabalhadores daquele período e oferecer uma doutrina social que não só afrontasse o marxismo e outras linhas de pensamento opostas a seus interesses, mas que chamasse a atenção, também, dos operários e os levasse ter confiança na proposta dos católicos<sup>85</sup>. Tal posição foi mais perceptível, ainda, em documentos escritos no século XX quando essas transformações se radicalizaram. Como exemplos desta importância dada à temática social pela Igreja Católica, podemos citar as encíclicas *Mater et Magistra*<sup>86</sup> (1961) publicada pelo Papa João XXIII e *Populorum Progressio*<sup>87</sup> (1967) publicada por seu sucessor Paulo VI.

<sup>84</sup> Cf. *Ibidem*. p. 91.

<sup>85</sup> LEAO XIII. **Carta Encíclica *Rerum Novarum***. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_lxiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_lxiii_enc_15051891_rerum-novarum_po.html)>. Acesso em: 22 de julho. 2013.

<sup>86</sup> JÓAO XXIII. **Carta Encíclica *Mater Et Magistra***. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_xxiii/encyclicals/documents/hf\\_jxxiii\\_enc\\_15051961\\_mater\\_p\\_o.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_jxxiii_enc_15051961_mater_p_o.html)>. Acesso em: 22 de Julho. 2013.

<sup>87</sup> PAULO VI. **Carta Encíclica *Populorum Progressio***. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/encyclicals/documents/hf\\_pvi\\_enc\\_26031967\\_popuorum\\_p\\_o.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_pvi_enc_26031967_popuorum_p_o.html)>. Acesso em: 22 de Julho. 2013.

Os elaboradores daquelas encíclicas não romperam com os elementos do pensamento essencialista, mas tiveram que oferecer respostas mais ou menos adequadas aos “novos tempos”, em matéria de posicionamento social e estratégias para ganhar a simpatia dos operários e excluídos. A convocação do Concílio Vaticano II pelo então Papa João XXIII foi o ápice do esforço da Igreja Católica romana no século passado para se adaptar a novas exigências que surgiam. Sua proposta de abertura da Igreja Católica ao diálogo com os problemas do mundo moderno forneceu uma forte justificativa teórica para práticas elaboradas sob o signo de uma teologia do progresso, da autêntica secularização e da promoção humana. Sobre este ambiente de mudança comentou Beozzo:

A novidade trazida por João XXIII ao anunciar a convocação do Concílio encontrava-se no exposto propósito de abrir um diálogo com as demais igrejas cristãs e empreender a renovação interna da Igreja, sem nenhum ânimo de novas condenações. Saia-se assim, da posição dominante desde o Concílio de Trento, baseada numa nítida recusa da modernidade e numa posição que se foi tornando cada vez mais intransigente e condenatória<sup>88</sup>.

O Concílio Vaticano II foi o acontecimento mais importante para o pensamento católico do século passado. Inaugurado por João XXIII em 1962, foi depois encerrado por Paulo VI em 1965. Pode-se dizer que o evento foi o “palco” no qual se encontraram aquelas correntes de pensamento teológico que nas últimas décadas haviam levado a sério os “sinais dos tempos”, procurando interpretar as novas “realidades terrenas” que emergiram do mundo contemporâneo à luz da revelação cristã; pretendendo desenvolver instrumentos de interpretação desta revelação mais capazes de criar uma reflexão teológica e práticas pastorais mais atualizadas para aprofundar o diálogo com o novo cenário mundial que se configurava.

Levando em consideração a tradição católica, não foi surpresa que no anúncio do Papa João XXIII sobre o evento, tenha deixado alguns membros do clero assustados. Nas palavras de Beozzo: “Segundo Alberigo, não se conhecem atas do breve consistório e por isso não se sabe nada sobre as reações dos presentes. Dois

---

<sup>88</sup> BEOZZO, José Oscar. O Catolicismo: história e contemporaneidade. In: IVAN, Manoel Ap.; FREITAS Nainora M. B. (Org.). **História das Religiões. Desafios, problemas e Avanços teóricos, Metodológicos e Historiográficos**. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 47.

anos mais tarde, o papa observaria que o anúncio foi acolhido pelos cardeais ‘com impressionante silêncio’<sup>89</sup>.

As discussões do Concílio Vaticano II demonstraram no interior da Igreja Católica a existência de teólogos dispostos a abandonar a anterior postura de comportamento apologético, agressivo e não dialógico que tradicionalmente acompanhava a instituição. Esses estudiosos buscaram oferecer elaboradas perspectivas teológicas sobre o mundo do trabalho, sobre o progresso e a justiça social, análises e avaliações críticas das modernas formas de opressão dos povos, ideias sobre a colaboração internacional, sobre a família, sobre a educação, sobre vida sexual, entre outros temas. Repensaram pela raiz e percorreram caminhos por vezes diversos, mas frequentemente convergentes como: os fundamentos da teologia, as relações entre fé e tal ofício; entre crença, ciência, política; e ainda entre católicos e outras confissões cristãs, entre fiéis e ateus, bem como a questão antropológica<sup>90</sup>.

Em linhas gerais, pode-se dizer que a teologia católica no Vaticano II fez frutificar o pensamento da tradição e as concepções atuais mais abertas, exerceu crítica constante, embora apreciando os seus conteúdos de verdade; sobre todas aquelas perspectivas psicológicas, sociológicas e filosóficas que tentam reduzir o homem a “coisa” entre as “outras coisas”, negado-lhe a liberdade e sua construtiva abertura para Deus<sup>91</sup>. Essa fidelidade a suas raízes da fé pode ser percebida nos comentários de Frei Boaventura Kloppenburg na introdução geral do livro *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações*. A esse respeito escreveu o autor:

Não é a doutrina que deve ser adaptada, é a sua apresentação. Ou como dirá o Concílio na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* [...]. É preciso

<sup>89</sup> BEOZZO, José Oscar. **A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II 1959-1965**. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 70.

<sup>90</sup> Cf. LORSCHIEDER, Aloísio. [et al.]. **Vaticano II 40 anos depois**. São Paulo: Paulus, 2005. pp. 72-76; BEOZZO, José Oscar. **A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II 1959-1965**. Op. cit., 2005. p. 195-217.

<sup>91</sup> Cf. ANTISSEI, Dario; REALE, Giovanni. A renovação do Pensamento Teológico no Século XX Apud: \_\_\_\_\_. **História da Filosofia: Do Romantismo a nossos Dias**. ANTISSEI; REALE. Op. cit., p.p. 749-750; BEOZZO. **A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II 1959-1965**. Op. cit., 2005. pp. 205-219.

expressir a mensagem de Cristo através dos conceitos e linguagens dos diversos povos e adaptar o evangelho na medida do possível à capacidade de todos e as exigências dos sábios. “Esta maneira de proclamar a palavra revelada deve permanecer como lei de toda evangelização”<sup>92</sup>.

Mesmo numa interpretação mais comedida como a de Kloppenburg sobre o Concílio, percebe-se as mudanças, o diálogo e maior flexibilidade no que diz respeito à atuação da Igreja no mundo. Eis o comentário do autor:

[...]. Deve a doutrina estender-se aos problemas reais e que são preocupações constantes, não raro angustiante dos homens de hoje (e não dos de outros tempos). O que implica um conhecimento exato e uma análise precisa desse mundo que importa salvar. O bom pastor conhece suas ovelhas<sup>93</sup>.

Transformações como essa do Concílio Vaticano II proporcionaram certa democratização no cenário teológico, o que possibilitou ousadia e criatividade por parte de alguns teólogos que passaram a refletir sobre as questões pastorais de suas comunidades, isso não só do lado católico, mas também entre os protestantes. Em instituições como Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL), teólogos como Gustavo Gutierrez, Segundo Galileia, Juan Luís Segundo, entre outros do lado católico e no meio protestante, Júlio Santa Ana, Rubem Alves e José Miguez Bonino começaram, mediante frequentes encontros, a aprofundar as reflexões entre fé e pobreza, evangelho e justiça social<sup>94</sup>. Os problemas do mundo começaram a ganhar maior atenção entre os líderes cristãos.

No interior da Igreja Católica, o entusiasmo pela relativa liberdade conquistada pelas novas reflexões e orientações pastorais estimuladas pelo Concílio Vaticano II foi bem sintetizada por Beozzo ao afirmar:

A metáfora mais incisiva para a compreensão do que foi o Vaticano II em relação a modernidade é o documento sobre a Igreja no mundo de hoje que ganhou o belo título de *Gaudium et Spes* [Alegria e esperança].

<sup>92</sup> KLOPPENBURG, Boaventura; VIER, Frederico (Org.). **Compêndio do Vaticano II: Constituições Decretos e Declarações**. 18 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986. pp. 10-11.

<sup>93</sup> *Ibidem*. p. 11.

<sup>94</sup> Cf. BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. **Como fazer Teologia da libertação**. Op. Cit., 1986, p. 97.

[...] Ao situar a Igreja no mundo de hoje, estava dizendo que ela se mudava de armas e bagagens para dentro do mundo que teria que operar um diálogo superando os conflitos numa busca comum, para melhor servir a humanidade, nos seus anseios e sofrimentos<sup>95</sup>.

A concepção de uma Igreja como sociedade perfeita, acima de todos que tinha tudo a ensinar e pouco a aprender foi em várias situações substituída por uma postura mais dialógica e sensível aos problemas dos homens em seus diversos contextos. Entre muitos teólogos católicos latino-americanos a temática da exclusão social foi o ponto mais relevante de suas reflexões nesta época. A esse respeito pode-se ler na abertura da *Gaudium et spes*:

As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e angústias dos discípulos de Cristo. Não se encontra nada verdadeiramente humano que não lhe ressoe no coração. Com efeito, a sua comunidade se constitui de homens que, reunidos em Cristo, são dirigidos pelo espírito Santo na sua peregrinação para o reino do pai. Eles aceitaram a mensagem da salvação que pode ser proposta a todos. Portanto a comunidade cristã se sente verdadeiramente solidária com o gênero humano e com sua história<sup>96</sup>.

Neste ambiente de reflexões a Igreja Católica latino-americana foi convocada em carta pelo então Papa João XXIII a elaborar seus planos de pastoral para atender suas realidades específicas<sup>97</sup>. O clero brasileiro para se colocar em dia com os compromissos, na época ainda por serem firmados no Concílio Vaticano II em preparação, publicou e começou a pôr em prática o *Plano de Emergência para a Evangelização do Brasil em 1962*. Entre os conteúdos do plano elaborado pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) estavam como principais metas as renovações: 1) paroquial, 2) do ministério sacerdotal, 3) dos educandários católicos, e 4) orientações sobre Pastoral de conjunto. Em sua parte

<sup>95</sup> BEOZZO, José Oscar. O Catolicismo: História e Contemporaneidade. Op. cit., 2007. p. 48.

<sup>96</sup> Constituição Pastoral "Gaudium et Spes" Sobre a Igreja no Mundo de Hoje In: KLOPPENBURG, Boaventura; VIER, Frederico (Org). **Compêndio do Vaticano II: Constituições Decretos e Declarações**. Op. cit., 1986. pp. 143-144.

<sup>97</sup> CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Plano de Emergência para a Igreja do Brasil**. Cadernos da CNBB n. 1, 1963. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 2004. pp. 5-18.

econômica e social: Orientou a formação de líderes, frentes agrárias, e sindicalização rural; Educação de base, Aliança eleitoral pela família<sup>98</sup>.

O plano que pelo contexto de urgência de sua elaboração foi chamado de emergência chamou a atenção para aspectos que o papa João XXIII considerou os quatro perigos mortais para a América Latina.

[...] O naturalismo que leva até cristãos a não terem muitas vezes, a visão cristã da vida; o protestantismo que tenta entre nós seu esforço máximo de expansão e se acha, de fato em maré montante; o espiritismo cuja difusão, nas grandes cidades nos meios de miséria, tem ares de endemia; o marxismo que empolga as Escolas superiores e controla os Sindicatos operários<sup>99</sup>.

Em que pese às preocupações do episcopado em relação à perda de fiéis e o perigo comunista o plano também criticou o isolamento, falta de integração entre as paróquias, sugeriu maior participação dos leigos, uma Igreja mais aberta no diálogo com seus fiéis, mais sensível a cada realidade específica<sup>100</sup>. Valorizou o diálogo com o conhecimento científico criando o Centro de Estudos Religiosos e Investigações Sociais (CERIS)<sup>101</sup>. Este orientado pela tradicional atitude da Ação Católica (AC) do ver, julgar e agir levando em conta o conhecimento da realidade e exploração da potencialidade da Paróquia<sup>102</sup>. Houve também uma convocação para saída das atitudes assistencialistas e uma crítica ao egoísmo consolidado pela organização capitalista<sup>103</sup>.

Essas transformações propostas ficaram mais fundamentadas após a VII Conferência da CNBB realizada em Roma na última sessão do Concílio Vaticano II dia quinze de novembro de 1965. Lá foi aprovado o Plano Pastoral de Conjunto (PPC), a entrar em vigor em janeiro de 1966. Com prazo de cinco anos sua finalidade foi criar meios e condições para que a Igreja do Brasil se ajustasse o

---

<sup>98</sup> Ibidem. p. 10.

<sup>99</sup> Ibidem. p. 19.

<sup>100</sup> Ibidem. pp. 22 - 23.

<sup>101</sup> Ibidem. p. 24.

<sup>102</sup> Ibidem p. 36.

<sup>103</sup> Ibidem. p. 22 - 23.

mais rápido possível as propostas do Vaticano II<sup>104</sup>. Segundo Iokoi, tanto o Plano de Emergência como o Plano de Pastoral de conjunto apontaram:

[...] O rompimento com a linha pastoral da nova cristandade, e dão ênfase ao reformismo na prática religiosa. Essa ação reafirmou a postura anticomunista [...] mas colocou, pela primeira vez na história da Igreja no Brasil, a necessidade de prática pastoral que absorvesse as classes subalternas, recuperando seus anseios, identidades, padrões cultural como valores integradores da ordem social em curso e como elementos de libertação.

A Igreja passava a ser entendida como povo de Deus, separando-se de certa forma da Igreja hierárquica, que opunha resistência à “excessiva vinculação popular” das novas práticas do laicato. [...]<sup>105</sup>.

Com essa orientação a Igreja Católica do Brasil, que através de alguns de seus bispos teve participação relevante no Concílio Vaticano II, passou a ter uma atuação política visível em vários assuntos de natureza sócio-política. Seus membros se engajaram em projetos governamentais, a exemplo da participação de Bispos na reunião de criação da Superintendência do desenvolvimento do Nordeste (Sudene)<sup>106</sup>. Participaram também de iniciativas como o Movimento de Natal onde foi feito um trabalho com os camponeses tanto na área religiosa como social (Serviço de Assistência Rural - SAR). Mediante a implantação de uma rede de escolas chamadas de radiofônicas, (desde 1958) teve início uma educação integral do trabalhador rural, com ênfase na conscientização do participante e inserção comunitária<sup>107</sup>.

Em 1961, a CNBB decidiu assumir a experiência das escolas de Natal e estendê-la as regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste, surgiu assim o Movimento de Educação de Base (MEB)<sup>108</sup>. O professor Paulo Freire, um dos maiores pedagogos do século passado, seria inspirador desta modalidade<sup>109</sup>. Os leigos

<sup>104</sup> Cf. MATOS, Henrique Cristiano José. **Nossa História 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil**: Tomo 3 período republicano e atualidade. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 167.

<sup>105</sup> IOKOI, Zilda Gricoli. **Igreja e Camponeses**: Teologia da Libertação e Movimentos Sociais no campo Brasil e Peru, 1964-1986. Op. cit., 1996. p. 36.

<sup>106</sup> Cf. MATOS, Henrique Cristiano José. **Nossa História 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil**: Tomo 3 período republicano e atualidade. Op. cit., p. 147.

<sup>107</sup> Cf. Ibidem. p. 146.

<sup>108</sup> Cf. Ibidem. p. 148.

<sup>109</sup> Cf. MAINWARING, Scott. **A Igreja Católica e a política no Brasil 1916–1985**. Tradução Heloisa Braz de Oliveira Prieto. São Paulo: Brasiliense, 1989. pp. 90-91; MATOS, Henrique Cristiano José. **Nossa História 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil**: Tomo 3 período republicano e atualidade. Op. Cit. pp. 150-151.

ligados a Ação Católica, divididos em vários grupos como Juventude Operária Católica (JOC), Juventude Universitária Católica (JUC), Juventude Estudantil Católica (JEC), entre outros, tiveram participação relevante nesse processo.

Entretanto, a Igreja Católica latino-americana e também a brasileira passaram a ter uma atuação pastoral mais consistente após os debates e orientações de duas Conferências de seu episcopado no continente as de Medellín Colômbia (1968) e Puebla (México 1979). Vejamos agora as conclusões destes documentos assinados pelos bispos católicos da América Latina.

De 25 de agosto a 6 de setembro de 1968 realizou-se em Medellín, na Colômbia, a II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano. Os bispos do Brasil tiveram nela uma participação ativa. A reunião contribuiu para desenvolver na Igreja Latino-americana um maior sentido de identidade e solidariedade continental. Afirmaram-se os laços culturais e a consciência de problemas sociais comuns, bem como a necessidade da busca de caminhos pastorais para uma evangelização contextualizada na realidade do continente<sup>110</sup>. Sua importância está no fato de ter organizado uma discussão que tornou possível ao episcopado católico de toda América Latina organizar sua ação pastoral mediante um plano comum. O trabalho do CELAM estimulava numerosas pesquisas revelando o conhecimento da realidade vivida pela população pobre, e na reunião de Medellín foi possível planejar as respostas pastorais mais adequadas à estratégia da luta pela liberdade dos oprimidos<sup>111</sup>.

Zilda Gricoli Iokoi no seu livro *Igreja e Camponeses: Teologia da Libertação e Movimentos Sociais no campo Brasil e Peru, 1964-1986* pontuou que a preparação da Conferência foi muito rápida. Em fins de 1967, o Papa Paulo VI decidiu convocá-la para depois do Congresso Eucarístico Internacional a se realizar em Bogotá, em 1968. Em Janeiro, o Conselho Episcopal Latino-americano (Celam) reuniu suas equipes para preparar o documento base. Este documento, analisando os problemas do continente, destacou as carências socioeconômicas presentes, assim

<sup>110</sup> Cf. MATOS, Henrique Cristiano José. **Nossa História 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil**: Tomo 3 período republicano e atualidade. Op. cit., 2003. p. 183.

<sup>111</sup> CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM). **A Igreja na Atual Transformação da América Latina à Luz do Concílio. Conclusões de Medellín**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1969.

como a falta de meios de evangelização para uma população que se expandia. Enfatizou as injustiças estruturais em relação à pessoa e a ausência de respeito aos Direitos Humanos, sendo este considerado o ponto fundamental do encontro. A ênfase na questão da violência referia-se diretamente a ação das forças da repressão econômicas e políticas em diferentes países do continente e a necessária resposta da ação pastoral a essa causa. Houve uma reação contrária ao documento-base provocando até mesmo manifestações públicas. Segmentos mais tradicionalistas e progressistas da Igreja Católica se colocavam em oposição explícita<sup>112</sup>.

A Conferência contou com a participação de 130 bispos, representando as diferentes conferências episcopais nacionais. Foram formadas 16 comissões que trabalharam em torno de três áreas: A promoção humana; Evangelização e crescimento na fé; Igreja visível e suas estruturas. As comissões deveriam redigir um texto apresentando a realidade que envolvia o tema, um julgamento desta realidade à luz do Evangelho e proposições para a ação da Igreja, com o fito de transformar a realidade<sup>113</sup>.

Entre suas conclusões estavam, por exemplo, que: a pobreza do latino-americano estava marcada pela dependência econômica e pela injustiça institucionalizada e para os participantes dos grupos de trabalho estavam enraizadas nas estruturas econômicas, sociais e políticas dos vários países do continente. A necessidade de libertar os homens da violência e injustiças institucionalizadas dava o tom central aos documentos produzidos nas comissões<sup>114</sup>.

Os bispos católicos em Medellín chegaram à conclusão que a libertação proposta definia-se nos termos dos Evangelhos como a libertação integral do homem. Isso para eles significava buscar a realização dos seus valores, em todas as dimensões da vida, sociais, econômicas, políticas e religiosas<sup>115</sup>. Essa libertação foi aproximada de uma ideia de comunhão com Deus e com os homens num

---

<sup>112</sup> Cf. IOKOI, Zilda Gricoli. **Igreja e Camponeses: Teologia da Libertação e Movimentos Sociais no campo Brasil e Peru, 1964-1986.** São Paulo: Hucitec FAPESP, 1996. p. 45.

<sup>113</sup> CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM). **A Igreja na Atual Transformação da América Latina à Luz do Concílio. Conclusões de Medellín.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1969.

<sup>114</sup> Idem.

<sup>115</sup> Cf. Ibidem. pp. 36-40.

contexto histórico específico. Na parte do documento que trata da mensagem dos povos a América Latina, pode-se ler:

Como cristãos, cremos que está etapa histórica da América Latina está intimamente vinculada à história da salvação.

Como pastores, com responsabilidade comum queremos comprometer-nos com a vida de todos os nossos povos na busca angustiada de soluções adequadas para seus múltiplos problemas. Nossa missão é de contribuir para promoção integral do homem e das comunidades do continente.

Cremos que estamos numa nova era histórica. Exige clareza para ver lucidez para diagnosticar e solidariedade para atuar.

A luz da fé que professamos como fiéis, fizemos um esforço para descobrir o plano de Deus nos “sinais de nossos tempos”. Interpretamos que as aspirações e clamores da América Latina são sinais que revelam a orientação do plano divino operante no amor redentor de Cristo que funda essas aspirações na consciência de uma solidariedade fraterna<sup>116</sup>.

Iokoi trouxe informações relevantes sobre as tensões internas ocorridas em meio à preparação do documento final da Conferência de Medellín. Sobre o assunto escreveu a autora:

O tom de alerta aparecia com clareza no documento paz e justiça, que passou por várias redações, até ser finalmente sistematizado por Gustavo Gutierrez, D. Helder Câmara e José Gremillion, coordenadores das áreas. Consideravam essa violência uma atitude anticristã e os responsáveis por essa situação, como não pertencentes ao povo de Deus. São os algozes, aqueles contra os quais se deve lutar, para permitir a realização do conagração com Deus e a conquista da liberdade [...] <sup>117</sup>.

Nas conclusões do documento de Medellín a luta pela justiça e pela paz foi considerada legítima. Houve estímulo para conscientização e organização dos trabalhadores para encontrar caminhos de lutas pelos seus direitos, a omissão e indiferença foram consideradas alternativas reprováveis e que deveriam ser eliminadas<sup>118</sup>. O Estado na América Latina foi visto como instrumento de opressão e exclusão e, como tal deveria ser denunciado. Era preciso garantir a autoridade do Estado, mas com participação política de toda sociedade e a ampliação da

<sup>116</sup> Ibidem. p. 37.

<sup>117</sup> IOKOI, Zilda Gricoli. **Igreja e Camponeses: Teologia da Libertação e Movimentos Sociais no campo Brasil e Peru, 1964-1986.** Op. cit., p. 46.

<sup>118</sup> Cf. CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM). **A Igreja na Atual Transformação da América Latina à Luz do Concílio. Conclusões de Medellín.** Op. cit., 1969. pp. 51-52.

democracia nas futuras reformas políticas<sup>119</sup>. Sobre as conclusões pastorais pode-se ler no documento:

Diante das tensões que conspiram contra a paz, chegando inclusive a insinuar a tentação da violência, e frente à concepção cristã da paz que ficou descrita acima cremos que o Episcopado Latino-Americano não se pode eximir de responsabilidades bem concretas. Criar uma ordem social justa, sem a qual a paz é ilusória, é tarefa eminentemente cristã. A nós pastores da Igreja, cabe educar as consciências, inspirar, estimular e ajudar a orientar todas as iniciativas que contribuam para a formação do homem. Cabe-nos também denunciar todo aquele que, ao ir contra a justiça, destrói a paz<sup>120</sup>.

O tom da mensagem revelou um comportamento dos Bispos engajados com os povos marginalizados. Em nome desse comprometimento respaldado no profetismo cristão, a antiga postura de parceira e legitimadora do Estado e das elites foi, em parte, oficialmente abandonada pela Igreja Católica na América Latina.

Esses pontos de vista mais progressistas geraram momentos de conflitos entre os bispos. A antiga estratégia da pastoral da cristandade foi considerada como obstáculo às tarefas propostas pelo Concílio Vaticano II e definidas nas conferências de Medellín para a América Latina. Foi também um momento de estímulo para a Pastoral da Maturidade da Fé formar um novo pensamento teológico que pudesse adequar a nova prática ao Evangelho. Um dos exemplos dessa modificação pode-se perceber, pelo menos em certas circunstâncias, no comportamento da relação da Igreja Católica com as demais confissões religiosas. A tolerância, a aceitação das diferenças e as lutas conjuntas produziram as novas posturas para recuperar a solidariedade e a fraternidade no atendimento aos oprimidos<sup>121</sup>.

Entre os reflexos da Conferência de Medellín no Brasil podemos pontuar alguns como principais: As atitudes da CNBB como a de procurar coordenar os vários setores pastorais, estimulando a reflexão sobre o evento que apontava a necessidade da libertação dos homens de acordo com a proposta de Jesus. Tal procedimento visava estimular a pesquisa e promover maior conhecimento da

<sup>119</sup> Cf. *Ibidem*. p. 53.

<sup>120</sup> Cf. *Ibidem*. p. 63.

<sup>121</sup> *Ibidem*. pp. 63-64; IOKOI, Zilda Gricoli. **Igreja e Camponeses**: Teologia da Libertação e Movimentos Sociais no campo Brasil e Peru, 1964-1986. Op. cit., p. 46.

realidade brasileira. Iniciou-se um processo de regionalização da entidade constituída em divisões regionais, em organismos de apoio a setores a ela relacionados. Cada regional deveria estudar a sua realidade, dada à diversidade das situações e das necessidades de intervenção.

Foi também sugerido o envio – pelas regionais – de propostas de atuações e encaminhamentos às soluções que definissem como fundamentais a luta pela liberdade do homem. As regionais também formaram com grupos de leigos, órgãos anexos à CNBB, tais como a Comissão de Justiça e Paz (nacionais e regionais), Comissão Pastoral da Terra, o Conselho Indigenista Missionário, entre outros, para assumirem as tarefas temporais. Passou-se a utilizar das técnicas de planejamento cuja importância seria adaptar as soluções as múltiplas variações de tempo e espaço adequando-se as realidades, propostas técnicas, operacionais e políticas<sup>122</sup>.

Outro fator de adequação da Igreja Católica a agenda de Medellín foi a retomada que fez de sua dimensão comunitária. Consideravam que pequenas comunidades poderiam relacionar-se com maior liberdade e que, nelas, todos os seus membros pudessem participar das proposições e decisões. Esse foi o eixo da estruturação das Comunidades Eclesiais de Base que promoveram um eficiente encontro entre as camadas populares e a Igreja. As CEBs se constituíram, a partir daí, num fenômeno significativo tanto para a compreensão do processo de renovação da Igreja Católica e da religiosidade popular. Realizou-se por sua ação a transformação dialética das manifestações populares que adquiriam um novo significado, uma vez que o sagrado e a luta política não estavam mais separados, mas unidos, como instrumento de liberdade. A religiosidade popular entendida, nesse sentido, por sua manifestação cultural, própria, diferente e legítima<sup>123</sup>.

Iraneidson Santos Costa sintetizou bem o significado da conferência de Medellín em seu livro: *Que Papo é Esse? Igreja Católica, movimentos populares e política no Brasil (1974-1985)*: Nas palavras do autor:

---

<sup>122</sup> Cf. IOKOI, Zilda Grícoli. **Igreja e Camponeses**: Teologia da Libertação e Movimentos Sociais no campo Brasil e Peru, 1964-1986. Op. cit., pp. 46-47.

<sup>123</sup> Cf. CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM). **A Igreja na Atual Transformação da América Latina à Luz do Concílio. Conclusões de Medellín**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1969. p. 124; pp.134-135.

A Teologia dos pobres sem a qual a pastoral popular não teria condições de existir, é uma assumida derivação da eclesiologia pós-Concílio Vaticano II (1962-1965), que na América Latina, encontrou sua realização a partir da II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano (Celam), ocorrida em Medellín, entre agosto e setembro de 1968. O concílio havia consagrado a ideia de povo de Deus, mas somente no encontro realizado na Colômbia a noção seria alargada para a Igreja dos pobres, na medida em que “tira do povo de Deus o seu caráter abstrato e puramente teórico. Confere-lhe densidade material concreta”. Ficou célebre a abertura do capítulo dedicado à pobreza, com seu brado de libertação: “Um surto clamor brota de milhões de homens pedindo a seus pastores uma libertação que não lhes advém de parte nenhuma”<sup>124</sup>.

A Conferência de Medellín teve peso fundamental para reformas importantes no seio da Igreja Católica latino-americana e serviu como referência básica, para novas e mais radicais leituras do Cristianismo. Mas, como bem enfatizou Iraneidson Santos Costa essa mudança de orientação não nasceu por pura obra do “Espírito Santo”. Desde os anos sessenta, pelo menos, vinha se formando em quase todos os países do continente as chamadas “minorias proféticas”, grupos pequenos de fiéis, oriundos geralmente dos movimentos da Ação Católica Brasileira (ACB), tanto paroquial como especializada, como a juventude Agrária Católica (JAC), Juventude Estudantil Católica (JEC), Juventude independente Católica (JIC), Juventude Operária Católica (JOC), e a Juventude Universitária Católica (JUC). A primeira e mais importante ocorreu no Brasil, mas o fenômeno logo se espalhou pelos demais países da América do Sul e Central. A integração numa prática política popular haveria de pôr estes militantes cristãos em contato com as correntes socialistas e marxistas já presentes no movimento popular<sup>125</sup>.

Dez anos após as discussões de Medellín, o posicionamento teológico-pastoral da Igreja Católica voltou a ser debatido em Puebla no México. O período que antecedeu a III Conferência do episcopado Latino-Americano foi marcado por conflitos entre conservadores ligados à Cúria Romana e os progressistas mais simpáticos às propostas de Medellín e a aos teólogos da libertação<sup>126</sup>. Em outubro

<sup>124</sup> COSTA, Iraneidson Santos. **Que papo é esse? Igreja Católica, movimentos populares e política no Brasil (1974 – 1985)**. Feira de Santana, BA: UEFS, 2011. p. 29.

<sup>125</sup> Ibidem, pp. 29-30.

<sup>126</sup> Cf. IOKOI, Zilda Gricoli. **Igreja e Camponeses: Teologia da Libertação e Movimentos Sociais no campo Brasil e Peru, 1964-1986**. Op. cit., pp. 55-59.

de 1978, foi eleito Papa Karol Wojtyła, de Cracóvia. O então novo líder católico recomendara a retomada da constituição dogmática *Lumen Gentium* (LG), para constituir uma Igreja voltada para “o povo de Deus”. Para ele, “a evangelização não deveria ter por objetivo apenas o homem interior, mas considerar o homem em sua totalidade”. A ala conservadora recuou diante dessa nova articulação. Em dezembro, a presidência do Celam reuniu-se com o Papa João Paulo II, que decidiu viajar para a América Latina e abrir os debates de Puebla<sup>127</sup>.

A viagem para abrir uma Conferência marcada pelo ambiente de disputas, entre alas diferentes da Igreja Católica, deu ao Vaticano um crédito positivo com os progressistas e de certa forma, acalmaram os ânimos no intuito de evitar uma possível e futura cisão na instituição. Indo por esse caminho o papado então constituiu uma imagem popular de aproximar-se mais dos fiéis. Em seu percurso, o Papa foi acolhido por numerosos cortejos populares, e ao pronunciar-se na abertura do Celam com o discurso em 28 de janeiro de 1979, fez duras críticas aos excessos no interior da Igreja Católica. Entretanto, na terceira parte desse discurso, apoiou a aproximação com os “deserdados, doentes, presos, famintos, solitários [...]”<sup>128</sup> Em fragmento do pronunciamento do pontífice, pode-se ler:

Se a Igreja se faz presente na defesa ou na promoção da dignidade do homem, o faz na linha de sua missão, que mesmo sendo de caráter religioso e não social ou político, não pode deixar de considerar o homem na integridade de seu ser. O senhor delineou na parábola do bom samaritano o modelo da atenção a todas as necessidades humanas, e declarou que, em última análise, se identificará com os deserdados – enfermos, encarcerados, famintos, solitários – a quem se tenha estendido a mão. A Igreja apreendeu nessas e noutras paginas do evangelho que sua missão evangelizadora possui como parte indispensável a ação pela justiça e as tarefas de promoção do homem e que entre evangelização e promoção humana existem laços bem fortes de ordem antropológica, teológica e de caridade; de modo que a evangelização não seria completa se não se levasse em conta a interpelação recíproca que no curso dos tempos se estabelece entre o evangelho e a vida concreta pessoal e social do homem<sup>129</sup>.

<sup>127</sup> Cf. *Ibidem*. Op. cit., p. 59.

<sup>128</sup> Cf. CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM). **A Igreja na Atual Transformação da América Latina à Luz do Concílio. Conclusões de Medellín**. Op. cit., 1969. pp. 26-32.

<sup>129</sup> *Ibidem*. p. 27.

A apropriação deste discurso pelos progressistas fez do Papa um aliado na luta pela libertação dos pobres. Segundo Iokoi: “fortaleceu-se o setor ligado a Teologia da Libertação porque soubera apropriar-se mais das palavras de João Paulo II, em defesa de seus objetivos, mais do que pelo conteúdo político do discurso”<sup>130</sup>.

Nas palavras do Pontífice João Paulo II, configurava-se uma impressionante visão de multidões de fiéis, que viviam em precárias condições: pobres, famintos, doentes e analfabetos, carentes de todos os valores da criação humana, deserdados da terra, sem teto, que procuravam na igreja alento para alterar essa dura realidade em que viviam. Suas palavras foram superficiais ante a visão que lhe apresentavam, mas os partidários da luta em defesa dos pobres e pela constituição de uma força histórica por eles estimulada, ampliaram seu valor, sua importância, e as reproduziram amplamente, fazendo o setor conservador recuar<sup>131</sup>.

Os trabalhos em Puebla sofreram influência do clima de exaltação católica que as viagens do Papa conseguiram produzir. Essa “atmosfera” permitiu que as conclusões da III Conferência tivesse como resultado um documento final que reafirmava o texto de Medellín e em certas circunstâncias o aprofundava<sup>132</sup>. O tópico Verdade a respeito da Igreja: o povo de Deus sinal e serviço de comunhão traduz um pouco essa afirmação:

O povo de Deus, como sacramento universal de salvação, está inteiramente a serviço da comunhão dos homens com Deus e com o Gênero humano entre si. A Igreja é, portanto, um povo de servidores. Seu modo próprio de servir é evangelizar; é um serviço que só ela pode prestar. Determina sua identidade e a originalidade de sua contribuição. Este serviço evangelizador da Igreja se dirige a todos os homens, sem distinção. Mas nele sempre há de refletir a especial predileção de Jesus pelos mais pobres e sofredores<sup>133</sup>.

<sup>130</sup> Cf. IOKOI, Zilda Gricoli. **Igreja e Camponeses: Teologia da Libertação e Movimentos Sociais no campo Brasil e Peru, 1964-1986.** Op. cit., p. 60.

<sup>131</sup> Cf. Ibidem. pp. 59-60.

<sup>132</sup> CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM). **Evangelização no presente e no futuro da América Latina. Conclusões da Conferência de Puebla.** Texto oficial. 3 ed. São Paulo: Paulinas, 1979.

<sup>133</sup> Ibidem. pp. 150-151.

O documento de Puebla foi estruturado em cinco partes: Foi iniciado com o discurso de João Paulo II e, na primeira parte “Visão Pastoral da Realidade Latino-Americana”, afirmou a visão histórica, sociocultural, eclesial e as tendências atuais da evangelização. Discutiu as perspectivas de futuro de tal prática para a Igreja Católica. Nesta, foi aprofundada a crítica ao sistema capitalista mundial e ao processo de exploração em curso no continente; foi proposta uma relação estreita e solidária entre pobres e todos que se comprometessem a participar de uma luta autêntica pela libertação contra a exploração, opressão e miséria<sup>134</sup>.

Na segunda parte, “desígnios de Deus sobre a Realidade na América Latina”, desenvolveu-se o conteúdo da evangelização e o significado de evangelizar. Um novo enfoque foi dado na leitura do Evangelho. O direcionamento foi: recuperar o Cristo em luta pelos pobres e oprimidos, e a necessidade de a evangelização está vinculada à realidade social e cultural, as culturas populares. Enfatizou-se o respeito às diferenças na liturgia. Alertou-se para o problema das ideologias e da política, destacando-se a questão da violência<sup>135</sup>.

Na terceira parte “Evangelização da Igreja da América Latina: Comunhão e Participação” apontaram-se os centros de comunhão e participação, destacando a família e as CEBs como eixos centrais, os agentes de comunhão e participação, os meios para realizá-las. No ponto quatro “Igreja Missionária a serviço da Evangelização na América Latina: Comunhão e Participação” destacou-se a opção preferencial pelos pobres e pelos jovens, a necessidade de engajamento na construção de uma sociedade pluralista e ação da Igreja Católica em favor da pessoa humana quer na sociedade nacional, quer na internacional<sup>136</sup>.

Finalmente no quinto aspecto, “Sob o Dinamismo do Espírito “opções pastorais”, estruturaram-se as recomendações de linhas de conduta, que orientassem as diferentes e necessárias opções pastorais. As recomendações partiam da defesa de uma Igreja, Sacramento de comunhão, que devia pautar-se pelo reconhecimento

---

<sup>134</sup> Cf. *Ibidem*. pp. 85-120.

<sup>135</sup> Cf. *Ibidem*. pp. 121-232.

<sup>136</sup> Cf. *Ibidem* p. 235-350, 351-387; IOKOI, Zilda Grícoli. **Igreja e Camponeses**: Teologia da Libertação e Movimentos Sociais no campo Brasil e Peru, 1964-1986. Op. cit., p. 60.

dos conflitos e tê-los como estímulo para a luta, rumo à libertação social, cultural, política e religiosa desses sujeitos históricos<sup>137</sup>.

Sintetizando, podemos afirmar que os debates de Puebla foram importantes no sentido de criar uma redefinição para o caminho da Igreja Católica na América Latina. A tendência foi afastar mais a instituição da preferência pelo poder, e aproximá-la de maneira preferencial dos pobres e jovens, como ocorrera de maneira menos imprecisa em Medellín dez anos antes. A conferência também definiu que o papel evangelizador deveria ser ativado nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). De acordo com as orientações do documento os pobres são considerados privilegiados do Evangelho, eles são também o próprio Evangelho. Definiram que sem os pobres o Evangelho não tem aplicação, não existe, pois seu princípio é justiça divina. A Teologia passou a ser entendida pelos progressistas, que tiveram peso fundamental nos resultados do documento da conferência, como um instrumento de luta pela libertação, pelo fim da pobreza e da opressão.

Nesse processo as CEBs foram definidas como sujeitos relevantes para a evangelização. Nas orientações sobre as linhas pastorais foi escrito no documento:

Como pastores, queremos resolutamente promover, orientar e acompanhar as comunidades eclesiais de base, de acordo com o espírito de Medellín e os critérios da *Evangelii Nuntiandi*, 58; favorecer o descobrimento e a formação gradual de animadores para elas. Em especial, é preciso procurar como possam as pequenas comunidades, que se multiplicam, sobretudo, na periferia e nas zonas rurais, adaptar-se também à pastoral das grandes cidades de nosso continente<sup>138</sup>.

A composição dessas comunidades era, na perspectiva do documento, formada por pessoas pobres, comprometidas com a evangelização e com a libertação destes grupos. Na relação com os pobres, um dos pontos do documento refere-se à recomendação de que se realize uma evangelização concreta, política. Dai à aproximação, entre os evangelizadores e as organizações políticas da América

---

<sup>137</sup> Cf. CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM). **Evangelização no presente e no futuro da América Latina. Conclusões da Conferência de Puebla**. Op. cit. pp. 389-393.

<sup>138</sup> Cf. *Ibidem*. p. 253.

Latina. O outro é que a opção preferencial pelos pobres os aproxima dos movimentos populares, de índios, negros, mulheres, sem terra, etc.<sup>139</sup>.

Na relação com os jovens, o documento apoiou a insistência do Papa João Paulo II na necessidade de atrair os jovens para a Igreja Católica. As considerações papais referiam-se à América Latina como um continente com maioria de jovens e, dessa forma, merecedor da atenção do clero<sup>140</sup>. Houve grande aceitação da proposição pelos Teólogos da Libertação que consideravam as crianças o centro do sofrimento, dos problemas da miséria e da pobreza<sup>141</sup>. Assim, os jovens deveriam ser evangelizados no presente, para que as perspectivas de futuro neles contidas pudessem realizar-se.

Durante a Conferência o consenso entre os bispos não foi geral e as interpretações sobre algumas orientações dadas ao documento foram distintas. Os opositores, especialmente representados pelo Monsenhor Trujillo, apresentavam seu questionamento quanto ao risco de reduzir a ação evangelizadora ao material e ao temporal, deixando de lado o espiritual e o religioso. Porém, o documento influenciado também pelos progressistas explicitava que: a salvação da dor é tarefa religiosa, e os pobres sofrem. A aproximação com a pastoral revela que Deus prefere o pobre, porque ele é pobre e sofre não por sua situação moral e pessoal. Germina-se assim o embrião de uma nova moral, que constituída no seio de um novo grupo e tendência teológica, pode configurar, em parte, uma nova Igreja, por ela vários conceitos e práticas foram repensados<sup>142</sup>.

Após os debates dos bispos predominou no texto de Puebla a seguinte equação para as propostas de evangelização da América Latina: Proclamar a palavra; Realizar a palavra. Nesse processo se trabalha na: conversão do coração; na edificação da Igreja; nas transformações das estruturas. O processo não é estático, mas sim dinâmico e simultâneo, pode-se dizer dialético.

---

<sup>139</sup> Cf. IOKOI, Zilda Grícoli. **Igreja e Camponeses: Teologia da Libertação e Movimentos Sociais no campo Brasil e Peru, 1964-1986.** Op. cit., p. 61.

<sup>140</sup> Cf. CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM). **Evangelização no presente e no futuro da América Latina. Conclusões da Conferência de Puebla.** Op. cit. pp. 362-364.

<sup>141</sup> Cf. IOKOI, Zilda Grícoli. **Igreja e Camponeses: Teologia da Libertação e Movimentos Sociais no campo Brasil e Peru, 1964-1986.** Op. cit., pp. 61-62.

<sup>142</sup> Cf. Ibidem. p. 62.

O debate da exclusão social na América Latina também motivou as discussões entre vários cientistas políticos, economistas e sociólogos. A percepção da falência do modelo populista e suas propostas desenvolvimentistas criaram circunstâncias sociais propícias à elaboração de novas interpretações e teorias sobre as relevantes desigualdades sociais. Verificou-se então a erupção de um pensamento sociológico, elaborado por expressivos teóricos. Entre eles estavam Fernando Henrique Cardoso, Francisco Weffort, O. Sunkel, A. Quinjano, T. dos Santos, Hinkelammert, A. Grunder Frank, H. Magadoff, CH. Pailoix, M. Sweezi que refletiam sobre as principais causas do subdesenvolvimento na América Latina.

Esses pesquisadores chegaram a conclusão que os países ocidentais se encontram dentro de um mesmo processo de desenvolvimento, entretanto, este é desigual e associado, fazendo com que os benefícios dele passem aos países desenvolvidos e centrais e os malefícios sejam tributados aos países historicamente “atrasados”, “subdesenvolvidos” e periféricos. A pobreza do terceiro mundo é o preço a ser pago para que o primeiro mundo possa desfrutar da abundância. A teoria da dependência deu substância teórica e incentivo para os teólogos produzirem um pensamento teológico, crítico e reflexivo, no qual ideias como ruptura e libertação tornaram-se temáticas principais<sup>143</sup>.

Com os novos cenários criados pelos movimentos sociais e revoluções da década de 1960, o neotomismo vertente hegemônica da Teologia Católica do período foi novamente abalado e surgiram outras correntes de pensamento no seio da Igreja Católica, dentre elas a Teologia da Libertação. O conhecimento produzido por essa concepção teológica segundo Luigi Bordin no seu livro *Marxismo e Teologia da Libertação*, se concretizou no espírito de renovação teológica iniciada pelo Concílio Vaticano II e foi aprofundado nas Conferências Episcopais latino-americanas de Medellín, Colômbia e Puebla, México. Com esta renovação a Teologia não foi apresentada somente como uma reflexão crítica sobre a palavra de

---

<sup>143</sup> Cf. BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. **Como fazer Teologia da libertação**. Op. cit. 1986, pp. 95-96.

Deus contida nas escrituras cristãs, mas também manifestada no evento histórico de ontem, hoje, do aqui e agora<sup>144</sup>.

Existe uma volumosa literatura sobre a Teologia da Libertação. Em boa parte do material que consultamos<sup>145</sup> ainda que existam diferenças significativas entre os teólogos da libertação, podemos identificar algumas características que são comuns à maioria deles, tanto católicos, sujeitos centrais de nossa reflexão, como protestantes. São elas um implacável requisitório moral e social contra o capitalismo dependente, seja como sistema injusto, seja como forma de pecado estrutural; a utilização de um instrumental marxista para compreender as causas da pobreza, as contradições do capitalismo e as formas de luta de classes; uma opção preferencial pelos pobres e da solidariedade com sua luta pela autolibertação; o desenvolvimento de Comunidades Eclesiais de Base (CEBS) entre os pobres como uma nova forma de ser igreja e como alternativa ao modelo de vida individualista imposto pelo sistema capitalista. Uma nova leitura da Bíblia, voltada principalmente para passagens como o êxodo, paradigma da luta de libertação de um povo, os livros dos profetas, os evangelhos, dentre outros.

É pertinente também, o elemento profético de luta contra a idolatria (e não ateísmo), como inimigo principal da religião; isto é, contra os novos ídolos da morte,

<sup>144</sup> Cf. BORDIN, Luigi. **Marxismo e Teologia da libertação**. Op. cit. 1987, p. 162.

<sup>145</sup> A Síntese que chegamos sobre as principais características da Teologia da Libertação converge em muitos aspectos com as discussões presentes na bibliografia abaixo. Cf. BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. **Teologia da libertação no debate atual**. Op. cit., 1985a, BOFF, Clodovis. BOFF, Leonardo. **Da libertação: o sentido teológico das libertações sócio históricas**. Op. cit., 1985b, BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. **Como fazer Teologia da libertação** 1986; BORDIN, **Marxismo e Teologia da libertação**. op. cit. 1987; GALILÉIA, Segundo. **Teologia da libertação: ensaio de síntese**. Op. cit., 1985; GOTAY, Silva Samuel. **O Pensamento cristão Revolucionário na América Latina e no Caribe (1960-1973)**. Op. cit., 1985; GUTIERREZ, Gustavo. **A força Histórica dos pobres**. Op. cit., 1984; GUTIERREZ, Gustavo. **Teologia da libertação: perspectivas**. Op. cit., 1985; GUTIERREZ, Gustavo. Como dizer aos pobres que Deus lhes ama? In: A maioridade da Teologia da Libertação. **Estudos de Religião**. Ano IV, n. 6, abril de 1989. pp. 35-42.; GUTIERREZ, Gustavo. A opção profética de uma Igreja. In: SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIENCIAS DA RELIGIÃO – SOTER (Org.). **Caminhos da Igreja na América Latina e no Caribe: Novos Desafios**. São Paulo: Paulinas 2006. pp. 279-291; LOWY, Michael. **Marxismo e Teologia da libertação**. Op. cit., 1992, **A Guerra dos Deuses: Religião e política na América Latina**. Op. cit., 2000a; RICHARD, Pablo. A igreja Católica na América Latina e a opção pelos pobres. In: SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIENCIAS DA RELIGIÃO – SOTER (Org.). **Caminhos da Igreja na América Latina e no Caribe: Novos Desafios**. São Paulo: Paulinas 2006. pp. 293-302; SANTA ANA, Júlio de. Teologia e modernidade. In: A maioridade da Teologia da Libertação. **Estudos de Religião**. Ano IV, n. 6, abril de 1989. pp. 13-33; SOBRINO, Jon. O Reino de Deus anunciado por Jesus reflexões para nosso tempo. In: SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIENCIAS DA RELIGIÃO – SOTER (Org.). **Caminhos da Igreja na América Latina e no Caribe: Novos Desafios**. São Paulo: Paulinas 2006. pp. 241-261.

adotados pelos novos Faraós, Césares, Herodes e Mamons. São eles: a riqueza, o poder, a segurança nacional, o Estado, a força militar, a civilização cristã ocidental. Contra esses elementos modernos da idolatria, os teólogos pregavam a libertação humana, histórica como antecipação da salvação final em Cristo, como Reino de Deus. Essa crença era reforçada por uma crítica pertinente à teologia dualista tradicional como produto da filosofia platônica grega e não da tradição bíblica – nas quais as histórias humana e divina são distintas, mas inseparáveis.

É relevante destacar que a Teologia da Libertação não foi um movimento homogêneo e que seu discurso está longe de ser hegemônico dentro da Igreja Católica Romana. Mas não seria correto negar a importância das Comunidades Eclesiais de Base, tão estimuladas pelos teólogos da libertação, na articulação de movimentos sociais tanto no campo (movimento sem terra), como nos centros urbanos. A resistência à Ditadura Militar foi uma dessas significativas marcas de luta da Igreja Católica no Brasil. Nos anos 70 após uma fase de apoio ao golpe militar de 1964, a posição oficial da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) mudou. Um setor da Igreja Católica no Brasil se tornou um dos maiores opositores do regime autoritário. Engajou na luta pelo respeito aos Direitos Humanos, deu apoio a greves em São Paulo emprestando seu espaço para reuniões de sindicalistas e denunciou as injustiças no campo principalmente na Amazônia e no Nordeste<sup>146</sup>.

Sobre o apoio à greve dos metalúrgicos em São Paulo D. Claudio Hummes, então bispo da diocese de Santo André, enviou aos colegas de ofício do Brasil uma carta revelando sua declaração favorável ao ato dos metalúrgicos em abril de 1980. Ao examinarmos fragmentos do conteúdo, pode-se ler a dimensão profética contida nas linhas escritas pelo religioso:

A Igreja apoiou a greve dos metalúrgicos porque suas reivindicações eram justas e seus métodos pacíficos. Esse apoio constituiu no seguinte:

- A) Pronunciamento declarado o apoio e suas razões;
- B) Oferecendo espaços para as reuniões dos trabalhadores depois da intervenção federal nos sindicatos e a interdição dos locais públicos para as assembleias dos metalúrgicos. Ofereciam-se, num primeiro momento, as dependências das paróquias, exceto os templos. Só quando essas dependências não serviam, como último recurso ofereciam-se também os

---

<sup>146</sup> Cf. MAINWARING, Scott. **A Igreja Católica e a política no Brasil 1916–1985**. Op. cit., 1989. p. 117.

templos. Esse último recurso foi usado, sobretudo, em São Bernardo do Campo, onde também por sua vez os trabalhadores respeitaram com muita dignidade o interior do templo, sem qualquer abuso. Quem não respeitou foi a repressão, que invadiu a nave da Igreja e acabou prendendo um sindicalista dentro da sacristia. Eu mesmo estive presente praticamente em todas as assembleias dentro da Igreja, e posso testemunhar que os trabalhadores agiram dentro da Igreja com suficiente respeito e dignidade; além do mais era um povo oprimido que clamava também diante de Deus por maior justiça e respeito; [...].

- C)[...] Oferecemos também o serviço de reflexão e evangelização para que os trabalhadores compreendessem sempre mais claramente como a luta deles por maior justiça estava ligada à luta de Jesus Cristo e seu mistério pascal. E os trabalhadores realmente começaram a exprimir isso cada vez mais em suas declarações. Diante disso deve-se entender também as celebrações litúrgicas durante a greve;
- D) Também oferecemos as paróquias como postos de arrecadação de fundos e mantimentos para as famílias dos grevistas que passassem necessidade em consequência da greve. [...] <sup>147</sup>.

Em outras regiões do Brasil esse ambiente de questionamento de uma organização social excludente também foi relevante. Documentos publicados pelas Regionais do Nordeste ligadas a CNBB (“Eu ouvi os Clamores de Meu povo”) e Centro-Oeste (Marginalização de um povo) ambos em maio de 1973 foi uma prova disso. O Nordeste então visto como a região mais carente do Brasil teve sua situação denunciada no documento assinado por vários de seus bispos: Ainda que de forma longa, vale a pena relatar alguns fragmentos do documento considerado um dos mais radicais assinados por bispos brasileiros:

Eu vi a aflição do meu povo e ouvi os seus clamores por causa dos seus opressores. Sim: eu conheço seu sofrimento.

Estas palavras do Êxodo, ditas por Deus a Moisés dão bem, nesta hora, a medida dos nossos sentimentos.

Diante do sofrimento da nossa gente, humilhada e oprimida, há tantos séculos em nosso País, vemo-nos convocados pela Palavra de Deus a tomar posição. Posição ao lado do povo. Posição juntamente com todos aqueles que, com o povo, se empenham pela sua verdadeira libertação. [...]. A nossa responsabilidade de pastores nos coloca, mais uma vez, diante de um desafio: a fidelidade contínua a este homem, dentro do seu contexto histórico.

Somos servidores, ministros da libertação – “foi para que nos tornássemos homens livres que Cristo nos libertou” (GL 5,1).

Como ministros da libertação, temos, antes de mais nada, que nos converter continuamente, para melhor servir. Temos que aceitar a

<sup>147</sup> Hummes, D. Claudio. Carta sobre a presença da Igreja na greve dos metalúrgicos em do ABC em 1980 Apud: MORAIS, João Francisco Regis de. **Os bispos e a política no Brasil: Pensamento social da CNBB**. Op. cit., 1982. pp. 68-69.

interpelação do homem nordestino que grita por esse ministério de libertação, que clama pelo nosso compartilhar sua " fome e sede de justiça". É a própria marcha da libertação deste homem que interpela a nossa sociedade e entra em choque com seus critérios de lucro, com a distorção de estatísticas e dados que tentam justificar a "violência institucionalizada" em que vivemos, conforme a expressão da II Conferência CELAM, em Medellín. Caracteriza-se, nessa Conferência Episcopal do nosso Continente, como "situação de pecado" esta, em que se estabelece a sociedade de nossos países na América Latina. [...] <sup>148</sup>.

As denúncias proféticas não ficaram só no campo da generalização de uma suposta opressão do povo e na acusação do capitalismo como sistema injusto, mas baseou-se em dados concretos da situação do homem nordestino. Sobre sua renda e oportunidades no mercado de trabalho, revelou o documento:

#### Renda per capita

Segundo a SUDENE, a renda per capita do Nordeste se situa, hoje, um pouco mais acima de 200 dólares, ou seja, cerca de metade da renda per capita do Brasil e apenas um terço da renda de um paulista. Dados do censo de 1970 revelam, contudo, que para cada grupo de 100 nordestinos com 10 anos e mais de idade, 52 ganhavam até 100 cruzeiros mensais, enquanto 15 não tinham rendimento ou não declararam. [...].

#### Trabalho

O desemprego e o subemprego atingem índices alarmantes na região. 23% das pessoas em idade de trabalhar estão impedidas de usar sua força de trabalho ou a utilizam apenas parcialmente [...] <sup>149</sup>.

Tais dados considerados pelos bispos nordestinos alarmantes, só poderiam trazer como resultados uma realidade assustadora que sensibilizou alguns membros do clero a cobrar das autoridades providências urgentes para reverter essa realidade contraditória. Entre os dados que causaram repulsa para muitos daqueles religiosos, pode-se ler:

#### Alimentação

A fome assume no Nordeste características epidemiológicas [...]. As causas e as consequências de tal estado de subnutrição são referidas nas conclusões do relatório da pesquisa, publicado em 1968 pelo Instituto de Nutrição, da Universidade Federal de Pernambuco [...].

#### Habitação

<sup>148</sup> Documentos dos Bispos do Nordeste. Eu ouvi os clamores de meu povo. Maio de 1973. Apud: LIMA, Luiz Gonzaga de Souza. **Evolução Política dos católicos e da Igreja no Brasil**: Hipóteses para uma interpretação. Petrópolis, RJ: Vozes, 1979. pp. 168, 170.

<sup>149</sup> Ibidem. pp. 171-172.

Outra publicação da SUDENE – “Habitação” – Departamento de recursos Humanos, fevereiro de 1970 – estima-se em 2,3 milhões de unidades o déficit habitacional do nordeste, que tende a aumentar. [...].

Educação:

Das pessoas com 5 anos e mais de idade, isto é, das que deveriam está nas escolas ou já ter passado por elas, cerca de 60% são analfabetos, segundo o censo de 1970. [...].

Saúde

Em publicação recente da Sudene – “Saúde” - , Departamento de recursos Humanos, fevereiro de 1970 – se afirma que “a população nordestina continua apresentando baixos índices de higidez e elevadas taxas de morbiletalidade, em concordância com a renda per capita.

A esquistossomose apresenta elevada incidência, estimando-se que a prevalência onde há cursos de água se situe em torno de 90%, na faixa que vai do litoral do Rio Grande do Norte ao recôncavo baiano. A doença de Chagas vitima 500 mil pessoas, disseminando-se em área de transmissão cuja população é de 12 milhões de pessoas. A tuberculose tem no nordeste taxa de mortalidade de 80 por 100 mil habitantes [...] <sup>150</sup>.

Após o relato das várias contradições sócio-culturais das quais eram vítimas a maioria dos nordestinos daquela época, os bispos daquela região denunciaram o que eles consideraram as raízes daquele estado de coisas que só poderiam ser percebidos com o exame de suas condições históricas. O que demonstrou, entre os clérigos, a percepção das desigualdades sociais como historicamente construídas e a validade da pesquisa científica na identificação desses problemas. Após um breve exame dessas condições o documento conclui:

As estruturas econômicas e sociais em vigor no Brasil são edificadas sobre a opressão e a injustiça, que provêm de uma situação do capitalismo dependente dos grandes centros internacionais do poder. Dentro de nosso país, pequenas minorias, cúmplices do capitalismo internacional, e a seu serviço, empenham-se, através de todos os meios possíveis, por preservar uma situação criada em seu favor. Instalou-se, com isso, uma conjuntura que não é humana, e que, pelo mesmo fato, não é cristã <sup>151</sup>.

Esse clima de oposição ao capitalismo e sua ordem social acompanhou o discurso e a prática de vários setores ligados à Igreja Católica no Brasil. Bispos como D. Helder Câmara, D. Aloísio Lorscheider, D. Paulo Evaristo Arns, D. Pedro Casaldáliga, D. José Maria Pires, entre outros, foram simpáticos à Teologia da

<sup>150</sup> Ibidem. pp. 172-175.

<sup>151</sup> Ibidem. p. 196.

Libertação e engajados na luta em favor dos pobres. Junto com os agentes pastorais e vários intelectuais, esses bispos foram incentivadores do crescimento das Comunidades Eclesiais de Base, de maior participação e práticas democráticas na Igreja Católica.

Tratamos nesse capítulo alguns eventos importantes que, em seu conjunto, traçaram o ambiente católico entre os anos de 1971 e 1989 e nos fizeram entender as raízes da Teologia da Libertação. Nossas conclusões convergem com teólogos da libertação como Gutierrez, Dussel, Galiléia, Clodovis Boff e Leonardo Boff ao definirem tal movimento como o reflexo de uma práxis social dos cristãos, bem como reflexões sobre ela. Apesar de não fazerem parte das concepções hegemônicas na Igreja Católica, essas práticas eclesiológicas baseadas num Cristianismo profético persistem até a atualidade e em certos aspectos motivam algumas diretrizes pastorais da instituição.

## **CAPÍTULO 2:**

### **AS CONCEPÇÕES DE HISTÓRIA NA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO DE CLODOVIS BOFF E LEONARDO BOFF**

Neste capítulo procuramos responder ao principal problema proposto nesta dissertação: Quais concepções da História estão presentes na teologia de Clodovis Boff e Leonardo Boff nos escritos do período entre 1971 a 1989? Que contribuições esses dois autores deixaram para um maior esclarecimento da Teologia da Libertação?

É pertinente discutir, também, as principais características da historiografia da Comissão de Estudos e História da Igreja na América Latina (Cehila) organizada por historiadores ligados e/ou identificados com a Teologia da Libertação. Assim, giraram em torno das questões discutidas: 1) sua perspectiva em relação ao conhecimento histórico; 2) abordagens teórico-metodológicas; 3) as contribuições para a historiografia e produção teológica latino-americana e brasileira.

Para contextualizar melhor o tema no debate da pesquisa historiográfica, iniciamos o capítulo discutindo a relação entre verdade e história, interrogando como alguns historiadores do século passado e da atualidade refletiram sobre essa problemática, também presente entre os teólogos da libertação.

#### **2.1 - Alguns questionamentos sobre a relação entre verdade e História.**

Existe nesses trabalhos da Teologia da Libertação uma proposta de leitura para o processo histórico e sua validade como conhecimento indispensável para compreensão e intervenção efetiva do homem na realidade. Clodovis Boff e Leonardo Boff também deram suas contribuições sobre essa relação em seus escritos no período que analisamos. Entretanto, devemos advertir que tal entendimento da História não é consenso entre todos os historiadores e que outras

compreensões da validade desse conhecimento também são relevantes. Inicialmente é considerável ressaltar algumas concepções clássicas que envolveram sua importância como saber nos séculos XIX e início do XX, épocas que predominavam a concepção de uma história universalista.

Conforme o filósofo Hegel, a História é o árbitro universal que julga os Estados e povos historicamente existentes, seu valor é o de tribunal da razão<sup>152</sup>. Marx acreditava que o processo histórico era o palco da luta de classes e seu desdobramento nos faz perceber a missão emancipadora do proletariado, que para ele, é a extinção da exploração do homem pelo homem e a implantação de uma era de liberdade<sup>153</sup>. Augusto Comte, e muitos seguidores da corrente Positivista a visualizaram como um progresso contínuo rumo à evolução e civilização da humanidade<sup>154</sup>.

No século XX o historiador Marc Bloch, um dos fundadores da escola dos Annales, referia-se à História como “a mestra da vida”<sup>155</sup>. Já Foucault, filósofo da segunda metade do mesmo século, não teve uma leitura tão otimista, viu tal processo e conhecimento como descontínuos, sem fim teleológico ou possibilidade de progresso. Segundo suas formulações teóricas, a História é resultante de práticas e discursos de poder, sua construção tem um começo que implica diferenças, não uma origem definida<sup>156</sup>.

Outras correntes ligadas a movimentos intelectuais da segunda metade do século passado, chamada de pós-modernista, questionou da História qualquer sentido. As raízes dessas interpretações foram decorrentes de mudanças culturais, notadamente operadas pelas Artes, Literatura, Filosofia e pelos críticos de cultura a partir da década de 1960. Sua posição era de crítica aos princípios racionalistas herdados da tradição iluminista. Essa tendência apareceu em um contexto de capitalismo tardio que marcava a crise da modernidade e sua crença de que o

<sup>152</sup> Cf. WEBER, THADEU. **Hegel liberdade Estado e História**, Petrópolis, RJ: vozes, p 15.

<sup>153</sup> ENGELS Friedrich; MARX Karl. **Manifesto do partido comunista 150 anos depois**, Rio de Janeiro: Contraponto. 1997.

<sup>154</sup> Cf. MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução: Hegel e o advento da Teoria social**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1978. pp.309-325.

<sup>155</sup> BLOCH, March Leopold Bejamin. **Introdução a história**. 3 ed. Portugal Europa América, [Sd.].

<sup>156</sup> Michael. **A microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

pensamento racionalista conduziria a humanidade ao progresso. Muitos trabalhos historiográficos receberam estas influências e assumiram uma postura de oposição, sobretudo, no que diz respeito às meta-narrativas. Essa corrente intelectual colocou o problema da linguagem como aporte filosófico que estabelecia as formas pelas quais uma realidade era demonstrada ou dita<sup>157</sup>.

As posições desta corrente foram resumidas em duas características principais segundo Jurandir Malerba em seu livro *A História Escrita: teoria e história da historiografia*. A primeira delas é a tese do antirrealismo epistemológico a qual sustenta que o passado não pode ser objeto do conhecimento histórico ou, mais especificamente, que o passado não é e não pode ser o referente das afirmações e representações históricas. Tais representações são construídas, portanto, como referências não ao passado, mas apenas a outros e sempre presentes discursos, assertivas e textos históricos. Assim, retirando quaisquer pretensões do conhecimento histórico de se relacionar com o passado real, o pós-modernismo diluiu a História numa espécie de literatura e faz do passado nada mais nada menos do que um texto<sup>158</sup>.

Ainda segundo Malerba, a segunda tese dos pós-modernistas é a do narrativismo, que confere os imperativos da linguagem e aos tropos ou figuras do discurso, inerentes a seu estatuto linguístico, a prioridade na criação das narrativas históricas. De acordo com essa afirmação, as histórias ficcionais inventadas por escritores e as narrações dos historiadores não diferem uma da outra em nenhum aspecto essencial, já que ambas seriam construídas pela linguagem e igualmente submetidas as suas regras na prática da retórica e da construção das narrativas. As categorias históricas são colocadas no mesmo patamar que as ficcionais de escritores e artistas de forma que é impossível fazer distinção entre História e ficção<sup>159</sup>.

As concepções de História lançadas pelos pós-modernistas gerou muitas

---

<sup>157</sup> Cf. MALERBA, Jurandir. (Org.). **História escrita: teoria e história da historiografia**. São Paulo: Contexto: 2006. p. 12-13; REIS, José Carlos. **História e Teoria: Historicismo, Modernidade, temporalidade e Verdade**. 3 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. p. 73.

<sup>158</sup> Cf. MALERBA, Jurandir. (Org.). **História escrita: teoria e história da historiografia**. Op. cit., p. 13.

<sup>159</sup> Cf. Ibidem. p. 14.

polêmicas e controvérsias entre os historiadores. Sobre tal debate comentou Malerba:

Não sendo cabível aqui avaliar quantitativamente esse impacto na historiografia -, que muito menor do que faz crer o alarme com que as teses pós-modernas foram veiculadas -, diríamos apenas que, no campo da teoria da história mais do que no da historiografia, o pós-modernismo efetivamente contribuiu para derrubar alguns dogmas, alguns postulados férreos que sobreviveram à certa derrocada de certa concepção de história herdeira de alguns fundamentos iluministas, humanistas e cientificistas e ainda vigente em muitos pólos importantes durante a década de 1970. O pós-modernismo teve esse efeito deletério de pôr no chão os argumentos de certas versões marxistas esquemáticas e de reminiscências cientificistas insistentes. Porém, fora essa atitude iconoclasta – sem dúvida alguma fundamental para a superação do estado do debate -, pouco contribuiu o pós-modernismo para a teoria da história e para historiografia. Fez avançar negando e derrubando, mas pouco colocou no lugar<sup>160</sup>.

Devemos admitir que as teses dos pós-modernistas ainda provocam debates polêmicos e que seus desdobramentos, certamente, testemunharam muitas outras questões. Em meio a tal contexto, diversos historiadores discordam da visão, em certas circunstâncias, unilateral em relação à História proposta pelo movimento em questão. Nessa longa lista podemos pontuar pesquisadores que também admitem a importância da cultura e da linguagem como relevantes objetos de análise deste conhecimento, mas não igualam a História ao discurso literário. Entre eles estão E. P. Thompson, Peter Burke e, Roger Chartier, bem como os historiadores da Cehila que discutiremos num dos tópicos específicos deste capítulo.

E. P. Thompson em seus estudos sobre as diferentes manifestações culturais entre trabalhadores ingleses do século XVIII defendeu a produção historiográfica como conhecimento possível e revelador de variados sentidos ligados à tradição; sendo que, tais costumes, não são estáticos e imutáveis<sup>161</sup>. Nas formulações do autor o historiador é capaz de produzir um conhecimento que revela compreensões confiáveis do passado, embora tais leituras não sejam cópias fieis dos

---

<sup>160</sup> Idem.

<sup>161</sup> THOMPSON, E. P. **Costumes em comum: estudos sobre cultura popular e tradicional**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

acontecimentos anteriores e isentas de contradições e questionamentos<sup>162</sup>. Peter Burke acredita na capacidade dos historiadores de estudar as sociedades humanas no plural, destacando as diferenças entre elas e as mudanças ocorridas nestes locais com o passar do tempo<sup>163</sup>.

Sobre a veracidade da produção deste conhecimento definido pelos autores acima, José Carlos Reis discutiu em um capítulo de seu livro *História e Teoria: Historicismo, Modernidade, temporalidade e Verdade*, algumas alternativas para resolução da questão, demonstrando como esse debate é um campo aberto para múltiplas abordagens. Uma das propostas que nos chamou a atenção pela sua amplitude e ao mesmo tempo reconhecimento de suas limitações foi a de R. Koselleck. Para este autor: “[...] a história não pode negar que precisa suportar duas exigências que se excluem – produzir enunciados verdadeiros e a admitir a relatividade de seus enunciados<sup>164</sup>”. Para Koselleck o relativismo não é uma dificuldade a ser eliminada; é a descoberta de uma realidade original: o mundo histórico. As representações do passado são incontornavelmente afetadas pelo tempo. Cada presente articula de modo diferente, espaço da experiência e horizonte de espera<sup>165</sup>. O passado é delimitado, selecionado e reconstruído criticamente em cada presente. Este sempre lança sobre o passado um olhar novo, resignificando-o. No presente, o historiador se relaciona também com o futuro; toma partido, vincula-se a planos e programas políticos, faz juízos de valor e age<sup>166</sup>.

Para Kosselleck, a ação dos historiadores na reconstrução de versões sobre o passado produzem realidades presentes originais que incluem, como interlocutores, as representações anteriores criando uma verdade caleidoscópica. Para ele, os profissionais de História não são falsários. E se são parciais, não o é sem sabê-lo. Eles são responsáveis pela confecção e produção de verdades; apoia-

<sup>162</sup> Cf. THOMPSON, E. P. **A Miséria da Teoria ou um Planetário de Erros**: Uma Crítica ao pensamento de Althusser. Tradução Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1981. pp. 34-38.

<sup>163</sup> Cf. BURKE, Peter. **História e teoria social**, São Paulo: Unesp, 2002. p.12.

<sup>164</sup> REIS, José Carlos. História e Verdade: posições. In: \_\_\_\_\_. **História e Teoria**: Historicismo, Modernidade, temporalidade e Verdade. 3 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. p. 173.

<sup>165</sup> Cf. REIS, José Carlos. **História e Teoria**: Historicismo, Modernidade, temporalidade e Verdade. 2006, Op. cit., p. 173-174; REIS, José Carlos. Tempo e História: Entre o tempo Cosmológico e o tempo da Consciência, Tempo Histórico: Um Terceiro Tempo. pp. 84-85.

<sup>166</sup> Cf. REIS, José Carlos. José Carlos. **História e Teoria**: Historicismo, Modernidade, temporalidade e Verdade. Op. cit., 2006, pp. 173-174.

se em documentos, buscam um conhecimento que pode ser controlável racionalmente. As divergências entre esses profissionais são favoráveis à verdade: Os adversários filtram as argumentações e documentações uns dos outros, desta forma a História produzida é capaz de recuperar tecnicamente os eventos com alguma segurança<sup>167</sup>.

Mas como é possível alcançar uma verdade? Koselleck respondeu que a teoria da história é que sustenta o sentido dos fatos e fontes. A História vai além dos fatos e fontes. Estruturas não são observáveis, são construções teóricas, dessa forma, temos necessidade da teoria da história, pois é ela que estrutura a subjetividade do historiador e o leva a falar das fontes. Uma verdade histórica caleidoscópica como propõe o autor exige um exame da historiografia anterior. Tal conhecimento acumulado é uma representação do passado feita por um presente e que se sabe deste presente, dialoga com as outras representações desse mesmo passado ou de outros passados feitas em outros presentes.

Em síntese para Koselleck a verdade em História se relaciona muito com a história da história. Ela é um sentido atribuído, que reúne passado e futuro em um presente determinado, que aceito de modo mais ou menos consensual, constrói uma identidade das sociedades, que a localiza em seu tempo e as torna mais eficiente na ação. A verdade histórica seria uma representação construída em cada presente da relação passado/futuro e que mantém um diálogo permanente com as representações dessa relação dos presentes, passados e futuros<sup>168</sup>.

Essa relação constante de diálogo entre presente e passado oferece não somente possibilidades de entendimento do presente como também expectativas para projetos ligados ao futuro. Não pretendemos utilizar estes recursos teóricos como principal modelo de nossas análises, mas julgamos importante reconhecer que o aporte teórico proposto por Koselleck, apesar de suas limitações (como qualquer outra teoria), oferece alternativas de compreensão para a discussão das concepções de História dos sujeitos investigados nesta pesquisa; no que diz respeito a suas leituras do passado, do presente e suas crenças para futuro. A questão da verdade

---

<sup>167</sup> Cf. Ibidem. p. 174.

<sup>168</sup> Cf. Ibidem. p. 174-175.

e o sentido da História foram frequentemente debatidos nos textos dos teólogos analisados.

Discutida algumas das diferentes e conflitantes visões da História pelos historiadores é relevante esclarecermos as diferenças entre História e historiografia. A primeira entende-se como processo dos acontecimentos, as memórias e temporalidades presentes na vida das pessoas; a segunda as produções escritas e reflexões sobre esses fatos definidos como conhecimento da História. Segundo Jurandir Malerba:

Nesse reino das várias práticas culturais de narração histórica e das diferentes manifestações do construto mental chamado história, “historiografia” pode ser caracterizada como uma espécie de prática cultural e de estrutura mental. É uma apresentação elaborada do passado, limitada ao meio da escrita, com suas possibilidades e restrições. Ela pressupõe a experiência social de um historiógrafo, caracterizada por certo grau de especialização e eventualmente de profissionalização e sua função em uma ordem política e social<sup>169</sup>.

Como outras modalidades de saber científico, a historiografia também pode ser incluída dentro do campo das disciplinas que elegem o social como objeto de estudo, sendo que as diversas dinâmicas temporais de várias sociedades que ela se ocupa é uma das maiores razões de sua complexidade. O conhecimento alcançado pela historiografia nunca será o real, mas sim uma versão limitada ainda que compreensível e indispensável sobre essa dimensão<sup>170</sup>.

Não é prudente negar, da produção escrita sobre a história, seu valor de um saber de relevante importância para a formação de seres sociais que produzem cultura. Assim sendo, ela apesar de suas limitações, é indispensável para a ampliação dos conhecimentos humanos e intervenção dos homens na realidade. Roger Chartier, a principal referência analítica utilizada neste trabalho, entende o conhecimento histórico como o estudo dos processos com os quais se constrói um sentido. Em tal construção são levadas em consideração as atitudes que pluralmente, contraditoriamente, dão significado ao mundo, às práticas discursivas

<sup>169</sup> MALERBA, Jurandir. Jurandir. (Org.). **História escrita**: teoria e história da historiografia. Op. cit., p. 22.

<sup>170</sup> Cf. REIS, José Carlos. **História e Teoria**: Historicismo, Modernidade, temporalidade e Verdade. Op. cit., pp. 175 -176.

produtoras de ordenamento, de afirmação de distâncias, de divisões; as formas diferenciadas de apropriação da cultura e interpretação da realidade<sup>171</sup>.

## 2.2 - A História na Teologia da Libertação: uma leitura de Clodovis Boff e Leonardo Boff.

Muitos teólogos da libertação foram colaboradores da Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina (Cehila). As experiências levadas para aquela comissão e desenvolvidas com os novos estudos e debates demonstrou radical rompimento com a teologia oficial defendida pela Igreja Católica. Nas palavras de Enrique Dussel, um dos teóricos da Cehila, ao prefaciar o livro: *História da Igreja no Brasil*, tomo 2 pode-se ler:

A igreja vai lentamente assumindo sua responsabilidade profética, num momento histórico em que o continente latino-americano começa a tomar consciência de sua existência como cultura, emergindo como nação que se descobre profundamente dominada, em que o povo sofre uma histórica injustiça. Esta história pretende contar a vida, a biografia da Igreja, para recordar seus feitos em prol dos pobres e ao mesmo tempo a cumplicidade com os poderosos. Exaltar seus méritos, mas não ocultará seus pecados. Quer ser crítica e não apologética<sup>172</sup>.

Percebe-se em Dussel uma visão historicista da realidade e compreensão do mundo, uma ruptura com a visão essencialista da História da Igreja que compreende a origem da instituição e seu código moral como preceitos estabelecidos por Deus<sup>173</sup>. No que se refere a essa temática das concepções de História, a Teologia

<sup>171</sup> Cf. CHARTIER, Roger. **A História cultural entre práticas e representações**. Lisboa, Portugal: Difel, 1990. pp. 27-28.

Na introdução desta dissertação há uma discussão específica sobre Roger Chartier.

<sup>172</sup> HOORNAERT, Eduardo, et. al. (Org.). COMISSÃO DE HISTÓRIA DA IGREJA NA AMÉRICA LATINA. História Geral da Igreja na América Latina: Tomo II História da Igreja no Brasil Primeira Época. Ensaio de interpretação a partir do povo. Petrópolis, RJ: Vozes, 1977. p. 6.

<sup>173</sup> Sobre visões essencialistas da História, ver a bibliografia abaixo. Discutiremos essas posições no capítulo 3.

KLOPPENBURG, Boaventura. **Igreja Popular**. Rio de Janeiro: Agir editora, 1983; MOVIMENTO NACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS (Org.). **Roma Locuta, Documentos Sobre o Livro Igreja: Carisma e Poder de Leonardo Boff**. Rio Branco, Belém, Recife, Viçosa, Nova Iguaçu, São Paulo, Porto Alegre, Goiânia: Petrópolis, RJ: Vozes, [Sd]; RATZINGER, J. **Compreender a Igreja hoje: vocação para comunhão**. Tradução D. Matheus Ramalho Rocha. 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes: 2006; SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA DOCTRINA DA FÉ: **Introduções sobre alguns aspectos da "Teologia da Libertação"**. São Paulo: Paulinas: 1984.

da Libertação rompeu com o dualismo ontológico de forte influência grega e também contido no pensamento de Santo Agostinho. Várias teses deste pensador dos tempos medievais exercem até a atualidade muito peso entre os cristãos, católicos e protestantes. Uma das mais marcantes foi a afirmação de que Deus se revela na história dos homens. Nesta ação há uma espécie de providencialismo divino que conduz as ações de indivíduos para a salvação.

De acordo com Santo Agostinho, entre os homens existem dois caminhos: “de um lado está a cidade de Deus, no outro a terra ou a do diabo”<sup>174</sup>. A cidade divina realiza o amor de Deus, está presente na igreja, mas esta instituição é um corpo misturado com pessoas que pertencem essencial e espiritualmente a ela e outras que não lhe pertencem.

A respeito da apropriação do pensamento de Santo Agostinho pelos Católicos e Protestantes escreveu Paul Tillich:

[..]. Entre essas duas características da Igreja (representação do reino de Deus e corpo misturado) a mediação se dá por meio da hierarquia. A hierarquia é representada pelos que tem o poder de consagrar. Na hierarquia, Cristo governa a igreja e se faz presente por meio dela. Assim, a igreja Católica se utilizou de Agostinho de duas maneiras. Identificou o reino de Deus com a Igreja a ponto de absolutizá-la. Isso realmente aconteceu. Por outro lado, as diferenças entre Igreja e o reino de Deus poderiam ser claramente reveladas. Foi o que fizeram os movimentos sectários e a reforma protestante. Agostinho percebia certa relação dialética entre o reino de Deus e a igreja. Mostrava-se de tal maneira ambígua que podia ser utilizada por diferentes teólogos. [...] <sup>175</sup>.

A redução do argumento de Santo Agostinho por homens interessados em manter o controle da ordem social foi bastante utilizada por segmentos da Igreja Católica para justificar o clero como o grupo especificamente gabaritado à interpretação das escrituras cristãs, mantendo o poder dos sacerdotes em estabelecer a ortodoxia.

A Teologia da Libertação negou esse exclusivo privilégio do clero. Em relação às concepções de História, os teólogos da libertação possuem um ponto em comum:

<sup>174</sup> TILLICH, Paul. **História do Pensamento Cristão**. Tradução Jaci G. Maraschin. 4 ed. São Paulo: Aste, 2007. p. 133.

<sup>175</sup> Ibidem. pp. 133-134.

superaram as propostas idealistas que postulam a preexistência de essências universais dos processos históricos e impõem a determinação divina ao desconsiderar a complexidade e imprevisibilidades da própria História. Para eles não há uma separação entre uma história secular e outra divina da salvação. Esses intelectuais trazem uma leitura das escrituras cristãs contrárias às tendências herdadas da tradição grega e neoplatônica de conceber deuses a-históricos e manipuladores dos homens.

Podemos citar um exemplo no trabalho primordial de um dos fundadores da Teologia da Libertação Gustavo Gutierrez, *Teologia da Libertação, Perspectivas*. Neste livro o teólogo peruano indicou a emergência de uma nova consciência latino-americana e seu reflexo na consciência cristã. Inicialmente ele abordou o problema da libertação dentro de uma perspectiva histórica, mostrando como na cultura moderna, sobretudo por mérito de Hegel e Marx, nos quais se originou uma concepção da História como processo de libertação do homem<sup>176</sup>. No decorrer da argumentação descreveu o problema da libertação no processo histórico latino americano, delineando a origem da nova consciência e mostrando de maneira objetiva e documentada, ou seja, sintonizada com as publicações de pesquisas científicas a passagem da perspectiva desenvolvimentista à teoria da dependência<sup>177</sup>. Conclusões tiradas sobre a situação de dependência econômica levam Gutierrez a afirmar que o desenvolvimento autônomo latino americano é inviável dentro do sistema capitalista internacional. Nas palavras do autor:

A percepção do fato da dependência e de suas conseqüências permite nova tomada de consciência da realidade latino-americana. Além dos fatores econômicos é necessário ter em consideração os fatores políticos; a teoria do desenvolvimento deve considerar a situação de dependência e as possibilidades de libertar-se dela; só neste contexto pode ter sentido e encontrar possibilidade de realização. Mas os estudos feitos nesta perspectiva levaram a concluir que o desenvolvimento autônomo latino-americano é inviável dentro do marco do sistema capitalista internacional<sup>178</sup>.

Descrita essa situação, Gutierrez concluiu suas análises sobre evangelização libertadora demonstrando uma nova Teologia que assumiria claramente o processo

<sup>176</sup> Cf. GUTIERREZ, **Teologia da libertação: perspectivas**. Op. cit., 1985, pp. 34-40.

<sup>177</sup> Cf. *Ibidem*. pp. 75-83.

<sup>178</sup> *Ibidem*. p. 83.

revolucionário de libertação dos pobres, como principal tema da reflexão teológica<sup>179</sup>. Ao discutir a relação dessas classes exploradas como povo de Deus Gutierrez escreveu:

O anúncio do evangelho, feito a partir da identificação com o pobre convoca uma Igreja solidária com as classes populares do continente. Solidária com suas aspirações e suas lutas por estarem presentes na história latino-americana. Solidária com a abolição de uma sociedade construída por e para poucos, e com a edificação de uma ordem social diferente mais justa e humana para todos<sup>180</sup>.

As denúncias e anúncios proféticos de Gutierrez convergem com uma das teses defendidas no trabalho de Samuel Silva Gotay com o título *O Pensamento Cristão Revolucionário na América Latina e no Caribe (1960-1973)*. Segundo ele, o Cristianismo revolucionário da Teologia da Libertação afirma a História real como única esfera da realidade, onde se dá a salvação como um processo de libertação em três dimensões: a libertação socioeconômica que se consegue mediante um processo político; a formação do homem novo que se dá no processo da revolução cultural, a qual é essencial à primeira revolução; e por último, a libertação do pecado naquilo que será a plenitude do reino de Deus e do homem novo<sup>181</sup>. Mas o que disseram Clodovis Boff e Leonardo Boff neste debate?

Clodovis Boff e Leonardo Boff são os dois teólogos da Libertação escolhidos para discussão principal neste trabalho, pois possuem uma produção intelectual que em parte esclarece, de maneira didática, as principais teses da Teologia da Libertação. Os dois autores foram relevantes no compromisso assumido com a educação dos movimentos populares e divulgação de temas até então mais acessíveis aos teólogos de ofício. Nos livros escritos por esses dois pensadores católicos em parceria percebe-se não só o esforço de aprofundar temas complexos, mas também o de torná-los acessíveis aos leigos da base.

Clodovis Boff é sacerdote da Ordem dos Servos de Maria (OSM). Brasileiro

<sup>179</sup> Cf. *Ibidem*. pp. 270-271.

<sup>180</sup> Cf. *Ibidem*. p. 273.

<sup>181</sup> Cf. GOTAY, Silva Samuel. **O Pensamento cristão Revolucionário na América Latina e no Caribe (1960-1973)**. Op. cit. 1985, p. 285.

nascido na cidade de Concórdia, estado de Santa Catarina em 1944. Estudou Filosofia na Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Mogi das Cruzes 1970, quase simultaneamente cursou Teologia pela Universidade de Louvain (Bélica 1969). Na mesma Universidade Católica de Louvain, concluiu seu doutorado em Teologia em 1976 com uma pesquisa sobre método na Teologia da Libertação transformada no livro *Teologia e Prática: Teologia do Político e suas Mediações*, publicado pela Editora Vozes de Petrópolis em 1978. Foi militante da Teologia da Libertação e prestou assessoria permanente nas CEBS. Atualmente é professor em tempo integral da Universidade Católica do Paraná. Suas temáticas de pesquisa são método, teologia, pastoral, Comunidades Eclesiais de Base e missão da Igreja.

Leonardo Boff foi padre da Ordem dos Frades Menores Franciscanos (OFM). Irmão mais velho e companheiro de Clodovis em militâncias e escritos sobre Teologia da Libertação, é mais conhecido na mídia. Tornou-se um intelectual de projeção mundial. Também é brasileiro, nascido em Concórdia (SC), em 1938. Estudou Filosofia e Teologia em Curitiba (PR) e Petrópolis (RJ), e doutorou-se em Munique (Alemanha). Foi membro diretor da revista internacional de Teologia *Concílium*. Lecionou por vinte anos no Instituto Filosófico-Teológico Franciscano, em Petrópolis. Trabalhou na redação da *revista Eclesiástica Brasileira* e na *Revista de Cultura Vozes*.

Leonardo Boff vivenciou duros conflitos teológicos com o Vaticano, especificamente com a Sagrada Congregação para Doutrina da Fé. Embora defendido pelos cardeais de São Paulo e de Fortaleza, Dom Paulo Evaristo Arns e Dom Aluísio Lorscheider, não resistiu às pressões e abandonou alguns anos depois as fileiras da Ordem Franciscana. Atualmente ocupa a cátedra de Ética e Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Nesta cidade é atuante na organização das Comunidades Eclesiais de Base, de movimentos populares e ministra palestras sobre temas variados pelo Brasil e exterior.

Nos escritos sobre a Teologia da Libertação de Clodovis Boff e Leonardo Boff formulados entre 1971 e 1989, a trajetória humana é descrita como uma caminhada conflituosa na qual implode o processo libertador das maiorias excluídas dos direitos sociais e políticos. A teologia pastoral proposta por estes dois intelectuais de

formação católica é o reflexo e reflexão sobre a práxis histórica dos homens neste processo. Em passagens de todos os textos destes intelectuais selecionados para pesquisa, existem trechos que direta e indiretamente afirmam essas concepções da História. Um exemplo dessa afirmação pode ser visto no livro *Teologia da Libertação no Debate Atual*. Nele, os autores afirmaram:

A grande inspiração que preside a tarefa da TDL é articular corretamente a libertação (social) com e sobre a salvação, a práxis com e sobre a fé. A TDL entende realizar uma ponte entre o mistério de Deus e a História dos homens. Pois não basta conhecer a verdade da fé é preciso ainda desenvolver o significado humano e histórico desta fé<sup>182</sup>.

O fragmento do texto nos faz perceber que entre as prioridades da Teologia da Libertação propostas por esses dois intelectuais esta a intenção de mostrar que a chegada do Reino de Deus anunciado aos cristãos não pode ser alcançada apenas na alma (dimensão pessoal), nem somente no céu (dimensão trans-histórica), mas também nas relações entre os homens em projetos que dependem do esforço social e das libertações históricas<sup>183</sup>.

Sobre essas transformações que cobram uma mudança profunda nos indivíduos e nas formas de organizações sociais e política afirmou Leonardo Boff em seu livro *Jesus Cristo Libertador*:

O tema da pregação de Cristo não foi ele mesmo, nem a Igreja, mas o reino de Deus. Reino de Deus significa a realização de uma utopia do coração humano de total libertação da realidade humana e cósmica. É a situação nova do velho mundo, totalmente repleto por Deus e reconciliado consigo mesmo. Numa palavra poder-se-ia dizer que Reino de Deus significa uma revolução total, global e estrutural da velha ordem, levada a efeito por Deus em sentido objetivo e subjetivo. Cristo se entende a si mesmo não como um pregador e profeta desta novidade (evangelho), mas como já um elemento da nova situação transformada. Ele é o homem novo, o reino já presente, embora sob os véus da fraqueza. Aderir a Cristo é condição indispensável para participar na nova ordem a ser introduzida por Deus<sup>184</sup>.

Entre os cristãos há uma centralidade na ideia de Reino de Deus. Para Leonardo Boff a posição a favor da nova ordem só pode ser possível com a chegada

<sup>182</sup> BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. **Teologia da libertação no debate atual**. Op. cit., 1985 a, p.30.

<sup>183</sup> Cf. BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. **Teologia da libertação no debate atual**. Op. cit., 1985a, pp. 54-55; **Da libertação: o sentido teológico das libertações sócio históricas**. 1985b, p.20.

<sup>184</sup> BOFF, Leonardo. **Jesus Cristo Libertador**. 2 ed. Petrópolis, Rj: Vozes, 1972. pp. 76-77.

de um homem novo e o caminho para esse fim é a adesão ao projeto proposto por Jesus. Isso conseqüentemente depende de uma profunda transformação libertadora do pecado de suas conseqüências pessoais e cósmicas, de todos os elementos alienatórios sentidos e sofridos na criação. O caminho difícil é o da conversão da pessoa e reestruturação do mundo da pessoa<sup>185</sup>. Esta proposta de reestruturação rompeu com a ideia tradicional de atribuir o pecado somente a dimensão dos indivíduos, desconsiderando a estrutura social e histórica.

Clodovis Boff e Leonardo Boff opinaram que essa profunda reestruturação da pessoa não pode ser desvinculada do mundo social. Tal afirmação converge com as principais teses dos teólogos da libertação que encontram Jesus, o fundador do Cristianismo, no homem pobre. A concepção de amor, para os partidários da Teologia da Libertação, não é baseada somente em práticas contemplativas, mas também num ideal prático de serviço, de compromisso com o outro; com a justiça social, com a luta pela efetivação do que eles compreendem como projeto de Deus e concretização ainda que não seja plena, do Reino de Deus perante uma situação social injusta<sup>186</sup>.

Nesta linha de raciocínio os irmãos Boff levantaram como um de seus principais questionamentos a seguinte problemática: o que representa Deus para um continente pobre como a América Latina?<sup>187</sup> O Deus anunciado por Jesus se revela

---

<sup>185</sup> Cf. *Ibidem*. p. 77.

<sup>186</sup> O ideal prático de serviço, de compromisso com o outro; com a justiça social, com a luta pela efetivação do que os Teólogos da libertação entendem por projeto de Deus é discutido pela bibliografia abaixo.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. *Discípulos de Jesus hoje*. Op. cit., 2006. pp. 351-368; BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. **Teologia da libertação no debate atual**. Op. cit., 1985a, BOFF, Clodovis. BOFF, Leonardo. **Da libertação: o sentido teológico das libertações sócio históricas**. Op. cit., 1985b, BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. **Como fazer Teologia da libertação** 1986; GALILÉIA, Segundo. **Teologia da libertação: ensaio de síntese**. Op. cit., 1985; GUTIERREZ, Gustavo. **A força Histórica dos pobres**. Op. cit. 1984; GUTIERREZ, Gustavo. **Teologia da libertação: perspectivas**. Op. cit., 1985; GUTIERREZ, Gustavo. *Como dizer aos pobres que Deus lhes ama?* Op. cit., 1989. pp. 35- 42.; GUTIERREZ, Gustavo. *A opção profética de uma Igreja*. Op. cit., 2006; RICHARD, Pablo. *A igreja Católica na América Latina e a opção pelos pobres*. Op. cit. 2006; SANTA ANA, Júlio de. *Teologia e modernidade*. op. cit., 1989; SOBRINO, Jon. *O Reino de Deus anunciado por Jesus reflexões para nosso tempo*. Op. Cit., 2006.

<sup>187</sup> Cf. BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. **Teologia da libertação no debate atual**. Op. cit., 1985a; p. 11-12; BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. **Da libertação: o sentido teológico das libertações sócio históricas**. Op. cit., 1985b, p.30; BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. **Como fazer Teologia da libertação**. Op. cit., 1986, pp. 18-19.

para os oprimidos como aquele que promove a justiça<sup>188</sup>. Entretanto, nos debates de Puebla, diversas vezes citados nos textos de Clodovis Boff e Leonardo Boff foram denunciadas situações de grandes disparidades sociais entre os povos da América Latina. As citações da conferência de Puebla foram trabalhadas nos textos desses autores no sentido de sensibilizar seus leitores sobre a posição da Igreja Católica contra a situação vivida no continente, de quanto tal realidade era distante da proposta do Deus cristão. No livro *Da Libertação: o sentido teológico das libertações sócio-históricas* pode-se ler:

A realidade miserável revela duas faces: a das angústias por causa da fome, enfermidades, analfabetismo, miséria, injustiças. (Puebla 26) e das esperanças por libertação, participação e comunhão (Puebla 24). “Constata-se uma divisão entre ricos e pobres que é tanto mais dolorosa quando sabemos que uns e outros professam a mesma fé crista”. “A primeira reação daquele que se orienta pela fé cristã é de protesto: isso não pode ser!” Não agrada a Deus! Dizem os bispos em Puebla: à luz da fé vemos a distância crescente entre ricos e pobres como um escândalo e uma contradição com o ser cristão. O luxo de uma minoria constitui-se um insulto à miséria das grandes massas. Essa situação é contrária ao desígnio do criador e à honra a ele devida (Puebla).<sup>189</sup>

As reflexões dos irmãos Boff nos revelam uma América Latina distante do projeto do Deus cristão que anuncia como fim escatológico uma humanidade em comunhão<sup>190</sup>. A constatação dessa realidade pelos teólogos não é resultado somente de intuições ou deduções teológicas, mas de uma relação de diálogo com a História. Para isso foram feitas algumas mediações básicas: a sócio analítica, hermenêutica e a prática pastoral. A primeira propicia a análise científica que decodifica a realidade. As ciências do social são um instrumento fundamental para esta tarefa, pois segundo estes teólogos com a ajuda delas era possível se alcançar uma visão mais ampla da sociedade e identificar os mecanismos produtores das

---

<sup>188</sup> BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. **Teologia da libertação no debate atual**. Op. cit., 1985a; BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. **Da libertação: o sentido teológico das libertações sócio históricas**. Op. cit., 1985b; BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. **Como fazer Teologia da libertação**. Op. cit., 1986.

<sup>189</sup> BOFF Clodovis; BOFF Leonardo. **Da libertação: o sentido teológico das libertações sócio históricas**. Op. cit., 1985a, pp.12-13.

<sup>190</sup> BOFF, Leonardo. **Teologia do cativo e da libertação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1980. pp. 157-158.

desigualdades socioeconômicas <sup>191</sup>.

Para a escolha de uma teoria social como o instrumental adequado existem duas ordens de critérios. Estes são chamados por Clodovis Boff e Leonardo Boff de científicos e éticos. De acordo com os científicos, deve-se escolher a teoria que seja mais explicativa; com os éticos, a que corresponde aos valores que parecem mais adequados em face ao projeto de vida e a própria opção política dos cristãos. *Em Da Libertação: o sentido teológico das libertações sócio históricas, explicaram:*

A opção pelos pobres em si não garante a qualidade da análise. Esta tem de ser feita com a utilização de um instrumental adequado a mostrar principalmente os mecanismos geradores da pobreza e os caminhos que levam a uma libertação<sup>192</sup>.

Na medida em que partem de uma opção pelos pobres e pelas classes excluídas, os intelectuais católicos em análise acham coerente e mais adequado o uso da teoria marxista. Antes de admitirem tal escolha, os irmãos Boff fizeram uma crítica às posições empiristas e funcionalistas<sup>193</sup> e defenderam o estruturalismo dialético de vertente marxista como referência teórica mais adequada às necessidades dos pobres engajados nos movimentos de lutas por emancipação.

Sobre a inviabilidade do empirismo para as aspirações dos movimentos populares Leonardo Boff e Clodovis Boff comentaram em *Da Libertação: O Sentido Teológico das Libertações Sócio Históricas*:

[..] assistencialismo; alguém se impressiona com os graus de pobreza existente em nossa população; elenca os fatos gritantes e se escandaliza face a eles. Não transcende essa dimensão dos fatos, não vai as causas mais profundas, geralmente, invisíveis. Esta atitude por vezes nobre e sempre cheia de boa vontade é chamada de empirismo; a pessoa tem uma

<sup>191</sup> BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. **Teologia da libertação no debate atual**. Op. Cit., 1985a; BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. **Da libertação: o sentido teológico das libertações sócio históricas**. Op. cit., 1985b; **Como fazer Teologia da libertação**. Op. cit., 1986; BOFF, Clodovis. **Teologia e prática: Teologia do político e suas mediações**. 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

<sup>192</sup> BOFF Clodovis; BOFF, Leonardo, **Da Libertação: o sentido teológico das libertações sócio históricas**. Op. cit., 1985a, pp. 50-51.

<sup>193</sup> Cf. BOFF Clodovis; BOFF Leonardo, **Da libertação: o sentido teológico das libertações sócio históricas**. Op. cit., 1985a, pp. 13-17; BOFF Clodovis; BOFF Leonardo, **Como fazer Teologia da libertação**. Op. cit., 1986, pp. 42-43.

consciência ingênua e sua ação, normalmente é assistencialista; atende os fatos assim como se apresentam. Salvaguardada a boa vontade pergunta-se esta a forma melhor de conhecer a situação e ajudar os necessitados. Certamente não, pois o resultado da ação tem pouco alcance: Dá o peixe, mas não ensina a pescar<sup>194</sup>.

As críticas às limitações do empirismo são somadas em seguida as do funcionalismo. Nessa tarefa de desconstruir uma visão assistencialista continuaram Clodovis Boff e Leonardo Boff no mesmo texto citado:

[..] Esta posição analítica já vê os fatos interligados entre si, formando uma conjuntura; a sociedade é como um corpo no qual existem muitas funções que devem trabalhar organicamente, criando a harmonia social. Havendo disfunções, como é o fosso demasiadamente grande entre ricos e pobres, deve-se criar reformas ou desenvolver a parte menos desenvolvida ou subdesenvolvida até a recuperação do equilíbrio social. [...].  
O ideal do funcionalismo é apreciável, entretanto a verdadeira questão fica descartada: por que, na forma de sociedade em que vivemos, os pobres ficam cada vez mais pobres e os ricos cada vez mais ricos, apesar do considerável avanço econômico e industrial que se nota por todas as partes? [...].O progresso beneficia somente alguns estratos da população, marginalizando os grandes setores. O funcionalismo com seu desenvolvimento e progressismo não consegue fazer funcionar a sociedade com relações humanamente admissíveis e suportáveis em termos de justiça e participação. A taxa social de iniquidade que o progresso moderno exige é imensa e paga pelo “povão”<sup>195</sup>.

O ataque às limitações das respostas do empirismo e funcionalismo levou esses dois teólogos a defenderem a utilização do marxismo como um mais eficiente instrumental de leitura da realidade social. Em *Da Libertação: o Sentido Teológico das Libertações Sócio Históricas*, tal simpatia pela proposta marxista foi descrita com as seguintes palavras:

Esta postura analítica não se contenta em ver a conjuntura; desce mais profundamente na análise e detecta a estrutura global do sistema como ele organiza nossa sociedade em moldes capitalistas; [...].  
Falamos em estruturalismo por que a análise assenta na consideração da estrutura que subjaz às conjunturas e os fatos concretos. Estes são adequadamente compreendidos se apreendermos a estrutura capitalista de nossa sociedade. Dizemos ainda estruturalismo dialético por que entre os que detêm o capital e os demais possuidores da força de trabalho vigora uma interação difícil e conflitiva porque os interesses não são convergentes.

<sup>194</sup> BOFF Clodovis; BOFF Leonardo, **Da libertação: o sentido teológico das libertações sócio históricas**. Op. cit., 1985b, pp. 14-15.

<sup>195</sup> Ibidem. p.15.

No jogo dessas forças se entende a constituição, evolução e manutenção deste tipo de sociedade que é a nossa<sup>196</sup>.

Na condição de defensores da necessidade desse instrumental de análise, Clodovis Boff e Leonardo Boff estimulam a conscientização no sentido marxista do termo; das massas exploradas, do pobre que sofre e é marginalizado. Com intenção de entusiasmar os militantes cristãos sobre a importância da construção desse caminho para uma transformação radical continuaram os autores em *Da Libertação: O Sentido Teológico das Libertações Sócio-Históricas*:

A consciência que capta estas articulações se chama crítica radical. É radical não porque é, emotivamente, polarizada, mas porque vai as raízes da questão. A terapia apresentada por essa consciência crítica não é a reforma do sistema; isto implicaria apenas em fazer curativo na ferida sem perceber o foco gerador da enfermidade; postula-se uma nova forma de organizar toda a sociedade, sob outras bases; não mais a partir do capital em mãos de alguns, mas a partir do trabalho de todos, com participação de todos nos meios e bens de produção e de poder; fala-se de libertação. A teologia da libertação arranca desse tipo de realidade social, a crítica radical e dialético-estruturalista. É esta análise que faz ver os mecanismos permanentes produtores de pobreza e marginalização<sup>197</sup>.

Percebemos nos autores a denúncia de uma organização social considerada injusta, ao mesmo tempo tentaram construir entre seus leitores a crença na possibilidade de um mundo diferente do existente. Semelhante a Marx, criticaram a ordem capitalista e procuraram despertar nos homens o desejo, consciência de necessidade de libertação social onde os valores humanos sejam pautados numa ética que predomina o bem da coletividade.

Seguindo esta orientação podemos afirmar que estes teólogos cristãos sujeitos importantes nas formulações da Teologia da Libertação não se consideram apenas indivíduos da teologia, mas também e, ao mesmo tempo, da práxis política libertadora, ou seja, não vivenciam a libertação só através da perspectiva da fé, deve-se ainda, e, sobretudo, vivê-la e praticá-la no âmbito específico da prática

---

<sup>196</sup> BOFF Clodovis; BOFF Leonardo, **Da libertação: o sentido teológico das libertações sócio históricas**. Op. cit., 1985b. pp. 16-17.

<sup>197</sup> Idem.

política concreta. Uma dessas demonstrações de engajamento e autocrítica foi uma das publicações de Leonardo Boff a qual lançou uma ousada reflexão sobre as instâncias conversadoras da Igreja Católica. Em *Igreja: Carisma e Poder*, Boff denunciou o sistema autoritário de poder interno, a intolerância e o dogmatismo de instituições como a Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, o culto cristão a personalidade dos papas e o oportunismo de muitos líderes católicos ao longo da História, face aos vencedores.<sup>198</sup>.

Sobre as características de inflexibilidade nas práticas da Igreja Católica Leonardo Boff refletiu:

É manifesta a centralização de poder decisório na Igreja, fruto de um longo processo histórico no qual se cristalizam formas que talvez encontrassem validade ao tempo de seu surgimento, mas que hoje provocam conflitos com a consciência do direito e da dignidade da pessoa humana que possuímos. Assim, por exemplo, os postos de direção na Igreja desde o papado até o presbiterato não são de consulta às bases do povo de Deus, e quando, por acaso, se realiza alguma consulta não é levada em conta. Os dirigentes são escolhidos por cooptação dentro do circuito restrito daqueles que detêm poder eclesial, impostos às comunidades, marginalizando a imensa maioria de leigos, mesmo aqueles que possuem atualmente grande qualificação profissional, intelectual e até teológica. A centralização das decisões gera inevitavelmente marginalização; e esta afeta direitos fundamentais concernidos à informação, à participação decisória naquilo que afeta a todos e as responsabilidades comunitárias. [...] <sup>199</sup>.

Tais afirmações não são fundadas em acusações baseadas no senso comum de alguém que por ventura possa ter se sentido injustiçado por algumas destas práticas presentes no seio da Igreja Católica, mas sim em pesquisas de documentos oficiais da Igreja Católica Romana como também diálogos com as teorias sociais e produção historiográfica a respeito da História da Igreja. Ao aprofundar suas críticas à rigidez de alguns setores da referida instituição, Leonardo Boff comentou no mesmo livro sobre a falta de base histórica para a prática de discriminação contra as mulheres. As católicas são negadas da possibilidade de participar das decisões fundamentais de sua Igreja, além de também serem vetadas do direito de exercer o sacerdócio. Nas palavras do autor:

---

<sup>198</sup> BOFF, Leonardo. **Igreja: Carisma e Poder**. 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1982.

<sup>199</sup> Ibidem. p. 61.

Um dos pontos que mais salta aos olhos como contrário ao sentido do direito é a vigência da discriminação da mulher no seio da Igreja. As mulheres compõem metade do número dos fiéis e as religiosas somam dez vezes mais do que os religiosos. Apesar disso, são juridicamente consideradas incapazes para quase todas as funções de direito na Igreja com escassíssima presença nos secretariados romanos, nas comissões e sagradas congregações. Em razão de uma tradição cultural assumida também na expressão histórica da palavra de Deus, elas são excluídas do acesso aos cargos ministeriais ligados ao sacramento da ordem<sup>200</sup>.

Leonardo Boff, ao denunciar uma situação considerada por ele não adequada aos novos tempos, posicionou-se contra o que entende como incoerência histórica; e chamou a atenção de seus leitores ao esclarecer que essa prática foi – na atualidade (o autor se referiu ao início da década de 1980 do século XX) – reafirmada e pautada num discurso de autoridade da hierarquia que desconsiderou o peso da argumentação exegética e dogmática; formuladas pelos, segundo o autor, melhores teólogos daquele período. Criticou mais a frente que o argumento básico utilizado pela Sagrada Congregação para Doutrina da Fé é colocado como se fosse de natureza biológica. Para Boff, se assim o fosse, seriam contrários às atitudes de Jesus e dos apóstolos<sup>201</sup>.

Já antes de *Igreja: Carisma e Poder* em 1977 no seu livro *Eclesiogênese. As Comunidades Eclesiais de Base Reinventam a Igreja*, Leonardo Boff dedicou todo um capítulo na discussão do sacerdócio feminino e suas possibilidades<sup>202</sup>. Numa de suas conclusões escreveu o autor:

O resultado de nosso trabalho se resume em ter pretendido mostrar que não há argumentos decisivos que impeçam a mulher o acesso ao sacerdócio ministerial. Ainda mais que uma adequada compreensão deste, a luz do sacerdócio de Cristo, não coloca a especificidade no poder de consagrar, mas no ser princípio de unidade na comunidade. Ora a mulher pode exercer esta diaconia tão bem quanto o homem<sup>203</sup>.

Na compreensão de Leonardo Boff a posição da mulher na Igreja deveria

---

<sup>200</sup> Ibidem. p. 63.

<sup>201</sup> Cf. Idem.

<sup>202</sup> Cf. BOFF, Leonardo. **Eclesiogênese as comunidades eclesiais de base reinventam a Igreja**. Petrópolis, RJ: vozes, 1977. pp. 81-108.

<sup>203</sup> Ibidem. p. 106.

acompanhar a evolução percebida historicamente na sociedade civil; sua denúncia esclareceria que uma Igreja que se diz, com razão, católica (universal) não deveria manter essa tradição. Na tentativa de persuadir seus companheiros de instituição a repensar sobre o tema, argumentou o autor:

Uma reflexão aprofundada do múnus da representação da salvação em Jesus Cristo deveria levar aos varões eclesiásticos à humildade de reconhecer que a “plenitude da divindade e da humanidade de Cristo” não pode se esgotar na representação masculina. A antropologia moderna adverte com suficientes razões que não podemos mais, ingenuamente, falar em qualidades exclusivamente femininas e masculinas. O humano é sempre masculino e feminino que se encontra articulado, em intensidades diferentes, em cada existência humana individual [...]<sup>204</sup>.

Aprofundando a temática em 1979, Leonardo Boff publicou um estudo específico sobre a dimensão do feminino na teologia cristã, chamado *o Rosto Materno de Deus*. Neste ensaio, o autor também desenvolveu concepções do feminino que mais tarde desagradaram à hierarquia. Ao invés de aceitar a realidade como algo revelado como a teologia tradicional, Boff dialogou com as reflexões de Gaston Bachelard, um expressivo filósofo das Ciências do século passado, e ao convergir em parte com as ideias do epistemólogo, reconheceu o conhecimento como uma representação do real, como algo aproximativo e sempre mediado pelas circunstâncias históricas culturais<sup>205</sup>. O tema do feminino foi discutido pelo autor nessa “atmosfera”. Desta forma – numa de suas conclusões sobre as seis proposições básicas para se pensar sobre o feminino e relacioná-lo a mediação teologia – ou seja, sua relação com Deus, Leonardo Boff escreveu sobre a historicidade com os seguintes argumentos sobre o masculino e o feminino:

[...] O face a face de um para o outro se realiza historicamente dentro de formas, as mais diversas. Não existe uma mecanização preestabelecida das formas do relacionamento; estas se constroem, destroem, refazem e se inventam dentro dos distintos condicionamentos históricos. Vigora uma dialética difícil entre varão e mulher; não raro se manifesta como dialética negativa em termos de luta dos sexos com a subjugação de um pelo outro;

<sup>204</sup> Ibidem. p. 107.

<sup>205</sup> Cf. BOFF, Leonardo. **O Rosto Materno de Deus: Ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas**. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1979. pp. 38-39.

neste campo jogam fatores de ordem anatômica, psicológica, econômica, social, cultural; noutras vezes a dialética apresenta relações mais equilibradas e simétricas propiciando formas de convivência que permite uma humanização mais fecunda de cada um dos sexos<sup>206</sup>.

Pensando desta maneira e de alguma forma escandalizando alguns membros mais conservadores da Igreja Católica, no livro *Igreja: Carisma e Poder*; Leonardo Boff foi mais direto as críticas institucionais e se posicionou contra as concepções essencialistas presentes no Documento da Sagrada Congregação para Doutrina da Fé com o título *Declaração sobre a questão do sacerdócio feminino*. O teólogo brasileiro questionou sobre sua falta de base histórica a respeito do sacerdócio ser uma exclusividade dos homens. Argumentou sobre tal incoerência no seu ponto de vista escrevendo:

Como não existe o homem-varão em abstrato, mas vem sempre racialmente determinado, linguisticamente caracterizado, geograficamente situado (nasceu num determinado lugar), perguntamos: não seria igualmente legítimo e dentro da lógica da argumentação oficial exigir que somente teria acesso ao sacramento da ordem não apenas quem é varão, mas como Jesus, quem é judeu, nascido na Galiléia, falando aramaico, sendo circuncidado? Não traz nenhuma consequência para a Igreja o fato de Cristo ter escolhido 11 apóstolos casados e apenas um solteiro? Por que esse fato não pesa nas decisões e só o outro? O texto trai a carga de discriminação presente ao reservar a palavra *persona* somente ao varão, permitindo concluir que a mulher, por ser incapaz do sacramento da ordem, não é *persona*<sup>207</sup>.

Embora não tenha negado em seus textos o conteúdo do mistério da revelação divina percebemos nos argumentos de Boff uma primazia da História para entender os elementos da fé e da doutrina. O exemplo disto, percebemos nas suas argumentações contra a exclusividade dos homens no exercício do sacerdócio. Na intenção de desmontar de vez as posições dos defensores desse dogma católico, Leonardo Boff citou um dos documentos do Concílio Vaticano II e escreveu: “a *Gaudium et Spes* é taxativa quando recrimina qualquer discriminação como contrária ao plano de Deus [...]”<sup>208</sup>. A frase já nos demonstra que tal documento do concílio já mostrava na década de 1960 uma Igreja Católica disposta a dialogar com o mundo,

<sup>206</sup> Cf. *Ibidem*. p. 72.

<sup>207</sup> BOFF, Leonardo. **Igreja: Carisma e Poder**. Op. cit., 1982, p. 64.

<sup>208</sup> *Idem*.

com as Ciências Humanas e se adaptar aos, então, novos tempos. Essa é uma das razões concretas que levou o autor no mesmo livro *Igreja: Carisma e Poder* a não deixar de pontuar o potencial libertador que a Igreja Católica possui se assumindo a proposta do serviço ensinado por Jesus, tomar a causa dos mais necessitados como sua. Para isso, Leonardo Boff sugeriu que a instituição precisava se adequar aos novos tempos, permitir a participação efetiva de suas bases dialogando, convivendo e respeitando as diferentes experiências de evangelização. No capítulo que discute o carisma como princípio de organização o autor escreveu:

Entender a Igreja como sacramento do Espírito Santo implica colocar a ressurreição, os elementos de criatividade, de sintonia com a história como prioritários, acima daqueles institucionais, na compreensão da natureza e missão da Igreja<sup>209</sup>.

Na intenção de esclarecer essa proposta de igreja para seus leitores, Leonardo Boff lançou mão da História para o entendimento profundo da comunidade religiosa. Esclareceu que igreja é uma palavra que vem do antigo grego profano *Ekklesia-ecclesia* e significa a reunião dos cidadãos (homens livres), convocados por um arauto com o objetivo de discutirem em praça pública as questões da comunidade. De acordo com o autor *Ekklesia* significava também o evento e o momento da reunião que, de si, não implicava continuidade. Ampliando a definição para o sentido teológico Leonardo Boff esclareceu que pode entendê-la como encontro da comunidade dos fiéis, encontro provocado por Cristo e pelo Espírito Santo para celebrar, aprofundar sua fé e discutir seus problemas à luz do Evangelho. O autor rompeu com as formalidades ritualísticas, com a atmosfera de grandiosidade institucional vinda da cultura romana e afirmou que, no sentido primitivo, igreja era muito mais acontecimento histórico que pode ocorrer debaixo de uma mangueira; na casa de um dos fiéis ou mesmo dentro do edifício do templo, do que a instituição com todos os seus bens e serviços, leis doutrinas e ministérios, com continuidade histórica<sup>210</sup>.

De acordo com essa orientação, Boff sugeriu o entendimento da Igreja Católica como povo de Deus. Para ele a Igreja se concretiza no processo histórico.

---

<sup>209</sup> Ibidem. p. 234.

<sup>210</sup> Cf. Ibidem. p. 235.

De acordo com suas palavras:

[..] todo povo tem sua história e sua gesta, uma consciência de seus valores e idiosincrasias, um projeto histórico ao redor do qual todos se congregam em um poder de organização. A Igreja como povo de Deus possui tudo isso, mas numa perspectiva religiosa, sobrenatural e transcendente. Todos pertencem ao povo, anteriormente a qualquer distinção interna; assim num primeiro momento, todos no povo de Deus são iguais, cidadãos do reino. A missão não é confiada a alguns, mas a todos; portadores do poder sagrado são inicialmente todos e só secundariamente os ministros sacros. Todos são enviados a anunciar a boa-nova acerca do futuro bom da história e do sentido do mundo já garantido e antecipado pela ressurreição que historiciza a verdade da utopia de Jesus sobre o reino<sup>211</sup>.

Essa proposta inspirada numa leitura mais otimista e democrática do Concílio Vaticano II e das conferências de Medellín e Puebla é simpática à organização de uma Igreja das bases e tolerante as múltiplas diferenças sócio culturais entre os cristãos. Ao esclarecer nas páginas seguintes sobre o carisma Leonardo Boff pontuou:

A presença do espírito se mostra por vasta pluralidade de dons ou carismas. (Cor 12,5). Na linguagem paulina eles significam simplesmente serviços, elencados em grande quantidade pelo Apóstolo (1 Cor 12,8-10; Rm 12,6-7; Ef 4,11-12). Se repararmos a diversidade dos dons-serviços nos damos conta de que alguns atendem às necessidades conjunturais da comunidade, como o serviço da misericórdia (Rm 12,8), ou da exortação (Rm 12,8), das curas e dos milagres (1 Cor 12,9) e outros as necessidades estruturais como o de ensinar, de dirigir, de discernir os espíritos (1 Cor 12,10; Ef 4,11; Rm 12,8), que continuamente exigem ser atendidas<sup>212</sup>.

Se o “espírito” se revela na pluralidade ele também sopra onde quer e é entendido por Leonardo Boff como uma força baseada não só na tradição, mas também na renovação. Sua simpatia pela Igreja de Base foi revelada em todos os textos escritos por ele que examinamos<sup>213</sup>. Clodovis Boff também convergiu com ele

<sup>211</sup> Idem.

<sup>212</sup> Ibidem. p. 236.

<sup>213</sup> BOFF, Leonardo. **Jesus Cristo Libertador**. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1972; BOFF, Leonardo; **Eclesiogênese as comunidades eclesiais de base reinventam a Igreja**. Petrópolis, RJ: vozes, 1977; BOFF, Leonardo. **Teologia do cativo e da libertação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1980; BOFF, Leonardo. **Igreja: Carisma e poder**. Op. cit., 1982; BOFF, Leonardo. **E a Igreja se fez Povo** **Eclesiogênese: A Igreja que nasce do Povo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986; BOFF, Leonardo. **O Caminhar da igreja com os Oprimidos: Do Vale de lágrimas rumo a terra prometida**. Op. cit., 1998; BOFF, Leonardo. **Pelos Pobres, Contra a Estreiteza do Método**. Disponível em: <<http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=335>

nesse aspecto, pelo menos no período entre 1971 a 1989. Os dois teólogos deixam claro a defesa por uma Igreja Católica incentivadora de suas bases e que esteja presente com o povo nas suas lutas e distintas experiências de evangelização<sup>214</sup>.

Um exemplo deste comportamento engajado em Clodovis Boff foi seu livro *Teologia Pé-no-Chão* publicado em 1984. A obra discutiu as experiências de evangelização deste autor junto as Comunidades Eclesiais de Base na selva amazônica. De acordo com o autor esta experiência partiu de uma teologia feita dentro de conjunturas históricas bem definidas, tratou de situações concretas e variadas. Ao explicar sobre o título que dá nome a obra, escreveu Clodovis:

“Pé-no-Chão”, em primeiro lugar porque se trata de uma teologia que caminha com os pés e não com a cabeça. De uma teologia chã, terrosa. Mas sempre grávida dos germes de todo chão fecundo.

“Pé-no-chão”, em seguida, porque esta teologia se faz primeiro com os pés. Trata-se aqui de um pensar teológico que entra pelos pés, penetra por todo o corpo e sobe até a cabeça. Pois há coisas que só se captam indo até lá e vendo. Esta teologia diz o que viu e ouviu em suas andanças no meio do povo.

“Pé-no-chão”, por fim significa que se leva em conta a vida dos que andam de pés no chão. Dos que habitam o chão da história. Dos pobres e oprimidos. Dos que vivem derrubados no chão. Mas que do chão não cessam de se levantar. Uma teologia dos pobre feita com eles, deles<sup>215</sup>.

O termo utilizado por Clodovis demonstrou a radicalidade de suas intenções. Elas traduziram uma prática pastoral identificada com os pobres, àqueles que segundo suas palavras ocupam o “chão” da sociedade e da história. Em comentários sobre a postura de Clodovis Boff, no passado, Leonardo Boff em entrevista concedida ao programa de TV Roda Viva, exibido este ano (2013), relatou um questionamento de Fidel Castro onde o ex. presidente de Cuba comentou ter sido Clodovis Boff mais radical e analítico do que Leonardo Boff e Gustavo Gutierrez. Na mesma reportagem Leonardo Boff comentou que muitas pessoas o questionavam ao dizer não ter entendido porque o Vaticano tinha o condenado e

<sup>214</sup> Cf. BOFF, Clodóvis; BOFF, Leonardo. **Teologia da libertação no debate atual**. Op. cit., 1985; BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. **Da libertação: o sentido teológico das libertações sócio históricas**. Op. cit., 1985 b.; BOFF, Clodóvis; BOFF, Leonardo. **Como fazer Teologia da libertação**. Op. cit., 1986; BOFF, Clodovis, PIXLEY Jorge. **Opção pelos Pobres**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.

<sup>215</sup> BOFF, Clodovis. **Teologia Pé-No-Chão**. 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993. p. 12.

não havia feito o mesmo com Clodovis Boff<sup>216</sup>.

A postura em favor dos mais pobres e o entusiasmo pelas Comunidades Eclesiais de Base também podem ser percebidas na abertura do livro de Leonardo Boff com o título *Eclesiogênese: as Comunidades Eclesiais de Base reinventam a Igreja*. Entre os comentários do autor, podemos ler:

[..]. Elas representam uma nova experiência de Igreja, de comunidade, de fraternidade, dentro da mais legítima e antiga tradição. Seria uma compreensão simplista e sem acuidade para o sentido histórico conceber as CEBS como algo ocasional e passageiro. Elas representam uma resposta específica a uma conjuntura histórica vigente. Teologicamente significam uma nova experiência eclesiológica, um renascer da própria Igreja e por isso uma ação do espírito no horizonte das urgências de nosso tempo. [...] Embora a maioria das comunidades Eclesiais de Base tenham sido formadas por um sacerdote ou religioso, elas constituem fundamentalmente um movimento de leigos. Eles levam a causa do evangelho avante, e são portadores de realidade eclesial, também ao nível da capacidade de organização e de decisão. [...]<sup>217</sup>

O entusiasmo profético de Leonardo Boff expressou a fé na Igreja que vem de baixo, que dá voz aqueles que quase nunca são ouvidos ou assistidos pelos grupos que monopolizam o poder. As Comunidades Eclesiais de Base, na sua ótica, podiam ser transformadas em espaços de construção de uma prática mais democrática e propícia a mediações que através de um diálogo proveitoso entre as tradições comunitárias, religiosas, da divulgação do conhecimento acumulado pelas ciências, poderiam aos poucos motivar os sujeitos a conseguirem transformações significativas na qualidade de vida dessas comunidades e também levá-las a um mais amplo nível de conscientização e participação política.

As CEBS trabalharam a abordagem histórica no sentido de construir uma conscientização e identidade comunitária. Essa dimensão das CEBS foi bastante valorizada por Leonardo Boff. Um dos exemplos dessas tentativas está presente em uma das reflexões do livro *E a Igreja se fez povo, Eclesiogênese: a Igreja que nasce da fé do povo*. A obra reuniu uma série de coletâneas de artigos publicados por

<sup>216</sup> BOFF, Leonardo. Entrevista ao programa Roda Viva. 18/03/2013. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=jQDlc1V19s0>. Acesso em: 16/07/2013.

<sup>217</sup> BOFF, Leonardo. **Eclesiogênese as comunidades eclesiais de base reinventam a Igreja**. Op. cit., 1977. pp. 9-10.

Leonardo Boff alguns anos antes. Num deles essa abordagem de uma leitura crítica do passado para entender o presente e intervir na realidade é proposto pelo autor ao discutir o acontecimento da Reforma empreendida por Martinho Lutero no século XVI. Nas palavras de Leonardo Boff:

Para refletirmos com certo sentido hermenêutico, temos necessidade de um quadro mínimo referencial. Assumo a hipótese (que não cabe aqui aprofundar nem justificar) de que um fenômeno religioso como o de Lutero não pode ser analisado só com as categorias religiosas. Quem procura fazer apenas uma análise religiosa acaba não fazendo nem sequer uma análise religiosa. Isso é assim porque o fator religioso (semelhante à cultura, as ideologias, aos valores) jamais se constrói sozinho, mas sempre em articulação com a história concreta e as estruturas econômico-políticas de uma sociedade [...]. A Reforma é antes de tudo um fenômeno religioso, mas não somente religioso; no campo religioso se revelam todos os níveis de conflito que perpassavam a sociedade europeia de então<sup>218</sup>.

Semelhante a Karl Marx Leonardo Boff entendeu que a crítica a religião é o início de toda a crítica da sociedade. Sua argumentação também convergiu com aquele autor alemão na concordância que o passado é de fundamental importância para se entender a situação do presente e a validade das metas possíveis para o futuro. Essas possibilidades para obterem validade precisam passar pela reflexão da comunidade e suas principais referências de leitura da realidade. Tratando-se de teólogos cristãos a mediação e a apropriação da História não poderiam ser desvinculadas do diálogo com essa tradição religiosa. Para esse exercício Leonardo Boff e seu irmão Clodovis Boff sugeriram cumprimento do segundo estágio o de interpretá-la teologicamente, isto é, a luz da fé e dos textos considerados sagrados pelos cristãos. O caminho proposto foi o da mediação hermenêutica<sup>219</sup>

A mediação hermenêutica foi bastante discutida por Clodovis Boff no seu livro *Teologia e Prática: Teologia do político e suas mediações*: Segundo o autor ela é relacionada:

<sup>218</sup> BOFF, Leonardo. **E a Igreja se fez Povo** *Eclesiogênese*: A Igreja que nasce do Povo. Op. cit., 1986. p. 168.

<sup>219</sup> Cf. BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. **Da libertação: o sentido teológico das libertações sócio históricas**. Op. cit., 1985. p. 17-19; BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. **Como fazer Teologia da libertação**. Op. cit., 1986. pp. 51-60.

"[...] a positividade cristã, isto é, ao aspecto objetivo (dogmático histórico) da fé, vinculado á ordem do "dado", do que está "posto aí". Ora tal positividade não plaina no ar, de modo abstrato. Ela se encontra inscrita, testemunhada, traduzida e deposta no conjunto dos escritos canônicos da comunidade eclesial: São as escrituras cristãs. O grupo de textos canônicos que tem um alcance frontal porque é fonte de todos os outros, é o conjunto dos escritos do antigo e novo testamento. [...]"<sup>220</sup>.

Clodovis Boff esclareceu que esses textos da fé no processo da hermenêutica são submetidos a um trabalho de interpretação pelo fato de seu sentido não está literalmente explícito. O tempo, as distintas experiências das comunidades de fé causou entre elas uma distância. A operação de decifração que tenta vencer essa separação para se reapropriar do sentido originário da mensagem escrita chama-se hermenêutica<sup>221</sup>. A mediação dos ensinamentos das escrituras cristãs com o contexto de uma determinada realidade sócio histórica de opressão constatada pelas duas mediações a analítica e hermenêutica desperta sensibiliza nos sujeitos uma ação que trabalhe no sentido de mudar este estado de coisas, esta é considerada por estes dois teólogos da libertação como prática pastoral coerente com o projeto do Deus Cristão.

Os dois teólogos reconhecem que a prática pastoral, para ser coerente com o que compreendem como projeto de Deus, precisa de constantes reavaliações. Para alcançar tal objetivo a mensagem bíblica é colocada dentro do contexto histórico que foi produzida e resignificada de acordo com o contexto da comunidade leitora. A esse respeito argumentam no livro como fazer Teologia da Libertação:

A teologia da Libertação está longe de ser uma teologia inconcludente. Ela sai da ação e leva à ação, sendo esse périplo todo impregnado e envolvido pela atmosfera da fé. Da análise da realidade do oprimido, passa pela palavra de Deus para chegar finalmente à prática concreta. A "volta à ação" é característica desta teologia. Por isso ela se quer uma teologia militante, comprometida e libertadora<sup>222</sup>.

Pela escrita dos autores percebe-se uma proposta teológica que é ao mesmo tempo reflexo e reflexão sobre as práticas comunitárias. Dessa forma pode-se afirmar que as mediações teológicas propostas pelos irmãos Boff com sua

<sup>220</sup> BOFF, Clodovis, **Teologia e prática: Teologia do político e suas mediações**. Op. cit., 1993, p. 238.

<sup>221</sup> Cf. BOFF, Clodovis, **Teologia e prática: Teologia do político e suas mediações**. Op. cit., 1993, p.239.

<sup>222</sup> BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. **Como fazer Teologia da libertação**. Op. cit., 1986. p. 60.

articulação dialética teoria (mediação sócio analítica e hermenêutica) e práxis (prática pastoral em correspondência com a prática política) se apresenta como um discurso de prática política transformadora e revolucionária. É importante pontuar que a visão de revolução dos autores não é simpática a dos métodos revolucionários tradicionalmente ensinados pelos defensores do socialismo real e a maioria dos partidos marxistas de pouca ou quase nenhuma criticidade. Clodovis Boff e Leonardo Boff são cristãos em certa medida pacifistas, e suas propostas de transformação se aproximam desse ideário da maioria dos fiéis dessa confissão religiosa. No livro *Como fazer Teologia da Libertação* os dois avaliaram os caminhos das ações pastorais reconhecendo a complexidade da lógica dos caminhos a serem trilhados. Advertiram que ela envolve muitos passos, entre eles, a apreciação racional e prudencial de todas as circunstâncias e a previsão das consequências da ação<sup>223</sup>.

Para entendermos essa complexidade da ação pastoral de maneira mais ampla vale a pena descrever as propostas dos autores, para evitar uma prática puramente ativista, pragmática. Clodovis Boff e Leonardo Boff consideraram relevante a comunidade cristã avaliar no momento das ações: 1) a determinação do que é historicamente viável, ou do passo possível, através da análise das forças existentes, sem descuidar as resistências e oposições dos que desejam manter o status quo na sociedade e na Igreja, sem o que se fica na mera utopia ou nas “piedosas intenções”; 2) a definição das estratégias e das táticas, privilegiando os métodos não violentos, como o diálogo, a persuasão, a pressão moral, a resistência pacífica, a insurgência evangélica, bem como todos os outros recursos de luta que a ética evangélica legitima: a marcha, greve, manifestação de rua, sem excluir em última instância o apelo à força; 3) a vinculação das microações com o macrossistema, a fim de dar-lhes e conservar-lhes uma orientação efetivamente crítica e transformadora; 4) a articulação da ação do povo de Deus com a de outras forças históricas presentes na sociedade; 5) a apreciação ética e evangélica dos objetivos propostos e dos meios sugeridos; 6) o discurso da ação (performativo) que

---

<sup>223</sup> Cf. BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. **Como fazer Teologia da libertação**. Op. cit., 1986. p. 61.

levanta o povo e o leva à luta, fazendo a ponte entre a decisão e a execução<sup>224</sup>.

Essa abordagem teológica baseada na História valorizou o exercício constante da práxis, a participação política dos leigos e a luta pela justiça como um compromisso importante que não deve ser colocado pela Igreja Católica e seus membros em segundo plano. Sintetizaram essa compreensão da Mediação Prática pastoral em como fazer Teologia da Libertação escrevendo:

Nesse terceiro momento verifica-se mais saber na prática do que na teoria. Quer dizer: é mais fácil vivê-lo do que pensá-lo. Por isso, a essa altura, mas do que razão analítica atuam a sabedoria e a prudência. E nisso, os simples levam frequentemente a dianteira sobre os doutores<sup>225</sup>.

Em se tratando do vivido o exemplo do evento histórico concreto da existência terrena de Jesus, comparada às situações do presente, é o principal parâmetro utilizado nos escritos de Clodovis Boff e Leonardo Boff para persuadir a Igreja Católica de seu compromisso com a justiça social. Seguindo esta orientação, os dois teólogos apresentam a pessoa de Jesus de uma maneira não muito convencional para a maioria dos membros da ortodoxia dessa Igreja. São frequentes as afirmações que a encarnação de Jesus assumiu uma condição social bem determinada. A de pobre e trabalhador que em sua prática de profeta privilegiou esses pobres, deles se rodeou e com eles se identificou<sup>226</sup>. De acordo com essa cristologia apresentada nos escritos teológicos de Clodovis e Leonardo Boff, Jesus pregou o Reino de Deus como revolução absoluta e libertação integral, ou seja, na dimensão espiritual, mas também material (da fome, da doença, desprezo), dentro da História e para além dela<sup>227</sup>. Nas palavras dos autores no livro *Como Fazer Teologia da Libertação*:

O reino não permanece apenas como inaudita esperança; ele já se

<sup>224</sup> Cf. *Ibidem*. pp. 61-62.

<sup>225</sup> *Ibidem*. p. 62.

<sup>226</sup> Cf. BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo, **Da libertação: o sentido teológico das libertações sócio históricas**. Op. cit., 1985b, pp.32-33.

<sup>227</sup> Cf. BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo, **Da libertação: o sentido teológico das libertações sócio históricas**. Op. cit., 1985b, p. 33; BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. **Como fazer Teologia da libertação**. Op. cit., 1986 pp.77-78.

concretiza na prática de Jesus. Seus milagres e curas, além de documentarem a divindade de Jesus, visam mostrar que seu anúncio libertador já se historiza entre os oprimidos, interlocutores privilegiados de sua pregação e primeiros beneficiários de sua prática. O reino é dom de Deus oferecido gratuitamente a todos. Mas se entra nele mediante o processo de conversão. A conversão exigida por Jesus não significa apenas uma mudança de convicções (teoria), mas principalmente uma troca de atitudes (prática) com referência a todas as relações pessoais, sociais e religiosas que a pessoa entretém<sup>228</sup>.

A conversão prática para esses dois teólogos em apreço significa o engajamento na luta pela justiça na terra o não fechamento do homem sob si mesmo. Sobre essa alternativa Leonardo Boff escreveu em *Teologia do Cativo e da Libertação*:

Jesus não é o salvador universal de todos os homens por puro voluntarismo divino: é assim porque Deus simplesmente quis! Há uma razão mais profunda, cuja experiência podemos fazer e controlar. Experimentamos a profunda solidariedade que vigora entre todos os homens. Ninguém está só. A unidade da mesma e única humanidade só se explica adequadamente no horizonte desta solidariedade universal de origem e destino. Somos juntos solidários na convivência do mesmo cosmos material; somos solidários no mesmo processo biológico; somos juntos solidários na mesma história humana, história dos sucessos e fracassos, do amor e do ódio, das divisões violentas e do anseio de fraternidade universal, história do relacionamento para com um transcendente denominado Deus. Mercê desta radical e ontológica solidariedade somos todos responsáveis uns pelos outros na salvação e na perdição. O mandamento do amor ao próximo não foi dado para que social ou privadamente nos suportemos ou tenhamos uma vida mais agradável, mas é a proclamação da preocupação pela salvação de uns pelos outros e da possibilidade desta salvação de uns pelos outros<sup>229</sup>.

Podemos perceber que para Leonardo Boff a salvação oferecida por Jesus aos homens depende deles e de sua capacidade de solidariedade com os seus. A consciência disto é verificável no evento histórico da existência de Jesus de Nazaré. De acordo com o mesmo autor em *Teologia do Cativo e da Libertação*:

Neste caminho histórico do judeu, Jesus de Nazaré ocorreu à máxima auto comunicação de Deus e a máxima revelação da abertura do homem. Esse ponto máximo alcançado pela história humana é irreversível e escatológico, quer dizer, representa o termo da chegada do processo humano em direção a Deus. Deu-se a unidade, sem perda de identidade de nenhuma das

<sup>228</sup> BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. **Como fazer Teologia da libertação**. Op. cit., 1986, pp. 77-78.

<sup>229</sup> BOFF, Leonardo. **Teologia do cativo e da libertação**. Op. cit., 1980, p. 159.

partes, entre Deus e o homem. Esse ponto ômega significa a máxima hominização e também a plenitude e a libertação do homem <sup>230</sup>.

Em tal fragmento percebe-se uma concepção de História que delega ao homem responsabilidades e capacidade autônoma de conduzir sua própria história. Deus se fez carne na pessoa de Jesus e este evento histórico concreto para os adeptos do Cristianismo serve como parâmetro de referência para uma escatologia que acredita que os homens são capazes de salvarem uns aos outros.

A crença na capacidade autônoma do ser humano esteve presente não só nas formulações teológicas de Leonardo Boff, mas também de Clodovis Boff. Nestas circunstâncias os dois defenderam a afirmação que não existem duas distintas histórias: a da salvação e a profana como pensavam os teólogos conservadores ligados a Cúria romana e/ou protestantismo tradicional, mais uma única história onde o divino e o humano estão ligados ao processo de salvação e libertação no seu interior.

Tais alternativas convergem com as teses aprovadas no Concílio de Calcedônia (451), onde ficou estabelecido que Jesus para os cristãos possui, ao mesmo tempo, uma natureza divina e humana, ambas em estado de perfeição<sup>231</sup>. Para esses intelectuais, Jesus provou está ligado a Deus na sua capacidade de ser humano. Os homens podem ser capazes de segui-lo para alcançar em parte a divindade, já que eles como Jesus (O Deus filho encarnado) irmão de todos em humanidade são a imagem e semelhança do Deus dos cristãos. A trindade é completa, quando os homens; assumindo os compromissos propostos por Jesus (uma experiência histórica concreta e jamais apagada da fé, memória e prática de seus seguidores), permitem o “sopro do espírito” na direção de transformações do presente como respostas de amor, similares as concepções propostas na teologia engajada do protestante Dietrich Bonhoeffer<sup>232</sup>.

Segundo esse raciocínio podemos afirmar que para Clodovis Boff e Leonardo

---

<sup>230</sup> Ibidem, p. 160.

<sup>231</sup> TILLICH, Paul. **História do Pensamento Cristão**. Op. cit., p. 100.

<sup>232</sup> Cf. GOTAY, Silva Samuel. Origem e Desenvolvimento do Pensamento cristão revolucionário a partir da radicalização da doutrina social nas décadas de 1960 e 1970. In: PELAEZ, A. Churruca; et al. (Org.). **História da Teologia na América Latina**. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 146.

Boff, as alternativas para resolução dos problemas concretos da humanidade devem ser associadas ao compromisso com a justiça social. A Igreja Católica em sua totalidade (leigos e clero) deve abraçar essa causa no intuito de anunciar o Reino pregado por Jesus, denunciar as injustiças do presente e proteger aqueles que mais precisam – os pobres. Sobre a utopia do Reino de Deus, esclarecem que a crença na ressurreição de Jesus a mantém sempre acessa, porém ela também começa na vida terrena; e a encarnação de Jesus como homem, foi prova viva e/ou exemplo histórico dessa realização. Enquanto a palavra final sobre as libertações históricas preferem deixá-la como uma dialética aberta que com o passar do tempo e as circunstâncias históricas de cada momento manifesta seus sinais de libertação, opressão e novas libertações.

### **2.3 - As contribuições da Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina (Cehila) na Afirmação das Concepções de História da Teologia da Libertação**

O diálogo entre teologia e Ciências Humanas foi muito frequente no século passado. A comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina (Cehila) foi um esforço coletivo, entre vários ocorridos naqueles tempos que tiveram como meta a ampliação deste diálogo principalmente no campo historiográfico. Essa produção intelectual proporcionou aos teólogos da Libertação (muitos deles membros ou colaboradores da Comissão) um maior conhecimento da historicidade do Cristianismo, principalmente na América Latina. Não encontramos sinais de uma participação efetiva de Clodovis Boff e Leonardo Boff na Cehila, mas tal comissão no ponto de vista teórico e metodológico alimentou as formulações teológicas destes dois teólogos, expostas anteriormente.

Um exemplo de trabalho relevante a respeito dessas relações entre Teologia da Libertação e Ciências Sociais foi o do sociólogo porto-riquenho Samuel Silva Gotay no livro *O Pensamento Cristão Revolucionário na América Latina e no Caribe (1960-1973)*, ao discutir sobre as concepções de História presentes na antiga cultura hebraica e os teólogos que se ocuparam da realidade social da América Latina, Gotay encontrou uma semelhança entre os profetas hebreus e os teólogos

chamados progressistas da segunda metade do século XX. Percebeu no continente Latino-americano um Cristianismo revolucionário que conseguiu construir uma ligação entre fé cristã e pensamento revolucionário ou cristianismo e marxismo, como resultado de sua prática e reflexão teórica<sup>233</sup>. Nas décadas seguintes esse exercício não foi limitado somente aos trabalhos de reflexão teológica, ele também expandiu significadamente no campo das ciências históricas e sociais.

A proposta da produção historiográfica da Cehila (Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina) foi uma relevante experiência deste diálogo descrito por Gotay em sua fase inicial. É importante pontuar que alguns teólogos da libertação também se tornaram sociólogos e historiadores, isso viabilizou a formação de grupos de pesquisas e aprofundamentos dos estudos e diálogos entre teologia e ciências. No campo da História a articulação entre a tradição bíblica e uma possível história da libertação dos povos oprimidos foi tema de muitas reflexões e desenvolvimento de uma produção historiográfica a partir da ótica dos pobres, conforme os postulados da Teologia da Libertação. Vejamos em linhas gerais, como isso ocorreu.

Na América Latina houve relevante estímulo de pesquisas e debates historiográficos entre estudiosos ligados as Igrejas cristãs. Alguns deles estiveram diretamente ligados à fundação da Cehila, tal fato ocorreu em janeiro de 1973, na cidade de Quito capital do Equador. Neste contexto, um grupo de teólogos com proximidades aos estudos históricos, sob a liderança do teólogo, filósofo e historiador argentino Enrique Dussel, deu início a um organismo autônomo, sem vínculos com a hierarquia católica, apesar de seus primeiros associados fazerem parte desta igreja e alguns serem membros do Clero<sup>234</sup>.

Além de Enrique Dussel entre esses fundadores e/ou colaboradores da Cehila podemos citar nomes como Eduardo Hoornaert, José Comblin, José Oscar Beozzo, Pablo Richard, Riolando Azzi, Maria Clara Lucchetti Bingemer, Martin N. Dreher

---

<sup>233</sup> GOTAY, Silva Samuel. **O Pensamento cristão Revolucionário na América Latina e no Caribe (1960-1973)**. Op. cit., 1985.

<sup>234</sup> Cf. COUTINHO, Sergio Ricardo. "Para uma História da Igreja no Brasil": Os 30 anos da CEHILA e sua contribuição historiográfica In: GIL, Benedito M; SIEPIERSKI, Paulo D. (Org). **Religião no Brasil Enfoques, Dinâmicas e Abordagens**. Paulinas, São Paulo: 2003. p. 67.

(colaborador protestante), Armando Lampe, Otto Maduro, Paulo Suess, entre outros. A intenção do grupo foi escrever uma História da Igreja e do Cristianismo na América Latina não corporativa e comprometida com os pobres. Apesar de inicialmente ter sido fundada por intelectuais católicos a Cehila teve também colaboradores protestantes e não crentes. Tal fato a tornou um ambiente ecumênico<sup>235</sup> e diversificado em relação às temáticas de estudo e metodologias utilizadas nas pesquisas.

José Honório Rodrigues um expressivo historiador brasileiro, membro da Academia Brasileira de Letras, colaborou com os trabalhos da Cehila. Ao prefaciar o tomo 2 da obra coletiva *História da Igreja no Brasil* publicada em 1977, expôs uma concepção de história bem convergente com o propósito da comissão. Nos comentários do autor podemos ler:

[..]. A história não é um luxo que se consome, e do qual nos descartamos quando não queremos. Ela não está empenhada em divertir as elites, mas é a arte de revelar a dignidade e os valores da vida humana. [...]. Quando se inicia um período de transformação, tem que se reelaborar um novo passado, tal como a história nova que se vai construir no presente e no futuro. A história sempre carregada de valores e fins não se confunde com a tradição, que muitas vezes é usada para justificar o status quo e santificar os erros da classe dominante. A história, como ensinou J. H. Plumb, o grande mestre britânico, não é a tradição. Esta é sempre uma ideologia criada com o propósito de controlar indivíduos motivar sociedades e inspirar classes. Nada tem sido usado com maior corrupção que o conceito da tradição. A história e os historiadores devem limpar o passado da humanidade e conseqüentemente seu futuro das visões distorcidas do tradicionalismo. Jesus como disse Tertuliano não tinha compromissos com a tradição, mas com a verdade<sup>236</sup>.

Percebe-se nessa visão da História que embora diversificada nas abordagens temáticas e metodológicas a Cehila, possuiu uma proposta política clara e sua identificação com a Teologia da Libertação como dissemos é inegável. Mas como entender essa concepção da História aplicada a pesquisas sobre a História da Igreja

<sup>235</sup> Cf. AZZI, Riolando. A questão metodológica: A proposta da CEHILA como historiografia ecumênica. In DREHER Martin N. (Org.). **História da Igreja em Debate**. Aste, São Paulo: 1994. p. 81.

<sup>236</sup> HOORNAERT, Eduardo, et. al. (Org). COMISSÃO DE HISTÓRIA DA IGREJA NA AMÉRICA LATINA. História Geral da Igreja na América Latina: Tomo II História da Igreja no Brasil Primeira Época. Ensaio de interpretação a partir do povo. Petrópolis, RJ: Vozes, 1977. p. 8.

na América Latina? Para responder essa questão, acreditamos ser pertinente pontuar algumas datas e reuniões mais relevantes desta comissão, suas temáticas e principais discussões.

Destacamos a assembleia de fundação, em Quito de 03 a 07 de janeiro de 1973, também a de Chiapas 09 a 12 de junho de 1974. Nessas duas predominaram as discussões sobre os pressupostos metodológicos e critérios de periodização que seriam adotados na Cehila. Mais adiante aconteceu o Simpósio de Porto Rico entre 23 de julho a 1º de agosto de 1979; a temática foi o “pobre” como classe social e o papel do marxismo, como instrumento de análise e compreensão da História<sup>237</sup>.

Na década de 1980 aconteceu a I Conferência do México entre os dias 10 a 13 de outubro de 1984. Nesse encontro os participantes discutiram confrontos com as correntes da historiografia europeia e a latino-americana e caribenha. Treze anos depois no Simpósio do Paraguai de 5 a 08 de outubro de 1993 (período já fora de nosso recorte cronológico), foram feitos Balanços críticos dos vinte anos de produção historiográfica da Cehila; em 1995 (também fora de nosso recorte cronológico) aconteceu à segunda conferência de 25 a 28 de Julho, que mais uma vez discutiu questões ligadas à metodologia dessa produção historiográfica e a reivindicação da inclusão das mulheres como sujeito relevante para o estudo da História da Igreja<sup>238</sup>.

Para José Oscar Beozzo, um dos participantes e dirigentes da Cehila Brasil em artigo: *Os resultados da discussão historiográfica na Cehila*, os debates metodológicos no interior dessa comissão tem sido parte de um processo que uma vez iniciado na sua etapa de projeto de estruturação, perdura, com maior ou menor intensidade, até hoje. Nessas circunstâncias segundo o autor pode-se identificar algumas constantes de fundo, situações de extrema tensão e um contínuo enriquecimento de perspectivas como a ampliação de temáticas de estudos e diversificação das fontes utilizadas nas pesquisas<sup>239</sup>.

Ao discutir sobre algumas reuniões da Cehila José Oscar Beozzo comentou

---

<sup>237</sup> Cf. BEOZZO, José Oscar. Os resultados da discussão da CEHILA In: BRANDÃO, Silvana. (org.) **História das Religiões no Brasil**. Recife: UFPE, 2001. V. 1. p. 372.

<sup>238</sup> Cf. Ibidem. p. 373.

<sup>239</sup> Cf. Ibidem p. 372.

que: durante alguns encontros apareceram dificuldades e questões frequentemente enfrentadas e debatidas pelos integrantes da comissão. Entre elas foram destacadas pelo autor: 1) a de como operacionalizar conceitos como “história a partir do povo”, sem que isso fosse uma mera retórica populista, ou uma “história a partir dos pobres”, sem cair num marxismo ingênuo; 2) a operacionalidade do conceito de “América Latina”, pois tal definição abrangia comodamente as áreas colonizadas por Espanha e Portugal e no limite França, mas, aplicava-se mal a áreas como as Guianas inglesa e holandesa (Suriname) ou a antiga Honduras britânica, atual Belize, ou as ilhas todas do Caribe holandês e Inglês<sup>240</sup>.

Além da divisão geográfica de acordo com Beozzo, vieram também dificuldades para periodização da História da Igreja da América Latina. Nesse debate, além dos percalços de todo intento desta ordem, havia outras escolhas, entre elas: Como harmonizar, respeitando as diferenças, a trajetória histórica da América espanhola com a da América portuguesa? Como incluir nesta mesma periodização os latinos dos Estados Unidos e a tão complexa divisão do Caribe? O pluralismo político da colonização caribenha (espanhola, inglesa, francesa, holandesa e dinamarquesa e, mais recentemente, norte americana), sua diversidade étnico-religiosa, a centralidade da escravidão africana, sua independência tardia ou ainda não de todo alcançada, colocavam em cheque periodizações razoavelmente aceitáveis para o continente<sup>241</sup>.

Outras dificuldades enfrentadas pelos membros da Cehila compreendem tais indagações: como equilibrar outras periodizações que dessem conta, ao mesmo tempo, da trajetória política e social e da especificidade do percurso religioso? Como fazer com que essa tarefa combinasse e contemplasse não apenas os estudos sobre a caminhada da Igreja Católica e das Igrejas Evangélicas? A superação das histórias nacionais ficou a meio caminho: nem uma história por períodos, nem uma história por países, e sim por sete grandes áreas geográficas, ampliadas posteriormente para oito. Com essa organização a divisão ficou a seguinte: 1) Brasil, 2) Caribe, 3) México, 4) América Central, 5) Colômbia – Venezuela, 6) Andina (Equador, Peru, Bolívia), 7) – Cone Sul, 8) Latino – Americanos e caribenhos nos

---

<sup>240</sup> Cf. *Ibidem*. p. 376.

<sup>241</sup> Cf. *Ibidem*. pp. 376-377.

Estados Unidos. Nessa opção por áreas, dois países ficaram com uma área em si, Brasil e México.

No intuito de assegurar o surgimento de um núcleo protestante com solidez e autonomia, criou-se uma “área protestante”. Segundo Beozzo a alternativa acabou sendo uma solução menos feliz. Seu argumento justificou que construir o protestantismo como uma nona “área”, com coordenação própria para cada uma das oito diferentes áreas e não como uma “dimensão” intrínseca do trabalho de cada área e do conjunto do projeto, fragmentou os estudos. O resultado final foi em grande parte histórias paralelas: “a do protestantismo e a do catolicismo, sem aprofundar as mútuas interações e sem maior reexame da periodização ou dos pressupostos gerais”<sup>242</sup>.

Ações na tentativa de superar essa lacuna pela Cehila têm sido empreendidas recentemente. Na área Brasil com a decisão de empenhar-se na construção de uma história geral do protestantismo e suas relações internas com a sociedade em geral e com a Igreja Católica, foi aberto um debate, destinado a superar esta divisão. Projeto semelhante, embora com maiores dificuldades, começou a ganhar corpo também em nível continental<sup>243</sup>. Martin N. Dreher, respeitado historiador do protestantismo, ao refletir sobre a questão do ecumenismo, em artigo com o título: *A Proposta da Cehila Como historiografia ecumênica – Reação a Riolando Azzi* escreveu nas suas reflexões que apesar de muitos esforços de alguns membros da Cehila, ainda não temos uma história da Igreja exposta de maneira ecumênica<sup>244</sup>. De acordo com o autor o caminho para superação de tal barreira era pensar em conhecer uma história universal da Igreja essa não vista de maneira totalitária e fechada em si mesma, mas sim reconhecedora de seu alcance limitado, guiado pelo senso crítico e aberta a novos questionamentos e visões<sup>245</sup>.

De maneira geral podemos afirmar que a proposta da Cehila foi reunir pesquisadores interessados na construção de uma História da Igreja a partir da visão dos grupos excluídos. Segundo Enrique Dussel em um artigo com o título

---

<sup>242</sup> Cf. Ibidem. pp. 377-378.

<sup>243</sup> Cf. Ibidem. p. 378.

<sup>244</sup> Cf. DREHER, Martin N. *A Proposta da Cehila Como historiografia ecumênica – Reação a Riolando Azzi*. In: DREHER, Martin N. (Org.) **História da Igreja em debate**. São Paulo: Aste, 1994. pp. 97-98.

<sup>245</sup> Cf. Ibidem. pp. 101-102.

*Hipóteses fundamentais da História Geral da Igreja na América Latina*: os critérios de periodização dessa produção historiográfica estão em constante debate e longe de ser definitivamente fechado<sup>246</sup>. O projeto sofreu influência da nova eclesiologia que emergia do Concílio Vaticano II e da experiência latino-americana, consagrada na Conferência latino-americana de Medellín na Colômbia e a então jovem Teologia da Libertação<sup>247</sup>.

Buscando uma sintetização com o auxílio das visões de José Oscar Beozzo e Armando Lampe, podemos dizer que três pontos foram importantes nessa investida empreendida pelos membros da Cehila: 1) a noção de “povo de Deus” que privilegiava a massa dos fiéis e de sua trajetória religiosa e menos a instituição e seus quadros hierárquicos; 2) A noção de Igreja dos pobres que conotava os deserdados da história, os sem voz e sem vez, tomando como sujeitos históricos os indígenas, os escravos africanos, mulheres, camponeses sem terra, classe operária, os marginalizados e excluídos da História com sua expressão religiosa; 3) A noção de ecumenismo que convidava à superação de uma história apologética e estanque, apontando para uma ampla história do Cristianismo, almejada, mas não de todo alcançada<sup>248</sup>.

No decorrer das discussões e na procura de uma penetração mais ampla nesse chamado mundo dos pobres algumas lacunas foram percebidas: Segundo Beozzo:

Na interseção com o mundo dos pobres, esta opção colocava ainda em questão um ecumenismo apenas intra-elesialístico, que estivesse alheio à dor e ao sofrimento dos empobrecidos e às suas lutas por justiça e libertação ou incapaz de enfrentar o que se chama hoje de “macro-

<sup>246</sup> Cf. DUSSEL, Enrique. *Hipóteses fundamentais da História Geral da Igreja na América Latina* In: COMISSÃO DE ESTUDOS DE HISTÓRIA DA IGREJA NA AMÉRICA LATINA (CEHILA). **Para uma História da Igreja na América Latina**: Marcos teórico (O debate metodológico). Tradução Jaime Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986. p. 49.

<sup>247</sup> Cf. AZZI, Riolando. *A Proposta da Cehila como Historiografia Ecumênica* In: DREHER, Martin N. (Org.) **História da Igreja em debate**. São Paulo: Aste, 1994. p. 85-86; BEOZZO, José Oscar. Os resultados da discussão da CEHILA. Op. cit., 2001, V. 1, p. 374; COUTINHO, Sergio Ricardo. “Para uma História da Igreja no Brasil”: Os 30 anos da CEHILA e sua contribuição historiográfica. Op. cit., 2003. p. 70-71.

<sup>248</sup> Cf. BEOZZO, José Oscar. Os resultados da discussão da CEHILA. Op. cit., 2001. V. 1. p. 376; LAMPE, Armando. *El Debate Metodológico en Cehila. Um aporte crítico*. In: LAMPE, Armando (Org.) **História e Libertação Homenagem aos 60 anos de Enrique Dussel**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995. pp. 63-73.

ecumenismo”, ou seja, o diálogo dos cristianismos latino-americanos e caribenhos com as religiões indígenas e afro-americanas. O caminho seria para uma história das religiões na América Latina e no Caribe? Este debate, ausente no início, tornou-se importante no decorrer dos anos<sup>249</sup>.

O amadurecimento das discussões levaram os membros da Cehila a superação de uma história eclesiástica, apologética e a consolidação de uma nova proposta: mais sensível a percepção do pobre e de outras religiões, além do Cristianismo, na história dos povos latino-americanos.

Um estudo preparado por Paulo Suess e apresentado no Simpósio da Cehila-Brasil, realizado em São Paulo em setembro de 1993, foi um exemplo relevante dessa reflexão. Suess tomou como pano de fundo o discurso historiográfico cristão acerca dos povos indígenas e do “outro” em geral. Apresentou uma crítica cerrada a história geral da Cehila e propôs uma série de atitudes e tarefas para motivar os membros da Comissão a um reencontro com o projeto histórico do “outro”, enquanto pobre. Essa discussão estimulou a valorização da história da América pré-colombiana, da história dos excluídos com a colonização<sup>250</sup>.

Reflexões como essa de Suess estimulou o surgimento da Cehila Popular. O debate interno da Cehila tinha levantado duas questões relevantes e conflitavas no interior da comissão: 1) a dos destinatários finais da obra, 2) a linguagem a ser utilizada. O questionamento que muitos se faziam era se esta era uma história a partir dos pobres, seus destinatários prioritários deveriam ser os próprios pobres e suas comunidades, devolvendo-lhes sua memória e a de seus antepassados. Esta perspectiva levou a todo um esforço de traduzir em linguagem popular, a produção da Cehila, pelo menos no Brasil, com alguns esforços semelhantes na Nicarágua e no México<sup>251</sup>. Neste projeto chegaram a produzir calendários com temas históricos para cada mês do ano, escrito em linguagem acessível por vários historiadores convidados além dos próprios membros da Cehila.

Anteriormente, já na primeira conferência geral realizada no México de 10 a

<sup>249</sup> BEOZZO, José Oscar. Os resultados da discussão da CEHILA. Op. cit., 2001. V. 1. p. 376.

<sup>250</sup> Cf. BEOZZO, José Oscar. Os resultados da discussão da CEHILA. Op. cit., 2001. V. 1. pp. 385-386; SUESS, Paulo. A História dos Outros escrita por nós. Apontamentos para uma autocrítica da historiografia do cristianismo na América Latina. In: LAMPE, Armando (Org). **História e Libertação Homenagem aos 60 anos de Enrique Dussel**. Op. cit., 1995. pp. 79-121.

<sup>251</sup> Cf. BEOZZO, José Oscar. Os resultados da discussão da CEHILA. Op. cit., 2001. V. 1. p. 387.

13 de outubro de 1984, os membros da Cehila demonstraram um avanço a respeito do debate metodológico. Alguns consensos embora atualmente estejam em constantes reformulações, podem traduzir em parte a metodologia na produção dos trabalhos historiográficos daqueles estudiosos. Nos debates foram estabelecidos confrontos com as perspectivas metodológicas da historiografia europeia e de outras correntes historiográficas na América Latina e no Caribe. De acordo com Enrique Dussel os debates da I conferência giraram ao redor de polos problemáticos ou questões colocadas em tensões, cujas resoluções ainda estão longe de serem alcançadas. A originalidade da Cehila constitui, talvez, em manter a tensão sem resolvê-la apressadamente.

O primeiro polo problemático fez uma escolha entre uma história da igreja com visão conservadora e outra crítica, a partir do povo latino-americano e caribenho. Face à corrente tradicionalista, antiliberal, conservadora, surgiu uma nova corrente historiográfica que optou, epistemologicamente, pelo povo oprimido, como lugar hermenêutico. O segundo polo revelou tensão, no âmbito da Igreja Católica, entre uma autoridade não habituada a se ver analisada na história e o historiador que leva seu relato até o presente. Isso produziu, evidentemente, conflitos, proibições do qual a Igreja foi em parte se acostumando à descrição e análises históricas de suas próprias ações.

O terceiro polo problemático derivou de uma visão ecumênica do Cristianismo. Essa exigiu a superação dos limites das Igrejas divididas entre si e uma leitura histórica que abraçou o conjunto do fenômeno cristão na América Latina e no Caribe, lido com espírito ecumênico. O quarto polo resultou da tensão entre a história realizada por cientistas que respondem aos interesses “da comunidade acadêmica” – que podem ser crentes ou não ou por cientistas de fé que respondem a interesses da “comunidade histórica” concreta das Igrejas. Os dois tipos de historiadores são cientistas, mas respondem a demandas e interesses diferentes.

O Quinto polo problemático derivou da diferença de opções entre uma História da Igreja mais acadêmico-universitária e outra com significado mais pastoral e voltada para as massas. Destinatários acadêmicos ou populares acabam exigindo uma feitura do texto histórico com metodologias profundamente diferentes. O sexto

polo problemático emergiu da tensão entre uma história “machista” e um feminismo histórico que descobria o lugar da mulher em todos os capítulos da História da Igreja, ainda que seja na condição de oprimida, que exige um tratamento particular e novo.

No último polo problemático as tensões foram estabelecidas entre um enfoque exclusivo de historiador da Igreja e outro pluridisciplinar de historiador, sociólogo e teólogo<sup>252</sup>. De acordo com as palavras de Dussel:

No primeiro caso se tende a dar a história da Igreja uma autonomia absoluta que reduz sua real significação histórica (da Igreja); no segundo caso se pode perder a especificidade e cair numa história social em geral sem detectar os fenômenos próprios da Igreja. Nova tensão aberta<sup>253</sup>.

Uma das características do pensamento de Dussel é a aplicação de seu conceito de analética. Essa abordagem aparece em suas construções teóricas como uma proposta mais ampla, capaz de suprir algumas lacunas deixadas pela dialética tradicional. De acordo com o autor essa estrutura da dialética de tese, antítese e síntese, muitas vezes se impôs negando o outro. A proposta da Analética é um acolhimento do outro o aceitando em suas diferenças e contradições, sem desejar destruí-lo em sua individualidade. Nas palavras do autor:

O método analético é a passagem ao justo crescimento da totalidade desde o outro para o outro e para “servi-lo” criativamente. A passagem da totalidade a um novo momento de si mesma é sempre dia-lética; tinha, porém, razão Feuerbach ao dizer que “a verdadeira dialética” (há, pois, uma falsa) parte do diálogo do outro e não do “pensador solitário consigo mesmo”. A verdadeira dia-lética tem um ponto de apoio analético (é um movimento ana-dialético); enquanto a falsa, a dominadora e imoral dialética é simplesmente um movimento conquistador: dialético<sup>254</sup>.

Essa metodologia aplicada à História da Igreja levou a Cehila a pensar uma história do Cristianismo na América Latina, oposta a postura de intolerância do

<sup>252</sup> Cf. DUSSEL, Enrique. Polos Problemáticos na História da Igreja na América Latina. In COMISSÃO DE ESTUDOS DE HISTÓRIA DA IGREJA NA AMÉRICA LATINA (CEHILA). **Para uma História da Igreja na América Latina**: Marcos teórico (O debate metodológico). Tradução Jaime Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986. pp. 139 -142.

<sup>253</sup> Ibidem. p. 142.

<sup>254</sup> DUSSEL, Enrique. **Método para uma Filosofia da Libertação**: Superação Analética da Dialética Hegeliana. Tradução Jandir João Zanotelli. São Paulo: Loyola, 1986. pp. 196-197.

passado que desqualificava outras experiências do sagrado e passou a valorizar a experiência religiosa do outro; protestante, indígena, afro descendente, do imigrante, entre outros, como capítulos também importantes da referida história. A coletânea intitulada *História Liberationes: 500 anos de História da Igreja na América Latina* organizada por Dussel e que contou com a colaboração de outros historiadores foi uma das diversas produções orientadas por essa perspectiva metodológica<sup>255</sup>.

Tal postura de uma historiografia engajada e a favor dos pobres da América latina foi demonstrada pelos membros da Cehila com um manifesto político relevante ocorrido na primeira Conferência no México em 1984. Os participantes fizeram uma declaração final de questionamento a propósito do chamado descobrimento das Américas, cuja celebração foi organizada tanto pelos governos nacionais como pela Igreja e entidades científicas. Houve também uma carta enviada ao cardeal Joseph Ratzinger a propósito de alguns, segundo os membros da Cehila, conceitos estreitos lançados sobre o sentido da história na instrução que a Sagrada Congregação para Doutrina da Fé emitiu a respeito da Teologia da Libertação<sup>256</sup>.

#### **2.4 - A Comissão de Estudos e História da Igreja (Cehila) no Brasil: contribuições para a Teologia da Libertação e a historiografia brasileira.**

Comentar sobre as reuniões e produções historiográficas da Cehila Brasil em sua totalidade é tema para outro trabalho. Nessa discussão nos limitamos a pontuar algumas contribuições desse empreendimento historiográfico para a Teologia da Libertação no Brasil e sua receptividade por alguns conhecidos historiadores brasileiros. Entre os participantes do encontro de 1973 em Quito Equador, estava Eduardo Hoornaert, ele trouxe o projeto Cehila para o Brasil. De acordo com Sergio Ricardo Coutinho, um estudioso da Cehila Brasil, a primeira responsabilidade de Hoornaert ao voltar da reunião do Equador era formar uma equipe que redigisse

---

<sup>255</sup> DUSSEL, Enrique. (Org.). **História Liberationis: 500 anos de História da Igreja na América Latina**. Tradução Resende Costa. São Paulo: Paulinas: 1992.

<sup>256</sup> Cf. DUSSEL, Enrique. Polos Problemáticos na História da Igreja na América Latina. Op. cit., 1986. p.142.

uma História da Igreja no Brasil<sup>257</sup>.

A biografia de Hoornaert traduz sinteticamente, a sua contribuição para a Cehila. Este autor nasceu em Bruges, na Bélgica, no ano de 1930. Estudou línguas clássicas na Universidade de Louvain e Teologia em preparação ao sacerdócio católico, entre 1951 e 1955. Em 1958 chegou ao Brasil na cidade de João Pessoa. Foi professor catedrático em História da Igreja, sucessivamente nos Institutos de Teologia de João Pessoa (1958-1964), Recife (1964-1982), e Fortaleza (1982-1991). Esse autor é um dos membros fundadores da Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina (Cehila). Foi coordenador para o Brasil entre 1973 e 1978, responsável pelo projeto de edições populares entre 1978 e 1992. Entre 1993 e 2002 assumiu o projeto "História do Cristianismo" e entre 1994 e 1997 chegou atuar como pesquisador e professor visitante no Mestrado de História da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Além de atuar como pesquisador Hoornaert também ministrou cursos e proferiu conferências em torno de temas como: História do Cristianismo; História da Igreja na América Latina e no Brasil; religião popular. Atualmente estuda a formação do Cristianismo nas suas origens, especificamente os dois primeiros séculos.

Durante fase de implantação do projeto da Cehila, Hoornaert debateu com o teólogo José Comblin que lhe chamou atenção para o caráter fundamentalmente apologético e triunfalista da História da Igreja praticada pelos meios eclesiásticos; sugeriu que o trabalho alcançaria maior abertura e segurança se conseguisse ouvir historiadores de fora desse meio<sup>258</sup>. Inicialmente – entre os membros participantes – houve uma discussão em torno da finalidade do projeto, na qual se estabeleceu que a obra que escreveriam era destinada ao público em geral, porém, sem perder o rigor do caráter científico. O jesuíta Juan Vilegas reforçou a ideia do trabalho e sugeriu promover na América Latina o estudo da História da Igreja desse continente, dando relevância não só o estudo do Cristianismo, como também das religiões indígenas. Na sua compreensão a tarefa deveria ser seguida por enfoque crítico,

---

<sup>257</sup> Cf. COUTINHO, Sergio Ricardo. "Para uma História da Igreja no Brasil": Os 30 anos da CEHILA e sua contribuição historiográfica. Op. cit., 2003. p. 67.

<sup>258</sup> Cf. Ibidem. p. 68.

teológico, pastoral, ecumênico e social<sup>259</sup>.

Após analisarem o texto de Eduardo Hoornaert acerca de uma periodização para a história da Igreja no Brasil, os membros da Cehila Brasil indicaram dez temas que comporiam o conteúdo da obra. A divisão ficou da seguinte maneira: 1) Introdução, 2) Relações Igreja-Estado, 3) Igreja e Culturas, 4) Ministérios e Carismas, 5) Religiosidade e Espiritualidade, 6) Justiça Social e Classes Sociais, 7) Igreja e vida cultural, 8) Igrejas Protestantes, 9) Temas Monográficos, 10) Recapitulação. A previsão era fechar os livros até 1976 e de fato à primeira edição de História da Igreja no Brasil foi publicada pela editora Vozes de Petrópolis em 1977<sup>260</sup>.

Segundo Sergio Ricardo Coutinho, Eduardo Hoornaert apresentou um texto que direcionou toda a discussão sobre o tema da periodização, das categorias interpretativas, do “sentido” de uma História da Igreja no Brasil. Uma reflexão epistemológica muito inspirada nos trabalhos e ideias de Enrique Dussel. A proposta de periodização foi formulada por Dussel, ainda no ano de 1967, e depois mais bem definida em 1972, na obra *“Historia de la Iglesia en América Latina; coloniaje y Liberación (1492-1972)”*. A periodização foi vista por Dussel como o grande instrumento da história que queria fazer. Deste modo, propôs a divisão em três grandes períodos e que prevaleceram no projeto da história geral: 1) A cristandade Americana (1492-1908); 2) A Igreja e os novos Estados (1808-1930); 3) Rumo a uma Igreja Latino-americana (1930 - ??). Esta não estava totalmente distante de outras propostas feitas por cientistas sociais para a América Latina segundo a chave do colonialismo<sup>261</sup>.

A maioria dos autores, dos dois volumes referentes ao Brasil, tinha algum vínculo institucional com a Igreja Católica e era “militante” do ponto de vista da Teologia da Libertação<sup>262</sup>. Nesse sentido, o texto de Hoornaert, como também ele próprio e boa parte da produção da Cehila-Brasil estão situados num momento histórico específico da Igreja no Brasil, que iniciava sua oposição direta a repressão

---

<sup>259</sup> Cf. Ibidem. p. 69.

<sup>260</sup> Cf. Idem.

<sup>261</sup> Cf. Idem.

<sup>262</sup> Cf. Ibidem. p. 70.

exercida pelo regime militar. Apesar de a maioria da equipe fazer parte do clero, pretendiam uma história voltada para a ação pastoral dos leigos na Igreja. O projeto histórico que defendiam era o da implantação do modelo eclesiológico saído do Concílio Vaticano II, o modelo povo de Deus e o de comunhão participação, mais especialmente na América Latina, da Igreja Popular. A reflexão histórica era sustentada pela Teologia da Libertação. Essa característica pode ser traduzida nas palavras de Riolando Azzi em um artigo com o título: *A Proposta da Cehila como Historiografia Ecumênica*. Ao esclarecer sobre as intenções dos historiadores da Cehila, escreveu o autor:

Ao especificar os elementos básicos do projeto Cehila, Eduardo Hoornaert ressaltava que se pretendia adotar a perspectiva dos oprimidos, e não dos dominadores. Por conseguinte, era uma tentativa de elaborar uma história a partir dos indígenas, dos africanos, dos mestiços, enfim, do povo oprimido e marginalizado. Sob esse aspecto, a Cehila procurou dar destaque aos setores da população que foram objeto de preconceitos de raça, sexo e de condição social<sup>263</sup>.

Pelo depoimento do autor percebe-se a opção política do grupo e suas prioridades temáticas. A produção da Cehila Brasil foi densa; desde seu início a intenção do grupo não foi somente atingir um público acadêmico de cientistas e intelectuais, porém o público geral formado também por cidadãos sem formação universitária. Tal esforço foi ampliado com a produção da Cehila Popular. O diálogo da historiografia do grupo com a academia foi relevante, propiciando a formação de grupos de pesquisa sobre a temática religiosa. Um exemplo no campo protestante foi o Instituto Superior de Estudos da Religião (ISER) no Rio de Janeiro organizado pelos segmentos ecumênicos e progressistas que dialogou de maneira relevante com os pesquisadores da Cehila<sup>264</sup>.

Os trabalhos e a proposta metodológica da Cehila Brasil, também foram vistos por alguns historiadores como contribuição importante para os estudos da religião no país. Entre esses reconhecedores pode-se destacar Ronaldo Vaifas,

---

<sup>263</sup> AZZI, Riolando. *A Proposta da Cehila como Historiografia Ecumênica* In: DREHER, Martin N. (Org.) **História da Igreja em debate**. São Paulo: Aste, 1994. pp. 97-98.

<sup>264</sup> Cf. SILVA, Elizete da. **Protestantismo Ecumênico e Realidade Brasileira**: Evangélicos progressistas em Feira de Santana. Feira de Santana, BA: UEFS, 2010. p. 25.

Laura de Melo Souza, Jaqueline Herman<sup>265</sup> e José Honório Rodrigues que não só participou de várias reuniões como também contribuiu com sugestões e chegou a prefaciar o tomo II de História da Igreja no Brasil publicado pela comissão<sup>266</sup>. Sobre sua experiência na Cehila escreveu o autor:

[...] Sinto-me muito à vontade entre eles, e assim me senti desde o primeiro momento porque nos meus estudos tenho tentado mostrar que é preciso reescrever a história do Brasil que sirva aos presentes e aos vivos, que revele a crueza da nossa história, a significação dos vencidos e derrotados, que constituem a grande maioria do povo brasileiro, que denuncie a série de revoltas populares, que aponte para o fato que nossa história é escrita por mãos brancas, do ponto de vista dos vencedores e dominantes, como o conservadorismo da história brasileira defendeu o status quo e foi um obstáculo à renovação<sup>267</sup>.

Outros historiadores mais tradicionais foram ferozes críticos da Cehila é o caso de Américo Jacobina Lacombe ex. presidente do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) e membro da Academia brasileira de Letras que escreveu um livro com o título; *A obra Histórica do Padre Hoornaert* publicado pela editora Agir em 1983, criticando a historiografia da Cehila<sup>268</sup>.

A produção da Cehila pode ser considerada um ganho para o amadurecimento dos teólogos da libertação, muitos deles membros daquela comissão. Temas como a relação entre igreja e Estado, a religiosidade popular, intolerância religiosa, trajetória das ordens religiosas, missões religiosas católicas e protestantes, entre outros foram pesquisados por historiadores ligados a Comissão. Esse trabalho coletivo foi uma produção historiográfica voltada para pesquisa da História da Igreja e das experiências vividas pelos pobres, explorou distintas alternativas de fontes e diversificou metodologias. Os conhecimentos acumulados ampliaram as possibilidades das reflexões teológicas, o acesso a História do Cristianismo, das práticas da Igreja, a apropriação crítica desse conteúdo e um

<sup>265</sup> Cf. COUTINHO, Sergio Ricardo. "Para uma História da Igreja no Brasil": Os 30 anos da CEHILA e sua contribuição historiográfica. Op. cit., 2003, pp. 82-83.

<sup>266</sup> Cf. HOORNAERT, Eduardo, et. al. (Org). COMISSÃO DE HISTÓRIA DA IGREJA NA AMÉRICA LATINA. **História Geral da Igreja na América Latina**: Tomo II História da Igreja no Brasil Primeira Época. Ensaio de interpretação a partir do povo. Petrópolis, RJ: Vozes, 1977. pp. 7-12.

<sup>267</sup> Ibidem. p. 11.

<sup>268</sup> Cf. COUTINHO, Sergio Ricardo. "Para uma História da Igreja no Brasil": Os 30 anos da CEHILA e sua contribuição historiográfica. Op. cit., p. 84.

engajamento mais consciente e autocrítico de leitores comprometidos com os movimentos sociais.

As formações dos agentes pastorais puderam ganhar mais consistência, as identidades de alguns grupos cristãos foram conhecidas e reafirmadas de acordo com as perspectivas de uma Igreja Católica militante e preferencialmente a favor dos pobres, dialogando com sua cultura, trajetória histórica e mais sensível as suas demandas. Temas como o debate sobre os quinhentos anos do colonialismo, a democratização incompleta de muitos países, a pluralidade cultural e percepção de novos sujeitos históricos na História da Igreja, passaram a fazer parte das reflexões teológicas e práticas pastorais de significativo contingente de cristãos.

Na medida em que os Teólogos da libertação tinham como proposta uma libertação, salvação que se dava no interior das comunidades de fé encarnadas na cultura local, a condição fundamental para compreender e por em prática a fé e a elaboração intelectual era conhecer a realidade social, o contexto histórico que estavam inseridas. Para dialogar com a historicidade dos fiéis na sua concretude de homens e mulheres pobres a História e o instrumental marxista tornaram-se imprescindíveis para a Teologia da Libertação.

### **CAPÍTULO 3:**

## **A REFERÊNCIA É JESUS, MAS MARX AUXILIA: CRISTIANISMO E MARXISMO NOS ESCRITOS DE CLODOVIS BOFF E LEONARDO BOFF**

Neste capítulo nosso principal problema é responder sobre as relações existentes entre Teologia da Libertação e marxismo a partir dos discursos contidos nos escritos teológicos de Clodovis Boff e Leonardo Boff entre os anos de 1971 a 1989.

### **3.1. – O encontro entre Cristianismo e marxismo na teologia de Clodovis Boff e Leonardo Boff.**

Em entrevista concedida ao professor Juarez Guimarães em 2008 afirmou Leonardo Boff sobre sua experiência com a teoria marxista:

Não sou um profundo conhecedor de Marx. Na verdade nunca mostrei especial interesse por Marx. Apenas na medida em que ajudava e ajuda a teologia da Libertação a descobrir os mecanismos que geraram a pobreza como opressão, como funciona uma sociedade de classes em conflito e sob que forma o cristianismo é apropriado pelos vários interesses sociais. Para mim, a leitura de Gramsci foi útil, porque ele mostra uma postura bem diferente da de Marx em face da religião. Gramsci a tem em alta consideração e ela ajuda a formar o bloco histórico que representa os interesses dos oprimidos. Mas na minha compreensão da ideologia e nos cursos e seminários que ministrei neste campo, Marx foi-me extremamente inspirador<sup>269</sup>.

Leonardo Boff se apropriou de alguns conceitos básicos do marxismo de maneira instrumental, Antônio Gramsci foi um dos autores desta tradição bastante discutidos nas obras do pensador católico. Embora a bibliografia utilizada pelo teólogo brasileiro seja vasta e bem diversificada, alguns elementos da visão da história e da religião, discutidos por ele, convergiram com os pontos das formulações do autor marxista italiano, visto por alguns estudiosos como um revisionista.

Antonio Gramsci (1891-1937) foi um pensador marxista de obra muito vasta e complexa. Concentramo-nos aqui, num breve comentário sobre sua compreensão

---

<sup>269</sup> GUIMARÃES, Juarez. (org.) **Leituras críticas sobre Leonardo Boff**. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2008. p. 175.

da história e da religião. Em seu livro *Concepção Dialética da História* o processo histórico não foi mais teorizado semelhante ao esquema clássico proposto por alguns marxistas que a pensava como o desenvolvimento das forças produtivas, mas sim como um processo denso, de contrastes, de inter-relações, de crises de diversos tipos. Da gênese e da expansão de princípios hegemônicos ou modelos culturais diferentes, muitas vezes, antagônicos em constantes processos de transformações<sup>270</sup>. Gramsci viu a religião como fato relevante no interior desse processo, de acordo com suas reflexões:

[...] é a mais gigantesca utopia, isto é, a mais gigantesca “metafísica” que já apareceu na história, já que ela é a mais grandiosa tentativa de conciliar, em uma forma mitológica as contradições reais da vida histórica: ela afirma, na verdade, que o homem tem a mesma “natureza”, que existe um homem em geral, enquanto criado por Deus, filho de Deus, sendo por isso irmão dos outros homens, igual aos outros homens livre entre os outros e da mesma maneira que os outros; [...]<sup>271</sup>.

Gramsci manifestou relevante interesse pelas questões religiosas, procurou entender a influência da Igreja Católica na cultura de seu tempo e o peso dela no interior dos grupos chamados por ele de subalternos. Nas suas formulações teóricas procurou mostrar que as contradições históricas e sociais, muitas vezes são omitidas ou denunciadas pelas religiões. Por isso, como Marx, esse autor admitiu as duas faces desse fenômeno a libertadora que questiona a ordem existente como não coerente com o projeto da divindade; e a resignadora que favorece a ordem existente. Segundo Hugues Portelli, um estudioso do tema religioso na obra de Gramsci, esse pensador marxista não se interessou essencialmente pela religião concepção do mundo, mas principalmente pela norma de conduta prática que corresponde a cada religião. Deste ponto de vista, a religião pode conduzir a atitudes totalmente opostas: a ativa e progressista do Cristianismo primitivo ou do protestantismo ou a passiva e conservadora do Cristianismo jesuitizado<sup>272</sup> na época vista por Gramsci como reacionária, “[...] opiácea porque corresponde a uma fase de

<sup>270</sup> GRAMSCI, ATÔNIO. **Concepção Dialética da História**. Tradução Carlos Nelson Coutinho. 10 ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1995.

<sup>271</sup> Ibidem. p. 115.

<sup>272</sup> Cf. PORTELLI, Hugues. **Gramsci e a Questão religiosa**. Tradução Luiz João Gaio. São Paulo: Paulinas, 1984. p. 31.

declínio, na qual a religião esgotou sua função histórica e só se mantém pelos artifícios e/ou pela repressão”<sup>273</sup>.

Gramsci percebeu vários tipos de catolicismos o dos intelectuais, dos clérigos, das mulheres, dos camponeses, entre outros, muitas vezes contraditórios no interior de uma instituição religiosa que se percebe como unitária e universal, mas na prática não o é<sup>274</sup>. Para esse autor em questão trata-se de uma visão particular ou hegemônica de grupos, uma sociedade e/ou instituição imaginada pelos indivíduos que a compõem como universal. Tal instrumental analítico de Gramsci foi apropriado pela teologia de Leonardo Boff e causou certo desconforto entre os membros da hierarquia da Igreja Católica.

As formulações de Gramsci apareceram em vários textos de Leonardo Boff, entre eles podemos citar o livro *Igreja: Carisma e Poder bem como E a Igreja se fez povo* *Eclesiogênese: A Igreja que nasce da Fé do Povo*, neste último, um dos capítulos teve o conceito de intelectual discutido e aplicado ao exemplo de vida do católico Alceu Amoroso Lima<sup>275</sup>, expressivo pensador brasileiro que participou da fundação da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, onde atuou como docente de literatura brasileira, foi também representante do país no Concílio Vaticano II, o que o marcaria profundamente. Amoroso Lima colaborou com a fundação do Movimento Democrata-Cristão no Brasil e publicou dezenas de livros sobre os temas mais variados bem como, tornou-se símbolo de intelectual progressista católico na luta contra as transgressões à lei e à censura que o Regime Militar após 1964 impôs a sociedade brasileira. Entre os esclarecimentos do ofício do intelectual propostos por Leonardo Boff, podemos ler:

[...] essencial ao intelectual é a reflexão independente e a liberdade, que lhe permite alargar a base de suas informações e de seus juízos. O intelectual é essencialmente um crítico. Sem a crítica, o intelectual é um pseudo-servidor do intellectus em função de uma ideologia faraônica, um cortesão dos poderosos que não precisam da razão porque detêm as *raisons d'Etat*. [...] <sup>276</sup>.

---

<sup>273</sup> Idem.

<sup>274</sup> Cf. Ibidem. pp. 25-26.

<sup>275</sup> Cf. BOFF, Leonardo. **E a Igreja se fez Povo** *Eclesiogênese: A Igreja que nasce do Povo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986. pp. 180-199.

<sup>276</sup> Ibidem. p. 184.

Percebemos nesta posição de Leonardo Boff que o intelectual por possuir a dimensão crítica no seu ofício não pode ser preso à análise limitada, a parte do processo ou somente uma posição política de submissão a uma visão institucional de um partido. Sua argumentação continuou ao citar esse papel desempenhado pelas críticas de Abelardo na Idade Média e por fim chegaram a convergir com as ideias de Gramsci no livro *os Intelectuais e a organização da cultura*<sup>277</sup>. Nas palavras de Leonardo Boff:

O crítico julga discerne, desmascara. Rasga os disfarces das razões da subjetividade (poder) em nome das razões da objetividade (realidade). A crítica não é necessariamente destrutiva; o momento acrisolador é apenas um momento necessário no processo de construção de uma visão mais plena do que aquela vivida pelo grupo. Por isso o intelectual é o homem da segunda inocência (Hegel); a primeira foi destruída pelo pensamento crítico. No dizer de Gramsci, que muito meditou a função dos intelectuais, o intelectual elabora criticamente a atividade intelectual que existe em cada homem<sup>278</sup>.

Tal postura não deixou de pontuar, como fez Gramsci, no livro citado que todo intelectual não vive no ar; é um ator social e participa da composição das forças sociais possui um lugar a partir do qual elabora sua visão e situa seu compromisso histórico. Dessa forma existem vários tipos de intelectuais, aqueles ligados ao poder e outros aos grupos subalternos<sup>279</sup>.

Clodovís Boff em seu livro *Teologia e prática: Teologia do político e suas mediações* dialogou com essa literatura marxista, inclusive com as próprias críticas de Marx a religião. Uma rápida exposição das ideias de Marx sobre o tema é necessária para entendermos essa relação feita por Clodovis Boff.

Incomodado com as grandes desigualdades sociais de sua época e a alienação dos indivíduos que segundo ele não percebiam efetivamente as raízes dos problemas sociais gerados pela exploração do homem pelo homem, Marx escreveu o texto *Crítica a Filosofia do Direito de Hegel (1844)*. Em fragmentos da obra pode-se ler:

<sup>277</sup> GRAMSCI, Antônio. **Os Intelectuais e a organização da Cultura**. Tradução Carlos Nelson Coutinho. 6 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1988.

<sup>278</sup> BOFF, Leonardo. **E a Igreja se fez Povo Eclesiogênese: A Igreja que nasce do Povo**. Op. cit., 1986. p. 184.

<sup>279</sup> Cf. *Ibidem*, p. 185.

A angústia religiosa é por um lado, a expressão da angústia real e, por outro, o protesto contra esta angústia real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, a alma de um mundo sem coração, tal como é o espírito de condições sociais de que o espírito está excluído. Ela é o opium do povo <sup>280</sup>.

Religiosos não identificados com críticas tão radicais, os próprios cristãos da época de Marx, parte da hierarquia católica que desqualificou as abordagens teológicas dos teólogos da libertação na década de 1980, trataram logo de condenar as teses dos marxianos sobre a religião, acusando-o de anticristão e incoerente com os princípios religiosos.

Lendo os textos de Marx como a já citada *Crítica da Filosofia do direito de Hegel* é possível verificar denúncias contundentes contra a religião idólatra, em parte cultuada pelas massas e bem tolerada pelas elites de sua época. Marx repudiou o que chamou de Deus ídolo o “ópio do povo”. Para o autor o homem precisa encontrar práticas que possa levá-lo a se conscientizar de seu estado de miséria social e tentar o mais rápido possível unir-se em torno de seus interesses coletivos. Para ele: “A abolição da religião enquanto felicidade ilusória do povo é uma exigência que a felicidade real formula. [...]. A religião não passa do sol ilusório que gravita em volta do homem enquanto o homem não gravita em torno de si próprio”<sup>281</sup>. Com este fragmento não é difícil perceber porque a crítica teológica precisava no entender de Marx, o mais rápido possível transformar em crítica da política. Marx anunciou ser tarefa urgente da História, “[...] depois do desaparecimento para lá da verdade, estabelecer a verdade deste mundo”.<sup>282</sup> Já a Filosofia, que segundo o autor estava ao serviço da História, uma vez denunciada a forma sagrada de alienação do homem é sua função “desmascarar a auto alienação nas suas formas não sagradas; a crítica do céu se transforma em crítica da terra, a crítica da religião em crítica do direito, a crítica da Teologia em crítica da política”<sup>283</sup>.

Essas teses de Marx sugeriram aos leitores, que todos os homens precisam tornar-se conscientes de que o proletariado teve, e, sempre terá o seu valor como

---

<sup>280</sup> MARX, Karl, *Crítica a Filosofia do Direito de Hegel* Apud: Marx Karl; Engels Friedrich. **Sobre Religião**. Lisboa, edições 70, 1972. p. 45.

<sup>281</sup> Idem.

<sup>282</sup> Ibidem. p. 47.

<sup>283</sup> Idem.

sujeito construtor da História, ou seja, todas as riquezas humanas e todas as mudanças de ordem social existente na humanidade dependeram do trabalho ou apoio consciente e inconsciente das massas trabalhadoras. O ataque a religião idólatra acusando-a de instrumento de dominação social pelo qual as classes dominantes do passado e a burguesia de seu tempo apropriaram-se e colocaram submissa aos seus interesses, foi notável neste texto de Marx.

Para Marx essa crítica profunda à religião possuiu um fundamento, esse seria o de acordar o povo<sup>284</sup>. Sendo assim, afirmou o autor: a filosofia encontra no proletariado as armas materiais assim como o proletariado pode encontrar nela, suas armas intelectuais e “[..] desde que a luz do pensamento atinja ao coração esse solo popular virgem realiza-se a emancipação que fará dos alemães homens”<sup>285</sup>.

As críticas de Marx à religião de sua época foram bem consistentes. O autor conseguiu perceber o fenômeno religioso em suas duas dimensões, ou seja, sua face mantenedora do status quo e também seu aspecto libertador de suspiro da criatura oprimida. Porém, o principal elaborador do socialismo não tomou essa temática como prioridade de seus estudos, isso interessou mais a seu amigo e companheiro de trabalho Friedrich Engels e mais tarde outros autores marxistas.

Entre as contribuições de Friedrich Engels para o estudo das religiões estão as discussões de temas como as primeiras comunidades cristãs o Cristianismo Primitivo. Nesses estudos ele fez um paralelo entre os ideais daquelas comunidades antigas e as propostas do socialismo. Já nas *Guerras Camponesas* discutiu as insurreições Anabatistas e o caráter subversivo daquele movimento liderado pelo teólogo Thomas Munzer, bem como na Revolução Puritana na Inglaterra do século XVI, o peso da ideologia religiosa naquele processo.

De acordo com Michael Lowy em um artigo *Marx e Engels como sociólogos da religião*, Engels não resistiu à tentação de interpretar os movimentos religiosos em termos estreitamente utilitários e instrumentais<sup>286</sup>. Embora tenha admitido como

---

<sup>284</sup> Ibidem. p. 50.

<sup>285</sup> Ibidem. p. 65.

<sup>286</sup> Cf. LOWY, Michael. Marx e Engels como Sociólogos da Religião. **Lua Nova**. 1998. p. 161.

já tinha feito Marx à dupla face da religião, ou seja, sua dimensão opressiva e libertadora,

[...] com muita frequência, ele parece considerar que a religião não passa de uma “máscara” ou uma cobertura [...] por traz da qual se escondem “os interesses, as necessidades e as reivindicações da diferentes classes”<sup>287</sup>.

Embora tenha se interessado pelo assunto, Engels pouco estimulou o avanço dos estudos sobre religiões entre os marxistas. Ele chegou a defender a tese que a Revolução Puritana do século XVI foi o último exemplo histórico relevante em que a religião pudera desempenhar o papel de Ideologia revolucionária. No entanto, como chamou a atenção Elizete da Silva no artigo *Engels e a abordagem científica da religião*, bem como *Micahel Lowy* no texto *Marx e Engels como Sociólogos da Religião*; os acontecimentos posteriores demonstraram o contrário do que pensou Engels<sup>288</sup>, desta forma outros autores marxistas a exemplo de Antônio Gramsci e Ernest Bloch estenderam seus estudos sobre os temas religiosos.

Entre os muitos exemplos desta previsão desacertada de Engels foram os comentários de Clodovis Boff sobre os méritos das contribuições de Marx para o pensamento crítico, e o seu valor para o desenvolvimento da teologia neste terreno. Nas palavras do autor brasileiro:

[...] é preciso reconhecer em benefício de Marx o mérito de ter permitido ver que efetivamente uma teologia (e antes ainda, uma fé), que não reconheça objetivamente uma situação histórica real e que não lhe faz justiça, vira necessariamente discurso vazio inacreditável, em suma, mistificador. Desse modo, tona-se impossível depois de Marx teologizar como antes no que diz respeito aos problemas sociais. E enquanto a Teologia continua ignorando-as, estas críticas terão razão contra ela, de sorte que não lhe sobrarão outra atitude possível que é a de se manterem na sua posição antiteológica de base<sup>289</sup>.

Assumindo a pertinência e, ao mesmo tempo, necessidade de diálogo com o marxismo Clodovis Boff completou seu raciocínio ao escrever:

---

<sup>287</sup> Ibidem. p. 164.

<sup>288</sup> Cf. LOWY, Michael. *Marx e Engels como Sociólogos da Religião*. Op. cit., 1995. pp. 167-168; SILVA, Elizete da. *Engels e a abordagem científica da religião*, Op. cit., 2007. p. 181.

<sup>289</sup> BOFF, Clodovis. **Teologia e prática: Teologia do político e suas mediações**. 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993. p. 57.

A prova autêntica de uma resposta acertada da Teologia a essas críticas será a de ser capaz de assumir a verdade que elas contém sem sucumbir nesse intento. Ora, é exatamente em função de um tal desafio que a Mediação sócio analítica foi e fica colocada<sup>290</sup>.

Esse contato com o marxismo fez com que esses teólogos da libertação reconhecessem nas suas elaborações intelectuais, que o caminho para a compreensão do mundo, não pode se agarrar como muitas posturas da Igreja Católica no passado, a aceitar dogmas e doutrinas impostos sem nenhuma atitude crítica ou de contextualização da tradição cristã. No seu livro *Teologia Pé-No-Chão*, Clodovis Boff comentou ter ouvido por todos os lados reclamações por uma teologia ligada a vida, por uma educação ligada a práxis e uma cultura libertadora<sup>291</sup>. Ao comentar sobre a existência de vários Brasis no mesmo Brasil, escreveu o autor:

A diferença entre S. Catarina e o Acre é contrastante, seja do ponto de vista da natureza, como da economia e da cultura. Dir-se-ia que não é o mesmo Brasil. Andando de carro através daqueles belos campos, todos cultivados, com suas casinhas tão bem ajeitadinhas, perguntava-me: “Mas será este o Brasil dos teólogos da libertação?” Parecia-me mais ver uma Europa transplantada do que um pedaço do “Terceiro Mundo”.

Contudo, atrás dessa integração aparente, fervem – as contradições do sistema capitalista imperante em todo o nosso país. É verdade: não são tão agudas e claras como alhures, mas estão presentes. E presentes sobre uma forma específica que é preciso individualizar. Não percebi muito esforço neste sentido por parte dos agentes eclesiais com que tive contato. Eles têm uma visão geral e abstrata da realidade. Por isso, enfatizei a necessidade de se produzirem uma teologia, vida religiosa e pastoral especificamente catarinense para uma Igreja legitimamente barriga-verde<sup>292</sup>.

### 3.2 - Um novo olhar sobre a Figura de Jesus

Aplicando o método dialético na teologia, Clodovis Boff e também Leonardo Boff tornaram-se figuras importantes no cenário da Teologia da Libertação. Nesse movimento intelectual, a prática do Jesus histórico foi vista como uma proposta de negação à ordem que institucionaliza a subjugação do homem pelo homem. Essas considerações são fundadas numa teologia que dialogou com as mais atualizadas pesquisas sobre a exegese bíblica, históricas, econômicas, sociológicas,

<sup>290</sup> Idem.

<sup>291</sup> Cf. BOFF, Clodovis. **Teologia Pé-No-Chão**. 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993. p. 12.

<sup>292</sup> Cf. Ibidem. pp. 218-219.

arqueológicas, entre outras, sobre a antiga Palestina. François Houtart é um pesquisador destacável no aprofundamento dos estudos sobre o tema do Jesus histórico. Atuou como professor na Universidade de Louvain (Bélgica) e suas atividades de ensino e pesquisa influenciaram a formação de vários teólogos da Libertação, dentre eles Gustavo Gutierrez e Clodovis Boff.

Nas pesquisas de Houtart a utilização do instrumental marxista nos estudos das religiões foi relevante. No seu livro clássico chamado *Religião e Modos de Produção Pré-capitalistas*, no capítulo sobre a religião na formação social da Palestina do século I e o protagonista sócio-religioso Jesus, o inspirador do Cristianismo apareceu como um profeta proveniente de círculos escribas e fariseus<sup>293</sup>. Segundo o autor em questão, embora criticando tais grupos teoricamente, o profeta mencionado que viveu na Vila de Nazaré por volta do século I, manteve os elementos fundamentais de sua produção ideológica a ponto de ser frequentemente confundido com eles. Nessas análises, sua oposição à nobreza sacerdotal e laica (ou grandes proprietários da época), ao baixo clero e setores intermediários como escribas e/ou grupos fariseus fez com que o lugar de sua produção ideológica não fosse o Templo ou a Sinagoga, mas, sim, os caminhos da Palestina. A maior parte de sua vida de pregador itinerante desenvolveu-se na região da fértil e contraditória Galiléia: local em que o zelotismo e os movimentos messiânicos haviam crescido significativamente, em resposta a exploração exercida sobre as massas rurais pelo Estado-Templo e pelas tropas romanas<sup>294</sup>.

Sobre as origens socioeconômicas de Jesus, François Houtart argumentou que embora a sua classe de origem tenha sido à “pequena burguesia artesanal”, o profeta mencionado não dirigiu sua prática religiosa primordialmente no sentido dessa categoria social. Pelo contrário, sua base social era constituída por grupos

---

<sup>293</sup> Sobre os grupos políticos religiosos na época de Jesus, consultar a bibliografia abaixo.

HOORNAERT, Eduardo. **O Movimento de Jesus**. São Paulo: FTD, 1991;  
 HOORNAERT, Eduardo. **Origens do cristianismo (uma leitura crítica)**. Brasília: editora Ser, 2006;  
 HORSLEY, Richard. A.; HANSON, John. S. **Bandidos, Profetas e Messias: Movimentos populares no Tempo de Jesus**. São Paulo: Paulus, 1995; HOUTART, François. **Religião e modos de produção pré-capitalista**. Tradução Álvaro cunha. São Paulo: Paulinas, 1982; SCHUBERT, Kurt. **Os Partidos religiosos Hebraicos na época Neotestamentária**. Tradução Isabel Fontes Leal Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1979.

<sup>294</sup> Cf. HOUTART, François. **Religião e modos de produção pré-capitalista**. Op. cit., 1982. p. 226.

marginalizados do processo de produção pelas massas camponesas sem instrução, as mais exploradas, conjunto que recebia o nome de am ha-ares<sup>295</sup>.

Outros pesquisadores e ex-clérigos também se ocuparam dos estudos sobre o Jesus histórico e trazem elementos importantes da visão do programa religioso do profeta judeu, que convergem com as leituras de Jesus formuladas por Clodovis Boff e Leonardo Boff. Entre estes autores podemos citar Eduardo Hoornaert membro da Cehila, nos livros: *O Movimento de Jesus; Origens do cristianismo (uma leitura crítica)* e Dominic Crossan em pesquisas como: *O Jesus Histórico: A vida de um camponês judeu do Mediterrâneo; Quem Matou Jesus? As Raízes do Anti-semitismo na História Evangélica da morte de Jesus; Jesus uma Biografia Revolucionária*. Estes trabalhos tem em comum a tese de que a atuação político-religiosa de Jesus apoiava-se, precisamente, sobre a base social desprezada pelas elites formadas pelos saduceus, herodianos, fariseus e escribas<sup>296</sup>.

Convergindo com aqueles autores apresentados, Clodovis Boff e Leonardo Boff mostraram nos seus textos consultados nesta investigação a figura de Jesus Cristo como personagem de atitudes contestatórias e não alguém satisfeito com o *status quo* como muitos que se consideram identificados com seus ensinamentos. As passagens bíblicas que relatam a vida de Jesus foram exploradas em sua dimensão histórica e teológica. Em um de seus estudos mais famosos pela polêmica e escândalo que causou entre os membros da hierarquia, *Igreja: Carisma e Poder* argumentou Leonardo Boff:

A partir do projeto fundamental de Jesus e do novo estilo de relacionamento entre os homens que sua mensagem postula (conversão), se compreendem as críticas que movem contra as formas empíricas de poder que encontrou em seu mundo. [...]. O evangelista Marcos julga irreconciliável com o seguimento na cruz de Cristo que um discípulo, portador de uma responsabilidade eclesial, seguidor e representante de Jesus se apresente na comunidade com poderes dominantes. Ele que representa Cristo e sua

<sup>295</sup> Cf. *Ibidem*, p. 227.

<sup>296</sup> CROSSAN, John Dominic. **O Jesus Histórico: A vida de um camponês judeu do Mediterrâneo**. Tradução André Cardoso. Rio de Janeiro: Imago, 1994; CROSSAN, John Dominic. **Quem Matou Jesus? As Raízes do Anti-semitismo na História Evangélica da morte de Jesus**. Tradução Nádia Lamas. Rio de Janeiro: Imago, 1995; CROSSAN, John Dominic. **Jesus Uma Biografia Revolucionária**. Tradução Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1995; HOORNAERT, Eduardo. **O Movimento de Jesus**. São Paulo: FTD, 1991; HOORNAERT, Eduardo. **Origens do cristianismo (uma leitura crítica)**. Brasília: editora Ser, 2006.

exousia deve ser um servidor como Jesus o foi. Sem isso é comparável aos tiranos pagãos. [...] <sup>297</sup>.

Tal compreensão do serviço destinado aos apóstolos é sugerida por Leonardo Boff que seja também abraçado pela Igreja Católica e seus membros, já que eles possuem a missão de espalhar a mensagem de Jesus pelo mundo. O autor diverge da posição do marxismo ortodoxo que só visualizou a Igreja Católica como uma instituição legitimadora da ordem instituída. Seu conhecimento da historiografia do Cristianismo o levou a percepção que a memória dos católicos está mais ligada à história subversiva, revolucionária de Jesus de Nazaré, crucificado sob ordens de Pôncio Pilatos. Dependendo de certas condições sociais e da própria situação interna essa lembrança pode mudar determinados rumos da comunidade religiosa. Acreditando que essas transformações podem ser possíveis, Leonardo Boff argumentou:

É aqui que ganha relevância o campo religioso eclesiástico. Se ele ajudar na elaboração de uma visão religiosa do mundo que se ajuste aos interesses libertários deles, e oposto as classes dominantes, irá cumprir uma função revolucionária. O interesse religioso da base é autolegitimar sua busca de libertação e contralegitimar e desnaturalizar a dominação que sofrem. O campo eclesiástico pode oferecer esta legitimação, dadas algumas condições concretas, internas e externas, seja porque compreende a justiça de suas lutas, seja porque as vê em conformidade com o ideário evangélico <sup>298</sup>.

Pela letra do texto percebe-se que em determinadas circunstâncias pode haver um conteúdo revolucionário na mensagem de Jesus apresentada pelos membros da Igreja Católica se estes, de acordo com Leonardo Boff, assumirem o compromisso com o Evangelho. Embora se perceba a utilização de algumas categorias das elaborações teóricas do marxismo de Gramsci não só em *Igreja: Carisma e Poder*, mas, em muitos textos escritos por Leonardo Boff, suas teses partem muito mais de um princípio moral e ético enraizado na cultura cristã do que nessas categorias. Tal afirmação é reforçada pelas ressalvas que Clodovis Boff e Leonardo Boff fizeram no livro *A Teologia da Libertação no Debate Atual*. Nas palavras dos autores:

<sup>297</sup> BOFF, Leonardo. **Igreja: Carisma e Poder**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1982. p. 103.

<sup>298</sup> Ibidem. p. 183.

Afirma-se que a TDL “se baseia” ou “se inspira” no marxismo. Certas publicações comprazem-se em ilustrar artigos sobre a TDL com figuras de Marx, de Guerrilheiros, comícios e etc. Dize-se ademais que a TDL propugna a “luta de classes” e a legitimidade da violência.

É difícil desfazer esse mito, porque, como todo mito, sua natureza é muito mais afetiva que racional. Em todos os casos, é preciso afirmar que não é absolutamente o marxismo o motor, base ou inspiração da TDL, mas justamente a fé cristã. É o evangelho qualificador determinante da TDL, como se deve ser toda teologia, É ele seu coração<sup>299</sup>.

É evidente no texto que os teólogos Clodovis Boff e Leonardo Boff recusaram a inspiração marxista de sua proposta teológica. Eles não iriam cair na armadilha de seus opositores, os quais desqualificavam suas proposições religiosas como ideologia marxista, ateia e não evangélica. Procedendo dessa maneira nos seus escritos, Leonardo Boff em parceria com seu irmão Clodovis Boff trouxeram leituras sobre a prática de Jesus que sugeriram uma possível definição de amor e deixam claro que na vida dos cristãos o comprometimento e disposição ao serviço como prática de desprendimento de si e solidariedade com os outros são fundamentais para a chegada do Reino de Deus. Para os autores, abraçar o cristianismo de Jesus significa uma verdadeira revolução no mundo da pessoa<sup>300</sup> e os sinais destas transformações percebemos na história concreta, não somente na dimensão pessoal, mas principalmente na coletiva.

Há, por exemplo, similaridades entre o pensamento dos Irmãos Boff e a escatologia sapiencial proposta por Dominic Crossan no seu livro *Quem Matou Jesus? As Raízes do Anti-semitismo na História Evangélica da morte de Jesus*. Nesta obra Crossan estabeleceu diferenças entre a escatologia de Jesus e a de João Batista. De acordo com este autor o profeta João Batista sustentou a mensagem na escatologia apocalíptica sua principal característica foi à crença de que os homens devem esperar a intervenção de Deus no mundo para aniquilar a opressão e a injustiça dos poderosos<sup>301</sup>. Já a escatologia proposta por Jesus tratou-se da sapiencial, esta alternativa segundo Crossan:

<sup>299</sup> BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. **Como fazer Teologia da libertação**. Op. cit., 1986 p. 28.

<sup>300</sup> Ibidem. pp. 76-77.

<sup>301</sup> Cf. CROSSAN, John Dominic. **Quem Matou Jesus? As Raízes do Anti-semitismo na História Evangélica da morte de Jesus**. Op. cit., 1995, p. 65.

[...]. Anuncia que Deus deu a todos os seres humanos a sabedoria para discernir como, aqui e agora nesse mundo, se pode viver de tal forma que o poder, as regras e o domínio de Deus estejam evidentemente presentes a todos os observadores. Envolve um modo de vida para agora, em vez de uma esperança de vida para o futuro. [...] A escatologia apocalíptica é a negação do mundo com destaque para a intervenção divina futura e iminente; a escatologia sapiencial é a negação do mundo com ênfase na intervenção divina presente e imanente. Na escatologia apocalíptica, estamos esperando que Deus aja. Na escatologia sapiencial, Deus está esperando que nós ajamos<sup>302</sup>.

Essa crença na autonomia dos indivíduos (sacerdócio universal dos cristãos) custou a Leonardo Boff a acusação de ter utilizado uma linguagem protestante no seu Livro *Igreja: Carisma e Poder* que sofreu restrições da Comissão Arquidiocesana Para a Doutrina da fé no Rio de Janeiro e da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé em Roma. Rudolf Von Sinner um teólogo e pastor luterano comentou no artigo *Leonardo Boff um Católico protestante* a passagem de Boff como professor visitante na Universidade da Basileia, centenária instituição protestante na década de 1990. Ao referir-se as contribuições da teologia do autor de *Igreja: carisma e poder* escreveu Sinner:

No título, chamei Leonardo Boff de “católico protestante”, no sentido de ser um teólogo com uma visão muito abrangente, “católica”, no sentido mais amplo possível, verdadeiramente cósmica. Ao mesmo tempo, tem se mostrado “protestante” no sentido de, com coragem, enfrentar o poder eclesiástico e o, por assim dizer “rolo compressor” dogmático de alguns teólogos influentes para elaborar sua teologia com base no Evangelho e nos desafios do contexto concreto. [...] <sup>303</sup>.

A temática da autonomia dos cristãos também foi refletida por Leonardo Boff em outra obra com o título de *Jesus Cristo Libertador*. Nesse livro, ao discutir sobre o que veio fazer o profeta que inspirou o Cristianismo, escreveu o autor:

Cristo não veio trazer uma lei mais radical e severa, nem pregou um farisaísmo mais aperfeiçoado. Ele pregou o evangelho que significa uma alvissareira notícia: Não é a lei que salva mas o amor. A lei possui apenas uma função humana de ordem, de criar as possibilidades de harmonia e compreensão entre os homens. O amor que salva supera todas as leis e

---

<sup>302</sup> Ibidem. p. 66.

<sup>303</sup> SINNER, Rudolf Von. Leonardo Boff Um católico protestante. In: GUIMARÃES, Juarez. (org.) **Leituras críticas sobre Leonardo Boff**. Op. cit., pp. 143-144.

leva todas as normas ao absurdo. O amor exigido por Cristo supera de longe a justiça<sup>304</sup>.

Nesses comentários Leonardo Boff tentou convencer seus leitores que a concepção de justiça no projeto de Jesus ultrapassou as expectativas das posturas legalistas, simpáticas a uma visão corporativa e mantenedora da ordem baseada no poder de coerção das instituições judaicas ou romanas ou a própria hierarquia católica. Esclareceu sobre o assunto nestes termos:

A justiça, na definição clássica, consiste em dar a cada um o que é seu. O seu de cada um supõe evidentemente um sistema social previamente dado. Na sociedade escravocrata, dar a cada um o que é seu, reside em dar ao escravo o que é seu, e ao senhor o que é seu; na sociedade burguesa dar ao patrão o que é seu, ao operário o que é seu; no sistema neocapitalista dar ao magnata o que é seu e ao proletário o que é seu. Cristo com sua pregação no sermão da Montanha rompe com esse círculo. Ele não prega semelhante tipo de justiça que significa a consagração e legitimação de um status quo social que parte de uma discriminação entre os homens. Ele anuncia uma igualdade fundamental: Todos são dignos de amor. Quem é meu próximo? é uma pergunta errada que não se faz. Todos são o próximo de cada qual. Todos são filhos do mesmo Pai e por isso todos são irmãos. Daí que a pregação do amor universal representa uma crise permanente para qualquer sistema social e eclesiástico. Cristo anuncia um princípio que xeca toda a feitiçização e subordinação desumanizadora a um sistema, seja social ou religioso<sup>305</sup>.

A apropriação do método marxista é perceptível no argumento de Leonardo Boff. Ao se apropriar de alguns elementos desta teoria, Boff construiu uma análise radical da mensagem de Jesus. Neste exercício reflexivo percebemos uma subversão a noção hegeliana de dialética e uma compreensão deste conceito como negador de uma ordem aparentemente racional. A expressão feitiçização discutida por Marx *no capital* no tópico Feitiçismo da mercadoria<sup>306</sup> foi utilizada por Leonardo Boff para denunciar uma realidade desumanizadora e o possível comportamento passivo e resignador da religião nesse processo. Nota-se que o cristo de Boff não atenua a discriminação e a desigualdade social, mas iguala toda humanidade como irmã filha de Deus pai, enfatiza uma igualdade fundamental.

<sup>304</sup> BOFF, Leonardo. **Jesus Cristo Libertador**. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1972. p. 84.

<sup>305</sup> Idem.

<sup>306</sup> MARX, Karl. A Mercadoria in **O Capital**. Tradução Reginaldo Sant' Ana. São Paulo: Difel, 1980, p. 41-93. v 1.

Clodovis Boff e Leonardo Boff seguiram à trajetória dos teólogos da libertação e se apropriaram de argumentos históricos para justificar sua abordagem teológica. Nos textos escritos juntos e também individualmente, que pesquisamos, existem muitas passagens onde os dois caminharam na tentativa de convencer seu público leitor a respeito do discurso de Jesus. Para eles as práticas deste profeta não foram desvinculadas do mundo vivido e isentas das situações históricas e sociais concretas. A história desse indivíduo, de acordo com tais escritos a frente de seu tempo, esteve ligada ao compromisso com a justiça para todos, principalmente aqueles que mais precisam os pobres.

O livro intitulado *Opção pelos pobres*, Clodovis Boff junto com Jorge Pixley (um pastor batista nascido nos Estados Unidos e atuante em alguns países da América Latina) discutiram a temática da opção pelos pobres de maneira pormenorizada. Em um dos capítulos dessa obra esclareceram que a opção de Jesus pelos mais pobres no Novo Testamento é relatada em várias passagens dos Evangelhos. Em seus comentários Clodovis Boff e Jorge Pixley argumentaram:

De fato, a atividade pública de Jesus a partir deste anúncio se desenvolve num movimento intenso de aldeia em aldeia buscando contato com todos os necessitados para proclamar em palavras e atos de cura as boas vindas da vinda do reino de Deus aos pobres<sup>307</sup>.

Reforçando suas interpretações sobre a prática de Jesus Cristo contida nos evangelhos, os autores descreveram de maneira contextualizada a sua identificação com os marginalizados de sua época bem como a simplicidade e desapego ao acúmulo de bens em sua existência cotidiana.

O Jesus de Lucas vai formando um pequeno grupo de seguidores que são convocados com a advertência de que as “raposas têm tocas e as aves do céu ninhos. O filho do homem não tem onde reclinar a cabeça” (Lc 9,58). É, portanto um movimento de pobres. Dos fatos se depreende que esse movimento busca propor uma alternativa de vida na qual a solidariedade entre iguais seja a marca diferenciadora. Não era permitida a marca de privatização que a família oferecia: [...] Na nova sociedade que estava se formando em torno de Jesus o que mais mérito teria seria o que mais se dispusesse ao serviço: [...]<sup>308</sup>.

<sup>307</sup> BOFF, Clodovis, PIXLEY Jorge. **Opção pelos Pobres**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986. p. 80.

<sup>308</sup> Idem.

Pelo texto acima é previsível afirmar que Clodovis Boff e Leonardo Boff possuíram muitos pontos de convergência. O principal deles foi à crença que a efetivação da justiça social depende do entendimento dos cristãos deste mundo, que para haver o que Jesus definiu como amor é necessário haver justiça, igualdade entre os homens, pessoas coerentes e não alienadas a mensagem revelada pelo Deus cristão. Pensado dessa forma os dois afirmaram que a conversão à proposta de Jesus não é uma teoria, mas uma ortopraxia. Esse termo embora tenha sua própria autonomia na interpretação desses cristãos foi ampliado pelo contato com a literatura marxista e sua utilização como instrumental analítico.

Para entendermos melhor esta relação discutida por Clodovis Boff e Leonardo Boff, podemos comentar que a filosofia de Hegel (1770 -1830) atribuiu ao espírito a responsabilidade última pelo desenvolvimento da história humana. Esse espírito seria o criador do pensamento e da ideia. A ideia seria por sua vez, o fator primordial na determinação da realidade do mundo e da consciência dos homens<sup>309</sup>. Sua contribuição para o que hoje se entende como pensamento dialético foi bastante significativa. Definiu tal conceito não só como método ou conteúdo de pensar, mas também como conteúdo pensado<sup>310</sup>. Desta maneira Hegel valorizou a História e sua capacidade de auxiliar o homem na ampliação de sua consciência sobre a realidade<sup>311</sup>.

Embora tenha reconhecido a validade do princípio dialético e a importância da história no processo de transformação da realidade humana, a dialética proposta por Hegel no processo de síntese no intuito de alcançar um conhecimento definitivo sempre propôs instituir a ordem existente como racional e adequada à vontade do que ele compreendia como espírito universal.

---

<sup>309</sup> Um aprofundamento das concepções da realidade no pensamento de Hegel pode ser feito com a leitura da bibliografia abaixo.

DUSSEL, Enrique. **Método para uma Filosofia da Libertação**: Superação Analítica da Dialética Hegeliana. Tradução Jandir João Zanotelli. São Paulo: Loyola, 1986; HEGEL, **Os Pensadores**. Tradução Orlando Vitorino. São Paulo: Abril Cultural, 1999; MARCUSE, Herbert. **Razão e Revolução**: Hegel e o advento da teoria social. Tradução Marília Barroso. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978; WEBER, Thadheu. **Hegel Liberdade Estado e História**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.

<sup>310</sup> Cf. WEBER, Thadheu. **Hegel Liberdade Estado e História**. Op. cit., p 15.

<sup>311</sup> Idem.

Entretanto é relevante observarmos que mesmo pensando o processo histórico como uma caminhada de fim pré-determinado, Hegel não negou em suas formulações a importância dos homens na condição de indivíduos particulares, possuidores de livre arbítrio e participantes deste processo. Ele reconheceu o valor dos seres humanos como personagens que resistem aos desígnios do espírito, mas no fim consciente ou inconscientemente cumprem digamos que, o designio do conjunto que na sua concepção foi vista como a ideia ou a razão universal. Desta forma sua filosofia da história deixou uma marcante lição: a filosofia (expressão mais alta do espírito absoluto) terá a tarefa de compreender aquilo que é mais não poderá dizer como o mundo deve ser, porque ela vem sempre depois. Ela é a “ave de Minerva” (deusa da sabedoria), que só levanta vôo ao “anoitecer”, isto é, quando o curso da realidade estiver concluído<sup>312</sup>. Tal entendimento demonstra que a visão de mundo hegeliana foi identificada com o luteranismo, instituição legitimadora do status quo do Império Prussiano no século XIX.

Karl Marx (1818–1883) inverteu o sistema de ideias proposto por Hegel, e propôs uma interpretação que sacudiu o consenso da época ainda muito influenciado pela religião. De acordo com suas palavras: “não é a consciência que determina a vida, mais a vida que determina a consciência”<sup>313</sup>. Desviada de seu voo incessante em torno das ideias do espírito e da consciência como sugeria a coruja de minerva do filósofo Hegel, a Filosofia com Marx baixou a terra para analisar como a sociedade garante sua sobrevivência material. Esse autor divergiu da postura metafísica do homem racional idealista de Hegel e propôs uma leitura de dialética em algumas questões bem divergentes dele. Admitiu os méritos da noção deste conceito proposto pelo famoso pensador alemão, mas não aceitou a superação dos contrários com a adequação da realidade a ordem instituída considerada racional ou provinda da ideia de uma razão universal. A dialética para Marx foi elaborada para ser sempre questionamento da ordem instituída e sua superação traz consigo uma constante negação<sup>314</sup>.

---

<sup>312</sup> Cf. BLOCH, Ernest. **O Princípio da Esperança**. Tradução Nélio Schneider. Rio de Janeiro, Contraponto, 2005. V. 1. p. 19; HEGEL, **Os Pensadores**. Op. cit., p. 14.

<sup>313</sup> Friedrich ENGELS, KARL MARX. **A Ideologia Alemã: Feuerbach – A Contraposição entre as Cosmologias Materialista e Idealista**. Tradução Frank Muller. São Paulo: Martin Claret, 2006. p. 52.

<sup>314</sup> Cf. MARCUSE, Herbert. **Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social**. Op. cit., p.286;

Um dos conceitos centrais do pensamento de Marx é o conceito de práxis, a considerou dependente da ação consciente do sujeito e, por isso, une a interpretação da realidade (teoria) à transformação do mundo (prática, trabalho, criatividade, etc.)<sup>315</sup>, ou seja, é o reflexo vivido e tematizado através do qual os homens estabelecem suas relações com a natureza e com os outros homens<sup>316</sup>. A categoria fundamental para esta relação segundo o autor é o trabalho. Tal prática não foi discutida por Marx somente no aspecto de uma atividade econômica necessária para a sobrevivência dos indivíduos e da sociedade, mas também como dimensão essencial para a existência do ser individual e social.

Destas considerações, Marx desenvolveu a teoria do materialismo histórico e dialético. Ao contrário do idealismo hegeliano, o materialismo marxista afirma que o pensamento, a consciência e a ideia desenvolvem - se, com reflexos da realidade material objetiva, produzidos no cérebro humano. Não são, porém, reflexos passivos, como poderiam supor alguns críticos de Hegel como Feuerbach, mais reflexos ativos dialéticos, isto é, em que a realidade influencia a ideia e o sujeito consciente influencia a realidade<sup>317</sup>. A concepção materialista da história formulada por Marx que contou com a ajuda de seu amigo e companheiro de trabalho Friedrich Engels foi colocada como uma alternativa oposta ao idealismo.

Marx identificou os conflitos de interesses entre diferentes grupos como o “motor” da História. A isto deu o nome de luta de classes. Assinalou as relações de produção como provenientes de indivíduos que constroem o mundo ao longo tempo. Portanto, durante seus estudos filosóficos, históricos, sociológicos e econômicos, Marx acreditou ter provado sua teoria e mostrado o homem na sociedade como alheio à produção, ou seja, participa da mesma, mas não percebe o seu valor como sujeito agente na história. Suas reflexões apontaram a maior parte do gênero

---

VASQUEZ, Sanchez Adolfo. **Filosofia da Práxis**. Tradução Luis Fernando Cardoso. 3 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977. p. 120.

<sup>315</sup> Cf. KONDER, Leandro. **O Futuro da Filosofia da Práxis: o Pensamento no Século XXI**. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra. p. 115.

<sup>316</sup> Cf. Friedrich ENGELS, KARL MARX. **A Ideologia Alemã: Feuerbach – A Contraposição entre as Cosmovisões Materialista e Idealista**. Op. cit., 2006, pp. 52-53.

<sup>317</sup> Cf. GIDDENS, Anthony. **Capitalismo e Moderna Teoria Social: uma análise das obras de Marx, Dukheim e Max Weber**. Tradução Maria do Carmo Cary. 2 ed. Biblioteca de Textos Universitários, Sd. p. 48-55; Friedrich ENGELS, KARL MARX. **A Ideologia Alemã: Feuerbach – A Contraposição entre as Cosmovisões Materialista e Idealista**. Op. cit., 2006, pp. 52-53.

humano como não consciente de seu valor como elemento construtor da realidade e da riqueza da sociedade, e sua condição de explorado<sup>318</sup>.

Embora tenha identificado e denunciado tal estado de coisas, Marx acreditou na capacidade de uma conscientização coletiva dos trabalhadores. Por isso o autor não convocou o homem como fizeram muitos filósofos da corrente idealista, a só entender o mundo, mas convidou os trabalhadores de sua época, a conhecê-lo, interpretá-lo, torna-se consciente de sua condição limitada de liberdade e transformá-lo<sup>319</sup>. Segundo as teses marxianas a classe proletária, como potencial revolucionária, é herdeira da árdua missão de conduzir a humanidade para uma sociedade mais justa, sem classes antagônicas. Após essa dura etapa, finalmente os homens alcançariam uma fase superior, embora essa não fosse isenta de tensões e contradições.

Clodovis Boff e Leonardo Boff se aproximaram mais desta compreensão da trajetória humana identificada com algumas das teses de Marx, interessada não só na compreensão da realidade, mas também na possibilidade de sua negação e na criação de uma anti-realidade de futuro aberto. Convergindo com tal opção escreveu Leonardo Boff em *Teologia do Cativo e da Libertação*:

O homem encontra-se sempre dimensionado para o mais, para a abertura, para o outro diferente, para o horizonte ainda não determinado. A sociedade dos homens da mesma forma. As ciências dos homens igualmente. Tudo que o homem fez e produz possui esta estrutura. Pode-se pensar em filosofias das mais diferentes. Em sua estrutura radical, todas elas convergem para esta experiência fundamental. Manter e preservar permanentemente esta abertura é o específico humano<sup>320</sup>.

Essa leitura onde predominou uma concepção da História aberta a novas possibilidades de organização dos homens não só lembrou o pensamento e a leitura de dialética propostos por Marx, mas também a leitura dessa tradição marxista presente nas formulações de Ernest Bloch (1885-1977), outro conhecido filósofo marxista e estudioso da temática religiosa. É famosa sua afirmação que “onde há

<sup>318</sup> Cf. Marx, Karl. O fetichismo da Mercadoria Apud. **O Capital**. Op. cit., 1980, p. 80-81; MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social**. Op. cit., pp 252-264.

<sup>319</sup> Cf. MARX, Karl. 11<sup>o</sup> tese sobre Feurbach In: ENGELS, Friedrich. Luduing Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã. Apud **Marx e Engels obras escolhidas**, São Paulo: Alfa Omega, [Sd]. p. 210.

<sup>320</sup> BOFF, Leonardo. **Teologia do cativo e da libertação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1980. p. 22.

religião, há esperança”. Sobre a importância dessa condição que estimula o homem a vida, escreveu Bloch no primeiro volume de sua obra *Princípio Esperança*:

[..] A falta de esperança é, ela mesma, tanto em termos temporais quanto em conteúdo, o mais intolerável, o absolutamente insuportável para as necessidades humanas. É por isso que até mesmo a fraude, para que seja eficaz, tem de trabalhar com a esperança lisonjeira e perversamente estimulada. É por isso que justamente a esperança limitada porém a uma mera manifestação interior ou como consolação voltada para o além, é pregada de todos os púlpitos. É por isso que até mesmo as últimas misérias da filosofia ocidental não conseguem mais apresentar sua filosofia da miséria sem a penhora de uma suplantação, de uma superação. Isso é, não mais de outra maneira senão que o ser humano seja determinado em sua essência pelo futuro, entretanto com o indicativo cínico e interesseiro, hipostasiado a partir da sua própria condição de classe, de que o futuro seria o leteiro luminoso do bar noturno anunciando a ausência de futuro e que o destino do ser humano seria o nada. [...] <sup>321</sup>.

Bloch ressaltou a dimensão subversiva do marxismo propondo pensá-lo como uma utopia concreta, uma filosofia sensível às análises do passado e condição do presente, mas voltada para o futuro e as potencialidades concretas pra realizá-lo. Nos argumentos de Bloch pode-se ler:

[...] Um futuro do tipo autêntico, aberto como processo, é inacessível e estranho a toda mera contemplação. Somente uma maneira de pensar direcionada para a mudança do mundo, que municia com informação este desejo de mudança diz respeito a um futuro que não é feito de constrangimento (futuro como o espaço de surgimento e inconcluso diante de nós) e um passado que não é feito de encantamento. Por isso, o decisivo é que apenas o saber como teoria-práxis consciente diz respeito ao que está em devir e que, por isso mesmo, é passível de decisão <sup>322</sup>.

Essa leitura voltada para o futuro foi muito apropriada por teólogos cristãos que não pensaram a salvação humana somente ligada a questões transcendentais, mas também circunscrita a realidade concreta. Mas diferente de uma teologia, Bloch propôs análises e ações limitadas às questões terrenas e suas possibilidades de transformações; desta forma apesar de ter possuído um respeito considerável entre os religiosos, Bloch se identificou essencialmente com a concepção materialista da História.

---

<sup>321</sup> BLOCH, Ernest. **O Princípio da Esperança**. Tradução Nélio Schneider. Rio de Janeiro, Contraponto, 2005. V. 1. p. 15.

<sup>322</sup> Ibidem. p. 18.

A apropriação do pensamento de Ernest Bloch pôde ser notada quando Leonardo Boff no livro *Teologia do Cativo e da Libertação* defendeu que toda realidade que impede essa abertura para o homem deve ser considerada uma anti-realidade, a esperança impulsiona mudanças, na conclusão de seu argumento escreveu o autor:

Tolher, sufocar e negar esta abertura significa oprimir, escravizar e manter o homem numa dependência desumanizadora. Preservar permanentemente sua abertura não quer dizer erradicar o homem de sua circunstância e acomodá-lo numa outra fora. Mas consiste em fazê-lo ver e viver aquela circunstância de tal maneira que se dê conta que ela ainda não é sua liberdade e sua libertação. Mas que deve, estando nela, perceber um mais e, por isso, estar pronto para supera-la. A circunstância aparece então como concretização precária da liberdade e da libertação. Ela se constitui como mediação, concreção histórica da liberdade e da libertação mas que não se extenua nesta realização. Para se sustentar como liberdade e libertação, deve permanecer sempre como passagem, movimento, ponte e processo indefinido<sup>323</sup>.

Semelhante à práxis marxista, a práxis cristã como vimos no capítulo dois quando discutimos as mediações sócio-analítica, hermenêutica e prática pastoral dependem de uma interação com a natureza, com os outros homens, a sociedade, suas circunstâncias históricas e a tradição das escrituras cristãs, para construir uma consciência e um caminho para uma atuação engajada e de compromisso com o outro e com o mundo.

Em um texto em que os dois irmãos teólogos escreveram a *Teologia da Libertação no Debate Atual* uma das questões que eles destacaram como mérito da Teologia da Libertação foi ter aproximado a teologia dos leigos, não fazendo dela simplesmente um ofício que só interessa aos teólogos profissionais e aos sacerdotes. Nas suas argumentações, somente a divulgação disso não é suficiente, desse modo, sugeriram que a comunidade dos fiéis pensasse e refletisse a sua própria fé. De acordo com os autores:

Esse esforço de popularização da Teologia encontrou e reforçou um fenômeno inverso: a emergência de uma “Teologia popular”, elaborado pela comunidade a título de sujeito teológico primário”. Na verdade o povo de Deus que confessa a fé tem o direito também de pensar a sua fé e nisso ele

---

<sup>323</sup> BOFF, Leonardo. **Teologia do cativo e da libertação. Op. cit.**, 1980. p. 22.

pode ser animado pelo teólogo de profissão – como procura fazer o teólogo da libertação<sup>324</sup>.

Em vários textos de Clodovis Boff e Leonardo Boff está presente uma teologia a favor do processo de “desclericalização”, ou seja, houve posicionamentos que a teologia deixasse de constituir um monopólio de especialistas, embora esses continuem necessários na atualidade ainda mais que antes<sup>325</sup>. Novamente há uma aproximação com Gramsci, quando no discurso dos teólogos implicitamente está exposta ideia de que todos os homens são intelectuais embora nem todos desempenhe essa função na sociedade<sup>326</sup>. De acordo com os autores todos os cristãos são capazes de fazer e entender a teologia.

Arno Munster um estudioso do pensamento de Ernest Bloch dedicou um capítulo de seu livro *Ernest Bloch Filosofia da práxis e utopia concreta* a discussão sobre o encontro dos teólogos da libertação com o pensamento daquele filósofo. Nas suas conclusões sobre as aproximações entre o marxismo de Ernest Bloch e o cristianismo dos teólogos da libertação, afirmou que as duas propostas têm em comum a dimensão de subversão a qualquer ordem que oprime os homens. Segundo o autor:

Ao postular a união da escatologia com a política, da fé com a ação política, a Teologia da libertação é herdeira do pensamento utópico de Bloch, que propõe a realização da “utopia concreta” no horizonte da escatologia e da história. A Teologia da Libertação não define a utopia da ligação entre fé e política ao nível da ilusão ou do sonho abstrato de um mundo e de uma sociedade melhor, e sim como meta da sociedade humana na história concreta, como imagem antecipadora de uma humanidade libertada da alienação e da exploração. Uma sociedade da fraternidade humana ainda a construir na práxis transformadora. Para a Teologia da Libertação é a anti-realidade que deve ser criada na luta contra a realidade política e social existente, é a realidade histórica com todas as suas insuficiências que cria a utopia concreta, que provoca a sua gênese, sendo nesta função, política e,

<sup>324</sup> BOFF, Clodóvis; BOFF, Leonardo. **Teologia da libertação no debate atual**. 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985. p. 39.

<sup>325</sup> Cf. BOFF, Clodóvis; BOFF, Leonardo. **Teologia da libertação no debate atual**. Op. cit., 1985 a, p. 39; BOFF, Clodovis. **Teologia Pé-No-Chão**. 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993 pp. 99-109; BOFF, Leonardo. **Eclesiogênese as comunidades eclesiais de base reinventam a Igreja**. Op., cit., 1977 pp. 47-50; **E a Igreja se fez Povo Eclesiogênese: A Igreja que nasce do Povo**. Op. cit., 1986. pp. 80-92.

<sup>326</sup> Cf. GRAMSCI, ATÔNIO. **Os Intelectuais e a organização da Cultura**. Op. cit., 1988. p. 7.

ao mesmo tempo, uma acusação da ordem existente, um anúncio de uma sociedade mais justa e igualitária<sup>327</sup>.

Nos textos de Clodovis Boff e Leonardo Boff essa dimensão da utopia no sentido Blochiano do termo foi bem frequente, suas contribuições para um amplo entendimento da Teologia da Libertação inegável.

### 3.3 – As Comunidades Eclesiais de Base como práxis Cristã

As Comunidades Eclesiais de Base para Clodovis Boff e Leonardo Boff foi o lugar propício para a semente da utopia cristã e a execução de transformações sociais em benefício das comunidades carentes. Argumentaram que nesses locais nasceu a Igreja da fé do povo. Em *Igreja: Carisma e Poder*, Leonardo Boff reforçou esse entendimento da encarnação do Evangelho na vida concreta dos fiéis:

[...] Esse é justamente um traço típico das CEBs: para elas o evangelho é sempre confrontado com a vida, com a situação. Não é apenas um livro maravilhoso e consolador. É isso, mas é também e, sobretudo luz, fermento. Nesses meios pobres, o evangelho aparece tal como ele é de fato: boa-nova, mensagem de esperança, de promessa e alegria<sup>328</sup>.

Na perspectiva dos teólogos da libertação como se dava essa interação lenta e complexa entre Evangelho, vida e justiça social no interior das Comunidades Eclesiais de Base? Leonardo Boff explicou:

[...] Inicialmente, a palavra leva seu interessar pelos problemas do grupo reunido: Uma doença, desemprego, etc. Com o tempo, o grupo se abre para a problemática social do meio ambiente, com a rua ou o bairro. São problemas de água, luz, esgotos, ruas, posto médico, escolas etc. Já numa fase mais evoluída, o grupo se posiciona politicamente frente ao sistema social. Questiona-se então o modo vigente de organização social. E a ação correspondente a esse nível de consciência é a participação nos instrumentos de luta do povo: sindicatos, movimentos populares variados, partidos, etc<sup>329</sup>.

<sup>327</sup> MUNSTER, Arno. Ateísmo e cristianismo: Ernst Bloch, um precursor da Teologia da Libertação? *Apud*: \_\_\_\_\_. **Ernst Bloch: filosofia da práxis e utopia concreta**. São Paulo: UNESP, 1993. pp. 110-111.

<sup>328</sup> BOFF, Leonardo. **Igreja: Carisma e Poder**. Op. cit., 1982, p. 198.

<sup>329</sup> Idem.

Observa-se que a proposta de Leonardo Boff é de promoção da conscientização no interior destas comunidades a partir da realidade concreta, dos problemas vividos no cotidiano. Os pobres das Comunidades Eclesiais de Base podem se equivalerem nesta alternativa ao proletariado de Marx na sua busca de transformações e posicionamentos contra o sistema social. O convite dos leitores à conversão, à justiça e ao engajamento político é uma marca dos trabalhos tanto de Leonardo Boff como de Clodovis Boff. Nos textos destes autores o diálogo com as ciências e a filosofia contemporânea, bem como o encontro com a literatura e o instrumental marxista foram bastante explorados.

As comunidades Eclesiais de Base podem ser entendidas como locais formados por grupos de fiéis católicos onde são discutidos e refletidos temas religiosos, seus problemas internos e soluções para enfrentá-los. As decisões eram tomadas coletivamente estimulando o desenvolvimento da democracia interna e negação do individualismo<sup>330</sup>.

Essas Comunidades Eclesias de Base (CEBS) no ponto de vista histórico tiveram importância em vários movimentos reivindicatórios. Como exemplo brasileiro, pode-se lembrar de seu peso na fundação da Central Única dos Trabalhadores (CUT) e do Partido dos Trabalhadores (PT). Os cristãos “progressistas”, atuantes nestas comunidades, construíram dentro de seus limites ideológicos, que aqui definimos como visões sociais de mundo ou estados de consciência que moveram suas ações políticas<sup>331</sup>; ações e engajamentos que criaram uma identidade de grupo e/ou classe e isto proporcionou uma maior adesão da Igreja Católica para com os pobres e também dos pobres para com a Igreja já que esta passou relativamente a lutar pelas suas causas.

É pertinente lembrar que apesar de várias experiências positivas, algumas

---

<sup>330</sup> Cf. BOFF, Clodóvis; BOFF, Leonardo. **Teologia da libertação no debate atual**. Op. cit., 1985; BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. **Da libertação: o sentido teológico das libertações sócio históricas**. Op. cit., 1985; BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo **Como fazer Teologia da libertação**. Op. cit., 1986; IOKOI, Zilda Gricoli. **Igreja e Camponeses: Teologia da Libertação e Movimentos Sociais no campo Brasil e Peru, 1964-1986**. Op. cit., 1996; LOWY, Michael. **Marxismo e Teologia da libertação**. Op. cit., 1991; Lowy, Michael. **A Guerra dos Deuses: Religião e política na América Latina**. Op. cit., 2000a; MAIWARING, Scott. **A Igreja Católica e a política no Brasil 1916–1985**. Op. cit., 1989; MORAIS, **Os bispos e a política no Brasil: Pensamento social da CNBB**. Op. cit. 1982.

<sup>331</sup> Cf. LOWY, Michael, **As Aventuras de Karl Marx contra o Barão de Munchhausen, Marxismo e Positivismo na sociologia do conhecimento**. 6 ed. São Paulo: Cortez, 2000 b, p.11.

Comunidades Eclesiais de Base também enfrentaram problemas internos como as tendências ao basismo, baixa politização, práticas burocráticas, autoritárias e a penetração de indivíduos demagogos com interesses de ascensão individual e projeção de carreira política<sup>332</sup>.

Um trabalho de relevante esforço no sentido de buscar alternativas teórico-metodológicas mais efetivas para a Teologia da Libertação e oferecer um suporte mais crítico e autocrítico para a Igreja Católica de Base foi o estudo de doutorado de Clodovis Boff transformado no Livro *Teologia e prática: Teologia do Político e suas Mediações*. Nesta tese a concepção de dialética de Clodovis Boff converge com o entendimento de Marx, ou seja, para ambos trata-se de negação constante de conclusões fechadas e definitivas, da busca por verdades eternas<sup>333</sup>. Em suas reflexões sobre a Teologia do Político o autor propôs a necessidade de diálogo com o marxismo e reconheceu a contribuição de tal instrumental para um mais amplo entendimento da mediação sócio-analítica em favor dos grupos marginalizados<sup>334</sup>. De acordo com o autor existem duas tradições que predominam como modelos de interpretação em favor das Ciências do Social, a tradição liberal e a marxista. Em sua opinião:

[...] Aquela lê a sociedade a partir do alto, do lugar de onde ela aparece afetivamente sobre o aspecto da harmonia e de complementaridade. É evidente a visão dos grupos dominantes. Por sua parte, a orientação dialética lê a sociedade a partir de baixo, por conseguinte, do lugar onde ela se define antes de tudo como luta e afrontamento. Trata-se aqui da visão dos grupos dominados<sup>335</sup>.

Podemos dizer que há nesse exercício o encontro de pontos de intersecção entre Cristianismo e marxismo como percebeu Lowy ao utilizar o conceito weberiano

---

<sup>332</sup> BORDIN, Luigi. **Marxismo e Teologia da libertação**. Op. cit., 1987; LOWY, Michael. **Marxismo e Teologia da libertação**. Op. cit., 1992.

<sup>333</sup> Cf. BOFF, Clodovis. **Teologia e prática: Teologia do político e suas mediações**. Op. cit., 1993, p. 354.

<sup>334</sup> Cf. Ibidem. pp.118-119.

<sup>335</sup> Ibidem. p. 122.

de afinidade eletiva em seus estudos sobre o Cristianismo da Libertação e uma de suas expressões particulares a Teologia da Libertação<sup>336</sup>.

Sobre as influências do marxismo na Teologia da Libertação, movimento do qual nossos sujeitos de estudo são expressivos representantes, respondeu-nos Michael Lowy em seu livro *A Guerra dos Deuses Religião e política na América Latina* que:

[...] Certamente não o dos manuais do “diamat” (materialismo dialético soviético), nem o dos partidos comunistas latino-americanos. Ao contrário, eles são atraídos pelo “marxismo ocidental” – ocasionalmente apelidado de “neomarxismo” em seus documentos. Em *Teologia da libertação-perspectivas*, a obra seminal de Gustavo Gutierrez (1971), o escritor marxista mais citado é Ernst Bloch. Existem também referências a Althusser, Marcuse, Lukács, Gramsci, Henri Lefebvre, Lucien Goldmann e Ernest Mandel (contraposto a Althusser por seu melhor entendimento do conceito de alienação de Marx)<sup>337</sup>.

Após listar o chamado “neomarxismo” europeu Lowy também não deixou de esclarecer sobre os marxistas, latino-americanos citados pelos teólogos da libertação ao completar:

[...]. Essas referências europeias são menos importantes que as latino-americanas: o peruano José Carlos Mariátegui como fonte de um marxismo original, “indo-americano”, adaptados às realidades do continente; a Revolução Cubana, como marco na história da América Latina; e, finalmente, a teoria da dependência, a crítica ao capitalismo dependente proposta por Fernando Henrique Cardoso, André Gunder Frank, Theotônio dos Santos e Anibal Quijano (todos mencionados várias vezes no livro de Gutierrez). Não é preciso dizer que Gutierrez e os que pensam como ele dão ênfase a certos temas marxistas (humanismo, alienação, práxis, utopia) e rejeitam outros (“ideologia”materialista, ateísmo)<sup>338</sup>.

O marxismo utilizado por Clodivis Boff e Leonardo Boff, pode ser entendido como o materialismo histórico, isto é; como alternativa, método científico de análise da realidade, como o corpo de teorias dinâmicas e abertas que devem sempre ser retomadas e reavaliadas a partir da prática concreta e em função de novas tarefas e questionamentos. Dos textos que examinamos sejam os livros em parceria ou

<sup>336</sup> LOWY, Michael. **Marxismo e Teologia da libertação**. Tradução Myrian Veras Baptista. São Paulo: Cortez, 1991; LOWY, Michael. **A Guerra dos Deuses: Religião e política na América Latina**. Tradução Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

<sup>337</sup> LOWY, Michael. **A Guerra dos Deuses: Religião e política na América Latina**. Tradução Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. p. 122.

<sup>338</sup> Idem. p. 122.

escritos individualmente os dois autores explicaram que a pertinência do uso da teoria marxista por parte de certos cristãos derivou de suas posições práticas e políticas. Reconheceram a problemática e o risco da utilização desse recurso analítico, mas admitiram que não poderiam prescindir dele, pois tal ferramenta, se apresentou como o instrumento científico mais adequado para a compreensão e revelação dos mecanismos exploratórios do sistema capitalista e serviam de armas teóricas para as classes exploradas em busca de sua libertação<sup>339</sup>. O marxismo latino americano foi um instrumental importante para o entendimento das realidades locais. Nas discussões de Leonardo Boff no Livro *Teologia do cativo e da Libertação*, podemos ver comentários como:

O subdesenvolvimento não é uma fase superável, mas uma situação geral dentro do sistema político e econômico vigente na América Latina e no mundo ocidental. O subdesenvolvimento dos países pobres, como fato social global, aparece em sua verdadeira face: como subproduto histórico do desenvolvimento de outros países. Com efeito, a dinâmica da economia capitalista leva a estabelecer um centro e uma periferia e gera, simultaneamente, progresso e riqueza para poucos e desequilíbrios sociais, tensões políticas e pobreza para muitos<sup>340</sup>.

No marxismo a relevância da História é fundamental para a compreensão da realidade e intervenção do mundo para transformá-lo de maneira efetiva e a favor das classes excluídas. Na teologia de Clodovis Boff e Leonardo Boff, Jesus, o inspirador do Cristianismo é um modelo de referência histórica. Sua vida e trajetória histórica é uma prova de seu compromisso com o serviço para o outro. Sobre isso Leonardo Boff comentou no seu livro *Jesus Cristo Libertador*:

[...] Existe uma dialética entre a proposta salvífica de Deus e a resposta humana, entre facticidade da realidade e transcendência da liberdade humana. A tensão entre esses polos jamais pode adequadamente ser resolvida. Por isso jamais aprendemos totalmente a proposta de Deus nas nossas respostas históricas, por mais sublimes que apresentem. Jamais apanhamos a totalidade da realidade em si, mas somente através de modelos históricos que sempre devem ser confrontados com a realidade, enriquecidos, criticados, corrigidos e mantidos abertos ao crescimento

<sup>339</sup> Cf. BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo, **Da libertação: o sentido teológico das libertações sócio históricas**. 4ed. Petrópolis, RJ: vozes, 1985 pp. 16-17; BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo, **Como fazer Teologia da Libertação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986 pp. 45-46; BOFF, Clodovis, **Teologia e prática: Teologia do político e suas mediações**. Op. cit., 1993, 118-121; BOFF, Leonardo, **O Caminhar da igreja com os Oprimidos: Do Vale de lágrimas rumo a terra prometida**. 2 ed. Petrópolis, RJ: vozes, 1998. pp. 277-288.

<sup>340</sup> BOFF, Leonardo. **Teologia do cativo e da libertação**. Op. cit., 1980. pp. 16-17.

interno e a auto-superação<sup>341</sup>.

Essa compreensão dialética da História da revelação foi aprofundada por Leonardo Boff, o qual ressaltou a inteligibilidade da experiência religiosa e da revelação divina dialogante com uma leitura específica do contexto histórico. De acordo com as palavras do autor:

No modelo, também religioso, temos sempre e apenas uma determinada mediação entre proposta de Deus e res-posta humana, entre natureza e liberdade, subjetividade e objetividade, entre indivíduo e sociedade. As religiões do mundo são articulações históricas dessa dialética pro-posta res-posta. A total adequação de ambos, a sintonia global do homem com seu mundo e a superação de toda a alienação significa salvação e realização plena do sentido do homem e do mundo. Enquanto isso não acontecer a revelação está sempre em processo; tem que ser continuamente traduzida para o novo contexto histórico e social<sup>342</sup>.

Apesar de Leonardo Boff posteriormente ter trabalhado com abordagens de diferentes autores na construção de seu discurso, que não deixou de ser original e bem fundamentado, as ideias contidas na citação convergem com a concepção de História herdada do pensamento de Marx. A superação da alienação do proletariado como queria Marx também se assemelhou às concepções de Leonardo Boff, defensoras de um projeto de salvação plena no mundo e não somente num céu escatológico como acreditam algumas teologias tradicionais inspiradas pelo dualismo céu e terra de Santo Agostinho.

Uma reflexão pertinente sobre uma possível perspectiva metodológica de se ler a História por um viés marxista foi esclarecida pelo historiador Eurelino Coelho em seu artigo *Para a crítica de certa razão histórica: sobre o método e os historiadores*. Em passagens do texto podemos ler:

O sujeito é uma realidade contraditória em vários aspectos. Tomemos dois. Ele é, num aspecto, sujeito no sentido comum, de ator/autor, sujeito de. Sua existência na história faz toda a diferença entre o mundo da natureza e o que resulta da ação humana. Essa ação, realizadora de uma obra que se distingue da e ultrapassa a natureza, não pode, a não ser por uma arbitrariedade metodológica, ser separada da subjetividade dos agentes e de tudo o que ela implica, como o fato de atribuir sentido a própria ação no mundo. Num outro aspecto, porém o sujeito é sempre aquele que está submetido, sofre uma ação, é ou está no sujeito a. A menos que aceitemos a ideia de que cada um de nós recebe uma alma imortal que seria nossa

<sup>341</sup> BOFF, Leonardo. **Jesus Cristo Libertador**. Op. cit., 1972, p. 55.

<sup>342</sup> Idem.

verdade última, é preciso reconhecer que a subjetividade não é anterior a história do próprio sujeito. Ela só se desenvolve através da relação com o que lhe é exterior e a contraposto: a objetividade [...]. Essa relação limita e modela o sujeito embora, não completamente<sup>343</sup>.

Os esclarecimentos de Coelho nos orientam sobre os caminhos complexos, inexatos, mas também reveladores de um conhecimento possível e confiável quando o trabalho do historiador é levado a sério. Embora limitado às dificuldades de realidades nunca totalmente perceptíveis, o conhecimento histórico como um saber humano feito pelos homens é resultado das relações concretamente estabelecidas entre os seres humanos que agem e vivem em sociedade. A produção historiográfica da Cehila discutida no segundo capítulo, não produziu uma história da Igreja desvinculada dessa concepção metodológica; e isso foi bastante proveitoso para o crescimento da Teologia da Libertação, sua compreensão crítica e autocrítica no interior da História da Igreja Católica.

Entretanto, os caminhos da Teologia não são os mesmos da História embora esse diálogo entre elas, como já foi dito, tenha sido bastante frutífero para os teólogos da libertação. No encontro com o marxismo Clodovis Boff e Leonardo Boff aceitaram a contribuição do materialismo histórico, mas na condição de cristãos rejeitaram a cosmologia das alternativas presentes no materialismo dialético. A respeito desta relevante relação com o marxismo os dois autores concluíram no livro como fazer Teologia da Libertação:

[...] O teólogo da libertação mantém uma relação decididamente crítica frente ao marxismo. Marx (como qualquer outro marxista) pode sim ser companheiro de caminhada (cf. Puebla 554), mas jamais pode ser “o” guia. “Porque um só é vosso guia, Cristo” (Mt 23,10). Se assim é, para um teólogo da libertação o materialismo e ateísmo marxista não chegam a ser sequer uma tentação<sup>344</sup>.

Esse afastamento de Marx no tema da confissão de fé pôde até aproximá-los no ponto de vista da leitura da História de algumas considerações de Hegel como a admissão do Espírito universal e/ou de Deus conduzindo a trajetória humana. Porém, essa categoria chamada pelos cristãos – entre eles Clodovis Boff e

<sup>343</sup> NETO, Eurelino Teixeira Coelho. Para a crítica de certa razão histórica: sobre o método e os historiadores. In: 5 Colóquio Internacional Marx-Engels, 2007, Campinas. Anais eletrônicos do 5 Colóquio Internacional Marx-Engels. Campinas: CEMARX-IFCH-UNICAMP, 2007. v. 1. Mm pp. 6-7.

<sup>344</sup> BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. **Como fazer Teologia da libertação**. Op. cit., 1986. p. 46.

Leonardo Boff – de Espírito Santo, está longe de ser a abstrata razão universal proposta por aquele filósofo. Na compreensão dos dois teólogos estudados:

O Espírito Santo foi enviado, com o filho, ao mundo para completar e prolongar a obra da redenção e da libertação integral. Seu campo privilegiado é a história. Qual vendaval (espírito, em sentido bíblico) está presente em tudo o que implica movimento, transformação e crescimento. Não conhece compartimentos estanques e sopra onde quer, dentro e fora do espaço cristão. Toma as pessoas, enche-as de entusiasmo, conferem-lhes especiais carismas e aptidões para transformarem a religião e a sociedade, romperam as instituições enrijecidas e criarem coisas novas. O Espírito preside a experiência religiosa dos povos, não permitindo que jamais olvidem a perspectiva de eternidade e sucumbam aos apelos da carne<sup>345</sup>.

A História na concepção destes teólogos é inspirada por esse sopro divino, porém tal fato como lemos no fragmento e também explicou Leonardo Boff no seu livro *Igreja: Carisma e Poder* ou em outra obra *A Trindade a Sociedade e a Libertação* especificamente dedicada a essa discussão<sup>346</sup>; o Espírito Santo consiste num sopro de liberdade e permite nesse processo histórico uma constante abertura para o novo.

Sobre as oposições entre os sujeitos de fé no “sopro do espírito” e aqueles adeptos do materialismo dialético Karl Lowith fez uma reflexão ao comparar as dialéticas de Hegel e Marx, que achamos pertinente trazê-la para a presente discussão: Nas palavras do autor:

[...] Mais uma vez, como na crítica de Marx à fenomenologia e filosofia do direito, de Hegel, as diferenças entre as posições materialista e idealista não reside na diferença de princípio mas de aplicação. A origem histórica do idealismo de Hegel é, todavia, a tradição cristã. Foi a fé em Cristo como senhor e logos da História que ele traduziu para um espírito metafísico que se desenvolve no processo da história. Dado que, no entanto, Hegel identifica a história do mundo com a do Espírito, a sua interpretação da História conserva em muito menor escala a providencia religiosa do que sucede em relação ao ateísmo materialista de Marx. O ultimo, não obstante a tônica nas condições materiais, conserva a tensão inicial de uma fé transcendente que se sobrepõe ao mundo existente, enquanto Hegel, para quem a fé era apenas uma forma de vernunft ou vernehmen<sup>347</sup>, havia num momento crítico da sua História intelectual, decidindo-se reconciliar-se com

<sup>345</sup> Ibidem. pp. 79-80.

<sup>346</sup> Cf. BOFF, Leonardo. *A Trindade A Sociedade e a Libertação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986. pp. 233-239.

<sup>347</sup> São palavras alemãs que podem ser traduzidas como ouvir a razão.

o mundo tal qual ele é: existente, real e racional. Comparado com Marx, Hegel é maior realista<sup>348</sup>.

A provocadora leitura de Lowith sobre Marx é um tanto quanto redutora das formulações do autor, subestima a complexidade das etapas do que o materialismo marxista compreende como filosofia da práxis. Tal crítica é comentada pelo sociólogo Michael Lowy ao afirmar: “[..]essa ideia de que o marxismo constitui tipicamente uma expressão secularizada do messianismo bíblico é um tanto quanto redutora da filosofia marxista da História”<sup>349</sup>.

E qual seria então a base desta filosofia de Marx? Nos nossos estudos percebemos sua crença na transformação do homem e do mundo. O realismo das contingências propostas pela filosofia da práxis formulada por Marx é constantemente renovado pela fé num mundo diferente do existente e ainda não alcançado. Sua efetivação depende dos esforços coletivos dos homens cada vez mais conscientes e distanciados do egoísmo e irracionalidade.

Numa perspectiva semelhante, Ernest Bloch advertiu que a falta de esperança é tanto em termos temporais, quanto em conteúdo, intolerável e absolutamente insuportável para as necessidades humanas<sup>350</sup>. Isso poderia ser associado à falta de futuro e sem esta expectativa seria o homem o nada<sup>351</sup>. As crenças de algumas orientações cristãs que conservam a formulação tomista de que a salvação depende da fé e boas obras vão ao encontro deste princípio discutido por Bloch. Convergindo com tal proposição o Jesus da teologia de Leonardo Boff exposto no livro *Jesus Cristo libertador* é plenamente homem e divindade que veio ao encontro da humanidade: Nas suas palavras:

Alguém foi aberto para Deus à proporção de sua inefável comunicação. Jesus de Nazaré foi aquele que realizou de forma absoluta a estrutura crística a ponto de sua resposta se identificar com a proposta. Como já o refletimos suficientemente, é exatamente nessa união imutável, indiscutível, e inconfundível que consiste a encarnação de Deus e a substância do homem e de Deus no único e mesmo Jesus Cristo. Nesse sentido Jesus de

<sup>348</sup> LOWITH, Karl. **O Sentido da História**. Tradução Maria Georgina Segurado. Lisboa: Ed. 70. 1991. p. 58.

<sup>349</sup> LOWY, Michael. **Redenção e Utopia. O Judaísmo libertário na Europa Central**. São Paulo: Cia das Letras, 1989. p. 19.

<sup>350</sup> Cf. BLOCH, Ernest. **O Princípio da Esperança**. 2005, Op. cit. p. 15.

<sup>351</sup> Cf. Ibidem. p. 18.

Nazaré é o melhor dom dos homens a Deus e ao mesmo tempo o mais excelso dom de Deus aos homens. Ele emerge dessarte como o sacramento do encontro entre Deus e a humanidade, como aquele foco onde tudo, criação e criador, chega a uma unidade e assim alcança a meta final da história criacional<sup>352</sup>.

Seguindo as orientações do Concílio de Calcedônia (451), Leonardo Boff despertou uma reflexão pertinente. Se na sua concepção, Jesus foi e é o melhor dom dos homens a Deus e ao mesmo tempo o mais sublime dom de Deus aos homens, vemos como não imprudente admitir que alguns elementos da humanidade de Marx, Gandhi, Luther King, e outros sujeitos marcantes da história os aproximaram em algumas circunstâncias de Jesus. Essa proximidade entre eles e o Cristo no nosso ponto de vista, seria pela convergência que todos eles possuíram, em suas vidas práticas de acreditar – cada um a sua maneira – no gênero humano e que todos os homens podem ser livres se caminharem juntos para essa realização.

Após a leitura do material produzido pelos teólogos da libertação, em especial os Irmão Boff, é possível afirmar que os mesmos se apropriaram de conceitos básicos do marxismo para formularem seu pensamento religioso, o qual ressaltava a figura do Cristo contestador do status quo, libertador de uma humanidade que vivia em condições históricas de opressão similares a América Latina e ao Brasil da segunda metade do século XX.

---

<sup>352</sup> BOFF, Leonardo. **Jesus Cristo Libertador**. Op. cit., 1971, p. 277.

## **CAPÍTULO 4:**

### **TEÓLOGOS DA LIBERTAÇÃO E HIERARQUIA CATÓLICA, OS CONFLITOS DE REPRESENTAÇÃO EM TORNO DA APROPRIAÇÃO DA HISTÓRIA.**

Neste capítulo nos interrogamos sobre a receptividade da Teologia da Libertação entre os defensores da ortodoxia católica. Como essa tradicional forma de ler o mundo pensava a História e concebia a realidade? A partir das experiências de condenação da Teologia da Libertação pelos textos: 1) *A Igreja popular* (1983) um estudo questionador e condenatório desta forma de eclesiologia e suas formulações intelectuais, escrito pelo Bispo Boaventura Kloppenburg. 2) *Introduções Sobre Alguns Aspectos da Teologia da Libertação* (1984), assinado pela Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, chefiada pelo então Cardeal Joseph Ratzinger; buscamos entender alguns elementos importantes dessas críticas e reprovações a aspectos da Teologia da Libertação.

Interessou-nos também discutir as contraposições dos teólogos da libertação às condenações da hierarquia hegemônica no controle da doutrina católica. Debates sobre novas reflexões trazidas sobre a Teologia da Libertação como também tentamos localizar a reação dos principais sujeitos de análise: Clodovis Boff e Leonardo Boff.

Após ter situado o debate geral, recuamos aos primeiros anos da década de 1980 para discutirmos críticas específicas da hierarquia da Igreja Católica ao livro de Leonardo Boff *Igreja: Carisma e Poder*, publicado em 1981. Limitamo-nos aos conflitos entre Leonardo Boff e a Comissão Arquidiocesana para Doutrina da Fé do

Rio de Janeiro. Os interlocutores de Leonardo Boff foram Padre Urbano Ziles, professor de Teologia na Universidade Católica de Porto Alegre e D. Karl Josef Romer, na época, presidente da instância que condenou alguns pontos do livro *Igreja: Carisma e Poder*. O foco central é a forma que o autor do livro em juízo se apropriou da história nos seus escritos de defesa e em que medida o diálogo teológico entre ele e hierarquia se tornaram complexos.

#### 4.1 – Dois depoimentos relevantes para entender as oposições à Teologia da Libertação

A proposta da Teologia da Libertação foi muito combatida por grupos economicamente privilegiados, isto implicou a ação destes indivíduos em países como os EUA<sup>353</sup> que investiu pesado no combate à igreja progressista na América Latina, dando incentivos financeiros a instituições religiosas que se diziam apolíticas e transportavam as angústias terrenas para o além. As oposições internas partiram de vários lados; a cúria romana e o CELAM (Conselho Episcopal Latino Americano) foram ativos nesta tarefa e tornaram públicas várias destas críticas<sup>354</sup>.

<sup>353</sup> Cf. LOWY, Michael. **Marxismo e Teologia da libertação**. Tradução Myrian Veras Baptista. São Paulo: Cortez, 1991 p. 25.

<sup>354</sup> Sobre o combate a Teologia da Libertação, ver bibliografia abaixo.

Cf. IOKOI, Zilda Gricoli. **Igreja e Camponeses**: Teologia da Libertação e Movimentos Sociais no campo Brasil e Peru, 1964-1986. São Paulo: Hucitec FAPESP, 1996 pp. 56-58; LOWY, Michael. **Guerra dos Deuses**: Religião e política na América Latina. Tradução Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000 p. 58; REGIDOR, José Ramos. Vinte e Cinco Anos de Teologia da Libertação In: BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo; REGIDOR, José Ramos. **A Teologia da Libertação Balanço e perspectivas**. São Paulo: Ática, 1996. p. 20; ROLIM, Francisco Cartaxo. Teologia da Libertação 1980 -1986. In: SANCHIS, Pierre. **Catolicismo Cotidiano e Movimentos Sociais**. São Paulo: Loyola, Sd. pp. 9-49.

Entre esses combatentes da Teologia da Libertação no interior da Igreja Católica, limitamo-nos a discutir nesse tópico inicial as posições de dois teólogos pertencentes à Igreja Católica Romana e ligados à defesa da ortodoxia. Frei Boaventura Kloppenburg ex-bispo auxiliar na Arquidiocese de Salvador na Bahia e ex-bispo titular na diocese de Nova Hamburgo no Rio Grande do Sul e Joseph Ratzinger, atualmente Papa Emérito, Bento XVI. Na leitura de dois textos destes autores procurou-se identificar alguns elementos das distintas concepções de História, dos conflitos de representação no interior da Igreja Católica e os principais argumentos destes teólogos contrários à Teologia da Libertação. Essas reações pontuam outros aspectos, mas aqui discutiremos seus posicionamentos que demonstraram reações à incorporação da História e do marxismo nas reflexões elaboradas pelos teólogos da libertação. No caso da temática Teologia da Libertação, também nos limitaremos basicamente às contribuições contidas nos textos escritos por Clodovis Boff e Leonardo Boff. Sobre o primeiro discutimos um texto mais recente publicado em 2007 pela Revista Eclesiástica Brasileira com o título: *Teologia da Libertação e Volta ao Fundamento*, portanto, fora de nosso período de análise, mas importante para entendermos de maneira mais ampla o debate sobre o assunto. O segundo limitamo-nos às oposições direcionadas a sua obra *Igreja: Carisma e Poder* entre os anos de 1982 a 1985.

Um exemplo dos ataques às concepções de História dos teólogos da libertação foi elaborado pelo frei Boaventura Kloppenburg. No seu livro *A Igreja Popular* (1983) o autor se apropriou da *Lumen gentium* (LG) constituição dogmática da igreja Católica e do *Decreto Sacrosanctum* (SC) sobre a sagrada liturgia, ambas aprovadas pelo Concílio Vaticano II e afirmou:

A Igreja popular que nos é proposta como uma alternativa de vida eclesial, simplesmente, já não é nossa santa Igreja Católica. Não tem nada daquilo que o concílio vaticano II descrevia como o “mistério da Igreja”, esta realidade divina e transcendente e salvífica visivelmente presente entre os homens, ‘a um tempo humana e divina, visível, mas ornada de dons invisíveis, operosa na ação e devota a contemplação, presente no mundo e no entanto peregrina; e tudo isso de maneira que nela o humano se ordene ao divino e a ele se subordine, o visível ao invisível, a ação a contemplação e o presente a cidade futura que buscamos; essa realidade complexa divina–humana, na qual a parte humana, terrestre, visível, jurídica,

hierárquica, social ou institucional é órgão ou instrumento do qual se serve o espírito de Cristo para santificar e salvar ou libertar os homens [...] <sup>355</sup>.

O bispo Kloppenburg esteve mais ligado aos princípios da conservação da tradição hierárquica da Igreja Católica e construiu uma linha de raciocínio essencialista. Nela a salvação e libertação não são sempre ligadas ao mundo dos homens, limitadas as necessidades materiais ou até espirituais que se esgotam no âmbito da existência temporal. Na sua compreensão, a Igreja Popular – orientada pelas concepções da Teologia da Libertação se identificou em última análise com aspirações, esperanças, com as diligências e com os combates limitados a essas realidades materiais <sup>356</sup>.

Valorizando as tradicionais concepções da Teologia Dogmática, Kloppenburg expressou fortes críticas à Teologia da Libertação. Os alvos de seus principais ataques foram às Comunidades Eclesiais de Base e seu potencial democrático que em várias circunstâncias questionaram a organização hierárquica e tradicional da Igreja Católica justificada por ele como instituídas pela vontade de Deus. Em uma de suas críticas as bases intelectuais destas comunidades que muitos chamam de Igreja Popular o autor escreveu:

O trabalho de desbloqueio das consciências das massas populares cristãs, tal como o pretendem fazer os promotores da nova Igreja Popular, é assombrosamente superficial, se opõe a toda a tradição recebida dos apóstolos e desconhece a natureza do homem e suas leis. Verdade é que, segundo eles, falar de 'leis naturais', já seria ideologizar. Mas é porque são intelectualmente esquizofrênicos (já que, incapazes de entender a distinção entre dualidade e dualismo, vêm e denunciam dicotomias por toda a parte) e teologicamente paranóicos (pois se sentem constantemente acossados pelo fantasma da ideologização). O bacilo marxista os intoxicou e enfermou <sup>357</sup>.

Kloppenbug utilizou expressões depreciativas contra a eclesiologia ligada às chamadas “Igrejas das bases”. Percebemos sua repulsa ao marxismo ou qualquer concepção da realidade que pudesse vir a questionar a autoridade da organização institucional da Igreja Católica. Visando esclarecer aos fiéis católicos sobre os

<sup>355</sup> KLOPPENBURG, Boaventura. **Igreja Popular**. Rio de Janeiro: Agir editora, 1983. pp. 77-78.

<sup>356</sup> Ibidem. p. 78.

<sup>357</sup> Ibidem. pp. 108-109.

perigos que novas orientações teológicas segundo ele, desviantes, pragmáticas e distanciadas da verdadeira missão da igreja poderiam causar, continuou o autor:

A natureza do homem (e de outros seres vivos) inclui a evolução e talvez a decadência e, portanto, a mudança. Mas enquanto o homem continua sendo homem nem tudo se modifica radicalmente e sob todos os aspectos: nele algo permanece através de todas as mudanças e é justamente por causa deste “algo permanente” que o homem continua sendo homem e o é, seja na Europa, seja na América Latina; seja nesta cultura, seja em outra; seja neste século, seja em qualquer outro tempo. Há, pois, um mínimo de ontologia universalmente válida e de estrutura ontológica sem a qual o homem já não seria o que é ou deixaria de ser o que é; e com a qual pode e deve agir e desenvolver-se para realizar todas as suas potencialidades na linha de seu ser, sem mudar-se em outra espécie de ser. O “desenvolvimento” e o crescimento só é possível a partir de algo permanente. Daí a firme atitude do Vaticano II: “afirma a Igreja que sob as transformações permanecem muitas coisas imutáveis”<sup>358</sup>.

Tal posicionamento político de Kloppenburg demonstrou uma leitura mais conservadora das propostas do Vaticano II e uma preocupação explícita a respeito do avanço da Igreja progressista e das propostas da Teologia da Libertação que interpretaram o concílio do século passado e as conferências latino-americanas de Medellín (1968) e Puebla (1879) como épocas de esperanças e abertura da Igreja para os pobres, povos considerados por eles da preferência de Deus, ainda que tal preferência não fosse exclusiva.

Além das posições discutidas, uma das críticas mais conhecidas contra a Teologia da Libertação foi o documento *Introduções sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação* (1984), assinado pelo então Cardeal Joseph Ratzinger atual Papa Emérito, Bento XVI. Nas suas reflexões o autor, até considerou a situação de miséria social do terceiro mundo como alarmante, mas chamou logo a atenção dos fiéis da Igreja Católica; contra o que ele considerou desvios prejudiciais à fé cristã, inerentes a certas formas de Teologias. De acordo com a leitura do autor, estas utilizam de maneira insuficiente, críticas e conceitos assumidos de diversas correntes do pensamento marxista. Ratzinger em suas conclusões definiu algumas formas de Teologia da Libertação como limitada ao temporal e presas a uma concepção única de pecado como reflexo das estruturas. Condenou a utilização de teorias sociais de conflito a exemplo do conceito de luta de classes derivado do

---

<sup>358</sup> Idem.

marxismo, acusando alguns teólogos da libertação de insurgir os pobres contra os ricos e de estimuladores do ódio e da violência entre os homens, sentimentos contrários às atitudes cristãs e da Igreja<sup>359</sup>.

Ao advertir sobre os “perigos” das concepções de História de “certas formas de Teologia da Libertação” o autor pontuou:

Dentro desta concepção, a luta de classes é o motor da história. A história torna-se assim uma noção central. Afirmar-se-á que Deus se fez história. Acrescentar-se-á que não existe senão uma única história, na qual já não é preciso distinguir entre a história da salvação e a história profana. Manter a distinção seria cair no “dualismo”. Semelhantes afirmações refletem um imanentismo historicista. Tende-se, deste modo, a identificar o Reino de Deus e o seu advento com o movimento de libertação humana e a fazer da mesma história o sujeito de seu próprio desenvolvimento como processo da auto-redenção do homem por meio da luta de classes. Essa identificação está em oposição com a fé da Igreja, como foi lembrada pelo concílio Vaticano II<sup>360</sup>.

A oposição ao conflito é explícita nas orientações do documento publicado pela Sagrada Congregação para a Doutrina da fé. Uma visão historicista que identificou as tensões e negou uma autoridade sagrada instituída a hierarquia podia ser perigosa para a manutenção de uma unidade baseada na autoridade divina e estabelecida por Deus – segundo os grupos mais ligados à tradição. Logo, essa visão foi bastante combatida neste documento que prosseguiu suas advertências ao destacar:

Nesta linha, alguns chegam até o extremo de identificar o próprio Deus com a história e a definir a fé como “fidelidade a história”, o que significa fidelidade com uma prática política afinada com a concepção do devir da humanidade concebida com um messianismo puramente temporal. Por conseguinte, a fé, a esperança e a caridade recebem um novo conteúdo: São “fidelidade à história”, “confiança no futuro”, a “opção pelos pobres”. É o mesmo que dizer que são negados em sua realidade teológica<sup>361</sup>.

Essas concepções de história são negadas pelo documento em detrimento de uma posição essencialista da realidade. Nela as verdades da Igreja são reveladas

<sup>359</sup> SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA DOCTRINA DA FÉ: **Introduções sobre alguns aspectos da “Teologia da Libertação”**. São Paulo: Paulinas: 1984.

<sup>360</sup> Ibidem. p. 37.

<sup>361</sup> Idem.

por inspiração divina e independem de mediações limitadas às circunstâncias históricas de um determinado período.

Sobre as lutas políticas entre teólogos da libertação e seus opositores, Francisco Cartaxo Rolim em um artigo *Teologia da Libertação 1980-1986* discutiu os principais ataques à referida teologia, feitos por seus críticos pertencentes ao clero católico nos jornais brasileiros. Também refletiu sobre as respostas de alguns teólogos da libertação a essas críticas. Entre os temas mais questionados pelos opositores o marxismo segundo Rolim, chega a ser mais atacado do que os próprios teólogos da libertação<sup>362</sup>. Nas palavras do autor:

Em face dos escritos apresentados e de muitos outros a que não se fez alusão, conclui-se que a oposição à TL fala mais de marxismo e de Karl Marx do que os próprios teólogos da libertação. Esses mais interessados na prática da libertação. Aquela, apresada em fazer uma leitura reducionista do marxismo<sup>363</sup>.

Optamos pela discussão de textos elaborados pelos opositores da Teologia da Libertação com maior aprofundamento do que as matérias jornalísticas. Tratamos do livro de Boaventura Kloppenburg e do documento publicado pela Sagrada Congregação para Doutrina da Fé. Embora tenhamos partido de fontes distintas, nossa discussão após o exame das fontes descritas também se aproximou de algumas conclusões da pesquisa de Rolim. Segundo este autor:

[...]. O problema com que se defrontam os opositores da TL não é metodológico nem epistemológico. É político. Sob um duplo aspecto: em relação à sociedade, e internamente a Igreja. A ênfase na dimensão religiosa e evangélica do pobre elide as desigualdades e contradições sociais como produtoras da situação humano social vivida pelas camadas empobrecidas, e oculta assim as causas sociais da pobreza e da miséria, o fardo pesado carregado penosamente pela imensa maioria pobre. Recusando-se o encargo de desvelar os mecanismos geradores e mantenedores da pobreza, os dispositivos sociais de opressão, resta, por consequência, aceitar a situação e atenuar-lhes os efeitos<sup>364</sup>.

As críticas em relação a uma leitura mais atenta das relações sociais feita pelos teólogos da libertação seriam então negadas, por essas razões que apontou

---

<sup>362</sup>Cf. ROLIM, Francisco Cartaxo. *Teologia da Libertação 1980 -1986*. In: SANCHIS, Pierre. **Catolicismo Cotidiano e Movimentos Sociais**. São Paulo: Loyola, Sd. p. 47.

<sup>363</sup>Cf. Idem.

<sup>364</sup> Cf. Ibidem. p. 48.

Rolim. Acreditamos que a conclusão do parágrafo pelo próprio autor possa nos esclarecer alguns elementos desses interesses políticos da hierarquia:

Por outro lado, o realce que o religioso é posto dá passagem inevitável para se assegurar a absoluta autoridade da Igreja hierárquica, refutando-se o processo de auto evangelização do pobre como sujeito de sua história social e religiosa. Daí falarem os opositores em duas Igrejas paralelas, ou em Igreja popular em oposição a Igreja hierárquica<sup>365</sup>.

Embora não tenhamos percebido alguma generalização determinista por parte de Rolim, para evitarmos – nesta discussão – leituras reduzidas deste político tomado somente como ações que envolveram atitudes conscientes e intencionais dos sujeitos pesquisados (no sentido de um marxismo mecanicista divulgado pelos manuais dos partidos soviéticos), escolhemos como base para nossas referências analíticas os conceitos de representação e apropriação da teoria de Roger Chartier. A intenção foi perceber um exemplo temático de disputas políticas no interior da Igreja Católica e as distintas posições dos sujeitos envolvidos no processo, suas apropriações da história e distintas leituras da tradição.

As críticas de Kloppenburg e Ratzinger à Teologia da Libertação não foram isoladas, elas, ainda que tenham tido peso relevante, foram exemplos de um conflito que envolveu disputas de concepções histórico-teológicas; bem mais amplo no interior da Igreja Católica. Vejamos então como os sujeitos em análise Clodovis Boff e Leonardo Boff se comportaram no meio dessas tensões.

#### **4.2 - As Reações dos teólogos da Libertação e o novo posicionamento do Vaticano frente à Teologia da Libertação**

Na preparação da Terceira Conferência Episcopal Latino-americana, ocorrida em Puebla (México) de 27 de janeiro a 2 de fevereiro de 1979 e inaugurada por João Paulo II, a Teologia da Libertação sofreu mais uma intensa hostilidade por parte de membros da Igreja Católica, defensores da teologia tradicional. O principal ponto de referência destas oposições foi Alfonso López Trujillo, então Arcebispo de Medellín

---

<sup>365</sup> Cf. Idem.

que, desde novembro de 1972, em Sucre (Bolívia)<sup>366</sup> desencadeara críticas intensas aos formuladores da então, nova teologia. Os teólogos da libertação foram impedidos de participar da conferência, mas acabaram representados pelos bispos progressistas identificados com seus princípios. O documento final em suas opiniões fundamentais mostrou profunda influencia do grupo<sup>367</sup>.

Outra tentativa de combate da hierarquia católica aos teólogos da libertação também ocorreu em 1985 quando houve uma tentativa de publicação de 52 volumes com os principais temas da então jovem teologia e que comporia a coleção Teologia e Libertação. A censura vaticana tentou bloquear, mas o projeto foi em frente, acabou sendo publicado fora da coleção<sup>368</sup>. O processo contra Gustavo Gutierrez (1983-1984) e as condenações de Leonardo Boff a um ano de silêncio (1985-1986) também foram exemplos destas sanções internas da Igreja Católica. Entretanto as posições de segmentos importantes da Igreja, principalmente no Brasil, obrigaram os conservadores a tolerar proposições da referida teologia<sup>369</sup>.

Em março de 1986 foi publicado o documento *Instrução Sobre a Liberdade Cristã e a Libertação*. Seu conteúdo procurou em parte corrigir a dura condenação expressa pelo documento de 1984 *Instruções sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação*. Em abril de 1986, o cardeal Bernardin Gantin Cardeal africano, então prefeito da Congregação para os Bispos e presidente da Pontifícia Comissão para a América Latina, foi portador da carta à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), assinada por João Paulo II. Nela o Papa afirmou ao episcopado brasileiro que “a Teologia da Libertação não é apenas conveniente, mas útil e necessária”<sup>370</sup>. Neste contexto foi essencial a abordagem também de temas como a dívida externa, o debate sobre os quinhentos anos do colonialismo, a democratização incompleta de

<sup>366</sup> IOKOI, Zilda Grícoli. **Igreja e Camponeses: Teologia da Libertação e Movimentos Sociais no campo Brasil e Peru, 1964-1986.** Op. cit., 1996. p. 56.

<sup>367</sup> Cf. LOWY, Michael. **A Guerra dos Deuses: Religião e política na América Latina.** Op. cit., 2000a, p. 81; REGIDOR, José Ramos. *Vinte E cinco Anos de Teologia da Libertação.* In: BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo; REGIDOR, José Ramos. **A Teologia da Libertação Balanço e perspectivas.** São Paulo: Ática, 1996. p. 20.

<sup>368</sup> REGIDOR, José Ramos. *Vinte E cinco Anos de Teologia da Libertação.* Op. cit., p. 20.

<sup>369</sup> Cf. **Igreja e Camponeses: Teologia da Libertação e Movimentos Sociais no campo Brasil e Peru, 1964-1986.** Op. cit., p. 58-60; LOWY, Michael. **Marxismo e Teologia da libertação.** 1991, Op. cit., p. 81; REGIDOR, José Ramos. *Vinte E cinco Anos de Teologia da Libertação.* Op. cit., p. 20.

<sup>370</sup> DOCUMENTOS PONTIÍFÍCIOS CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Instruções sobre a Liberdade cristã e a Libertação Carta do Papa à CNBB sobre a Missão da Igreja e a Teologia da Libertação.** 2 ed. Petrópolis, RJ: 1986, p. 91.

muitos países, o surgimento de novos sujeitos históricos<sup>371</sup>.

Em um artigo com o título *Teologia da Libertação e a crise de nossa época* (1996) Clodovis Boff afirmou que as principais bandeiras defendidas pela Teologia da Libertação já não pertencem somente a ela, mas a Igreja Católica como um todo. Ideias como “pecado social”, “conscientização”, “missão profética”, “transformação das estruturas” e outras já circulam com mais naturalidade no interior da instituição. Para ele, a Teologia da Libertação enriqueceu realmente a consciência social de muitos católicos. Sobre as notícias de condenação do Vaticano ele comentou:

Circula no grande público uma visão equivocada de que a TDL teria sido “condenada” pelo vaticano. A verdade é o contrário: como proposta teológica nova, ela foi substancialmente legitimada. Sim, foram-lhe feitas duas reservas sérias: o uso perigoso do marxismo e o risco da redução da fé a política. Mas a mídia insistiu tanto nessas reservas que o público acabou vendo a TDL reduzida a isso e, portanto, colocada globalmente sob suspeita. Contudo falando jornalisticamente, o Vaticano aprovou a TDL: Se não deu nota 10 deu ao menos 7<sup>372</sup>.

O sete do Vaticano, se relacionado às reservas que foram feitas no documento de 1984 e outros posteriores assim como os intensos conflitos internos entre os teólogos pró e contra a Teologia da Libertação, revelaram força significativa da então jovem teologia. Pela aprovação apertada, percebem-se, também, advertências e desconfianças em relação às concepções de história presentes na Teologia da Libertação e é claro a força da tradicional teologia dogmática no interior da Igreja Católica.

De acordo com Lowy no contexto de publicação do documento *Liberdade Cristã e Libertação* já havia aconselhamentos para nova instrução aparentemente mais positiva, este tomou alguns temas da Teologia da Libertação, mas muitos grupos acabaram os espiritualizando e despojando-os do seu conteúdo social revolucionário<sup>373</sup>. Embora o Papa João Paulo II tenha demonstrado, publicamente, simpatia pela igreja dos pobres, com sua ajuda ou não, a hierarquia conservadora

<sup>371</sup> REGIDOR, José Ramos. Vinte E cinco Anos de Teologia da Libertação. Op. cit., 1996, p. 21.

<sup>372</sup> BOFF, Clodovis. Teologia da Libertação e a Crise de nossa época In: BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo; REGIDOR, José Ramos. A Teologia da Libertação Balanço e perspectivas. São Paulo: Ática, 1996. p. 103.

<sup>373</sup> Cf. Michael. **Marxismo e Teologia da libertação**. Op. cit. 1991, p. 45; Michael. **A Guerra dos Deuses: Religião e política na América Latina**. Op. cit., 2000a, p. 82.

do Vaticano investiu no combate desta opção eclesiológica. De acordo com Iranedson Santos Costa no seu livro *Que papo é esse? Igreja Católica, movimentos populares e política no Brasil (1974 – 1985)*:

[...] às alterações nos regimentos dos órgãos diretivos, de modo a torna-los mais centralizados, somou-se a transferência de bispos e padres, algumas expulsões de diocese, uma ou outra supressão de ordem, até chegar a nomeação de Dom José Cardoso Sobrinho, O Carm, para a Arquidiocese de Olinda e Recife (PE) em 1985, e Dom Lucas Neves, OP, para a de Salvador em 1987 (este depois de uma longa e bem sucedida carreira em Roma), bem como a divisão da Arquidiocese de São Paulo, em 1989, numa óbvia manobra para reduzir a atuação do também Cardeal D. Paulo Evaristo Arns, OFM [...] <sup>374</sup>.

Na estratégia de nomeação de bispos conservadores para substituir os que já morreram ou se aposentaram, podemos ressaltar o exemplo relevante da designação de Monsenhor José Cardoso para o cargo deixado por Dom Helder Câmara no Recife. Aquele, ao assumir, demitiu a maior parte dos dirigentes das pastorais rurais e populares atuantes na diocese <sup>375</sup>. Táticas como essas, somadas a pressão sobre os bispos mais engajados como Monsenhor Pedro Casaldáliga, na região da Amazônia, bem como mudanças mais fechadas na formação do clero, no recolhimento dos seminários, preferencialmente fiscalizados pela hierarquia e mais distantes dos departamentos de Teologia das Universidades, foram estratégias frequentes. Um dos exemplos de controle na formação do clero aconteceu no nordeste, de acordo com Costa na obra a pouco citada:

[...] Uma demonstração cabal, deste processo em escala regional, foi o fechamento do instituto de Teologia do Recife (Inter, fundado em 1968) e do seminário Regional do Nordeste II (Serene II, de 1965) em 1989, representando a culminação de um novo modelo eclesial no Nordeste” <sup>376</sup>.

Estas medidas de controle intelectual e reformas internas, aliada ao crescimento do movimento carismático que na maioria das vezes prioriza a espiritualidade estimulando a “Igreja – eletrônica” de versão católica com seus “padres pop-stars”, pode não ter conseguido acabar com vários dos princípios

<sup>374</sup> COSTA, Iranedson Santos. **Que papo é esse? Igreja Católica, movimentos populares e política no Brasil (1974 – 1985)**. Feira de Santana, BA: UEFS, 2011. p. 42.

<sup>375</sup> LOWY, Michael. **A Guerra dos Deuses: Religião e política na América Latina**. 2000a, p. 153.

<sup>376</sup> COSTA, Iranedson Santos. **Que papo é esse? Igreja Católica, movimentos populares e política no Brasil (1974 – 1985)**. Op. cit., p. 42.

defendidos pelo cristianismo da libertação, mas a diminuição desta influência tem sido perceptível.

A Teologia da Libertação ainda é expressiva dentro da Igreja Católica, mas sua condição ainda é de uma alternativa não hegemônica, a margem da teologia oficial. A maior parte dos teólogos ligados a essa vertente continuam próximos das Comunidades Eclesiais de Base, dos movimentos sociais e refletindo sobre as ações e missão da Igreja no mundo. Entretanto, os combates internos somados a acontecimentos como o fim do socialismo real, a queda do muro de Berlin deixaram um vazio em parte aproveitado por partidários da hegemonia capitalista e sua Teologia da Prosperidade, que ganhou maior expressividade nos últimos anos. Nesse curso, as utopias por um mundo diferente do existente perderam notoriedade para um significativo contingente de pessoas e instituições.

Nesse contexto de muitas dificuldades, surpreendentemente a Teologia da Libertação recebeu uma crítica contundente; desta vez, feita por um de seus principais nomes, Clodovis Boff. Tratou-se de um artigo publicado na Revista Eclesiástica Brasileira (REB) em 2007 com o título *Teologia da Libertação e volta ao fundamento*. Nesta reflexão Clodovis Boff questionou as bases de referências presentes na referida Teologia advertindo que seu fundamento principal não pode ser o pobre, mas sim Cristo. De acordo com o autor, esta Teologia possuiu seus méritos, mas devido a sua ambiguidade epistemológica acabou se desencaminhando: colocou os pobres no lugar de Cristo. Dessa inversão de fundo resultou para o autor um segundo equívoco: instrumentalização da fé para a libertação política<sup>377</sup>. Nas palavras de Clodovis Boff:

Ora, quando o pobre adquire o estatuto de *primum epistemológico*, o que acontece com a fé e sua doutrina no nível da teologia pastoral? Acontece a instrumentalização da fé em função do pobre. Cai-se no utilitarismo ou funcionalismo em relação à palavra de Deus e a Teologia em geral.

Que a fé seja útil, isso é certo, mas não é essa a parte maior nem a mais importante. Uma fé usada principalmente de modo instrumental, sofre fatalmente uma *capitis diminutio*: é submetida a uma seleção e a uma interpretação de acordo com o que interessa à “ótica” do pobre. Sem dúvida, a fé preenche plenamente também essa ótica, mas também dela transborda por todos os lados infinitamente.

Contra as críticas de que estaria usando “olheiras ideológicas”, a TDL apela

<sup>377</sup> BOFF, Clodovis. **Teologia da Libertação e Volta ao Fundamento**. Disponível em: <<http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=33508>>. Acesso em 20 de maio. 2013.

para ideias como “margens de gratuidade” e “reserva escatológica” para afirmar seu respeito à transcendência da fé. Na verdade, a parte da transcendência é, nesta teologia, a parte menor e menos relevante, a “parte de leão” cabendo, como sempre, a “leitura libertadora” da fé.

O resultado inevitável é a redução da fé e, em especial, sua politização. Fala-se aqui também, criticamente da transformação da fé em ideologia. Isso procede toda vez que se dá à ideologia o sentido preciso que lhe dá o magistério: O de uma fé que decai de seu nível transcendente para imanência da política<sup>378</sup>.

Na segunda parte do texto, Clodovis Boff mostra como a Teologia da Libertação, de acordo com suas observações, pode salvar-se com seus frutos positivos retornando a seu fundamento original que se encontra no documento final da Conferência de Aparecida; realizada entre os dias treze e trinta e um de maio de 2007, na cidade de Aparecida, São Paulo, Brasil. Sobre seus problemas e limitações esclareceu o autor:

É útil estabelecer aqui um breve confronto entre a metodologia da TDL e a de Aparecida. Podemos de modo extremamente conciso, apresentar esse confronto assim: a TDL parte do pobre e encontra Cristo; Aparecida parte do Cristo e encontra o pobre. Dizer que são metodologias reciprocamente complementares é pouco. É preciso também e principalmente ver as respectivas diferenças e a hierarquia que se impõem entre as duas<sup>379</sup>.

Para o bem dos cristãos, Clodovis Boff indicou que o caminho efetivo de reorientação da Teologia da Libertação é seguir as propostas de Aparecida. No intuito de esclarecer seus leitores a esse respeito o autor argumentou:

Efetivamente a metodologia de Aparecida é uma metodologia originária e principal, enquanto a outra só pode ser derivada e subalterna. Por isso também a primeira é mais ampla. Pois, se Bento XVI foi teologicamente certo quando, abrindo a V Celam, declarou: “a opção pelos pobres está implícita na fé cristológica”, então fica claro que o princípio-cristo inclui sempre o pobre, sem que o princípio-pobre inclua necessariamente Cristo. Por outras palavras: para ser cristão é preciso absolutamente se comprometer com o pobre: agora, para se comprometer com o pobre, não é, em absoluto, necessário ser sempre cristão.

Além disso a metodologia de aparecida é mais lógica: de Cristo vai-se necessariamente ao pobre, não, porém, necessariamente do pobre a Cristo. Por tudo isso, a metodologia de Aparecida pode incluir a da TDL e pode funda-la, enquanto a recíproca não é verdadeira<sup>380</sup>.

O artigo de Clodovis gerou reações, questionamentos e calorosos debates

<sup>378</sup> Ibidem. p. 3.

<sup>379</sup> Ibidem. p. 7.

<sup>380</sup> Idem.

publicados por respeitados teólogos da Libertação; entre eles José Comblin<sup>381</sup>, J. Batista Libânio<sup>382</sup> e Leonardo Boff. Esses discordaram das posições de Clodovis Boff que também reagiu em relação às críticas recebidas escrevendo uma réplica<sup>383</sup>. Ainda que não seja a nossa principal pauta de discussão, vale a pena citar a posição de Leonardo Boff num artigo com o título: *Pelos Pobres contra a Estreiteza do Método*. Nele o autor lamentou a mudança de seu irmão e antigo companheiro de escritos e militâncias, a quem acusou de haver-se passado a sustentar “com otimismo ingênuo e entusiasmo juvenil” a linha pastoral proposta pelos bispos latino-americanos em Aparecida, na V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano inaugurada pelo Papa Bento XVI<sup>384</sup>. Em relação aos problemas atuais da humanidade Leonardo Boff comentou sobre as posições de Clodovis e escreveu seu ponto de vista:

[...] Na parte em que aborda a modernidade demonstra um pessimismo cultural também presente em muitos grupos de Igreja, especialmente em setores importantes do Vaticano.

[...]. tendem a ver seu lado sombrio e menos os desafios a serem assumidos e pensados. Isso não é bom para a tarefa da evangelização assim como no-la ensinaram a Constituição Dogmática *Gaudium et Spes* do Concílio Vaticano II e João XXIII na *Pacem in terris* (1963). Ai se diz que nas ideologias e movimentos histórico-sociais, primeiramente, deve-se estar atentos às buscas dos seres humanos aí expressas, que deverão ser interpretadas com abertura e com coração aberto pelos cristãos. De princípio, importa recolher tudo o que existe de bom neles e somente depois proceder à crítica judiciosa. O pressuposto é que a graça e o Ressuscitado estão em ação no mundo e seria blasfemar o Espírito Santo admitir que os modernos só pensaram erros e equívocos. Mas parece não ser esta a opção de Clodovis. As sombras dominam sobre as eventuais luzes, facilitando a rejeição. Ao contrário, quando se refere ao texto de Aparecida, mostra um otimismo ingênuo e um entusiasmo verdadeiramente juvenil, sem dar-se conta do esquematismo e do ahistoricismo da cristologia e da eclesiologia, tão bem apontadas por José Comblin, neste mesmo número da REB [...]<sup>385</sup>.

<sup>381</sup> COMBLIN, José. Teologia da Libertação: Réplica de José Comblin a Clodovis Boff. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-anteriores/19894-teologia-da-libertacao-replica-de-jose-comblin-a-clodovis-boff>>. Acesso em 20 de maio. 2013.

<sup>382</sup> LIBÂNIO, João Batista. “Excesso de Zelo Metodológico”. Disponível em: <<http://www.jlibanio.com.br/modules/wfsection/article.php?articleid=153>>. Acesso em 18 de jun. 2012.

<sup>383</sup> CLODOVIS, BOFF. **Volta ao fundamento: réplica de Clodovis Boff**. Disponível em: <[http://amaivos.uol.com.br/amaivos09/noticia/noticia.asp?cod\\_noticia=11384&cod\\_canal=29](http://amaivos.uol.com.br/amaivos09/noticia/noticia.asp?cod_noticia=11384&cod_canal=29)> Acesso em 20 de maio. 2013.

<sup>384</sup> BOFF, Leonardo. **Pelos Pobres, Contra a Estreiteza do Método**. Disponível em: <<http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=33512>> Acesso em: 20 de maio. 2013.

<sup>385</sup> BOFF, Leonardo. **Pelos Pobres, Contra a Estreiteza do Método**. Op. cit., 2013. p. 1-2.

O artigo de Clodovis Boff foi positivo no sentido de provocar debates, reflexões e aprofundamentos nos estudos da Teologia da Libertação. A consistência dos argumentos deste autor e seus críticos demonstraram um debate teológico de alto nível e que pode ser tema para futuras pesquisas. Nas discussões descritas e de maneira mais intensa numa entrevista concedida ao jornal *Folha de São Paulo* em Março do presente ano, Clodovis Boff demonstrou posições teológicas bem diferentes do período entre 1971 e 1989, época de nosso recorte cronológico de análise de seus trabalhos junto com Leonardo Boff. Na entrevista citada, ao ser interrogado sobre sua opinião em relação aos processos inquisitoriais sobre alguns teólogos, Clodovis Boff respondeu:

Ele exprimia a essência da igreja, que não pode entrar em negociações quando se trata do núcleo da fé. A igreja não é como a sociedade civil, onde as pessoas podem falar o que bem entendem. Nós estamos vinculados a uma fé. Se alguém professa algo diferente dessa fé, está se auto-excluindo da igreja.

Na prática, a Igreja não expulsa ninguém. Só declara que alguém se excluiu do corpo dos fiéis porque começou a professar uma fé diferente<sup>386</sup>.

Tais palavras nos levam a constatar que o autor está mais distante das propostas de questionamento e “desnaturalização” da religião institucional presentes nos escritos da maioria dos teólogos da libertação. Sua posição aproximou-se mais dos elementos da teologia tradicional e defensora de concepções essencialistas que reafirmam a autoridade da Igreja em matéria de doutrina. Isso não significa dizer que o autor rompeu com todas as possibilidades de criticidade. Ao ser interrogado sobre alguns pontos negativos do Pontificado de Bento XVI Clodovis Boff respondeu:

Bento 16 não resolveu um problema que se arrasta desde o Concílio Vaticano 2º: a necessidade de se criarem canais para a cúpula escutar e dialogar com as bases.

Os padres nas paróquias muitas vezes ficam prensados entre a letra fria que vem da cúpula e o cotidiano sofrido dos fiéis, que pode envolver dramas como aborto ou divórcio. Note que não sugiro mudanças no ensinamento da igreja. Mas acho que seria mais fácil para as pessoas

---

<sup>386</sup> GONÇALVES, Alexandre. **Irmão de Leonardo Boff Defende Bento XVI e Critica a Teologia da Libertação.** *Folha de São Paulo, São Paulo, 11 de mar. 2013. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/mundo/1244071-essencia-da-teologia-da-libertacao-foi-defendida-pelo-papa-diz-irmao-de-leonardo-boff.shtml>>. Acesso em 20 de maio. 2013. p. 2.*

viverem a doutrina católica se houvesse processos que facilitassem esse diálogo<sup>387</sup>.

Embora os comentários tenham sido críticos, atualmente o autor não converge com as posições de Leonardo Boff que dá importância ao diálogo com as bases e a crença no “sopro do espírito” aberto a mudanças. Nas palavras de Clodovis Boff o diálogo é para melhor conscientizar as bases sobre a validade das regras institucionais da Igreja católica; dessa forma é notável nos seus argumentos, que a Igreja romana sempre deve possuir a última palavra por conhecer o que é melhor para a defesa da fé e bem estar dos cristãos.

O distanciamento teológico entre Clodovis Boff e Leonardo Boff nos últimos anos foi divulgado pela imprensa no programa Roda Viva (exibido na TV pela Rede Cultura no dia dezoito de março deste ano) teve como tema a eleição do novo Papa Francisco. Leonardo Boff convidado para falar sobre o assunto demonstrou otimismo e esperança para transformações internas na Igreja Católica e um maior diálogo entre ela e seus fiéis. Uma das perguntas foi direcionada as posições atuais de Clodovis Boff; ao responder ao repórter, Leonardo Boff, elogiou o irmão a respeito de sua produção intelectual e capacidade teológica, mas considerou contraditória sua trajetória de vida de teólogo radical no passado e atualmente homem recluso, distanciado das bases e dos problemas do mundo, obsecionado pela Igreja Católica e suas concepções de verdade<sup>388</sup>.

Prognósticos sobre o futuro da Teologia da Libertação não são recomendáveis, mas a eleição do cardeal de Buenos Aires Jorge Mário Bergoglio ao papado, bem como, apesar de algumas ressalvas, sua visita ao Brasil no último mês de Julho, no evento da Jornada Mundial da Juventude ocorrido no Rio de Janeiro trouxe para os católicos a referência de uma história de evangelização sensível aos pobres da Argentina e inovações nas próximas perspectivas pastorais.

A escolha do pontífice pelo nome de Francisco e dispensa de alguns protocolos e formalidades tradicionais, frequentes nas histórias do papado deixou,

---

<sup>387</sup> Ibidem. p. 4.

<sup>388</sup> Cf. BOFF, Leonardo. Entrevista ao programa Roda Viva. 18/03/2013. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=iQDlc1V19s0>. Acesso em: 16/07/2013.

não só Leonardo Boff, mas outros teólogos da libertação como João Batista Libânio, entusiasmados. Percebem-se esperanças por novos tempos onde o “espírito” possa soprar com mais intensidade entre os católicos em especial a favor dos pobres, aqueles que – para os teólogos da libertação – são os preferidos de Deus.

#### **4.3 - Polêmicas envolvendo o livro Igreja: Carisma e Poder de Leonardo Boff e a Comissão Arquidiocesana para a Doutrina da Fé do Rio de Janeiro**

Como comentamos nos capítulos anteriores, o livro de Leonardo Boff *Igreja: Carisma e Poder* provocou certo desconforto nas instâncias mais tradicionais e conservadoras da Igreja Católica. O escritor do livro identificou o que ele chamou de sistema autoritário de poder interno, de intolerância e postura dogmática de instituições como a Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé. Questionou também o culto dos membros da Igreja romana à personalidade dos Papas e o oportunismo de muitos líderes católicos ao longo da história, face aos vencedores<sup>389</sup>. Apesar dessas denúncias o autor não deixou de discutir a dimensão profética dessa mesma Igreja e seu potencial libertador, chamado por Leonardo Boff de carisma, isso explica parte da inspiração para o título do livro<sup>390</sup>.

Como disse Leonardo Boff em carta intitulada: *Esclarecimentos de Frei Leonardo Boff às preocupações da Sagrada Congregação para a Doutrina da fé acerca do livro Igreja: Carisma e Poder (1981)*, O trabalho tratou de uma coletânea de ensaios que discutiram questões mais ligadas à vida da Igreja Católica e sua eclesiologia, escritos em diferentes períodos e distintas circunstâncias. Nas palavras do autor:

Não se trata de um livro unitário; como o subtítulo o indica, encerra “ensaios de eclesiologia militante” (13), escritos nos últimos 12 anos, em ocasiões diferentes e atendendo a destinatários distintos. Há escritos para cristãos das comunidades de base; há textos elaborados para o leitor europeu; há outros, frutos de conferências em congressos de teologia; há outros ainda apresentados como reflexões em cima de práticas concretas das comunidades cristãs de base]<sup>391</sup>. [...].

<sup>389</sup> BOFF, Leonardo. **Igreja: Carisma e Poder**. 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1982.

<sup>390</sup> Idem. Podemos ler mais detalhes sobre o conteúdo da obra no capítulo 2 desta dissertação.

<sup>391</sup> Esclarecimento de Frei Leonardo Boff às preocupações da Congregação para a Doutrina da Fé acerca do livro Igreja: carisma e poder (1981) In: MOVIMENTO NACIONAL DOS DIREITOS

Como as diferentes temáticas discutidas por Leonardo Boff, nesse seu conjunto de ensaios, foram recebidas pela hierarquia da Igreja Católica? Urbano Zilles professor de Teologia da Universidade Católica em Porto Alegre Rio Grande do Sul, resenhou o livro em questão e emitiu o seguinte parecer publicado no Boletim da Revista do Clero em Fevereiro de 1982:

O livro apresenta aspectos altamente positivos. Propõe uma fé vinculada a vida global da comunidade, dentro da sociedade latino-americana. Acentua a força transformadora da fé aqui e agora na comunidade. Nessa perspectiva reflete sobre temas atuais como o compromisso da Igreja com os direitos humanos, a encarnação nas bases populares, as comunidades eclesiais de base. Enfrenta temas polêmicos como a questão dos direitos humanos dentro da Igreja, o sentido do poder, o desafio do sincretismo<sup>392</sup>.

Após ter pontuado os méritos do livro de Leonardo Boff Urbano Zilles parte para as críticas ao autor de *Igreja: Carisma e Poder* identificando o diálogo deste com teólogos protestantes como preocupante e ameaçador as concepções da doutrina católica. Nas palavras de Zilles:

O A., contudo, manifesta certa continuidade de uma tendência desde Jesus Cristo Libertador. Reassume a atitude de teologia liberal protestante do século XIX como a de A. Von Harnack, A. Ritschl, Schleiermacher e outros. Isso se manifesta já na introdução ao primeiro capítulo quando fala “da emergência de uma Igreja que nasce das bases populares”. Poderíamos perguntar: a Igreja nasce de Cristo e dos apóstolos ou simplesmente do povo de hoje? É o Jesus histórico apenas um membro do povo? E o que se entende por povo? Não faz a hierarquia parte do povo? O ponto de partida da teologia em pauta é, a rigor, o ponto de vista pessoal. Os representantes da “teologia liberal” protestante queriam com grande capacidade de sentimentos e afetos, destruir o dogma, colocando novos. Viam no NT um Jesus amigo dos homens, o artista, o revolucionário, o existencialista, o mestre de uma mensagem ética e nada mais. Jesus era descrito como representante de uma religião da interioridade, da humanidade e da moralidade, salientando-se suas qualidades humanas para nelas encontrar os vestígios de sua divindade<sup>393</sup>.

---

HUMANOS (Org.). **Roma Locuta, Documentos Sobre o Livro Igreja: Carisma e Poder de Leonardo Boff**. Rio Branco, Belém, Recife, Viçosa, Nova Iguaçu, São Paulo, Porto Alegre, Goiânia: Petrópolis, RJ: Vozes, [Sd]. p. 77.

<sup>392</sup> ZILLES, Urbano. Recensão de Urbano Zilles, oficialmente assumida pela Comissão Arquidiocesana para a Doutrina da Fé, do Rio de Janeiro. Boletim da Revista do Clero, Fevereiro de 1982, p. 26-30. In: MOVIMENTO NACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS (Org.). **Roma Locuta, Documentos Sobre o Livro Igreja: Carisma e Poder de Leonardo Boff**. Rio Branco, Belém, Recife, Viçosa, Nova Iguaçu, São Paulo, Porto Alegre, Goiânia: Petrópolis, RJ: Vozes, [Sd]. p. 14.

<sup>393</sup> Idem.

Apontadas as acusações de aproximação com a teologia protestante e sua tradição, padre Zilles acusa Leonardo Boff de ir de um extremo ao outro e questiona:

A teologia liberal protestante reagira contra uma teologia tradicional que estava tão fascinada pela divindade de Jesus que quase esquecera sua humanidade. Mas nessa reação a teologia passou a outro extremo, reduzindo-se a uma antropologia, e passou a falar do homem simplesmente a partir do homem, sem dar maior significação à singularidade histórica de Jesus para situações históricas posteriores<sup>394</sup>.

No entender do crítico de Leonardo Boff, a teologia do autor de *Igreja: Carisma e Poder* era extremamente secularizada, carregada do desejo de compreender as realidades terrenas e desprendida do esforço de reconhecer também um Jesus transcendente e não limitado a essa realidade terrena. As preocupações de Urbano Zilles foram esclarecidas em passagens como:

Essa problemática parece-me estar presente também no livro de Boff. Percebe-se, geralmente, uma tendência muito forte para “liquidar” a Igreja institucional. Parte do pressuposto de que a Igreja institucional, que aí existe nada tem a ver com o evangelho. Nela tudo é mentira e ilusão. Deve ser desmascarada e desmistificada. Boff se mostra um mestre da desconfiança. Só teoricamente vê os ministérios hierárquicos como um carisma importante. A ordem é insignificante para o A. Na própria história da Igreja, segundo o autor, só teria havido lugar para os santos submissos (p. 181). Esquece que desde São Paulo, passando por Francisco de Assis até nossos dias, também houve santos revolucionários<sup>395</sup>.

O questionamento do método teológico de Leonardo Boff no livro *Igreja: Carisma e Poder* foi comparado por Zilles ao de pensadores como Nietzsche, Marx, Freud, Gramsci ou até mesmo Hans Kung, um teólogo que semelhante a Boff sofreu restrições da Igreja Católica. Nas palavras do crítico de Leonardo Boff:

Esse método de desmascaramento e desmistificação de tudo é semelhante ao de Nietzsche, Freud e Marx. Alias neste sentido, no capítulo VIII é sintomática a análise sociológica gramsciana da religião (não teológica). Assemelha-se o muito discutido teólogo H. Kung. Por vezes passa de ímpio a pio, não se sabendo sempre se está amargurado com a Igreja institucional

---

<sup>394</sup> Idem.

<sup>395</sup> Idem.

ou se é mera questão de método<sup>396</sup>.

No decorrer da resenha, Urbano Ziles continuou argumentando contra as teses de Leonardo Boff acusando-o de dogmatista sempre que se refere à Igreja institucional.

O A. torna-se dogmatista sempre que se refere a Igreja institucional. Através de simplificações universais de gabinete só a vê do lado dos ricos. Em tom categórico afirma: “A verdadeira eclesiologia não se encontra nos manuais ou nos escritos dos teólogos; ela se realiza e vigora nas práticas eclesiais e está sepultada dentro das instituições eclesiásticas” (p.15). Falta ao A. um mínimo de discernimento para juízos mais diferenciados e mais justos. As generalizações podem ser didáticas, mas não adequadas à realidade, também em se tratando da história, como capítulo V, onde vê por ex., a Igreja como “um dinossauro insaciável” de poder (p.88) e compara sua forma de governo com o partido comunista da Rússia (p.91-92)<sup>397</sup>.

Nessas circunstâncias a teologia proposta por Leonardo Boff no livro *Igreja: Carisma e Poder* é vista por Urbano Ziles como alternativa totalitária. A respeito dessas críticas, também, pode-se ler:

O A. apresenta “a teologia como experiência cristã” (p. 32-34), “como antropologia transcendental” (p. 35-36), “teologia dos sinais dos tempos” (p. 37-39), de tal modo que, enfim, “a teologia do cativo e da libertação” apareça como a única opção para nossos dias. O desafio que emerge dos pobres como fenômeno social, dos marginalizados, torna-se nessa perspectiva a única preocupação da teologia do cativo. Esquece que a preocupação pelos pobres sempre existiu na Igreja de todos os tempos que até foi uma das preocupações do fundador da ordem franciscana. Há aí sem dúvida, uma “heresia” na análise da realidade histórica e social que também na América Latina é bem mais diferenciada. [...]”<sup>398</sup>.

O resenhista Ziles continuou seus questionamentos as teses desenvolvidas por Leonardo Boff nos ensaios de *Igreja: Carisma e Poder*. Um deles foi relacionado ao conceito de pecado estrutural que além de ser defendida por Leonardo Boff também teve o aval de concordância de outros teólogos da libertação como Gustavo Gutierrez, Segundo Galiléia, Jon Sobrino, Enrique Durssel entre outros. Sobre esse

---

<sup>396</sup> Idem.

<sup>397</sup> Ibidem. p. 15.

<sup>398</sup> Ibidem. pp. 15-16.

assunto percebemos uma posição política discordante nas opções de Zilles. Seus argumentos destacaram as seguintes críticas:

[...] Chavões, “a pobreza que Deus não quer” (p.39), não resolvem. Deus não quer a miséria que avilta a dignidade humana, mas quer pobres, pois estes são bem aventurados. Ademais pode questionar-se o pressuposto desse tipo de análise, pois não é evidente se as estruturas não são causa ou apenas o efeito de uma situação social de classes na América Latina. Esta unilateralidade na opção pela “teologia do cativo e da libertação” pelo autor (e pelo leitor) só em parte fica corrigida pela observação crítica no final do capítulo, quando diz: “limites dessa tendência: a força de insistir sobre o caráter estrutural do pecado social e da necessidade de uma graça também social e estrutural, corre-se o risco de esquecer a conversão pessoal e a busca da perfeição da vida cristã. Há também o temor de que o político desborde de seus limites e acabe ocupando todo o horizonte da fé” (p.40-41)<sup>399</sup>.

Para o crítico de Leonardo Boff o problema de renovação na Igreja não é apenas um problema exterior e de estruturas é um problema de conversão interior. Zilles questionou a teologia engajada proposta por Leonardo Boff ao escrever que a leitura de Boff foi somente pautada na opção preferencial pelos pobres, esquecendo-se de outras questões enfatizadas no documento de Puebla como a opção pelos jovens. De acordo com Zilles há em Boff uma idealização do pobre, um não esclarecimento de quem são esses sujeitos, um não posicionamento dos objetivos. Daí vem a pergunta de Zilles: o objetivo é fazer dos pobres apenas ricos ou torná-los cristãos? Por fim esse crítico interrogou sobre a relação das Comunidades Eclesiais de Base com a Igreja universal no livro de Leonardo Boff e questionou como ficará a situação dos ricos na pastoral da Igreja católica. O próprio Zilles respondeu as questões com as seguintes conclusões:

Discordamos do A. quanto ao reducionismo do compromisso do teólogo apenas com o pobre. O teólogo tem igualmente um compromisso com a verdade e com a justiça, não apenas em relação a uma classe, mas a todos os homens, não excluindo a hierarquia da Igreja. Na América Latina o problema da miséria é dramático. A esperança de alguns poucos torna-se o desespero da grande maioria. Da mesma maneira que o teólogo deve orientar-se na verdade do evangelho, deve orientar-se também na verdade dos fatos. Não se pode negar que na raiz histórica do povo latino-americano há também o problema de não querer trabalho, mas emprego, de querer enriquecer de uma só vez (loterias, jogo do bicho, etc.)<sup>400</sup>.

---

<sup>399</sup> Ibidem. p. 16.

<sup>400</sup> Idem.

Percebe-se na leitura de Ziles que as transformações sociais só ocorrerão com a transformação dos indivíduos e sua conversão a mensagem cristã. Vê a Igreja Católica também como responsável pela educação política de seus fiéis, mas separa esse objetivo, segundo ele, secundário da principal tarefa da instituição que é evangelizar. Nas palavras de Ziles ao fazer suas considerações finais sobre o livro *Igreja: Carisma e Poder* pode-se ler:

A crítica do A. à tradição muitas vezes é unilateral, embora mordaz, às vezes injusta, porque parcial. Predomina a denuncia e falta o anúncio. Concordamos plenamente com o objetivo do A. no sentido de uma igreja comprometida com os marginalizados, não bastando “um recurso à modificação das consciências para produzir uma mudança estrutural na Igreja” (p.77). Concordamos, outrossim, com o A. no sentido de que a Igreja já deve cuidar mais da educação política. Mas também aqui deve-se evitar-se a lei do pêndulo, que vai de um extremo a outro. Por isso discordamos da linguagem, do modo como é feito, pois o problema social não será resolvido diretamente pelos teólogos, por mais carismáticos que sejam. Em resumo, o livro constitui-se num desafio para os leitores mais críticos<sup>401</sup>.

A resposta de Boff foi imediata e carregada de certa indignação. Inicialmente enviou uma carta ao Bispo Karl Josef Romer, na época presidente da Comissão Arquidiocesana para a Doutrina da Fé no Rio de Janeiro e comentou a resenha de Urbano Ziles sobre seu livro *Igreja: Carisma e Poder* com as seguintes palavras:

Com surpresa e perplexidade vejo estampada no Boletim da Revista do Clero de Fevereiro a recessão assumida pela comissão Arquidiocesana para a Doutrina da fé, de Urbano Zilles, sobre meu livro *Igreja Carisma e Poder*.

O objetivo é oferecer, a “pessoas desejosas, uma orientação clara”, objetivo verdadeiro e justo. Entretanto, a referida recessão está eivada de erros, imprecisões e graves imputações que, a meu ver, destroem a intenção deste objetivo. Creio que a Comissão Arquidiocesana não deve ser desmoralizada por esse tipo de trabalho<sup>402</sup>.

A posição de Leonardo Boff na carta, embora respeitosa a comissão Arquidiocesana, nos revelou uma insubordinação a leitura aceita pela hierarquia e provocou a prática do debate não muito familiar para alguns membros que

<sup>401</sup> Idem.

<sup>402</sup> Carta de Frei Leonardo Boff ao Bispo auxiliar do Rio de Janeiro Dom Karl Josef Romer, presidente da Comissão Arquidiocesana para a Doutrina da Fé, Petrópolis, 12.02.1982 In: MOVIMENTO NACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS (Org.). **Roma Locuta, Documentos Sobre o Livro Igreja: Carisma e Poder de Leonardo Boff**. Rio Branco, Belém, Recife, Viçosa, Nova Iguaçu, São Paulo, Porto Alegre, Goiânia: Petrópolis, RJ: Vozes, [Sd]. p. 17.

ocupavam os postos de comando naquela instituição. Um conflito de representações e também político que chamou a atenção da opinião pública brasileira e internacional teve início naquele momento. O pedido de Leonardo Boff na carta a comissão Arquidiocesana do Rio de Janeiro nos revelou alguns desses elementos. Nesse fragmento pode-se ler:

[...] Junto agrego uma resposta que senti dever dá-la a bem da verdade. Não é por esse tipo de procedimento que se ajuda a compreensão e ao esclarecimento dos problemas levantados pelo livro.

Não posso por em dúvida a intenção da Comissão Arquidiocesana para a Doutrina da fé que é efetivamente de oferecer uma orientação clara. Em vista disto peço que se publique no próximo número este meu esclarecimento nesta mesma seção em que apareceu o comentário de Urbano Ziles.

De maneira nenhuma, nem ao nível do objetivo da letra do texto, muito menos a nível supletivo de minha fé pessoal, posso admitir o que o comentarista me atribui: .... “A Igreja que ai existe, nada tem a ver com o evangelho. Nela tudo é mentira e ilusão. Deve ser desmascarada e desmistificada”. Isso é uma falsidade face à qual não posso calar, nem deixar que fique num esclarecimento privado como estou fazendo agora<sup>403</sup>.

Encaminhamento semelhante com pedido de resposta também foi enviado ao Cardeal-Acebispo do Rio de Janeiro D. Eugênio de Araújo Sales<sup>404</sup> e a Sagrada congregação para a Doutrina da Fé<sup>405</sup>. Em 25 de fevereiro de 1982 o Cardeal D. Eugênio de Araújo Sales respondeu a carta de Leonardo Boff, prometeu enviar o encaminhamento ao julgamento da comissão Arquidiocesana presidida por D. Karl Josef Romer. Entretanto, o Cardeal Sales, não deixou de fazer seguinte ressalva:

[...] Compreendo a defesa que faz de seu livro “Igreja, carisma e Poder”. Ao mesmo tempo devo lhe confessar que o mal que ele pode causar para pessoas menos críticas é maior que aquilo que o artigo do padre Urbano Ziller vem apontando. O dever de construir é de todos nós, e o teólogo deve

---

<sup>403</sup> Idem.

<sup>404</sup> Cf. Carta de Frei Leonardo Boff ao Cardeal-Arcebispo do Rio de Janeiro Dom Eugênio de Araújo Sales, Petrópolis 12.02.1982. In: MOVIMENTO NACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS (Org.). **Roma Locuta, Documentos Sobre o Livro Igreja: Carisma e Poder de Leonardo Boff**. Rio Branco, Belém, Recife, Viçosa, Nova Iguaçu, São Paulo, Porto Alegre, Goiânia: Petrópolis, RJ: Vozes, [Sd]. p. 18.

<sup>405</sup> Cf. Carta-informação de Frei Leonardo Boff ao Cardeal Joseph Ratzinger. Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé em Roma, Petrópolis 12.02.1982 In: MOVIMENTO NACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS (Org.). **Roma Locuta, Documentos Sobre o Livro Igreja: Carisma e Poder de Leonardo Boff**. Rio Branco, Belém, Recife, Viçosa, Nova Iguaçu, São Paulo, Porto Alegre, Goiânia: Petrópolis, RJ: Vozes, [Sd]. p. 19.

fazer com que a fé seja, não apenas mais inteligível, mas também mais acreditável<sup>406</sup>.

Nas palavras do Cardeal Sales, percebemos certa indisposição ao debate e persuasão em detrimento da imposição da doutrina e da mística da autoridade, tão criticados pelas filosofias dialéticas entre elas o marxismo. Daí percebe-se a repulsa da hierarquia a esse tipo de referencial analítico aplicado à análise teológica.

Apesar das advertências, em 1982 os tempos eram diferentes da época da Inquisição, os grupos mais tradicionais da Igreja Católica não podiam mais, por um simples decreto, vetar o debate público em nome da defesa de uma fé somente baseada na tradição e autoridade. Dessa forma Leonardo Boff teve o direito de resposta às críticas de Urbano Zilles em abril do mesmo ano. Nela, o autor de *Igreja: Carisma e Poder* escreveu: “O comentário do especialista Pe. Dr. Teólogo Urbano Zilles padece de graves erros leitura da letra de meu texto, sem tomar em conta a interpretação errônea de importantes passagens”<sup>407</sup>. As réplicas de Leonardo Boff começaram da seguinte maneira:

O comentarista me faz dizer o seguinte: Na própria história da Igreja, segundo o autor, só teria havido lugar para santos submissos (p.181). Esquece que desde São Paulo, passando por São Francisco de Assis até nosso dias, também houve santos revolucionários” [...]. Não é verdade que “só teria havido lugar para santos submissos” pois a frase do livro à página 181 reza: “Quase a totalidade dos santos modernos (nos quais se realizou plenamente o monopólio hierárquico) são santos do sistema ...” Não sou nem exclusivo (só), nem me refiro aos santos antigos como São Paulo e São Francisco de Assis, mas aos santos modernos<sup>408</sup>.

Os comentários respostas de Leonardo Boff às leituras de seu livro que expomos anteriormente são feitas ao longo de quatro páginas. Entre as correções está a refutação à acusação de Urbano Zilles de que a teologia de Boff é

<sup>406</sup> Carta-resposta do Cardeal Dom Eugênio de Araújo Sales a Frei Leonardo Boff, 25.02.1982 In: MOVIMENTO NACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS (Org.). **Roma Locuta, Documentos Sobre o Livro Igreja: Carisma e Poder de Leonardo Boff**. Rio Branco, Belém, Recife, Viçosa, Nova Iguaçu, São Paulo, Porto Alegre, Goiânia: Petrópolis, RJ: Vozes, [Sd]. p. 20.

<sup>407</sup> BOFF, Leonardo. Esclarecimento de Frei Leonardo Boff sobre a recessão de Urbano Zilles ao livro *Igreja: carisma e poder*. Boletim da Revista do clero, abril de 1982 In: MOVIMENTO NACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS (Org.). **Roma Locuta, Documentos Sobre o Livro Igreja: Carisma e Poder de Leonardo Boff**. Rio Branco, Belém, Recife, Viçosa, Nova Iguaçu, São Paulo, Porto Alegre, Goiânia: Petrópolis, RJ: Vozes, [Sd]. p. 21.

<sup>408</sup> Idem.

reducionista e repulsiva a outras perspectivas de proposta de leitura e interpretação teológica. Nas palavras de Boff:

O comentarista diz ainda que apresento as várias correntes teológicas de tal forma “que a teologia do cativo e da libertação apareça como a única opção para nossos dias. O desafio que emerge dos pobres como fenômeno social, dos marginalizados, torna-se nesta perspectiva, única preocupação da teologia do cativo”. [...]. O meu texto evitou forma consistente esse tipo de radicalismo (única) dizendo: “Todas as tendências teológicas são úteis porque cada uma delas põe a descoberto dimensões que ficam escondidas ou pouco focalizadas em outras tendências. Isto entretanto não impede de colocarmos a questão básica: qual das teologias surge das práticas pastorais, religiosas e místicas do caminhar de nossa Igreja? Qual delas é momento de iluminação e de animação para tais práticas? Creio que devemos pensar, com Puebla (cf. n. 368) que a temática da libertação (não falo em teologia da libertação, mas em temática) é uma das criações originais de nossos cristãos e uma contribuição positiva as demais igrejas.... Com isso não significa que as demais tendências devam ser mais descartadas, mas deve-se assumir tudo o que nelas nos possa ajudar” ... (p. 41). Como se depreende não se fala nada de “única opção para nossos dias”<sup>409</sup>.

Boff se defendeu das acusações de reducionismo político e de que sua teologia só teria lugar para os pobres. Esclareceu que em seu livro não foi esquecida a dimensão integral da fé que inclui a mística, a liturgia e as dimensões pessoais dos indivíduos<sup>410</sup>. Leonardo Boff resumiu os capítulos quatro, cinco e seis do texto em questão e construiu uma argumentação no intuito de demonstrar que em *Igreja: Carisma e Poder* há a existência da denúncia, mas também do anúncio<sup>411</sup>. O conflito de representação com Zilles é percebido numa forte crítica a sua leitura: Nas palavras de Leonardo Boff:

Todos esses erros de leitura da letra do texto revelam o parco rigor do comentarista Urbano Zilles, que levam mais a confundir os leitores do que a propiciar-lhes uma “orientação clara”. Este pouco cuidado com a exatidão, sabendo que se trata de um juízo assumido por uma instância oficial como a comissão Arquidiocesana para a doutrina da fé, se mostra ainda mais grave quando emitem juízos mais globais sobre a obra em tela. Evidentemente cada leitor e o recenseador podem ter a opinião que quiserem de minha obra *Igreja: carisma e poder* ou de qualquer outro livro. Mas uma vez que dispõe de publicá-la, espera-se que ela tenha um mínimo de objetividade calcada sobre a letra e o espírito do texto [...].<sup>412</sup>

<sup>409</sup> Ibidem. p. 21-22.

<sup>410</sup> Cf. Ibidem. p. 22.

<sup>411</sup> Cf. Idem.

<sup>412</sup> Ibidem. p. 22-23.

O ponto fundamental que Leonardo Boff afirmou ter faltado essa objetividade foi na relação entre Igreja institucional e Evangelho. O autor também se sentiu ofendido ao ter sido comparado por Zilles com ateus a exemplo de Marx, Nietzsche e Freud, tal fato na concepção de mundo dos católicos significa uma comparação inqualificável, abusiva e pejorativa. Nas palavras de Leonardo Boff, percebemos a sensação de indignação do autor:

[...]. Esta pressuposição de Urbano Zilles é totalmente falsa e não se deduz nem da letra nem do espírito do meu livro "Igreja Carisma e Poder. Admire-me que um teólogo possa dizer isso de outro teólogo, colocando-o na companhia de ateus manifestos como Nietzsche, Freud e Marx como o faz in recto o comentarista [...] não ignorando que o autor de Igreja: carisma e poder dedica grande parte de seu tempo na formação de futuros sacerdotes e percorre o Brasil, América Latina e outros países em cursos, conferências e retiros espirituais a ministros dessa Igreja, como bispos, sacerdotes e religiosos<sup>413</sup>.

Nos esclarecimentos de Leonardo Boff sobre o que quis dizer no capítulo Catolicismo romano: estrutura sanidade e patologias há uma valorização da criticidade histórica, entretanto, não deixa de expor sua posição de crente na missão destinada à Igreja Católica. Segundo Boff nessa discussão sua intenção foi provar que a Igreja (o catolicismo) é a concreção histórica do evangelho. Nas palavras do autor:

[...]. "O catolicismo (no capítulo é sinônimo de Igreja) não se evidenciou como uma decadência ou um processo de deteriorização de algo historicamente anterior, puro e cristalino que seria a mensagem de Jesus ou o evangelho. O catolicismo apareceu como um princípio, princípio de encarnação do cristianismo na história. Ele é a mediação do cristianismo" (p.124). Mais claramente ainda afirmo: "o catolicismo é a concreção histórica do evangelho. É objetivação da fé cristã.... Para ser cristão faz-se mister coragem para o provisório, para o histórico, para o dogma, para o direito, para a norma moral e a disciplina litúrgica" (p. 129)<sup>414</sup>.

Nessa resposta de Leonardo Boff a Urbano Zilles percebemos que na sua teologia aplicada no livro *Igreja: Carisma e Poder* há um reconhecimento da importância da história, no entanto sua análise não se limita a percepção de uma realidade somente secular; ela é somada ao dado da revelação divina, por isso, não rompe com o mistério enquanto dado relevado, mas rompe com a ideia de uma

---

<sup>413</sup> Ibidem. p. 23.

<sup>414</sup> Idem.

história prevista, a priori, isenta de imprevisibilidades e imperfeições humanas. Neste caso a crítica à Igreja, de acordo com o autor, parece pertinente no sentido de adequá-la as novas situações que surgem em realidades e tempos distintos.

Seguindo a metodologia de uma teologia crítica e autocrítica, Leonardo Boff discordou das acusações de Urbano Ziles e explicou que suas críticas à Igreja Católica seguiu a tradição profética. Após algumas correções da leitura de seu crítico, Leonardo Boff esclareceu:

Talvez Urbano Ziles não admita nenhuma crítica possível e válida sobre a Igreja; toda crítica seria “liquidação” da Igreja. Isto implica negar legitimidade à profecia na Igreja e romper com a tradição venerável desde Orígenes, Agostinho, Bernardo até J. Ratzinger que exerceram corajosamente à crítica as práticas da Igreja institucional com expressões que ainda hoje nos escandalizam como esta *Ecclésia casta meretrix* (H. U. Von Balthasar, *Casta meretrix, em Sposa verbi, Einsiedeln* 1961, 203-305 ou J. Ratzinger, *Freimut und Gehorsam, em Das neue Volk Gottes, Dusseldorf* 1969, 249-266, especialmente 261s)<sup>415</sup>.

Além dos antigos pensadores da Igreja Cristã, Leonardo Boff cita como proféticos uma série de teólogos católicos modernos, entre eles Joseph Ratzinger. Não imaginaria o autor brasileiro que pouco tempo depois estaria esse a frente da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé e condenando seu livro *Igreja: Carisma e Poder* como também o próprio Leonardo Boff escrevendo resposta similar para Ratzinger.

Outro ponto relevante dos conflitos de representação envolvendo a resposta de Leonardo Boff a Urbano Ziles foi o diálogo estabelecido pelo primeiro autor com a teologia protestante. A respeito disso escreveu Boff:

Por fim, desconsiderando outros pontos que merecem, por amor à verdade reparos, quero rejeitar uma insinuação feita por Zilles segundo a qual para mim, na esteira dos liberais protestantes do século XIX, Jesus seria um homem “nada mais”. Aqui não falo mais como teólogo, mas como homem de fé. [...]. Nem nesse livro *Igreja Carisma e poder*, bem como em nenhum outro por mim escrito, Jesus é um mero homem “nada mais”. Não tenho outro recurso senão apelar para o próprio presidente da Comissão Arquidiocesana para a Doutrina da Fé Dom Karl Josef Romer que, em seu tempo, também numa recessão sobre o livro *Jesus Cristo Libertador* escreveu: “é um vivo testemunho de fé, e – partindo de Jesus – conduz seguramente ao mistério divino” (REB, 32, 1972, 493)<sup>416</sup>.

---

<sup>415</sup> Idem.

<sup>416</sup> Ibidem. p. 24.

Leonardo Boff encerrou sua resposta a Zilles com a justificativa de que suas palavras naquele texto não foram escritas no sentido de ter uma razão a qualquer custo, mas para restabelecer a verdade da letra e do espírito<sup>417</sup>.

A polêmica entre Leonardo Boff e os teólogos conservadores continuou: a mesma edição do Boletim da Revista do Clero publicada em abril de 1982, além da resposta de Leonardo Boff que discutimos também foi colocada uma réplica de Urbano Zilles a respeito das considerações do autor de *Igreja: Carisma e Poder*. O crítico de Leonardo Boff reafirmou suas recensões e o acusou de produzir um pensamento ambíguo. Um dos pontos questionados por Boff foi respondido por Zilles na réplica da seguinte maneira:

Diz que seu texto evitou de forma consciente radicalismos no sentido de lhe atribuir que “a teologia do cativo e da libertação apareça como a única opção para nossos dias”. Também aqui não lhe atribuo tal radicalismo expresso diretamente no texto. Faço uma leitura crítica decorrente da maneira unilateral que apresenta outras teologias. Argumenta ainda que na página 41 (conclusão do capítulo) não fala de teologia da libertação, mas de temática da libertação. Mas conclui o quê, se na página 39 no título diz claramente, em negrito: 6º tendência: “Teologia do Cativo e da Libertação”? E que mal haveria em tal opção?<sup>418</sup>

A ambiguidade que Urbano Zilles atribuiu a Boff foi mais a frente afirmada com o argumento de que: “Rejeita minha conclusão de que ‘predomina a denuncia e falta o anuncio’ Uso o verbo predominar no sentido comum, i é, não exclusivo. Em outras palavras, reconheço que também há anuncio”<sup>419</sup>. Em relação aos erros de leitura de Zilles apontados por Leonardo Boff, seu crítico refutou: “Em resumo, não se trata de erros de leitura da letra do texto. ‘Assim infelizmente os ‘esclarecimentos’ do A. pouco ou nada diminuem minha crítica”<sup>420</sup>.

Duas considerações de Urbano Zilles julgadas por Boff descuidadas de exatidão da leitura de sua obra e desconsideração de Zilles por sua trajetória de

---

<sup>417</sup> Cf. Idem.

<sup>418</sup> ZILES, Urbano. Réplica de Urbano Zilles a Leonardo Boff: Porque que mantenho integralmente minha crítica ao livro Igreja: carisma e poder. Boletim da Revista do Clero, abril de 1982, p. 27-29. In MOVIMENTO NACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS (Org.). **Roma Locuta, Documentos Sobre o Livro Igreja: Carisma e Poder de Leonardo Boff**. Rio Branco, Belém, Recife, Viçosa, Nova Iguaçu, São Paulo, Porto Alegre, Goiânia: Petrópolis, RJ: Vozes, [Sd]. p. 26.

<sup>419</sup> Cf. Idem.

<sup>420</sup> Idem.

teólogo foram: 1) A comparação de Boff com pensadores ateus a exemplo de Nietzsche, Marx e Freud, 2) Questionamento da tese de Boff de que a Igreja é concreção histórica do Evangelho. Sobre essas duas questões o crítico de *Igreja Carisma e Poder* respondeu na primeira questão:

Minha crítica não se refere à pessoa do religioso franciscano, inteligente, de dedicação exemplar, que muito admiro, cujas obras recomendo às vezes à leitura dos meus alunos. Refere-se clara e inequivocadamente apenas ao método de tudo desmascarar, desmistificar... próprio aos nomes citados<sup>421</sup>.

Antes de concluir sua réplica a Leonardo Boff, Zilles se mostrou em concordância com a segunda tese de Boff, porém fez observações ao afirmar: “[...] Ótimo só que me permito interpretar também este texto no sentido de que a concreção histórica da Igreja aí permanece muito abstrata. É um catolicismo, convenhamos, muito vago na expressão linguística”<sup>422</sup>. Por fim o crítico de *Igreja: Carisma e Poder* julgou improcedente qualquer questionamento pessoal à fé de Leonardo Boff, porém continuou sustentando suas críticas ao livro em questão.

Os conflitos e a polêmica causados pelo livro de Leonardo Boff estavam longe de serem encerrados. O próprio autor se sentiu injustiçado pelas considerações feitas por Urbano Zilles em sua réplica e escreveu a Comissão Arquidiocesana para a Doutrina da Fé pela segunda vez exigindo reparação. Em fragmento, disse Boff:

Senhor Bispo Romer,  
Peço desculpas pelo fato de importuna-lo novamente. Acabo de receber a resposta de Urbano Zilles à minha apreciação da matéria publicada no Boletim da Revista do Clero do Rio de Janeiro de Fevereiro (p. 25-30). Não gosto de polemizar, pois entendo que o pouco tempo que temos deve ser gasto na construção do pensamento que positivamente aborda os temas relevantes da fé. Entretanto o assunto não é uma querela entre teólogos. Trata-se da Comissão Arquidiocesana para a Doutrina da Fé e eu. Zilles foi absorvido por essa comissão no momento em que ela fez sua crítica do referido teólogo de Porto Alegre. Urbano Zilles mantém duas afirmações que eu não posso aceitar: 1º que para mim, na esteira dos teólogos liberais protestantes do século passado, Jesus é um homem e nada mais; 2º que para mim a Igreja nada tem a ver com o evangelho, que nela tudo é mentira e ilusão, que deve ser desmascarada e desmistificada. Sobre essas duas graves acusações Zilles não disse uma palavra em sua resposta. Tudo mais posso relevar. Estas duas não o posso, por respeito a tantos bispos da A. Latina, do Brasil que me convidam a falar para o seu clero e a pregar retiros em suas dioceses. Se essa é minha posição verdadeira, se eu não a

<sup>421</sup> Ibidem. p. 27.

<sup>422</sup> Idem.

desmentir, eles seriam enganados e ludibriados por mim. Aqui se ultrapassou por parte de Zilles, um ponto intransponível. [...] <sup>423</sup>.

Em carta endereçada a Leonardo Boff datando 24 de março de 1982, D. Romer presidente da Comissão Arquidiocesana para Doutrina da Fé respondeu:

Prezado Frei Leonardo Boff, OFM

Recebi e acolhi de bom grado sua primeira carta, com o pedido de se publicar em nosso boletim da Revista do Clero, sua resposta a Crítica de Urbano Zilles; devido a assembléia em Itaici, não houve condições de coloca-la no número do mês de março. Em abril, porém, aparecera seu texto praticamente na íntegra. Julguei poder abstrair de uma parte introdutória sua, sem com isso, prejudicar o conteúdo de suas afirmações. Já é de seu conhecimento que haverá no mesmo boletim uma breve tréplica de Urbano Zilles. Outrossim fiz uma curta apreciação a ser publicada no mesmo número.

Quero neste momento, considerar o assunto encerrado para o Boletim da Revista do Clero. Peço-lhe a compreensão pela decisão de não se dar continuidade ao tema nesta altura <sup>424</sup>.

Percebe-se na palavra do bispo que a comissão Arquidiocesana preferiu ter a palavra final e tomou partido assumindo concordar com as críticas de Urbano Zilles. Nesses espaços, o debate ainda trazia uma atmosfera de tensão que os membros da hierarquia não eram muito simpáticos e o temor a respeito desse tipo de comportamento foi expresso na parte final da carta endereçada a Leonardo Boff: Nas palavras do Bispo Romer:

[...] Evidentemente, sei que nenhuma recensão abrange todos os aspectos de um livro, menos ainda do próprio autor.

Visto que seus livros de ampla divulgação também no meio de pessoas que não tem todo o instrumentário crítico-intelectual para enfrentar problemas e argumentos neles expressos, não posso deixar, Frei Leonardo, de lhe manifestar mui fraternal e respeitosa minha apreensão.

Também na segunda carta (sem data, mas com carimbo/ postal de 11/03/82) deixa transparecer sua conhecida sensibilidade pastoral. Essa apreensão pelo mistério da Igreja, certamente, é o lugar onde nos encontramos. [...] <sup>425</sup>.

<sup>423</sup> Segunda carta de Frei Leonardo Boff a Dom Karl Josef Romer In: MOVIMENTO NACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS (Org.). **Roma Locuta, Documentos Sobre o Livro Igreja: Carisma e Poder de Leonardo Boff**. Rio Branco, Belém, Recife, Viçosa, Nova Iguaçu, São Paulo, Porto Alegre, Goiânia: Petrópolis, RJ: Vozes, [Sd]. p. 28.

<sup>424</sup> Carta de Dom Karl Josef Romer a Frei Leonardo Boff, 24.02.1982, In: MOVIMENTO NACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS (Org.). **Roma Locuta, Documentos Sobre o Livro Igreja: Carisma e Poder de Leonardo Boff**. Rio Branco, Belém, Recife, Viçosa, Nova Iguaçu, São Paulo, Porto Alegre, Goiânia: Petrópolis, RJ: Vozes, [Sd]. p. 29.

<sup>425</sup> Idem.

Pelas razões expostas por D. Romer Leonardo Boff só publicaria sua tréplica na *Revista Grande Sinal* n. 36 no mesmo ano de 1982. Tal veículo de comunicação é editado pela Província Franciscana da Imaculada Conceição do Brasil, através do Instituto Teológico Franciscano de Petrópolis, com promoção e divulgação pela Editora Vozes. Por este veículo o autor de *Igreja: Carisma e Poder* acusou Zilles de fugir da discussão e ter feito uma leitura equivocada do livro e das principais questões criticadas por ele. Nas palavras de Boff: “A reposta de Urbano Zilles a minha réplica sobre seu comentário ao livro *Igreja: Carisma e Poder* revela o uso do subterfúgio e confirma que efetivamente não sabe ler”<sup>426</sup>. A respeito das questões que mais incomodaram Leonardo Boff de acordo com o relato da carta endereçada a D. Josef Romer, Boff escreveu:

[...] Urbano Zilles me imputa o seguinte: para mim “a Igreja institucional que ai existe, nada tem a ver com o evangelho. Nela tudo é mentira e ilusão. Deve ser desmascarada e desmistificada”. A segunda imputação que me faz é a de que na esteira dos liberais protestantes do século XIX, dou a entender de que Jesus seria “o existencialista, o mestre de ética e nada mais”.... Tais imputações são falsidades que atingem, não apenas a minha reputação de teólogo (da qual não sou zeloso) mas minha própria fé de cristão. Não posso aceitar que isso fique sem ser retratado, por respeito aos bispos, padres religiosos e leigos que me convidam frequentemente para conferências e cursos. Aqui está em jogo não uma bagatela teológica sobre a qual se pode disputar. Sobre esse assunto não pode haver discussão, pois, se destrói todo o edifício da atividade teológica na Igreja. Jamais neguei a divindade de Jesus Cristo e o valor sacramental do mistério da Igreja.  
Lamento que Urbano Zilles, de forma leviana, insista em manter integralmente sua crítica [...] <sup>427</sup>.

Nessa tréplica Leonardo Boff manteve um debate mais tenso com Zilles, chegou a deixar implícito nas palavras à acusação de leviandade a seu opositor. Respondeu novamente vários aspectos que já descrevemos na réplica. Um deles se reportou a afirmação de que Zilles reconheceu que para o autor de *Igreja: carisma e poder*, o catolicismo é sinônimo de Igreja, mas que a concreção desta no livro

<sup>426</sup> Tréplica de Frei Leonardo Boff à réplica de Urbano Zilles. *Revista Grande Sinal* n. 36, 1982, p. 383-387 In: MOVIMENTO NACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS (Org.). **Roma Locuta, Documentos Sobre o Livro Igreja: Carisma e Poder de Leonardo Boff**. Rio Branco, Belém, Recife, Viçosa, Nova Iguaçu, São Paulo, Porto Alegre, Goiânia: Petrópolis, RJ: Vozes, [Sd]. p. 30.

<sup>427</sup> Idem.

aparece muito abstrata e é muito vago na expressão linguística<sup>428</sup>. A essa leitura Leonardo Boff respondeu:

Basta saber ler que na parte onde defendo a tese (“A identidade do catolicismo”, p. 179-182) digo de forma concretíssima o seguinte: “ser católico implica, primeiramente, numa atitude afirmativa de quem assume a concreção, abraça a articulação e afirma um caminho determinado. Por que faz isso? Por que quer ser precisamente cristão. Ninguém é cristão fora do mundo, sem a palavra, sem o gesto, sem a comunidade, sem um quadro vital de referências. Para ser cristão faze-se mister corangem para o provisório, para o histórico, para o dogma, para o direito, para a norma moral e para disciplina litúrgica. Sem um esqueleto não se sustenta um ser vivente, por isso se alguém que viver cristamente tem que aceitar vértebras, limites de um espaço vital. Fora disso não há concreção ... (129)<sup>429</sup> .

Após a leitura dos documentos percebemos que as discordâncias entre Ziles e Boff estão em parte relacionadas às concepções da história que cada um deles possuía na época. Leonardo Boff identifica-se com a Teologia da Libertação e o historicismo presente nessa abordagem teológica, já Ziles como Kloppenburg, Ratzinger, e outros críticos sustentava seus argumentos em princípios de uma teologia bastante influenciada pelo essencialismo herdado de muitos elementos da cultura greco-romana e presentes de maneira mais sistematizada no pensamento de Santo Agostinho e São Tomaz de Aquino, de forte influência nas concepções teológicas hierárquicas da Igreja Católica.

Explicadas essas incompatibilidades de leitura da história, ficou menos difícil percebermos porque a tréplica de Leonardo Boff termina muito mais próxima de uma ruptura irreconciliável com seu crítico Urbano Ziles. Nas palavras do autor podemos ler:

Como chamar de “vago na expressão linguística” todo esse elenco de concreções. Ou então não há mais consenso do que seja vago e do que seja concreto.

Lamento esse tipo de resposta. Mas não posso deixar de da-la por causa da importância da comissão Arquidiocesana para a Doutrina da Fé do Rio de Janeiro que, a meu juízo, não pode abrigar, logo no seu início juízos tão pouco consistentes.

---

<sup>428</sup> Cf. Idem.

<sup>429</sup> Ibidem. pp. 31-32.

Não tenho pretensão nenhuma de ensinar teologia a Urbano Ziles. Uma coisa, entretanto posso pretender: ensina-lo a ler<sup>430</sup>.

As críticas contundentes de Leonardo Boff a Urbano Ziles tiraram o próprio presidente da Comissão Arquidiocesana para a Doutrina da Fé de uma posição mais moderada e o fez partir para uma crítica mais direta ao livro de Leonardo Boff *Igreja: Carisma e Poder* ao publicar pelo mesmo boletim da Revista do Clero em abril de 1982 um erudito artigo com o título *Por que o livro de Leonardo Boff, Igreja: carisma e poder não é aceitável? (Na fé um não ao livro; todavia uma palavra de confiança no homem de fé)*. As críticas começaram já na introdução, nas palavras do Bispo Romer:

Falta no livro de Leonardo Boff o ponto de partida teológico. Por isso, não atinge as profundidades da fé cristã. Tanto mais joga com conceitos derivados, com dialética preponderantemente sociológica. Por mais que a Igreja precise de uma renovação e conversão, esta Igreja concreta, incompleta, pecaminosa em seus membros, é, em sua forma histórica (não por causa do mistério trinitário que nesta sua forma essencial está infalivelmente presente), corpo místico do cordeiro, povo santo de Deus<sup>431</sup>.

Percebemos que para Romer, Boff escreveu sociologia e não teologia como se esperava de um teólogo. Após estabelecer sua posição do que é a Igreja Católica, D. Romer, a favor de uma concepção tradicional desta instituição, criticou os caminhos escolhidos por Leonardo Boff no livro *Igreja: Carisma e Poder* ao escrever:

O ponto de partida de LB, tantas vezes indefinido, outras vezes de cunho sociológico, impede que o autor chegue a verdadeira profundidade do problema. Não duvidamos da erudição, nem da boa vontade deste teólogo que em outras oportunidades procuramos – não sem críticas – defender. Mas nesse livro LB é vítima de seus próprios reducionismos, emigrando assim, do campo próprio da teologia e do Kérygma, para campos alheios<sup>432</sup>.

D. Romer reconheceu as contradições presentes na história da Igreja marcada pelas injustiças vindas dos corações pecaminosos dos homens, mas em

---

<sup>430</sup> Ibidem. p. 32.

<sup>431</sup> ROMER, Karl Josef. Por que o Livro de Leonardo Boff, *Igreja: carisma, não é aceitável? (Na fé um não ao Livro, todavia uma palavra de confiança no homem de fé)*. Boletim da Revista do Clero, abril de 1982, 30-36. In: MOVIMENTO NACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS (Org.). **Roma Locuta, Documentos Sobre o Livro Igreja: Carisma e Poder de Leonardo Boff**. Rio Branco, Belém, Recife, Viçosa, Nova Iguaçu, São Paulo, Porto Alegre, Goiânia: Petrópolis, RJ: Vozes, [Sd]. p. 33.

<sup>432</sup> Idem.

nenhum momento abandonada pela graça de Deus, pois nunca esteve totalmente infiel a Jesus Cristo. Criticou Boff, pois segundo sua leitura não há em *Igreja: Carisma e Poder* o reconhecimento deste importante aspecto. Nas palavras do autor:

Não duvidamos de que LB saiba de tudo isso. Mas seu livro pagando tributos a certas ideias bem em voga hoje, não tem espaço suficiente para mostrar “o extraordinário poder que vem de Deus e não de nós” (2 Cor 4,7). Este mesmo poder vive e age dentro dos míseros “vasos de barro” da história da Igreja que não será salva por opções e programas humanos, mas unicamente pela obra redentora do Deus crucificado<sup>433</sup>.

O presidente da Comissão Arquidiocesana para a Doutrina da Fé do Rio de Janeiro pontuou a crítica emitida por Boaventura Kloppenburg OFM na revista *Communio* de março e abril de 1982. Nesse artigo Kloppenburg repudia a tese de Leonardo Boff de que a Igreja não teria sido fundada por Jesus Cristo. Concordando com Kloppenburg, Romer afirmou ser essa tese sem consistência pela sua inexatidão, advertiu que se os membros da instituição concordassem com isso, poderiam levar a Igreja Católica a sua perda de identidade<sup>434</sup>.

Partindo de uma compreensão tradicional de eclesiologia, Romer desqualificou a abordagem de Leonardo Boff sobre o assunto. Defendeu os fundamentos a respeito desse tema como uma espécie de mistério divino revelado aos homens. Nas advertências do autor contra a compreensão de Boff pode-se ler:

[..]. LB empobrece, desvirtua e menospreza conceito tão fundamental. [...]. É uma tragédia ver, por exemplo, o que o autor faz na pág. 221 a respeito de uma doutrina tão central. Ele toma o conceito de corpo Místico de Cristo não em sua acepção original nem no significado da teologia antes e depois do Vaticano II, mas unicamente em certas deformações pelas quais passou no tempo entre Idade Média e o iluminismo. Entre Igreja e Cristo há, diz o autor, um puro paralelismo externo. “Ela possui a mesma missão de Cristo”. Cristo e Igreja têm – segundo a tradição latina – “elementos paralelos”. Completa-se a distorção na afirmação: “O corpo físico de Cristo serviu de modelo comparativo à Igreja, corpo místico de Cristo. Como o corpo possui vários membros e várias funções, assim também na Igreja existem muitos membros e muitas funções diversificadas. À luz disto, os documentos oficiais do magistério... deduziam a visibilidade, a unidade e o pluralismo da e na Igreja” (p. 221)<sup>435</sup>.

---

<sup>433</sup> Idem.

<sup>434</sup> Cf. *Ibidem*. p. 33-34.

<sup>435</sup> *Ibidem*. p. 34.

Após ter criticado a interpretação de Leonardo Boff, o Bispo Romer defendeu a tese da Igreja como corpo místico de Cristo baseada no mistério e não em pressupostos históricos como queriam os teólogos da libertação e acusou Leonardo Boff de ter se silenciado a esse respeito no livro *Igreja: carisma e poder*. Na sua argumentação apropriou-se de passagens bíblicas e uma relevante lista de teólogos como Ratzinger, Lubac, entre outros<sup>436</sup>. Sintetizando, a tese defendida por Romer, pode-se ler no seu artigo:

Igreja, corpo de Cristo é sempre oriunda do corpo crucificado e glorioso do senhor (cf. Schilier, lc.). Por isso, ela não é apenas a soma de seus membros, nem sua organização, nem o poder popular desses membros. A Igreja corpo de Cristo é mais do que a soma de todos. A Igreja em todos os seus membros, e todos os membros da Igreja, são graças à misteriosa comunhão desta com Cristo o corpo do senhor, cujo espírito forma o todo. Isso é verdade a tal ponto que na graça santificante na filiação divina, os batizados tem atos não somente éticos e morais, mas atos quase teândricos, isto é participes realmente da divina dignidade dos atos redentores de Jesus Cristo (Cf. Cl 1,24)<sup>437</sup>.

Em defesa desses princípios Romer condenou os conceitos chamados por ele de sociológicos utilizados por Leonardo Boff no seu livro e acusou a teologia do escritor de Igreja: Carisma e Poder de reducionista, preocupada demasiadamente com as questões políticas. Nos comentários de Romer:

“O corpo físico de Cristo serviu de modelo comparativo à Igreja, corpo místico” (p. 221). Essa afirmação não traduz a doutrina do corpo místico. É evidente que não se pode crer numa Igreja desfigurada de tal maneira. Uma tal “Igreja” não se pode amar. Daí surge para o autor o imperativo de clamar por uma “nova” Igreja. Embora optando louvavelmente pelos mais pobres, esta “nova” igreja não se safa da tragédia de perder de vista e de perder talvez definitivamente o seu verdadeiro princípio de identidade e unidade. (princípio na teologia quer dizer força vital, formadora e transformadora, e jamais apenas algo organizacional e ético). LB parece ver o princípio de unidade, na articulação com as lutas pela justiça e pelos pobres (Cf. p. 192). Com empolgante e importantíssimo tema da opção pelos pobres, LB conseguiu arrebatado leitores menos avisados, sem perceberem o quanto uma tal Igreja pode afastar-se da fonte da vida. Esse desvio não é corrigido pela frase do autor “a Igreja é o Cristo continuado, ela forma com Cristo, como que uma única pessoa”, porque LB vê nisso somente fórmulas para “resaltar a continuidade de funções” (p. 220). Na Doutrina da Igreja e da Bíblia, porém, Igreja Corpo de Cristo é muitíssimo mais do que uma pura continuidade ou identidade funcional. Atinge o ser misterioso e profundo da Igreja peregrina<sup>438</sup>.

<sup>436</sup> Cf. *Ibidem*. pp. 34-35.

<sup>437</sup> *Ibidem*. p. 35.

<sup>438</sup> *Ibidem*. pp. 35-36.

Analisando essas críticas, percebemos uma leitura da missão da Igreja e do sentido da história bem divergente entre Romer e Boff, o que foi percebido na análise dos outros críticos não só do autor do livro *Igreja: Carisma e Poder*, mas também da Teologia da Libertação. Na análise desse conflito específico enquanto D. Romer tentou o tempo inteiro defender o caráter transcendental e místico da Igreja católica, Leonardo Boff sem negar estes elementos também procurou demonstrar o caráter histórico e terreno de determinados princípios, em parte, desnaturalizando-os. No conflito de representações, percebemos uma indisponibilidade dos membros da hierarquia em repensar certos conceitos e isto os levou a uma ruptura irreconciliável com os críticos de seus princípios.

Nessa disputa de ideias predominou as acusações em detrimento do debate que impulsionasse mudanças de perspectivas. Entre as muitas dessas acusações feitas por Romer, a teologia de Leonardo Boff foi descrita, por ele, como dualista, crítica da tradição apostólica da Igreja católica: Nas suas palavras podemos ler:

A fé católica, não obstante as ameaças do dualismo tanto dos novacianos como dos protestantes, sempre manteve firme a convicção de que é nesta Igreja concreta e em suas formas também humanas que vive, subsiste, opera e age o mistério de Cristo. Não existe aquela “Igreja – instituição” desenhada e depois tão execrada por LB. Sim, ela pode existir nos sentimentos pecaminosos ou numa teologia distorcida seja de um sacerdote, seja de um bispo ou papa. Mas fora do pecado e da imaginação dos homens, ela não existe. Tragicamente é absolutizada no livro de LB essa falsa Igreja–instituição. Isto só foi possível, num autor com tantos méritos pessoais, porque, síntese teológica desde o ponto de partida, o que acabamos de ilustrar com o exemplo de seu conceito totalmente inadequado do Corpo Místico. Aquela Igreja que LB condena (e que de fato como tal não existe) e aquela outra Igreja “nova” que LB preconiza a partir de princípios sociativos, sociológicos, organizacionais, não merecem nem fé nem, amor, nem lealdade. A verdadeira Igreja de Cristo, pobre e pecadora, mas em suas estruturas essenciais (e não poucas vezes apesar de suas estruturas contingentes), já é realmente portadora do poder escatológico de Cristo. Esta união de Deus e história de mistério e existência em contínua conversão, é quebrada no que aqui analisamos<sup>439</sup>.

D. Romer concluiu sua leitura de Igreja: carisma e poder cobrando de Leonardo Boff uma postura teológica mais equilibrada numa síntese que conserve espiritualismo e realismo, porém não deixou de frisar que pelo seu opositor de ideias

---

<sup>439</sup> Idem.

tinha muita estima<sup>440</sup>. Uma síntese da leitura que o autor fez do livro de Boff pode ser resumida com as seguintes palavras:

Sem uma visão realista a respeito da Igreja e sua história, nos tornamos espiritualistas. Mas sem a visão orante e cheia de fé, nos tornamos infiéis ao mistério de Cristo nessa sua única Igreja. A falta fundamental de síntese entre esses dois aspectos faz com que o livro analisado não consiga anunciar o mistério indizível que vive dentro de nós e (dentro da Igreja). Falta a unidade teológica profunda. Esta lacuna não pode ser suprida por amplas explicações do autor, ora eloquentes, ora eruditas. Fé não se reduz a erudição. Por isso, na verdade, o livro nem fala na Igreja, nem fala no poder dela, nem fala adequadamente no carisma. Fala sim duma Igreja quebrada em duas partes: instituição e comunidade. Esse dualismo em suas formulações tão radicalizantes será de difícil superação<sup>441</sup>.

Notamos nesta análise que a concepção de História da hierarquia eclesiástica representada por D. Romer não obscureceu a trajetória histórica da Igreja Católica, mas priorizou essencialmente o dogma, a fé e a devoção bem como foi pouco simpática às críticas à instituição. Nestas circunstâncias um entendimento consensual com a teologia de Leonardo Boff foi improvável.

Impedido de responder no mesmo veículo de comunicação Leonardo Boff, publicou um artigo na *Revista Eclesiástica Brasileira* em junho de 1982 com o título: Resposta de Frei Leonardo Boff a Dom Karl Josef Romer: mística e não mistificação. O autor dividiu sua resposta em duas partes. 1) Categorias sociológicas na eclesiologia e 2) Igreja como Corpo místico de Cristo: limites e alcance da expressão<sup>442</sup>.

Contra a primeira crítica de Romer, Leonardo Boff voltou à tradição da Igreja para demonstrar como no passado e recentemente o uso de categorias sociológicas na eclesiologia foram bastante utilizadas por membros da instituição. Para ele a questão a ser avaliada é a de como pode haver essa articulação. Feito isso concluiu o autor: “a palavra provem do campo social, mas sua significação não é mais social, mas teológica”<sup>443</sup>.

---

<sup>440</sup> Cf. *Ibidem*. p. 38.

<sup>441</sup> *Idem*.

<sup>442</sup> Cf. BOFF, Leonardo. Resposta de Frei Leonardo Boff a Dom Karl Josef Romer: mística e não mistificação. *Revista Eclesiástica Brasileira*, p. 242-244. In: MOVIMENTO NACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS (Org.). **Roma Locuta, Documentos Sobre o Livro Igreja: Carisma e Poder de Leonardo Boff**. Rio Branco, Belém, Recife, Viçosa, Nova Iguaçu, São Paulo, Porto Alegre, Goiânia: Petrópolis, RJ: Vozes, [Sd]. pp. 39-40.

<sup>443</sup> Cf. *Ibidem*. p. 39.

Leonardo Boff se posicionou a favor de uma análise histórica da Igreja, nas palavras do autor:

Esta hermenêutica foi sempre por mim observada, especialmente quando me refiro ao tema Igreja-Povo de Deus. Temos, primeiro que garantir o sentido concreto e social que o termo possui, pois caso contrário permanecemos no vago e nas significações ideológicas. Em seguida se lhe confere a formalidade teológica (cf. Igreja: carisma e poder, p. 184-185). Dito numa palavra: para que haja povo de Deus é preciso, primeiramente, que haja o povo. Expressamente o digo no livro: “o povo se torna Povo de Deus na medida em que formando comunidades de batizados, de fé, esperança e amor, animados pela mensagem de absoluta fraternidade de Jesus Cristo, se propõe, historicamente, a concretizar um povo de livres, fraternos e participantes” (p. 185). Não vejo aqui os reducionismos a que se refere Dom Romer.

O ponto de partida é teológico, mas mediado pelo reconhecimento da autonomia do social<sup>444</sup>.

No segundo aspecto, Igreja como corpo místico de Cristo: Limites e alcances da expressão, Leonardo Boff classificou como violentas as críticas de Romer contra ele a respeito deste tema. Após descrever as palavras desqualificadoras e críticas de D. Romer, Boff expôs seu pensamento acusando seu opositor de desconhecer o próprio livro em questão:

Quanto ao paralelismo entre cristo-Igreja, a compreensão de Dom Romer ficou no estágio pré-teológico; anuncia e proclama a fé, mas não pensa a fé. Pensar a fé é já situar-se no estágio teológico. Se Romer tivesse sido menos apressado e tivesse consultado a bibliografia mínima (mas essencial) sobre esse tema, citada logo no início por mim (p. 220 nota 1), veria que a nível da reflexão e do aprofundamento, a relação Igreja-Cristo não é de identificação<sup>445</sup>. [..].

Leonardo Boff se referiu à citação que fez da obra Yves Congar sobre o assunto com o título Dogma cristológico e eclesiologia: verdade e limites de um paralelo. De acordo com o autor de *Igreja: Carisma e Poder* neste livro, Congar defende a seguinte tese:

Nós diríamos, pois que se não há uma identidade de estruturas, há uma analogia baseada no paralelismo de elementos (exatamente essa expressão é rejeitada por Romer), e um equilíbrio funcional semelhante destes elementos. E este mesmo paralelismo traduz uma lei ou uma estrutura homogênea do plano de Deus ou da economia. Não há exatamente, na Igreja, uma natureza divina e uma natureza humana, mas

---

<sup>444</sup> Idem.

<sup>445</sup> Idem.

há um elemento humano e um elemento divino, um elemento visível e um elemento invisível, uma ‘carne’ servente, nas condições de espaço e de tempo dos homens, as operações divinizantes da graça. No fundo, quando se invoca um paralelismo e uma certa continuidade entre a Igreja e Cristo, é isso que se quer dizer” [...]. Minha compreensão se identifica com essa de Congar, que Romer considera uma “tragédia”<sup>446</sup>.

Leonardo Boff não citou apenas Congar para rebater as críticas de Romer, mas também se referiu às encíclicas de Pio XII *Mystici Corporis Christi e Satis cognitum* do Papa Leão XIII pontífice entre os anos de 1878 a 1903<sup>447</sup>. Boff concluiu escrevendo que o conceito que Romer desenvolveu na sua tese de Igreja como corpo de Cristo é insuficiente, este foi utilizado pela teologia românica do século XIX, pensou a Igreja como organismo místico e só cheio de graça<sup>448</sup>. Na sua consideração sobre as limitações desse conceito utilizado pelo seu crítico, citou Joseph Ratzinger que segundo Boff julgou tal conceito insuficiente, no fundo ideológico, porque impede de compreender a Igreja em sua concreção real; a imagem é boa para mostrar a intimidade entre Cristo e Igreja, mas insuficiente para reconhecer suas diferenças na concreção histórica<sup>449</sup>.

Essa resposta a Dom Romer estava longe de pôr um fim às polêmicas em torno das teses de Leonardo Boff no livro *Igreja: Carisma e Poder*. Não sabia o escritor daquele livro que o teólogo J. Ratzinger, que ele havia citado para responder as críticas de D. Romer a sua obra não demoraria a também condenar várias passagens de seu livro como não alinhadas à doutrina católica. Nesse episódio Boff teria que se entender não mais com o antigo colega de edições da revista *Concilium* e de discussões teológicas, mas sim com o prefeito da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, órgão que sucedeu a Inquisição na preservação da “pureza” da fé católica.

Pelo que discutimos, a Comissão Arquidiocesana Para a Doutrina da Fé demonstrou uma compreensão de teologia, restrita a reflexão da mensagem cristã, da qual a hierarquia da Igreja em questão foi vista como autêntica e verdadeira intérprete das doutrinas, não admitindo outras propostas de interpretação dos textos

---

<sup>446</sup> Ibidem. p. 40.

<sup>447</sup> Cf. Ibidem. pp. 40-41.

<sup>448</sup> Cf. Ibidem. p. 41.

<sup>449</sup> Cf. Idem.

e das práticas eclesiais. Veremos na última parte se houve similaridades com a Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé.

**CAPÍTULO 5:**  
**OS CONFLITOS DE REPRESENTAÇÃO EM TORNO DA APROPRIAÇÃO DA**  
**HISTÓRIA ENTRE A SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ E**  
**LEONARDO BOFF**

Após as polêmicas locais, as teses sobre o livro *Igreja: Carisma e Poder* do teólogo brasileiro Leonardo Boff chegaram às instâncias da Sagrada Congregação Para Doutrina da Fé em Roma. Esta instituição até a atualidade é responsável pela conservação da reta doutrina católica e combate aqueles que direta ou indiretamente, dentro ou fora da instituição ofereçam obstáculos às regras determinadas pelo Papa e seus auxiliares. Neste capítulo debatemos algumas das respostas de Leonardo Boff às condenações e processos encaminhados a seu livro pela Sagrada Congregação Para a Doutrina da Fé.

**5.1 - As Restrições da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé no Vaticano ao livro Igreja: carisma e poder**

No dia 15 de maio de 1984 Leonardo Boff recebeu a carta com o título: Documento do Cardeal Josef Ratzinger incriminando pontos do livro *Igreja: Carisma e Poder*. Na sua parte introdutória pode-se ler:

Reverendo padre,  
 No dia 12 de fevereiro de 1982 o Sr. tomou a iniciativa de enviar a essa Congregação a sua resposta à Comissão Arquidiocesana para a Doutrina da Fé do Rio de Janeiro, a qual havia criticado o seu livro *Igreja: carisma e poder*. O Sr. Declarava então que aquela crítica continha graves erros de leitura e de interpretação que o senhor não podia aceitar.  
 Essa congregação, por sua parte, quis estudar o livro em seus aspectos doutrinários e pastorais e deseja agora expor-lhe as conclusões que chegou<sup>450</sup>.

---

<sup>450</sup> Congregação Para a Doutrina da Fé. Documento do Cardeal Joseph Ratzinger incriminando o livro *Igreja: Carisma e poder*, 15 de Maio de 1984. In: MOVIMENTO NACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS (Org.). **Roma Locuta, Documentos Sobre o Livro Igreja: Carisma e Poder de**

O Cardeal Ratzinger até pontuou as boas intenções de Leonardo Boff, como as preocupações com a promoção da justiça e fraternidade com maior participação de todos quer na sociedade civil, quer no âmbito da Igreja<sup>451</sup>, mas chamou a atenção contra seus perigos doutrinários e pastorais na vida dos católicos. De acordo com Ratzinger:

[...] não bastam as boas intenções. Para responder realmente, no conteúdo do pensamento e das eventuais propostas às verdadeiras exigências dessas intenções, é preciso além do mais acolher as advertências do santo padre: “os teólogos e exegetas, conscientes da influência que suas investigações exercem no ensinamento e na catequese, têm o dever de estar muito atentos para evitar que sejam consideradas verdades certas asserções que não passam de opiniões ou discussões de especialistas” (João Paulo II, Disc. de Inauguração da Conferência de Puebla); eles devem antes “permanecer em estreita união com a missão de ensinar da qual a responsável é a Igreja” (Enc. “Redemptor hominis” n. 19). Como acontece em outras de suas obras, também em *Igreja Carisma e Poder* não se nega o que há de positivo. O que causa preocupação é o fato de que nesta obra se encontram misturadas não poucas posições menos dignas de aceitação<sup>452</sup>. [...].

Na primeira página da carta, Ratzinger deixou claro para Leonardo Boff que em matéria de interpretação teológica quem dava a última palavra era a hierarquia. Advertiu ao teólogo brasileiro que suas posições “menos dignas” não se limitaram só ao livro em questão, certamente se reportando a outros textos de Leonardo Boff. A respeito dos temas identificados como menos confiáveis no interior das páginas de *Igreja: carisma e poder* a Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé destacou três observações de caráter geral e metodológico relativas ao conteúdo do texto em sua totalidade<sup>453</sup>.

A primeira pontuou que Boff, com o objetivo de ir ao encontro com os problemas da América Latina em particular do Brasil, não prestou confiança maior a sua doutrina da Igreja Católica e do Magistério com um estudo aprofundado, mas ao invés disso preferiu recorrer a correntes teológicas discutíveis propostas por autores como Hasenhuth, Hans kung, Ernest Kaseman, entre outros.<sup>454</sup>

---

**Leonardo Boff.** Rio Branco, Belém, Recife, Viçosa, Nova Iguaçu, São Paulo, Porto Alegre, Goiânia: Petrópolis, RJ: Vozes, [Sd]. p. 50.

<sup>451</sup> Cf. Idem.

<sup>452</sup> Idem.

<sup>453</sup> Cf. Idem.

<sup>454</sup> Ibidem. pp. 50-51.

A segunda observação questionou a linguagem utilizada no livro de Leonardo Boff. De acordo com a Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé faltou-lhe às vezes serenidade e moderação, características importantes e que precisam ser utilizadas pelos membros da Igreja Católica. Sobre o tom do escritor do livro em juízo escreveu Ratzinger: “O tom usado pelo contrário é polêmico, difamatório e até mesmo panfletário, absolutamente impróprio para um teólogo (cf. por ex. pp. 65ss, 89ss, 238-240)” [...].<sup>455</sup> Para sustentar sua argumentação de crítica ao estilo teológico de Leonardo Boff continuou o autor: “[...] além disso falta precisão teológica: os termos usados adquirem um sentido ambíguo, por exemplo quando se trata do “sincretismo” (cf. pp. 145ss)<sup>456</sup>. Feitas as críticas concluiu Ratzinger em tom de advertência quem deseja edificar a Igreja e consolidar sua comunhão interna deve utilizar uma linguagem mais serena e moderada como também mais identificada com o magistério<sup>457</sup>, isto é, com a tradição eclesiástica.

As advertências a Boff foram intensificadas na terceira observação, pois esta questionou as fontes e o método utilizado em *Igreja: Carisma e Poder*. O cardeal Ratzinger argumentou ser legítimo o uso das ciências humanas e o emprego desse material, histórico, filosófico e sociológico na teologia, porém devem ser comprovados criticamente evitando (as simples ideologias). Sua iluminação deve ser a luz da fé, principal objetivo da teologia<sup>458</sup>. Sobre o livro em questão Ratzinger perguntou:

[...] O discurso contido nessas páginas é guiado pela fé ou por princípios de natureza ideológica (de certa inspiração marxista)? O trabalho teológico possui suas próprias fontes e exigências que no livro não são devidamente aplicadas. O conteúdo é com frequência apresentado não tanto à luz da revelação da tradição e do magistério, mas do primado da práxis; procura-se como finalidade não a escatologia cristã mas uma certa qual utopia revolucionária alheia à Igreja<sup>459</sup>.

Percebe-se nas preocupações do cardeal Ratzinger certo temor aos possíveis questionamentos e tensões internas que essa metodologia de referencial marxista poderia causar a Igreja. O discurso marxista reconhece as tensões e contradições

---

<sup>455</sup> Ibidem. p. 51.

<sup>456</sup> Idem.

<sup>457</sup> Cf. Idem.

<sup>458</sup> Cf. Idem.

<sup>459</sup> Idem.

da sociedade e suas instituições; esse tipo de compreensão da realidade e suas reivindicações de autonomia e democracia poderiam, sem dúvidas, criar problemas para uma instituição tradicionalmente pautada na autoridade de sua mensagem como a Igreja Católica. *Para o crítico de Igreja: Carisma e Poder* a confusão entre escatologia cristã e utopia revolucionária não poderia existir, tal desvio da fé era uma verdadeira heresia.

Após as três condenações comentadas anteriormente, somadas a desconfiança da utilização do instrumental marxista, já poderíamos esperar as reprovações da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, a respeito do conteúdo doutrinal e eclesiológico, propostos por Boff no livro em questão. As três concepções eclesiológicas decisivas no livro *Igreja: Carisma e Poder* e condenadas pela Sagrada Congregação para doutrina da Fé foram: 1) Sua interpretação da estrutura da Igreja, 2) A concepção do dogma e da revelação, 3) O exercício do poder sacro.

Após o exame da carta, podemos afirmar que nas críticas que Joseph Ratzinger fez a Leonardo Boff, nesses três aspectos, percebemos uma divergência entre os dois clérigos no que se referiu às concepções da história. A perspectiva de Leonardo Boff embora reconheça conteúdos de mistério na revelação do Deus cristão é historicista, ou seja, o autor procura explicar a História da Igreja como uma construção humana e limitada as circunstâncias de um determinado momento. Procuramos demonstrar isso na exposição de suas obras junto com Clodovis Boff no capítulo dois, como também nos conflitos entre ele e os membros da Comissão Arquidiocesana para a doutrina da fé no quatro. Já o teólogo Ratzinger, embora reconheça as variações culturais e distintas perspectivas históricas, apoiou-se no essencialismo, ou seja, numa concepção da revelação independente das circunstâncias históricas, baseada na confiança do mistério da autoridade divina, delegada a seus legítimos intérpretes – as autoridades eclesiásticas. Desta forma suas críticas ao livro de Leonardo Boff foram intensas e o consenso entre eles não foi alcançado no campo da comunhão de ideias.

Analisemos a dimensão do conflito identificando as observações da carta do Cardeal Ratzinger. Por ser carregada por certo mistério, escolhemos analisar a

temática da concepção do dogma e da revelação. Sobre o assunto escreveu o Prefeito da Sagrada Congregação Para a Doutrina da Fé:

“Na estrutura patológica de fundo do catolicismo romano” o Sr. ressalta de modo particular o “dogmatismo” das verdades e a compreensão “doutrinária” da revelação, que não raramente tem conduzido e continuam conduzindo até hoje a violação dos direitos dos fiéis. (cf. pp. 61 ss, 74-75, etc).

Diante de tal dogmatismo o senhor propõe uma nova concepção do dogma. “A afirmação dogmática é legítima e também necessária em razão de ameaças de heresia e de perversão da experiência cristã. Mas em sua formulação ela é uma chave decifradora, válida para um determinado tempo e circunstâncias. Quando se olvida esta instância temporal e histórica e se pretende, em sua formulação fazer valê-la para todos os tempos e de forma exclusiva, então se transforma em empecilho para as necessárias e novas encarnações do cristianismo”. (cf. p. 127-128; cf. também o contexto)<sup>460</sup>.

Antes de questionar essa tese, Josef Ratzinger ainda aprofundou mais as argumentações de Boff a esse respeito e escreveu mais detalhes sobre as ideias discordantes. De acordo com sua leitura do problema:

Seria igualmente necessária, no seu parecer, uma nova compreensão da revelação e da fé. “Deus, primeiramente, não revelou proposições verdadeiras sobre si mesmo, o homem e a salvação. Ele se revelou a si mesmo, em seu mistério, em sua vida e em seus desígnios. A fé em seu sentido primigênio, consiste na adesão total ao Deus vivo e não simplesmente a aceitação de um credo de proposições. A doutrina tem sua função, mas num momento derivado. Na formulação das doutrinas acerca da revelação e da salvação entram variantes que são culturais e que portanto estão do lado do homem. As doutrinas variam como se pode notar na própria Bíblia; mas todas elas vêm assim articuladas que deixam reconhecer a presença de salvação do Deus vivo”. (cf. p. 79-80; cf. também o contexto)<sup>461</sup>.

Ratzinger, embora tenha reconhecido a plausibilidade das variações culturais e distintas circunstâncias históricas pontuadas na argumentação de Leonardo Boff, criticou o autor de *Igreja: Carisma e Poder* pela sua abordagem relativista, presa as limitações das circunstâncias temporais como também defendeu a doutrina da Igreja católica como norma válida para todos os tempos. Nas justificativas do guardião da fé, podemos ler:

Que dizer de uma tal relativização das formas dogmáticas e de uma tal compreensão “pré doutrinal” da revelação e da fé? Estas certamente

---

<sup>460</sup> Ibidem. p. 53.

<sup>461</sup> Idem.

deixariam o campo livre para novas encarnações e novas inculturações do cristianismo, especialmente se se aceitasse a especial pneumatologia, discutível ela também, das pp. 220ss. Mas com que garantia? Qual poderia ser o critério para discernir a legitimidade de tais encarnações e inculturações? Se uma nova forma dogmática nas novas culturas do amanhã já não é mais válida, como poderá ser válida hoje diante de tantas e tão diferentes culturas do mundo? É verdade que Deus, radicalmente, não nos revelou proposições, mas a si mesmo vivo e salvador, mas o Deus da revelação da bíblia já não seria reconhecível sem enunciados e doutrinas. A fé da Igreja, ainda que não ligada a uma determinada sistematização teológica, se exprime num conjunto orgânico de enunciados normativos. É verdade que as formulações dogmáticas respondem a problemas de um momento histórico determinado e são propostas com um vocabulário tomado da cultura da época; todavia sem comprometer-se com a cultura do tempo e devendo ser sempre interpretadas com referência à revelação, permanecem sempre verdadeiras<sup>462</sup>.

Percebe-se, então, que o teólogo Ratzinger defendeu a Igreja Católica como guardiã de uma espécie de “essência cristã” e criticou a teologia de Leonardo Boff e sua proposta de eclesiologia que segundo o Prefeito da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, colocou a práxis como princípio<sup>463</sup>. O rival de Leonardo Boff em assuntos doutrinários se apropriou da constituição dogmática “Dei Verbum” do Concílio Vaticano II para justificar a Igreja Católica como verdadeira depositária da fé<sup>464</sup>. Em síntese, a Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé não aceitou as críticas propostas no livro *Igreja: Carisma e Poder* como válidas, opondo-se a tal perspectiva, defendeu a organização hierárquica da Instituição eclesiástica e atribuiu isso a uma condição transcendental e a-histórica<sup>465</sup>. Na conclusão da carta do Prefeito da Sagrada Congregação Para a Doutrina da Fé pode-se ler:

“A eclesiologia militante” de Igreja: carisma e poder se demonstra frágil e inconsistente na medida mesmo é intolerante e incompreensiva em relação a Igreja institucional. Os virulentos ataques aos condicionamentos históricos indicam a medida dos novos condicionamentos aos quais se quer submeter. As acusações de antievangelismo lançadas contra a Igreja do passado constituem uma prova do risco das novas encarnações antievangélicas. “A Igreja de Cristo deve ser edificada na pureza da fé (cf. João Paulo II, Disc. de Inauguração da Conferência de Puebla); mas esta pureza da fé exige que a Igreja se liberte não somente dos inimigos do passado, mas sobretudo dos atuais, como, por exemplo, de um certo socialismo utópico que não pode ser identificado com o evangelho<sup>466</sup>”.

---

<sup>462</sup> Idem.

<sup>463</sup> Cf. Ibidem. p. 54.

<sup>464</sup> Cf. Ibidem. p. 53.

<sup>465</sup> Cf. Ibidem. p. 54.

<sup>466</sup> Ibidem. p. 55.

O emissor da carta ainda convidou Leonardo Boff a acolher as observações e ofereceu-lhe a possibilidade de discussão em um colóquio a ser realizado em junho ou julho de 1984, pois o livro já era bastante divulgado entre os fiéis. O encontro entre os dois teólogos por razões que envolviam compromissos de trabalho como também uma maior e melhor preparação e estudo das observações; justificadas por Leonardo Boff, só aconteceu em Roma no mês de setembro do mesmo ano de 1984. Leonardo Boff procurou se preparar para o colóquio, chegou até mesmo a cogitar a possibilidade da realização do encontro ser na sede da CNBB no Brasil, mas a solicitação foi negada.

Durante os preparativos para o encontro inquisitorial, Leonardo Boff recebeu apoio e solidariedade de alguns cardeais brasileiros a exemplo, de Dom Paulo Evaristo Arns (São Paulo), Dom Aloísio Lorscheider (Fortaleza) e Dom Ivo Lorscheider na época presidente da CNBB, como também de algumas ordens religiosas a exemplo da Conferência Franciscana Brasileira, Província Franciscana da Imaculada Conceição do Brasil, sua ordem religiosa de origem.

Leonardo Boff prometeu refletir e estudar sobre os temas levantados pelas críticas contidas na carta do Cardeal Ratzinger em nome da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé<sup>467</sup>. Preparou uma defesa consistente para respondê-las e que lhe serviria de base para uma possível discussão no colóquio ocorrido em setembro de 1984. A correspondência foi datada de 24 de agosto do mesmo ano e possuiu os seguintes título e subtítulo principais. *Esclarecimento de Frei Leonardo Boff às preocupações da Congregação para a Doutrina da Fé acerca do livro Igreja: carisma e poder (1981): Subsídios para o colóquio de 7 de setembro de 1984 junto as instâncias doutrinárias da Santa Sé.*

Leonardo Boff começou sua resposta comentando o conteúdo de cada capítulo de seu livro e argumentando seu caráter não sistemático, fato segundo ele não percebido pela Congregação para Doutrina da fé<sup>468</sup>. Feito isto, o contextualizou

---

<sup>467</sup> Cf. Primeira carta de Frei Leonardo Boff ao Cardeal Ratzinger, 18.06.1984. In: MOVIMENTO NACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS (Org.). **Roma Locuta, Documentos Sobre o Livro Igreja: Carisma e Poder de Leonardo Boff.** Rio Branco, Belém, Recife, Viçosa, Nova Iguaçu, São Paulo, Porto Alegre, Goiânia: Petrópolis, RJ: Vozes, [Sd]. 57.

<sup>468</sup> Cf. Esclarecimento de Frei Leonardo Boff às preocupações da Congregação para a Doutrina da Fé acerca do livro Igreja: Carisma e Poder (1981): Subsídios para o Colóquio de 7 de setembro de 1984

no cenário da Igreja Católica brasileira, enfatizando os desafios enfrentados e a serem superados por essa instituição no país. O principal deles, na ótica do autor de *Igreja: Carisma e Poder* foi a pobreza e as imensas desigualdades da população. Nesse ambiente o autor em questão reconheceu que a “opção pelos pobres” foi assumida por muitos bispos que se fizeram mais simples, salientou que tais bispos somados a outros religiosos e religiosas passaram a compreender a teologia não somente como uma atividade educativa que interessa aos candidatos ao sacerdócio, mas também como um momento de iluminação e crítica a caminhada dos cristãos elaborado junto com as comunidades<sup>469</sup>. Em relação aos críticos dessa postura, Boff explicou a Sagrada Congregação Para a Doutrina da Fé:

A acusação frequente de que alguns setores da teologia usam a análise marxista tem por efeito deslegitimar a eclesialidade da teologia e aproximá-la aos elementos inaceitáveis para a fé, da luta de classes, da redução ao político. Na verdade, o problema não reside na utilização ou não de algumas categorias da tradição marxista, na perspectiva de decifração dos mecanismos geradores da pobreza do povo; o que não se quer é a mudança necessária da sociedade para que o povo possa ter mais vida; todos os que buscam esta mudança são difamados como marxistas e depravadores da fé cristã. O que não se quer é a liberdade do povo, o avanço para formas mais dignas e de participação social e política<sup>470</sup>.

Como discutiu Leonardo Boff em 1984, o Brasil era um país de grandes desigualdades e de canais fechados à participação política. Este contexto foi de final do governo ditatorial de amplas manifestações contrárias à organização antidemocrática do Estado e à Igreja Católica do país na década anterior que apoiou muitos movimentos de contestação do regime como também – pelo fechamento de alternativas – serviu como principal veículo de crítica ao Estado que quase em sua totalidade não mostrava compromisso com os mais pobres. Nesse contexto social Boff confessou a Sagrada Congregação para a Doutrina da fé:

Com tristeza constatamos que há pessoas (até entre os bispos) que dão ouvidos a esse tipo de crítica. Ao invés de se preocupar com os pobres de suas dioceses, em defender os direitos tantas vezes vilipendiados, em permitir que participem na vida da Igreja mediante organizações eclesiais,

---

junto às instâncias doutrinárias da Santa sé. In: MOVIMENTO NACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS (Org.). **Roma Locuta, Documentos Sobre o Livro Igreja: Carisma e Poder de Leonardo Boff**. Rio Branco, Belém, Recife, Viçosa, Nova Iguaçu, São Paulo, Porto Alegre, Goiânia: Petrópolis, RJ: Vozes, [Sd]. pp. 77-79.

<sup>469</sup> Cf. *Ibidem*. pp. 80-81.

<sup>470</sup> *Ibidem*. p. 81.

se fecham sobre si mesmos, numa pastoral meramente sacramental e com um discurso exclusivamente religioso sem articulação com o social, onde há também graça e pecado, obediência a Deus e negação de seu reino<sup>471</sup>.

Esse conflito de orientação pastoral pode ser relacionado aos comentários a respeito da acolhida de *Igreja: Carisma e Poder*. Leonardo Boff, antes de listar os críticos de seu livro, comentou que a obra foi recebida normalmente pelos leitores e pela crítica teológica. A respeito das polêmicas citou uma marcante publicação da imprensa brasileira, sobre o assunto escreveu:

Somente conheceu uma nova edição pela espalhafatosa polêmica que lhe moveu o então frei Boaventura Kloppenburg no diário mais prestigioso do Rio de Janeiro, na edição de domingo 27 de junho de 1982, sob o título “A eclesiologia militante de Frei Leonardo Boff”: jornal do Brasil. O mesmo artigo saiu publicado na revista *communio* (1982, 126-147). O A. monta nove teses nas quais distorce as intenções e textos de meu livro para produzir uma condenação. Faze-me afirmar coisas que nunca afirmei como: “tudo na Igreja teve origem humana” (p. 128); diz ainda que eu “oponho frequentemente à Igreja instituição ou a Igreja-hierarquia à Igreja comunidade ou a Igreja povo de Deus, como se essa fosse outra, diferente, sem instituição, sem poder, sem hierarquia e mesmo sem dogmas e sem direito canônico” (p. 134) quando na verdade em vários lugares de meu livro, afirmo o contrário e com insistência. (p. ex p. 174-175)<sup>472</sup>.

Convém ressaltar que Kloppenburg não ficaria só na crítica jornalista, em seu livro *a Igreja Popular* teceu uma crítica geral à Igreja referida no título como também à Teologia da Libertação e seus intelectuais: escreveu um tópico específico chamado: *Nosso Frei Leonardo Boff, (O.F.M.)*, no qual esses ataques à obra Igreja: carisma e poder foram bastante intensos<sup>473</sup>: Nas lamentações do autor pode-se ler:

Até mesmo um teólogo da categoria de nosso Frei Leonardo Boff, O.F.M., num agressivo ensaio de “eclesiologia militante”. Anuncia que na classe subalterna, despotenciada e em-pobre-cida está nascendo uma “nova” Igreja que ele denominou Popular (pp. 188, 191, 208), ou Igreja na base (p. 184), ou Igreja que nasce do povo (p 174), ou Igreja a partir dos pobres (p. 23) [...] Na página 106 o anuncia claramente com esse título: “Elesiogênese: da velha nasce a nova Igreja” e na página 109 profetiza: Uma Igreja nova, está nascendo nos porões da humanidade”<sup>474</sup>.

---

<sup>471</sup> Idem.

<sup>472</sup> Cf. Ibidem. p. 82.

<sup>473</sup> Cf. KLOPPENBURG, Boaventura. **Igreja Popular**. Op. cit., 1983. pp. 179-186.

<sup>474</sup> Ibidem. pp.179-180.

Essa postura subversiva foi lamentada pelo companheiro de ordem religiosa, antigo professor de Leonardo Boff que, inclusive, tinha sido homenageado por Boff pelos seus 25 anos de sacerdócio na obra publicada em 1971 com o título: *O Evangelho do Cristo Cósmico*. Tal entristecimento de Kloppenburg chegou ao ápice e tornou-se uma ruptura quando suas críticas convergiram com as da Comissão Arquidiocesana para a Doutrina da Fé do Rio de Janeiro e também com as condenações da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé do Vaticano. Um dos principais motivos dessa discordância e ruptura podemos dizer que foi a posição questionadora de Leonardo Boff em relação ao monopólio exercido pelo clero e hierarquia em relação à legitimidade do poder sagrado, como ainda sua condição tradicional de grupo mais gabaritado e intérprete da tradição cristã. Não satisfeito sobre esse tipo de abordagem escreveu Kloppenburg:

Contudo, em outro contexto informa que a Igreja popular encontra seu princípio de unidade não no pastor, nem na eucaristia, mas na opção pelos pobres (pp. 191-192). L. Boff não aceita o princípio anunciado por Jesus: Uma grei sob um pastor. O pastor como princípio unificador foi precisamente o mais fatal para a Igreja velha: “chegou a uma elaboração exacerbada do poder centralizado (teoria da cefalização) a ponto de expropriar do povo cristão todas as formas de participação decisória”. Para ter sua unidade, assegura Boff, a Igreja deve partir de sua missão, como agora se fez nas CEBs. E a missão da Igreja nova é esta: “Pensar e viver a fé de forma libertadora, comprometida com os humilhados, lutando por sua dignidade e ajudando a construir uma convivência mais conforme os critérios evangélicos. Esta opção se impõe de forma mais ineludível em todas as comunidades de base, seja em meio rural, seja em meio urbano. As divisões não se produzem, normalmente, no nível da fé, dos sacramentos ou da direção, mas no nível do engajamento com a realidade. Poderíamos dizer que se constrói sobre esta opção: una optio, una grex (uma opção, um povo)” (p. 192). Na página 198 informa que a tensão na Igreja é entre uma Igreja que optou pelos pobres, e os grupos que não fazem essa opção<sup>475</sup>.

Voltando a carta de Leonardo Boff ao Cardeal Ratzinger, além das polêmicas com Kloppenburg, as acusações equivocadas segundo Boff, também se estenderam a comissão Arquidiocesa para a Doutrina da Fé do Rio de Janeiro, como já discutimos e também o beneditino D. Estevam Bittencourt destacado teólogo que: estudou em Roma e atuou como professor de Teologia em vários locais, com destaque para as Universidades Católicas do Rio de Janeiro e Petrópolis e a partir

---

<sup>475</sup> Ibidem. pp. 182-183.

de 1985 no Instituto Superior de Teologia da Arquidiocese do Rio de Janeiro. De acordo com Leonardo Boff, todas essas críticas foram respondidas por ele publicamente e enviadas a Congregação para a Doutrina da Fé<sup>476</sup>.

Em relação ao colóquio, Leonardo Boff se mostrou disposto a colaborar com as questões levantadas pela Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, viu o evento como uma oportunidade de esclarecimento de suas afirmações no livro em questão; mostrou-se disposto a ouvir e corrigir eventuais erros de sua parte<sup>477</sup>.

Feitas as observações preliminares e após ter reconhecido a autoridade e idoneidade da Congregação julgadora, Leonardo Boff começa a defesa específica sobre o livro fazendo algumas observações a carta enviada pelo cardeal Ratzinger e já em alguns trechos expostos nesta discussão. Apesar da forma respeitosa que Boff se referiu ao Cardeal, percebemos já no início os conflitos de pontos de vistas teológicos. Nas palavras do teólogo brasileiro:

[...] o texto do senhor Cardeal toma a coletânea de ensaios como um todo, um livro que tivesse um único fio condutor. Na verdade, cada ensaio vale por si mesmo e deveria ser analisado na lógica interna; a desconsideração dessa realidade prejudica os juízos globais feitos sobre o conjunto de ensaios. [...] Teria esperado maior atenção na citação dos textos; há imprecisões e até erros de citação, o que lamentavelmente, vem em desdouro a esta alta instância doutrinária da Igreja. Ela deve ser preservada, para que possa exercer sua árdua missão<sup>478</sup>.

As divergências em relação a erros de citação não ficaram somente limitadas às questões envolvendo especificamente o livro de Leonardo Boff, mas também as apropriações das leituras das citações do Papa. Esse possível escorregão da Sagrada Congregação foi comentado pelo autor de *Igreja: Carisma e Poder* da seguinte maneira:

Com referência as duas citações do Papa devo observar o seguinte: A indicação da fonte da primeira é errada e a segunda é incompleta. No discurso de inauguração da Conferência de Puebla, proferido pelo Papa João Paulo II, a 28 de janeiro de 1979, como é aduzido pelo Cardeal

<sup>476</sup> Cf. Esclarecimento de Frei Leonardo Boff às preocupações da Congregação para a Doutrina da Fé acerca do livro *Igreja: Carisma e Poder* (1981): Subsídios para o Colóquio de 7 de setembro de 1984 junto às instâncias doutrinárias da Santa sé. Op. cit., [Sd]. pp. 82-83.

<sup>477</sup> Cf. *Ibidem*. p. 83.

<sup>478</sup> *Ibidem*. p. 84.

Ratzinger, não se encontra a referida citação. Seu lugar se situa na exortação Apostólica *Cathechesi, Tradendae* de 16 de outubro de 1979 (cap. VIII, 61). A segunda citação, colhida da *Redemptor Hominis* (n. 19,85), é incompleta; omite uma palavra não sem importância: “cada um deve ter consciência de permanecer em íntima união com aquela missão de ensinar a verdade (palavra omitida), de que é responsável a Igreja”<sup>479</sup>.

As principais divergências dos teólogos em questão envolveram diversas temáticas, aqui nos limitamos a identificá-las no campo das distintas concepções da História entre eles. Essas diferentes perspectivas os levaram a conflitos de natureza política mesmo envolvendo o campo das leituras da doutrina da Igreja, o que para alguns leitores menos atentos representaria conflitos de natureza teológica – desta forma – só interessando a especialistas. Os clérigos envolvidos estavam cientes que se tratava, de fato, de uma luta hegemônica pela legitimidade do discurso e pelo poder da interpretação da doutrina católica, por aquilo que poderia ser uma mudança de perspectiva ou permanência da organização hierárquica da instituição. Portanto, tratou-se de uma disputa política pela hegemonia intelectual. É importante lembrar que nem Leonardo Boff, nem o cardeal Ratzinger desejavam uma Igreja católica dividida, nesse ponto os dois foram convergentes, porém representavam dois campos opostos: o da nova teologia e o da tradição dogmática.

A favor de uma perspectiva de mudança, Leonardo Boff se justifica na Carta ao cardeal Ratzinger da seguinte maneira:

Refletindo com mais distância acerca das observações feitas pelos Sr. Cardeal percebo que a questão do poder e do abuso histórico desse poder na Igreja pode ser abordado sob diferentes ângulos. Na preocupação de alargar o horizonte eclesiológico para avaliar com mais justeza a imensa vitalidade eclesial das comunidades de base, com seus ministros, serviços e funções, fiz críticas à rigidez de certas atitudes e cristalizações institucionais. Aduzi fatos históricos e procurei pensar a partir deles, desvelando também o que poderia está por detrás deles. Estimo que se pode criticar a teologia, mas não se pode negar fatos históricos. Eles constituem sempre um desafio para o pensamento, impedindo que uma mentalidade triunfalista predomine na contemplação da realidade complexa da Igreja<sup>480</sup>.

Percebe-se que, no entender de Leonardo Boff, a verdade pode ser constatada numa observação atenta dos fatos históricos. Tais questões não podiam

---

<sup>479</sup> Ibidem. p. 87.

<sup>480</sup> Ibidem. p. 84.

ser negadas em detrimento de uma organização social e/ou institucional que oprimiu os homens e omitiu as injustiças em nome da conservação da ordem e da tradição. Nestas circunstâncias, para o autor, a história se impõe e a teologia pode ser criticada. Ao demonstrar essa posição teológica percebe-se que Leonardo Boff propôs uma Igreja Católica composta por membros críticos e autocríticos que reconheçam a graça e perfeição divinas, e também os limites humanos perceptíveis no passado e no presente da instituição.

No aprofundamento do reforço de sua argumentação anterior, Boff reconhece que o texto da Carta de Ratzinger o ajudou a pensar sobre o equilíbrio que deve ser mantido entre o elemento cristológico e pneumatológico; chamou a atenção para a importância do Espírito Santo na religião cristã e advertiu em relação à predominância na teologia latina do cristomonismo. Nas suas palavras: “Os ortodoxos guardaram a memória de pentecostes e a importância do Espírito na constituição da Igreja; além de instituição ela também é acontecimento do espírito que irrompe onde quer”<sup>481</sup> com essa tese, Leonardo Boff conclui nessa parte da carta ao Cardeal Ratzinger que há na Igreja Católica a existência do poder e do carisma<sup>482</sup>, o segundo como responsável pela sua atualização.

Sobre esse tema anterior o autor de *Igreja: Carisma e Poder* confessou se dedicar desde o tempo de estudante na Universidade. A respeito de sua experiência de religioso no Brasil, confessou Boff:

[..]. “No Brasil, com a necessidade de enfrentar pastoralmente tantas limitações institucionais da Igreja, via no elemento carismático e criativo um campo aberto da atuação do espírito. Nisso tudo fui ajudado, forçoso é reconhecê-lo, pelos estudos de E. Peterson e do teólogo J. Ratzinger que nesse campo trouxeram contribuições extremamente válidas para nossa situação”<sup>483</sup>.

Embora tenha reconhecido as contribuições teológicas de Ratzinger, Boff solicitou uma releitura do Cardeal a respeito do cristológico e do pneumático na Igreja Católica, no seu *livro Igreja: Carisma e Poder*. Entretanto, demonstrando certa cautela, reconheceu a complexidade a

---

<sup>481</sup> Ibidem. p. 85.

<sup>482</sup> Cf. Idem.

<sup>483</sup> Idem.

respeito do equilíbrio entre essas duas questões e reforça sua argumentação citando um estudo do Padre e teólogo francês Yves Congar. A respeito do assunto escreveu Leonardo Boff:

[...] No seu ultimo livro *La Parole et le Soufle* (Desclée 1983) aprecia positivamente mas também com reservas esta minha insistência no elemento carismático (128-130). Estimo que ela poderia ser melhor enfatizada, para tirar dúvidas e equívocos, especialmente a leitores habituados aos discurso latino sobre a Igreja<sup>484</sup>.

Após essas observações, Boff advertiu sobre um fato que segundo ele poderia passar despercebido para muitos teólogos, até mesmo do gabarito de Congar. Tal situação relatada por Boff referia-se à realidade inédita da América Latina e do Brasil. De acordo com o autor de *Igreja: Carisma e Poder*, a Igreja Católica, nestes locais, enfrentava um desafio de grandeza histórica inusitada. Na sua compreensão, as diversidades socioculturais, linguísticas e religiosas precisavam ser relativizadas por outras experiências de evangelização onde se pudessem reconhecer novas encarnações do Cristianismo; respeitadoras das contribuições ameríndias, africanas, dentre outras, para uma melhor concreção do evangelho. Para aqueles que refutassem tal “sopro” do espírito, Boff recordou ao cardeal e tentou persuadi-lo com um argumento histórico. Nas palavras do autor:

[...] Há a chance de o evangelho encarnar-se de tal forma que surja um modelo característico de catolicismo latino-afro indígena. Tal aventura histórica do evangelho enriqueceria o mistério da Igreja de Cristo. Assim como providencialmente os judeus, os gregos, os romanos e os germânicos constituíram o catolicismo ocidental como resultado do encontro do evangelho com suas culturas, assim semelhantemente entrevemos a possibilidade de um ensaio da mensagem de Jesus com os elementos estruturantes de origem divina fermentando a história sofrida de nossos povos<sup>485</sup>.

Boff deixou claro na sua leitura de carisma um elemento subversor à teologia sacerdotal. Demonstrou um estilo profético similar os das compreensões de Max Weber e Pierre Bourdieu. A confiança na leitura da História e nos ganhos que essa consciência pode representar na reconstrução da identidade cristã e dignidade social dos povos latino-americanos aproximou muito a teologia de Boff da proposta

---

<sup>484</sup> Idem.

<sup>485</sup> Idem.

metodológica da Cehila, como vimos no segundo capítulo. Essa perspectiva como foi refutada pelos críticos anteriores, também seria mais uma vez rejeitada pelo Cardeal Ratzinger e a Sagrada *Congregação Para a Doutrina da Fé* que, opostamente a Leonardo Boff, partiram de uma leitura da História essencialista.

Embora Leonardo Boff utilize muitos argumentos históricos, principalmente os relacionados à História da Igreja e leituras identificadas com as Ciências Humanas, seu discurso não deixou de utilizar com maior frequência o argumento bíblico, os pensadores católicos e documentos oficiais da Igreja romana. Refutando as observações de caráter geral e metodológico: n. 1, enviadas pelo Cardeal Ratzinger, Boff escreveu:

O magistério é seguramente, um lugar teológico, mas não o único nem o mais importante. A sã teologia se constrói, como uma mesa, sobre quatro pés: a escritura, a tradição, o magistério e a razão teológica. Apesar da disparidade dos 13 artigos que compõem Igreja Carisma e poder (desde cebs, até bispos perfazem os destinatários), há nas citações que faço, uma notável predominância da Sagrada escritura, “alma da sagrada teologia” (Dei Verbun, 24)<sup>486</sup>.

A defesa de Boff não se limitou apenas à afirmação de que citou as Escrituras e a tradição da Igreja Católica, mas também na demonstração deste fato, haja vista que na sua compreensão *Igreja: Carisma e Poder* já havia sido mal interpretado não só pela instância que respondia na carta, assim como em outras oportunidades, como já vimos. Procurando um maior esclarecimento, argumentou o autor na carta ao Cardeal Ratzinger:

Citam-se 228 textos escriturísticos; fala-se (sem aduzir textos) 120 vezes em evangelho; 20 vezes em sagrada escritura; 45 vezes em antigo testamento. Disto resulta a centralidade da referência bíblica, com 413 referências.

[...] Além disso há uma presença significativa dos padres. São citados 49 vezes com preferência a Agostinho (13 vezes) e seguidamente outros como Inácio de Antioquia, Leão Magno, Clemente romano, etc.

Vamos ao Magistério, pois esse constitui punctum dolens das observações do Sr. cardeal. 52 vezes se citam os Papas recentes, tendo-se em conta que mais da metade (7) dos estudos foram publicados antes da eleição de João Paulo II. 79 vezes citam-se o vaticano II; 78 vezes Puebla; 56 vezes me refiro-me ao magistério sem especificar os textos, num sentido positivo. Inúmeras são as referências à Conferência Nacional dos Bispos. O capítulo

---

<sup>486</sup> Ibidem. p. 88.

III (A Igreja e a luta pela justiça e pelo direito dos pobres: 42-57) foi totalmente elaborado sobre os documentos oficiais do magistério como a octogésima *Adveniens*, a *Evangelii Nuntiandi*, a *Redemptor Hominis*, a justiça no mundo, a *Lumen Gentium*, a *Evangélica Testificatio*, o documento de Puebla e documentos da CNBB. Estimo que pelo menos nesse capítulo houve “um estudo direto e lavado até o fundo” do magistério e da sã doutrina da Igreja<sup>487</sup>.

Embora o livro *Igreja: Carisma e Poder* tivesse sido acusado de reducionismo sociológico, percebe-se, nos argumentos de Leonardo Boff na defesa de seus escritos, uma relevante erudição em relação ao conhecimento da tradição cristã e da Igreja Católica. Isto o teria tornado um adversário difícil de ser superado se o colóquio com a Sagrada congregação para a Doutrina da Fé tivesse sido um debate aberto ao público e levasse em consideração o ponto de vista de teólogos não ligados à hierarquia. Ao demonstrar que citou as escrituras, as Encíclicas papais e os documentos da CNBB, o teólogo brasileiro sentiu a necessidade de esclarecer sua condição de cristão e católico.

Sobre os teólogos utilizados na bibliografia do livro *Igreja: Carisma e Poder* – a exemplo de Hasenhuttl – questionado por Ratzinger em nome da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, Leonardo Boff as refutou na carta ao cardeal da seguinte maneira:

Ele é católico ordinário de dogmática na Universidade de Saarbrücken. Estudou em Tübingen quando J. Ratzinger era professor da mesma matéria. O livro *Charisma Ordnungsprinzip der Kirche* (Herder, Freiburg-Basel-Winen 1969) é um estudo histórico-dogmático sobre o Carisma como princípio de ordenação da vida da comunidade. O próprio J. Ratzinger acompanhou, certamente, a elaboração do livro pois o autor no prefácio, agradece-lhe “as múltiplas e enriquecedoras sugestões” [...]. O livro deve ser considerado bom, pois foi acolhido na coleção dirigida por J. Ratzinger e H. Kung [...]. O livro é importante para todos quantos querem escrever sobre o tema tão atual dos carismas. É importante também para nosso contexto – contrariamente ao que diz a carta do Sr. cardeal “próprio de outros contextos” – pois os reptos sociais e pastorais que a consciência cristã identifica nos convocam a criatividade para podermos não apenas expandir, mas manter o atual estado da Igreja<sup>488</sup>.

A justificativa de Leonardo Boff se estendeu aos questionamentos da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé por conta de suas referências a outros teólogos,

<sup>487</sup> Esclarecimento de Frei Leonardo Boff às preocupações da Congregação para a Doutrina da Fé acerca do livro *Igreja: Carisma e Poder* (1981): Subsídios para o Colóquio de 7 de setembro de 1984 junto às instâncias doutrinárias da Santa sé. Op. cit., [Sd]. pp. 88-89.

<sup>488</sup> *Ibidem*. p. 89.

a exemplo de Hans Kung. De outra temática, vejamos um trecho de como o teólogo brasileiro respondeu as acusações de falta de moderação na linguagem na sua utilização da tradição profética.

A linguagem depende dos gêneros literários empregados; os gêneros por sua vez, dependem dos assuntos abordados, como alias já observava Aristóteles. A teologia conhece várias linguagens e os teólogos (eu incluído) usamos ontem e hoje, vários gêneros literários. Há uma linguagem narrativa, reflexiva, científico técnica, pastoral e também aquela profética. O teólogo pode conforme as circunstâncias fazer-se pastor (como a maioria dos antigos que eram bispos e teólogos), poeta (Santo Tomás), místico (São Boaventura) e profeta (S. João Crisóstomo e Santo Antônio de Lisboa)

<sup>489</sup>

Após ter exposto diferentes formas de se teologizar, Leonardo Boff explica as circunstâncias de suas reflexões proféticas e reconhece a existência de uma Igreja Católica santa e ao mesmo tempo pecadora. Percebe-se seu reconhecimento em não ser original nessa afirmação, pois o autor cita teólogos católicos de peso que sustentaram essa tese antes dele como C. Journet, y. Congar, K. Rahner, H. Urs Von Balthazar. A respeito das observações sobre sua falta de moderação nas palavras, escreveu Boff:

Quero apenas recordar que existe uma longa tradição teológica que se refere a Igreja como casta Meretrix, objeto de um erudito estudo de Von Balthazar (*Sposa Verbi, Einsiedelm* 1971, 203-305). O *Habitus meretricius* da Igreja foi tão duramente criticado por padres como Ambrósio, Agostinho, Jerônimo, Bernardo e teólogos como o grande bispo Wilhelm Von Auvergne que minhas expressões parecem até demasiadamente moderadas. Eu jamais cheguei a expressões como S. Pedro Damiano que chama o Papa Gregório VII de *Sanctus Satanás* [...] <sup>490</sup>.

As críticas de Boff à estrutura eclesial em *Igreja: Carisma e Poder*, argumentadas por ele na carta ao Cardeal Ratzinger, foram direcionadas ao autoritarismo que, segundo ele, persistia em certas pessoas colocadas em posições de poder na Igreja Católica. Na sua ótica, isso foi percebido na insuficiente liberdade de informação e expressão de alguns setores, entre eles, a Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé em alguns de seus procedimentos. Boff chegou a indagar nessa defesa que os procedimentos tomados em relação a ele pela aquela instância

---

<sup>489</sup> Ibidem. p. 91.

<sup>490</sup> Idem.

eclesiástica não foram coerentes com a consciência dos direitos humanos, alcançada naquele período. Em suas indagações pode-se ler:

[...] Digo com sinceridade e humildade porque não me agrada ouvir as críticas que vem de irmãos de fé e de amigos de caminhada, que apesar de não serem cristãos, admiram o empenho da Igreja e do Papa pela justiça no mundo. Critico fortemente o culto a personalidade que alguns setores da Igreja alimentam para com as autoridades eclesiásticas, a ponto de um autor recente escrever esse evidente erro teológico: “De fato, o Papa é Deus sobre a terra... Jesus colocou o Papa no nível de Deus” (Igreja Carisma e poder p. 89-90)<sup>491</sup>.

Foram muitos os argumentos escritos por Boff nesse documento analisado que podem ser identificados como conflitos de poder e representação, ou seja, divergências de pontos de vistas entre Leonardo Boff e a Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé. Como já pontuamos outras vezes, as diferentes perspectivas em relação às concepções de História os colocava – na maioria das vezes – em posições opostas, desse modo, as apropriações da tradição católica por Leonardo Boff e seus julgadores foram bastante distintas. Como exemplo, podemos observar as respostas do teólogo brasileiro em relação às críticas de caráter metodológico número três onde a Sagrada Congregação a qual o Cardeal Ratzinger era o máximo representante acusou Boff de utilizar um material histórico, filosófico, político e sociológico de maneira duvidosa. Os perigos da práxis e de certas influências do neomarxismo foram classificados como ideologias e utopias revolucionárias alheias à Igreja Católica, e, portanto, à teologia. Boff respondeu trazendo outro entendimento conceitual de teologia e escreveu:

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 tradição teológica [...]. Isso quer dizer que cabe também a teologia falar de história, de política, de economia, de sociologia e do que quer que seja, conquanto que fale a luz de Deus. Penso ter guiado esta pertinência teológica com muita consciência<sup>492</sup>.

A erudição e disposição para o diálogo teológico pouco adiantaram para inocentar Leonardo Boff. Sua obra foi em parte condenada pela Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé. Os relatos desta instância sobre os procedimentos da condenação podem ser lidos no documento: *Notificação Sobre o*

---

<sup>491</sup> Ibidem. pp. 91-92.

<sup>492</sup> Ibidem. p. 96.

*Livro Igreja: Carisma e Poder. Ensaios de eclesiologia Militante – de Frei Leonardo Boff.* Assinado pelo Prefeito Ratzinger e um de seus secretários Alberto Bovone, na época, Arcebispo titular de Cesarea de Numidia. Em fragmento do documento pode-se ler:

No dia sete de setembro de 1984, L. Boff foi recebido pelo Cardeal Prefeito da Congregação, acompanhado pelo Mons. Jorge Mejía, na qualidade de secretário. Foram objeto do colóquio alguns problemas eclesiológicos surgidos da leitura do livro “Igreja: carisma e poder” e assinalados na carta de 15 de maio de 1984. A conversa que se desenvolveu num clima fraterno, proporcionou ao Autor ocasião de expor seus esclarecimentos pessoais, que ele quis também entregar por escrito. Tudo isso foi explicado num comunicado final publicado e redigido de comum acordo com Leonardo Boff. Concluído o diálogo foram recebidos pelo Cardeal Prefeito em outra sala, os Eminentíssimos Cardeais Aloísio Lorscheider e Paulo Evaristo Arns, que se encontrava em Roma para essa oportunidade<sup>493</sup>.

Os relatos da Congregação contradizem a versão de Leonardo Boff descrita numa entrevista ao programa de TV Roda Viva ocorrida em 2007, época em que Joseph Ratzinger estava no seu segundo ano de Pontificado como Papa Bento XVI. De acordo com o teólogo brasileiro o clima foi de interrogatório policial, os cardeais que o acompanharam, posteriormente perderam varias funções importantes na cúria e passaram a ser vigiados pela aquela instância<sup>494</sup>. Nesse ambiente não seria difícil supor a condenação do teólogo brasileiro que de fato aconteceu. Nas justificativas dos guardiões da doutrina, pode-se ler sobre o assunto:

A Congregação examinou, segundo a práxis que lhe é própria os esclarecimentos orais e escritos fornecidos por Leonardo Boff e, embora tomando nota das boas intenções e das repetidas declarações de fidelidade à Igreja e o magistério por ele expressas, sentiu-se, contudo, no dever de salientar que as reservas levantadas a cerca do conteúdo do livro e assinaladas na carta, não poderiam na sua sustância, considerar-se superadas<sup>495</sup>. [...].

---

<sup>493</sup> Congregação para a Doutrina da Fé. Notificação Sobre o Livro Igreja: carisma e poder. Ensaios de eclesiologia Militante – de Frei Leonardo Boff. In: MOVIMENTO NACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS (Org.). **Roma Locuta, Documentos Sobre o Livro Igreja: Carisma e Poder de Leonardo Boff.** Rio Branco, Belém, Recife, Viçosa, Nova Iguaçu, São Paulo, Porto Alegre, Goiânia: Petrópolis, RJ: Vozes, [Sd]. p. 132.

<sup>494</sup> BOFF, Leonardo. **Entrevista ao programa Roda Viva.** 06/01/1997. Disponível em: <[http://www.rodaviva.fapesp.br/materia/94/entrevistados/leonardo\\_boff\\_1997.htm](http://www.rodaviva.fapesp.br/materia/94/entrevistados/leonardo_boff_1997.htm)> Acesso em: 14/07/2013.

<sup>495</sup> Congregação para a Doutrina da Fé. Notificação Sobre o Livro Igreja: carisma e poder. Ensaios de eclesiologia Militante – de Frei Leonardo Boff. Op. cit., [Sd]. p. 132.

## 5.2 - A Condenação da Teologia e da concepção histórica

Os conflitos e condenações a respeito do livro *Igreja: Carisma e Poder que envolveram* Leonardo Boff e a Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé foram sustentados em três eixos principais: 1) premissa doutrinal, 2) dogma e revelação, 3) o profetismo na Igreja. Na leitura do documento percebemos que a apropriação da história proposta por Leonardo Boff foi um dos principais, senão o principal eixo dessa divergência. A discordância em relação à premissa doutrinal pode ser percebida no seguinte fragmento conclusivo:

[...] o verdadeiro discurso teológico não pode jamais contentar-se em apenas interpretar e animar a realidade de uma Igreja particular, mas deve, ao contrário, procurar aprofundar os conteúdos do depósito sagrado da palavra de Deus, depósito confiado à Igreja e autenticamente interpretado pelo Magistério. A práxis e as experiências que sempre têm origem numa determinada e limitada situação histórica, ajudam o teólogo e o obrigam a tornar o evangelho acessível ao seu tempo. A práxis, contudo não substitui, nem produz a verdade, mas está a serviço da verdade, que nos foi entregue pelo senhor. O teólogo é, pois, chamado a decifrar a linguagem das diversas situações – os sinais dos tempos – e abrir esta linguagem à inteligência da fé (cf. Enc. *Redemptor hominis*, n. 19).  
Examinadas à luz dos critérios de um autêntico método teológico – aqui apenas brevemente assinalados – certas opções do livro de L. Boff manifestam-se insustentáveis<sup>496</sup>. [...].

Percebe-se no depoimento da instância definidora da ortodoxia da Igreja Católica uma compreensão de teologia restrita à reflexão da mensagem cristã, da qual a Igreja em questão é vista como autêntica e verdadeira intérprete. A revelação é um dado exclusivamente desempenhado por Deus ao homem e não condicionado as circunstâncias históricas e das mais variadas culturas. A *Gaudium et Spes* do concílio Vaticano II não foi mencionada uma única vez neste documento. Ao contrário, as constituições dogmáticas do referido concílio foram apeladas pela Congregação nesta condenação às teses de Leonardo Boff.

No tópico condenatório sobre as estruturas da Igreja, a Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé expôs sua leitura sobre as concepções de História de Leonardo Boff a respeito do catolicismo e do protestantismo. Sobre esse tema pode-se ler no fragmento:

---

<sup>496</sup> Ibidem. p. 133.

Na lógica destas afirmações explica-se também a sua interpretação acerca das relações entre catolicismo e protestantismo: “Parece-nos que o cristianismo romano (catolicismo) se distingue por afirmar corajosamente a identidade sacramental e o cristianismo protestante por uma afirmação destemida da não-identidade” (p.132; Cf. pp.126 ss., 140).

Dentro desta visão, ambas as confissões constituiriam mediações incompletas, pertencentes a um processo dialético de afirmação e de negação. Nessa dialética “se mostra o que seja o cristianismo. Que é o cristianismo? Não sabemos. Somente sabemos aquilo que se mostrar no processo histórico” (p. 131)<sup>497</sup>.

Se esse tipo de comparação já foi entendido como um erro teológico, mais grave foi, segundo a visão da instância julgadora de Leonardo Boff, a apropriação que o autor do livro *Igreja: Carisma e Poder* fez da Constituição dogmática *Lumen Gentium* (LG) aprovada no Concílio Vaticano II. No texto da Sagrada Congregação para a Doutrina da fé pode-se ler:

Para justificar esta concepção relativizante da Igreja – que se encontra na base das críticas radicais dirigidas contra a estrutura hierárquica da Igreja Católica – L. Boff apela para a constituição *Lumen gentium* (n.8) do concílio vaticano II. Da famosa expressão do Concílio “Haec Ecclesia (sc. unica Christi Ecclesia)... substit in Ecclesia catholica”, ele extrai uma tese exatamente contrária à significação autêntica do texto conciliar, quando afirma: de fato, “essa (isto é, única Igreja de Cristo) pode subsistir também em outras Igrejas cristãs”. (p. 125). O concílio tinha, porém, escolhido a palavra “subsistit” exatamente para esclarecer que há uma única “subsistência” da verdadeira Igreja, enquanto fora de sua estrutura visível existem somente “elementa Ecclesiae” que – por serem elementos da mesma Igreja – tendem e conduzem em direção à Igreja Católica (LG 8). O Decreto sobre o ecumenismo exprime a mesma doutrina (UR 3-4), que foi novamente reafirmada pela Declaração *Mysterium Ecclesiae*, n. 1 (AAS LXV [1973], pp. 396-398)<sup>498</sup>.

Já cientes de muitas das críticas de Boff a possíveis erros de leitura do Cardeal Ratzinger, como demonstramos em fragmentos do discurso de defesa do livro enviado a seu julgador; a *Sagrada Congregação Para a Doutrina da Fé* procurou ser mais cuidadosa, demonstrou esforços na tentativa de ser fiel às fontes citadas e – possivelmente – disponibilizar a consulta aos leitores que tentassem se aventurar a estudar tais documentos. A principal intenção desse argumento foi desqualificar o relativismo e ecumenismo eclesiológico de Boff em *Igreja: Carisma e Poder* acusando-o de desentendido daquilo que a fé católica professa no mundo.

---

<sup>497</sup> Ibidem. p. 134.

<sup>498</sup> Ibidem. p. 134-135.

Pensando da maneira descrita podemos afirmar que as posições da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé foram a-históricas e contrárias às interpretações historicistas da revelação e do dogma propostas por Leonardo Boff. Os argumentos condenatórios foram semelhantes aos da carta do Cardeal Ratzinger a Leonardo Boff quando discutiu esse assunto<sup>499</sup>.

Seria difícil para uma instituição defensora da fé católica como a Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé aceitar como válida a tese de Leonardo Boff sobre o exercício do poder sagrado. A esse respeito o documento condenatório acusou:

Dando por certo que o eixo organizador de uma sociedade coincide com o modelo específico de produção que lhe é próprio, e aplicando esse princípio à Igreja, L. Boff afirma que houve um processo histórico de expropriação dos meios de produção religiosa por parte do clero em prejuízo do povo cristão que em consequência, teria sido privado de sua capacidade de decidir, de ensinar, etc. (cf. pp. 75, 215ss., 238-239). Além disso, após ter sofrido esta expropriação, o poder sagrado teria também sido gravemente deformado, vindo a cair deste modo nos mesmos defeitos do poder profano em termos de dominação, centralização e triunfalismo (cf. pp. 98,85,91 ss.). Para remediar esses inconvenientes, propõe-se um novo modelo de Igreja, no qual o poder seria concebido sem privilégios teológicos, como puro serviço articulado de acordo com as necessidades da comunidade. (cf. pp. 207,108)<sup>500</sup>.

Os argumentos de Boff embasados em teses teológicas que compreendiam a Igreja Católica como ao mesmo tempo santa e pecadora expostos na carta com sua defesa escrita ao Cardeal Ratzinger, pouco acrescentaram no ponto de vista dos teólogos da Congregação para a Doutrina da Fé. Esses se embasaram no discurso da autoridade contra o que compreenderam como concepções relativizantes de Leonardo Boff no livro *Igreja: Carisma e Poder* e defenderam suas posições dogmáticas baseadas na tradição e autoridade. A esse respeito escreveram:

Não se pode empobrecer a realidade dos sacramentos e da palavra de Deus enquadrando-a no esquema da “produção e consumo”, reduzindo deste modo a comunhão da fé a um mero fenômeno sociológico. Os sacramentos não são “material simbólico”, a sua administração não é produção, a sua recepção não é consumo. Os sacramentos são dom de

---

<sup>499</sup> Cf. *Ibidem*. p.135-136.

<sup>500</sup> *Ibidem*. p. 137.

Deus. Ninguém os “produz”. Todos recebemos por eles a graça de Deus, os sinais do eterno amor. Tudo isso está além do fazer e fabricar humano<sup>501</sup>.

Na compreensão da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé os abusos poderiam ocorrer, mas é verdade também que todos serão julgados por Deus, leigos e sacerdotes. Para aquela instância as propostas sociológicas de Boff, muito mais criam tensões e confusões do que constroem o autêntico sentido da fé e dos sacramentos<sup>502</sup>. Por fim, as denúncias proféticas de Leonardo Boff a respeito da corrupção, abuso de poder da hierarquia, dentre outros, foram rebatidas pela instituição dirigida pelo Cardeal Ratzinger com o seguinte argumento:

Não há dúvida de que todo o povo de Deus participa do múnus profético de Cristo (Cf. LG 12); Cristo cumpre seu múnus profético não só por meio da hierarquia, mas também por meio dos leigos (Cf. Ib. 35). Mas é igualmente claro que a denuncia profética na Igreja, para ser legítima, deve permanecer sempre a serviço, para a edificação da própria Igreja. Esta não só deve aceitar a hierarquia e as instituições, mas deve também colaborar positivamente para a consolidação da sua comunhão interna; além disso pertence a hierarquia o critério supremo para julgar não só o exercício bem orientado da denuncia profética, como também sua autenticidade (Cf. LG 12)<sup>503</sup>.

Percebemos na leitura do fragmento escrito pela Sagrada Congregação para a doutrina da Fé que sua condição de representante e guardião da tradição cristã católica não rompe com a visão corporativa, por vezes imediatista, de pensar conforme os interesses da instituição da qual ela faz parte. Tais interesses para eles não pareceram relativizados de acordo com as circunstâncias de uma realidade historicamente construída, mas em critérios sustentados por uma revelação baseada unicamente no dogma. Essa concepção das verdades do cristianismo lhe deram argumentos para justificar sua condição de intérprete correta e confiável dessa tradição, em tais circunstâncias a profecia só pode ter legitimidade se submetida ao julgamento e aprovação do sacerdote.

O livro de Leonardo Boff foi considerado nas conclusões da notificação da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé como perigoso a sã doutrina da Igreja

---

<sup>501</sup> Idem.

<sup>502</sup> Cf. Ibidem. p. 138-139.

<sup>503</sup> Ibidem. p. 138.

Católica<sup>504</sup>. Em uma nota a imprensa em 20 de março de 1985 pode-se ler a seguinte declaração do teólogo brasileiro:

Através deste documento falou autoritativamente a mais alta instância doutrinária da Igreja. Como cristão frade franciscano e teólogo, cabe-me ouvir e acatar. Volto a reafirmar tudo que declarei publicamente: “prefiro caminhar com a Igreja a andar sozinho com minha teologia”. Acolho nesse espírito as reservas feitas pela Congregação para a Doutrina da Fé. Note-se que tais reservas não qualificam minhas opções de heréticas, cismáticas ou ímpias, mas nas palavras do documento como perigosas a sã doutrina da Fé. Importa ressaltar que o referido documento em nenhum momento critica a teologia da libertação ou se refere ao marxismo ou ao socialismo como ocorria na carta a mim dirigida de 15 de maio de 1984<sup>505</sup>.

Leonardo Boff ainda não tinha sido submetido a medidas disciplinares e frisou esse fato positivo para ele no comunicado. Também pontuou sobre algumas questões que envolviam o trabalho do teólogo e prometeu continuar seu ofício nesse ramo, mas levando em consideração os juízos daquela instância julgadora<sup>506</sup>. A condenação disciplinar não demorou a acontecer. No mês seguinte foi publicada a sentença pela sala de imprensa do Vaticano. Conforme o documento oficial:

[...] Tais determinações consistem num período de obsequioso silêncio que consista ao padre Boff uma séria reflexão, e na abstenção das suas responsabilidades na redação da REB (Revista Eclesiástica Brasileira) e das outras atividades de conferencista e de escritor<sup>507</sup>.

Leonardo Boff, na época padre franciscano e subalterno a essa instância, se quis continuar pensando em exercer suas funções de sacerdote, restou cumprir as normas disciplinares como punição pelos “escorregões” teológicos segundo o julgamento da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé. O autor em questão

<sup>504</sup> Cf. Ibidem. p. 139.

<sup>505</sup> Nota à imprensa: acatamento de Frei Leonardo Boff, Petrópolis 20.03.1985. In: MOVIMENTO NACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS (Org.). **Roma Locuta, Documentos Sobre o Livro Igreja: Carisma e Poder de Leonardo Boff**. Rio Branco, Belém, Recife, Viçosa, Nova Iguaçu, São Paulo, Porto Alegre, Goiânia: Petrópolis, RJ: Vozes, [Sd]. p. 140.

<sup>506</sup> Idem.

<sup>507</sup> L' Osservatore Romano, 12.05.85, p (227) 7. In: MOVIMENTO NACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS (Org.). **Roma Locuta, Documentos Sobre o Livro Igreja: Carisma e Poder de Leonardo Boff**. Rio Branco, Belém, Recife, Viçosa, Nova Iguaçu, São Paulo, Porto Alegre, Goiânia: Petrópolis, RJ: Vozes, [Sd]. p. 145.

acatou as punições, mas logo que essas medidas foram revogadas, num espaço de tempo até menor que um ano como estava previsto, Boff voltou a falar e escrever. As novas falas e textos nem sempre agradaram a hierarquia.

A “gota d’água” para a saída de Boff da Igreja Católica como sacerdote foi a participação dele de uma mesa na Eco 92: uma Conferência internacional sobre o meio ambiente realizada no Rio de Janeiro, naquele ano. O tema discutido por Boff foi *Paz e Religião*, após discurso bastante crítico a respeito das religiões abraâmicas entre elas o Cristianismo, Boff foi recriminado pelo Cardeal Baggio ex. Núncio no Brasil, segundo Boff espião da Cúria romana. O Cardeal irritado anunciou que o teólogo brasileiro deveria sair da América Latina e ir para a Ásia. De acordo com os relatos de Boff, o colega de ofício só lhe deu o direito de escolher o país Coréia ou Filipinas. Ao interrogá-lo se lá poderia continuar com suas atividades, D. Baggio respondeu que seu destino seria a penitência e o silêncio. Leonardo Boff recusou e com a afirmação de D. Baggio que se não cumprisse a medida disciplinar teria que seguir outro caminho, decidiu abandonar suas funções sacerdotais e continuar suas atividades como teólogo e leigo cristão<sup>508</sup>.

Após as leituras e discussões das fontes, concluímos que houve predominância para o discurso da autoridade do clero nos depoimentos e críticas ao livro *Igreja: Carisma e Poder* de Leonardo Boff. A Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé de Roma demonstrou uma compreensão de teologia, restrita à reflexão da mensagem cristã, da qual a hierarquia da Igreja em questão foi vista como autêntica e verdadeira intérprete das doutrinas, não admitindo outras propostas de interpretação dos textos e das práticas eclesiais.

A força desta postura da hierarquia foi presente até mesmo nos tempos mais progressistas como nas perspectivas de diálogo ecumênico propostas pela Igreja Católica na época do Concílio Vaticano II. Sobre algumas limitações perceptíveis neste exercício de diálogo com as outras Igrejas comentaram Edilece Couto, Elizete da Silva e Muniz Ferreira no artigo *A Evolução das Tendências Ecumênicas no*

---

<sup>508</sup> BOFF, Leonardo. **Entrevista ao Programa É Notícia**, exibido pela Rede TV. 2011. Disponível em: <<http://somostodosum.ig.com.br/blog/blog.asp?id=10783>>. Acesso em: 26/07/2012.

*Mundo Católico da Encíclica Mater et Magistra (1961) à Conferência Episcopal Latino Americana de Medellín:*

Os documentos do Vaticano II reconhecem as diferenças entre a Igreja Católica e as várias denominações cristãs e revelam os meios para desenvolver o ecumenismo. No entanto, a tensão está sempre presente quando o tema exposto é o poder da salvação das outras religiões. O Decreto sobre o ecumenismo [...] admite que as igrejas e comunidades separadas “geram e alimentam realmente a vida de graça e podem ser consideradas aptas a abrir as portas da salvação”. [...]. Porém o seu valor salvífico “deriva da plenitude de graça e verdade, confiada a Igreja Católica”. [...] <sup>509</sup>.

Os desencontros de pontos de vista teológicos entre A Sagrada Congregação Para a Doutrina da Fé e Leonardo Boff foram intensificados num conflito de representações que também pode ser entendido como disputa de poder pela hegemonia intelectual na Igreja Católica. Para nós, o que ficou claro na leitura e interpretação das fontes foi que nos escritos de Leonardo Boff foram oferecidos como possibilidades de interpretação da mensagem cristã uma nova proposta teológica – a Teologia da Libertação – que, ao contrário das acusações dos Bispos conservadores, não deixou de reconhecer o mistério da revelação e os dogmas da igreja. Entretanto, o mistério não deixou de ser, para Leonardo Boff, parte de um conteúdo histórico concreto, que pode ser modificado de acordo com diferentes possibilidades e circunstâncias para se aproximar daquilo que ele compreende como Reino de Deus. Conforme seu pensamento, a chegada deste reino depende de atitudes concretas de modificação dos indivíduos e se darão no campo da História concreta. Nessa História, as tensões e adversidades da luta levaram a Igreja Católica a nem sempre se comportar como uma instituição coerente com a mensagem de Jesus. Para Boff, o compromisso da hierarquia eclesiástica deveria ser o de se colocar à disposição de uma concepção de poder baseada no serviço e, a partir dessas atitudes históricas e concretas, dar o testemunho da mensagem de Jesus.

---

<sup>509</sup> COUTO, Edilece; FERREIA, Muniz; SILVA, Elizete. A Evolução das Tendências Ecumênicas no Mundo Católico da Encíclica Mater et Magistra (1961) à Conferência Episcopal Latino Americana de Medellín (1968). In: Lucyvanda Moura. (Org). **Coordenadoria Ecumênica de Serviços CESE: Uma Trajetória de Luta por direitos humanos, desenvolvimento e justiça.** São Leopoldo, RS: CEBI, 2013. p. 95.

Para a hierarquia, a revelação cristã consiste em dados revelados exclusivamente por Deus ao homem e não condicionada às circunstâncias da História e imperfeições humanas, manifestadas nas suas mais variadas culturas. Seus argumentos foram baseados na autoridade e testemunho da tradição da Igreja Católica, no qual, apesar do reconhecimento de exemplos de incoerência da instituição em determinados períodos históricos, predominaram nas suas visões o triunfalismo da Igreja romana como principal guardiã e mais esclarecida fonte de interpretação da mensagem do Cristo. Recorreram bastante às constituições dogmáticas aprovadas no Concílio Vaticano II realizado entre os anos de 1962 a 1965. Entretanto, se observarmos atentamente o exemplo do documento que notificou o livro condenado de Leonardo Boff a *Gaudium et Spes*, também aprovada no referido Concílio, e que trata do diálogo da Igreja com o mundo contemporâneo, não foi mencionada uma única vez nesta notificação contra Boff.

A utilização de teorias sociológicas, principalmente a aplicação do instrumental analítico marxista e a leitura da História em parte, identificada com esses elementos, foram bastante criticadas pelos opositores da Teologia da Libertação e dos escritos de Leonardo Boff, expressivo representante deste movimento. Tais elementos, principalmente a apropriação da História no discurso teológico, foram considerados pela hierarquia católica bastante identificados com certas utopias socialistas e incoerentes com a escatologia cristã. Aproximaram-se muito mais de uma Sociologia do que de um discurso teológico comprometido com a revelação.

A compreensão de como as lógicas que guiavam a teologia de Leonardo Boff e a de seus críticos foi irreconciliável no ponto de vista dialógico (pode ser relacionada às críticas de que o filósofo e teólogo da Libertação Enrique Dussel discutiu em seu livro *Método para uma Filosofia da Libertação*). De acordo com este autor, a tradição filosófica europeia ocidental, tradicionalmente, pensou o outro numa perspectiva dialética de negá-lo e adequá-lo a sua compreensão e visão de mundo. O resultado desse pensamento etnocêntrico foi uma conduta humana seguidora dessa lógica que em diversas circunstâncias práticas anulou e destruiu esse outro na tentativa de moldá-lo ao projeto dos conquistadores.

Os procedimentos denunciados por Dussel, em muitos aspectos, aconteceram na experiência de implantação do cristianismo na América Latina. A superação dessa dialética, que não levou as razões do outro em consideração, pode ser ultrapassada por uma visão da realidade e da história diferente da tradicionalmente imposta pelo pensamento ocidental. Sobre alguns méritos inegáveis desse pensamento e alternativas mais amplas no intuito de superar suas limitações, comentou Dursel:

O método dialético, ou ontológico, chega até o horizonte do mundo, até a com-preensão do ser, ou a identidade do conceito em si e para si como ideia absoluta em Hegel: “O pensar que pensa o pensamento”. A ontologia da identidade ou da totalidade pensa ou inclui o outro (Ou o declara intrancedente para o próprio pensar filosófico). Propomo-nos mostrar como, para além do pensar dialético ontológico, para além da identidade divina do fim da história e do saber hegeliano (impossível e sumamente vaidoso: uma vez que intenta o impossível), encontra-se ainda um momento antropológico que permite afirmar um novo âmbito para o pensar filosófico, ético ou alternativo. Entre o pensar da totalidade heidggeriana ou hegeliana (um, a partir da finitude e o outro, do absoluto), e a revelação positiva de Deus que seria o âmbito da palavra teológica, deve-se descrever o estatuto da revelação do outro, antropológica em primeiro lugar, e as condições metódicas que tornaram possível sua interpretação. A filosofia não seria uma ontologia da identidade ou da totalidade, não se negaria como mera teologia Kieggardiana, mas seria uma dialética pedagógica da libertação, um ética antropológica, antes de mais nada ou, uma meta-física histórica<sup>510</sup>.

Admitir o mistério de Deus e do mundo, como dados em parte indecifráveis pelo homem, foi algo perceptível na teologia de Boff aplicada as discussões eclesiológicas de seu livro *Igreja: Carisma e Poder* como também em outros textos consultados. Porém, sua fé na História e crença em Jesus como o dado mais concreto da existência perfeita de Deus e do homem – para o teólogo em análise – foi um fato histórico inegável. De acordo com Leonardo Boff, a Igreja Católica e seus representantes, como mensageiros dessa memória, são testemunhos históricos – ainda que limitados e imperfeitos – dessa boa nova que precisa ser renovada e constantemente readaptada às novas circunstâncias colocadas e aperfeiçoadas por novas revelações.

---

<sup>510</sup> DUSSEL, Enrique. **Método para uma Filosofia da Libertação**: Superação Analética da Dialética Hegeliana. Tradução Jandir João Zanotelli. São Paulo: Loyola, 1986. pp. 189-190.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao pesquisar os escritos de Leonardo Boff, de seu irmão e companheiro de muitos trabalhos Codovis Boff, como também outros teólogos da libertação a exemplo de Gustavo Gutierrez, Enrique Dussel, João Batista Libânio, Jon Sobriño, entre outros, verificamos relevantes pontos de convergência entre estes intelectuais e autores marxistas como Antônio Gramsci e Ernest Bloch. Neste contato, verificamos distintas formas de apropriação do Cristianismo e do marxismo. Nesta análise nos limitamos às leituras realizadas por teólogos de orientação católica, dentre os quais, os simpáticos à Teologia da Libertação assim como outros teólogos católicos identificados com a Teologia Dogmática Tradicional a exemplo de Boaventura Kloppenburg, Joseph Ratzinger, Karl Josef Romer e Urbano Zilles.

Constatada a existência de diversas interpretações e leituras do Cristianismo, bem como do marxismo, nos atrevemos a responder uma indagação que nos acompanhou ao longo da pesquisa. Pesamos que tendo sido o Jesus e o Marx históricos únicos; apesar das várias leituras que se têm sobre eles, os dois tiveram em comum a construção para as gerações posteriores de uma consciência antecipadora que motiva (para as gerações futuras) a ação para a transformação de mundos imaginários em mundos possíveis, motivados num conjunto de determinações múltiplas pelo que Ernest Bloch chamou de princípio esperança.

As crenças na possibilidade de um mundo diferente do existente e menos desumano uniram muitos cristãos e marxistas em lutas comuns no século passado. Vimos no primeiro capítulo as apropriações de parte desta literatura nos próprios documentos institucionais de Medellín e Puebla elaborados pelos Bispos Latino-Americanos nas décadas de 1960 e 1970 do século passado. Neste período também foi relevante parte dessa influência em documentos assinados pelos bispos brasileiros das regionais, a exemplo da região Centro Oeste *Marginalização de Meu Povo* e Nordeste *Ouvi os Clamores de Meu Povo*. É relevante ressaltarmos que não só foi o contato com o marxismo que motivou essas atitudes, além da tradição profética do Cristianismo, também houve uma conjuntura política e social de

gritantes desigualdades e veto de alternativas de participação da sociedade civil na época ditatorial que colaboraram no ocorrido de tal fato.

Sobre os conflitos dos teólogos estudados, principalmente os que envolveram Leonardo Boff, podemos dizer que de acordo com o visto na documentação consultada, a base intelectual dos teólogos defensores da ortodoxia católica se referenciou em concepções essencialistas, fortemente influenciadas pela tradição greco-romana e reformuladas nos trabalhos de Santo Agostinho, São Tomaz de Aquino como também pelo inevitável diálogo que foi necessário estabelecer com certas compreensões do iluminismo e pensamentos do século XIX e XX, resultando assim no chamado neotomismo, muito influente neste ambiente cultural até a atualidade.

Já a base intelectual utilizada por Leonardo Boff, similar a seus críticos, não se descuidou da utilização da referência bíblica, nem da tradição da Igreja. Como vimos, foram citados padres, documentos papais, Constituições Dogmáticas da Igreja Católica, entre outros. Porém, apropriou-se de outras fontes não muito aconselháveis para os católicos mais “fervorosos”. Isso se materializou num contato com a literatura influenciada pelas sínteses das revoluções intelectuais propostas pelo pensamento iluminista e pelas propostas dialéticas do século XIX e XX – entre elas podemos destacar as elaborações de Hegel, Marx, marxistas como Gramsci e Bloch; pensadores existencialistas como Nietzsche, Sartre, Heidegger, dentre outros – diálogo com as teologias protestantes e católicas do século XX que tanto influenciaram a Teologia da Libertação e sua síntese revolucionária.

Concluimos que Leonardo Boff, assim como seu irmão e companheiro de militância e escritos teológicos Clodovis Boff procuraram ouvir a palavra provocante do outro, isto é, o latino americano descendente daqueles colonizados, excluídos da esfera dos direitos sociais, os pobres que clamam por justiça social, e procurou dialogar o Evangelho com eles. Não no intuito de resigná-los às situações impostas, mas para fazê-los acreditar que sua dignidade de cristãos e seres humanos pode ser alcançada e a realidade de opressão transformada na boa nova de justiça e de direitos humanos fundamentais.

A hierarquia conflitou com essa concepção da História dos Teólogos da Libertação quando afirmou ser guardião desse testemunho revelado ao homem e em hipótese nenhuma submetido às novas circunstâncias que aparecem pelas imprevisibilidades históricas. Para o clero conservador, trata-se de dados a-históricos e, portanto, o papel da Igreja Católica e de seus ministros era o de criar caminhos para a antiga tradição ser passada para as novas gerações, mas deve-se manter certa distância aos modismos e inovações para que a mensagem sobre Jesus não seja contagiada por elas; seja preservada em sua essência.

Contrárias às essas concepções dos teólogos defensores da Teologia Dogmática Tradicional, as teses da Teologia da Libertação, das quais os irmãos Boff foram expressivos representantes entre 1971 a 1989, incorporaram elementos de uma religião profética que fez uso do diálogo com disciplinas como Filosofia, Economia, Sociologia, História e outros campos do conhecimento humano e possibilitou aos cristãos comprometidos com as transformações sociais a perspectiva de uma Teologia crítica, reflexiva e de proposta revolucionária. Foi uma apropriação que viabilizou a grupos de cristãos engajados na luta política a construção de referências concretas para a atuação em partidos políticos, sindicatos e movimentos sociais.

Similar à tradição teológica, as práticas de reflexão da Teologia da Libertação de Clodovis Boff e Leonardo Boff partiram do princípio dogmático da fé, ou seja, elas reafirmam os fundamentos dos Evangelhos, mas, negando a tradição dogmatista do passado, defendiam que a crença está em constante reflexão, de acordo com as circunstâncias históricas e sociais em que vive a comunidade. Sua aplicabilidade prática é de uma dialética aberta, marcada por um finalismo: negar as estruturas desiguais da sociedade capitalista ou qualquer outro sistema social em que prevaleça a exploração do homem pelo homem, ou seja, organizações sociais que dominam o ser humano ao invés de serem por ele controladas. Ao teologizar e agir desta maneira, os dois teólogos preconizavam com a mensagem cristã e conseqüentemente o compromisso com as transformações individuais e sociais.

Ao estudar a proposta de produção historiográfica da Comissão de Estudos e História da Igreja na América Latina (Cehila) chegamos à constatação da rejeição da

crença de concepções fechadas da História e a identificação de distintas visões de mundo e do processo histórico no interior das instituições, mesmo as de discurso universalizante como a Igreja Católica. Isso não implica afirmar que essa realidade foi aceita por todos os sujeitos que fazem parte dela e estão envolvidos em lutas de representações no seu interior, no caso desta investigação, os teólogos tradicionais e defensores da ortodoxia.

## FONTES PRINCIPAIS

BOFF, Clodóvis; BOFF, Leonardo. **Teologia da libertação no debate atual**. 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.

\_\_\_\_\_. **Da libertação**: o sentido teológico das libertações sócio históricas. 4 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.

\_\_\_\_\_. **Como fazer Teologia da libertação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.

BOFF, Clodovis, PIXLEY Jorge. **Opção pelos Pobres**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.

BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo; REGIDOR, José Ramos. **A Teologia da Libertação Balanço e perspectivas**. São Paulo: Ática, 1996.

BOFF, Clodovis. **Teologia e prática**: Teologia do político e suas mediações. 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. **Teologia Pé-No-Chão**. 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. **Teologia da Libertação e Volta ao Fundamento**. Disponível em: <<http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=33508>>. Acesso em 20 de maio. 2013.

\_\_\_\_\_. **Volta ao fundamento: réplica de Clodovis Boff**. Disponível em: <[http://amaivos.uol.com.br/amaivos09/noticia/noticia.asp?cod\\_noticia=11384&cod\\_canal=29](http://amaivos.uol.com.br/amaivos09/noticia/noticia.asp?cod_noticia=11384&cod_canal=29)> Acesso em 20 de maio. 2013.

BOFF, Leonardo. **O evangelho do Cristo Cósmico**: a realidade de um mito e o mito de uma realidade. Petrópolis, RJ: Vozes, 1971.

\_\_\_\_\_. **Jesus Cristo Libertador**. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1972.

\_\_\_\_\_. **Eclogiônese as comunidades eclesiais de base reinventam a Igreja**. Petrópolis, RJ: vozes, 1977.

\_\_\_\_\_. **Teologia do cativoiro e da libertaçaõ**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1980.

\_\_\_\_\_. **Igreja: Carisma e Poder**. 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1982.

\_\_\_\_\_. **E a Igreja se fez Povo Eclogiônese: A Igreja que nasce do Povo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.

\_\_\_\_\_. **A Trindade A Sociedade e a Libertação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.

\_\_\_\_\_. **O Caminhar da igreja com os Oprimidos: Do Vale de lágrimas rumo a terra prometida**. 2 ed. Petrópolis, RJ: vozes, 1998.

\_\_\_\_\_. **Pelos Pobres, Contra a Estreiteza do Método**. Disponível em: <<http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=33512>> Acesso em: 20 de maio. 2013.

BOFF, Leonardo. **Entrevista ao Programa É Notícia**, exibido pela Rede TV. 2011. Disponível em: <http://somostodosum.ig.com.br/blog/blog.asp?id=10783>. Acesso em: 26/07/2012.

BOFF, Leonardo. **Entrevista ao programa Roda Viva**. 06/01/1997. Disponível em: [http://www.rodaviva.fapesp.br/materia/94/entrevistados/leonardo\\_boff\\_1997.hm](http://www.rodaviva.fapesp.br/materia/94/entrevistados/leonardo_boff_1997.hm). Acesso em: 14/07/2013.

BOFF, Leonardo. **Entrevista ao programa Roda Viva**. 18/03/2013. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=jQDIc1V19s0>. Acesso em: 16/07/2013.

## FONTES COMPLEMENTARES

BEOZZO, José Oscar. Os resultados da discussão da CEHILA In: BRANDÃO, Silvana. (org.) **História das Religiões no Brasil**. Recife: UFPE, 2001. V. 1. p. 372-409.

COMBLIN, José. Os pobres na Igreja Latino-americana. In: SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIENCIAS DA RELIGIÃO – SOTER (Org.). **Caminhos da Igreja na América Latina e no Caribe: Novos Desafios**. São Paulo: Paulinas 2006. p. 263-277.

\_\_\_\_\_. **Teologia da Libertação: Réplica de José Comblin a Clodovis Boff**. Disponível em: < <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-anteriores/19894-teologia-da-libertacao-replica-de-jose-comblin-a-clodovis-boff>>. Acesso em 20 de maio. 2013.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Plano de Emergência para a Igreja do Brasil**. Cadernos da CNBB n. 1, 1963. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 2004.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM). **A Igreja na Atual Transformação da América Latina à Luz do Concílio. Conclusões de Medellín**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1969.

CONSELHO EPISCOPAL LATNO-AMERICANO (CELAM). **Evangelização no presente e no futuro da América Latina. Conclusões da Conferência de Puebla**. Texto oficial. 3 ed. São Paulo: Paulinas, [Sd].

COUTINHO, Sergio Ricardo. “Para uma História da Igreja no Brasil”: Os 30 anos da CEHILA e sua contribuição historiográfica in: GIL, Benedito M; SIEPIERSKI, Paulo D. (Org). **Religião no Brasil Enfoques, Dinâmicas e Abordagens**. Paulinas, São Paulo: 2003. p. 67.

DOCUMENTOS PONTIIFÍCIOS CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ. **Instruções sobre a Liberdade cristã e a Libertação Carta do Papa à CNBB sobre a Missão da Igreja e a Teologia da Libertação**. 2 ed. Petrópolis, RJ: 1986.

DREHER, Martin N. (Org.) **História da Igreja em debate**. São Paulo: Aste, 1994.

DUSSEL, Enrique. **Método para uma Filosofia da Libertação**: Superação Analética da Dialética Hegeliana. Tradução Jandir João Zanotelli. São Paulo: Loyola, 1986.

\_\_\_\_\_. (Org.), **História Liberationis**: 500 anos de História da Igreja na América Latina. Tradução Resende Costa. São Paulo: Paulinas: 1992.

\_\_\_\_\_. Notas sobre a origem da Teologia da Libertação. IN: Bintencout, Fonet Raul (org.), **A teologia na História social da América Latina**. São Leopoldo, Usinos, 1996. V. 3. p. 261-287.

GALILÉIA, Segundo. **Teologia da libertação: ensaio de síntese**. Tradução Luis Antonio Miranda. 4 ed. São Paulo: Paulinas, 1985.

GONÇALVES, Alexandre. **Irmão de Leonardo Boff Defende Bento XVI e Critica a Teologia da Libertação**. *Folha de São Paulo, São Paulo, 11 de mar. 2013. Disponível em: < <http://www1.folha.uol.com.br/mundo/1244071-essencia-da-teologia-da-libertacao-foi-defendida-pelo-papa-diz-irmao-de-leonardo-boff.shtml>>. Acesso em 20 de maio. 2013. p. 2.*

GUTIERREZ, Gustavo. **A força Histórica dos pobres**. Tradução Álvaro Cunha. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1984.

\_\_\_\_\_. **Teologia da libertação**: perspectivas. Tradução Jorge Soares. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.

\_\_\_\_\_. Como dizer aos pobres que Deus lhes ama? In: A maioria da Teologia da Libertação. **Estudos de Religião**. Ano IV, n. 6, abril de 1989. p. 35- 42.

\_\_\_\_\_. A opção profética de uma Igreja. In: SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO – SOTER (Org.). **Caminhos da Igreja na América Latina e no Caribe**: Novos Desafios. São Paulo: Paulinas 2006. p. 279-291.

HOORNAERT, Eduardo, et. al. (Org). COMISSÃO DE HISTÓRIA DA IGREJA NA AMÉRICA LATINA. **História Geral da Igreja na América Latina: Tomo II História da Igreja no Brasil Primeira Época. Ensaio de interpretação a partir do povo.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1977.

\_\_\_\_\_. **História da Igreja na América Latina e no Caribe 1945-1995: O Debate Metodológico.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

JÃO XXIII. **Carta Encíclica *Mater Et Magistra*.** Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_xxiii/encyclicals/documents/hf\\_jxxiii\\_enc\\_15\\_051961\\_mater\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_jxxiii_enc_15_051961_mater_po.html)>. Acesso em: 22 de Julho. 2013.

KLOPPENBURG, Boaventura. **Igreja Popular.** Rio de Janeiro: Agir editora, 1983.

KLOPPENBURG, Boaventura; VIER, Frederico (Org.). **Compêndio do Vaticano II: Constituições Decretos e Declarações.** 18 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.

LAMPE, Armando. (Org.). **História e libertação: Homenagem aos 60 anos de Enrique Dussel.** Petrópolis, RJ: vozes, 1995.

LEAO XIII. **Carta Encíclica *Rerum Novarum*.** Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_lxiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_lxiii_enc_15051891_rerum-novarum_po.html)>. Acesso em: 22 de julho. 2013.

LIBANIO, João. Batista. A Igreja da Libertação. Sua Crise e a Explosão Carismática. **Teoria e Sociedade. Belo Horizonte**, 2003, volume especial, 136-143.

\_\_\_\_\_. **“Excesso de Zelo Metodológico”.** Disponível em: <<http://www.jbllibanio.com.br/modules/wfsection/article.php?articleid=153>>. Acesso em 18 de jun. 2012.

LIMA, Luiz Gonzaga de Souza. **Evolução Política dos católicos e da Igreja no Brasil: Hipóteses para uma interpretação.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1979.

MOVIMENTO NACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS (Org.). **Roma Locuta, Documentos Sobre o Livro Igreja: Carisma e Poder de Leonardo Boff**. Rio Branco, Belém, Recife, Viçosa, Nova Iguaçu, São Paulo, Porto Alegre, Goiânia: Petrópolis, RJ: Vozes, [Sd].

PAULO VI. **Carta Encíclica *Populorum Progressio***. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/encyclicals/documents/hf\\_pvi\\_enc\\_26031\\_967\\_popuorum\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_pvi_enc_26031_967_popuorum_po.html)>. Acesso em: 22 de Julho. 2013.

RATZINGER, J. **Compreender a Igreja hoje: vocação para comunhão**. Tradução D. Matheus Ramalho Rocha. 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes: 2006.

RICHARD, Pablo. A igreja Católica na América Latina e a opção pelos pobres. In: SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIENCIAS DA RELIGIÃO – SOTER (Org.). **Caminhos da Igreja na América Latina e no Caribe: Novos Desafios**. São Paulo: Paulinas 2006. 293-302.

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA DOCTRINA DA FÉ: **Introduções sobre alguns aspectos da “Teologia da Libertação”**. São Paulo: Paulinas: 1984.

SANTA ANA, Júlio de. Teologia e modernidade. ? In: A maioria da Teologia da Libertação. **Estudos de Religião**. Ano IV, n. 6, abril de 1989. p. 13-33.

SOBRINO, Jon. O Reino de Deus anunciado por Jesus reflexões para nosso tempo. In: SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIENCIAS DA RELIGIÃO – SOTER (Org.). **Caminhos da Igreja na América Latina e no Caribe: Novos Desafios**. São Paulo: Paulinas 2006. p. 241-261.

\_\_\_\_\_. **Fuera de los pobres no hay savación**. San Salvador: UCA Editores, 2009.

## BIBLIOGRAFIA

ALVES, Rubem. **Da Esperança**. Tradução João Francisco Duarte Junior. Campinas, SP: Papyrus, 1987.

AMARAL, Roniere Ribeiro. **Milagre político e Catolicismo da Libertação**. São Paulo: Annablume, 2010.

ANTISSERI, Dario; REALE, Giovanni. **História da Filosofia: Do Romantismo a nossos Dias**. 5 ed. São Paulo: Paulus, 1991. V. 3.

AZZI, Riolando. **A crise da Cristandade e o projeto Liberal**. História do Pensamento Católico no Brasil Volume II. São Paulo: Paulinas, 1991.

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

\_\_\_\_\_. O Cristianismo na América Latina e no Caribe. In: SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIENCIAS DA RELIGIÃO – SOTER (Org.). **Caminhos da Igreja na América Latina e no Caribe: Novos Desafios**. São Paulo: Paulinas 2006. p. 167-196.

\_\_\_\_\_. O Catolicismo: História e Contemporaneidade. In: MANOEL, Ivan Ap.; FREITAS, Naionora M. B. [org.]. **História das Religiões: Desafios, Problemas e Avanços Teóricos, Metodológicos e historiográficos**. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 17-55.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Discípulos de Jesus hoje. In: SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIENCIAS DA RELIGIÃO – SOTER (Org.). **Caminhos da Igreja na América Latina e no Caribe: Novos Desafios**. São Paulo: Paulinas 2006. 351-368.

BLOCH, Ernest. **O Princípio da Esperança**. Tradução Nélio Schneider. Rio de Janeiro, Contraponto, 2005. V. 1.

BLOCH, Marc Leopold Benjamin. **Introdução á História**. Tradução de Maria Manuel e Rui Gracio. 3. ed. Portugal Europa América, [Sd].

BORDIN, Luigi. **Marxismo e Teologia da libertação**. Rio de Janeiro: Dois Pontos, 1987.

BOURDIEU. Pierre. **Economia das trocas simbólicas**. 6 ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

BURKE, Peter. **A escrita da História Novas perspectivas**. Tradução Magda Lopes. São Paulo: UNESP, 1992.

\_\_\_\_\_. **Histórias e Teoria Social**. Tradução. Klauss Brandini Gerhard, Roneide Venâncio Majer. São Paulo: UNESP, 2002.

CHARTIER, Roger. **A História cultural: Entre práticas e representações**. Lisboa, Portugal: Difel, 1990. p. 13-28.

\_\_\_\_\_. "Cultura Popular": revisitando um conceito historiográfico. **Revista de estudos Históricos**. Rio de Janeiro, 1995, V. 8, n. 16, p. 179-192.

\_\_\_\_\_. O mundo como representação. **Estudos Avançados**. v. 5, n. 11, São Paulo, p. 173-191, Jan/Abr, 1991.

\_\_\_\_\_. O Mundo como Representação. In: **À Beira da falésia – a História entre certezas e inquietude**. Porto Alegre: UFRGS, 2002.

CHOURAQUI. André. **Os Homens da Bíblia**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

COSTA, Iraneidson Santos. **Que papo é esse? Igreja Católica, movimentos populares e política no Brasil (1974 – 1985)**. Feira de Santana, BA: UEFS, 2011.

CROSSAN, John Dominic. **O Jesus Histórico: A vida de um camponês judeu do Mediterrâneo.** Tradução André Cardoso. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

\_\_\_\_\_. **Quem Matou Jesus? As Raízes do Anti-semitismo na História Evangélica da morte de Jesus.** Tradução Nádia Lamas. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

\_\_\_\_\_. **Jesus Uma Biografia Revolucionária.** Tradução Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

COUTO, Edilece Souza. **Tempos de Festas: homenagens a Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição e Sant' Ana em Salvador (1860-1940).** Salvador: EUFBA, 2010.

\_\_\_\_\_. Considerações sobre a produção Historiográfica das Religiões e Religiosidades na Bahia In: DIAS, André Luis Mattedi; LEITE, Marcia Maria da Silva Barreiros; NETO, Eurelino Teixeira Coelho. (Org.) **História Cultura e Poder.** Feira de Santana, BA: UEFS; Salvador: EDUFBA, 2010.

COUTO, Edilece; FERREIA, Muniz; SILVA, Elizete. A Evolução das Tendências Ecumênicas no Mundo Católico da Encíclica Mater et Magistra (1961) à Conferência Episcopal Latino Americana de Medellín (1968). In: Lucyvanda Moura. (Org.) **Coordenadoria Ecumênica de Serviços CESE: Uma Trajetória de Luta por direitos humanos, desenvolvimento e justiça.** São Leopoldo, RS: CEBI, 2013. pp. 82-107.

ENGELS, Friedrich. Luduing Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã. Apud **obras escolhidas,** São Paulo: Alfa Omega, [Sd]. p. 171-210.

\_\_\_\_\_. **As guerras camponesas na Alemanha.** São Paulo: Grijalbo, 1977. p.115-160.

ENGLS, Friedrich; MARX, Karl. **Manifesto comunista 150 anos depois.** Tradução Victor Hugo Klagsbrun, Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

\_\_\_\_\_. **A Ideologia Alemã: Feuerbach – A Contraposição entre as Cosmovisões Materialista e Idealista.** Tradução Frank Muller. São Paulo: Martin

Claret, 2006.

FISICHELLA, Rino; LATOURELLE, René (Org). **Dicionário de Teologia Fundamental**. Tradução de Luis João Baraúna. Petrópolis, RJ: Vozes; Aparecida, SP: 1994. p. 931-933.

FOUCAULT, Michael. **A microfísica do poder**. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: graal, 1979.

GIDDES, Anthony. **Capitalismo e Moderna Teoria Social**: uma análise das obras de Marx, Dukheim e Max Weber. Tradução Maria do Carmo Cary. 2 ed. Biblioteca de Textos Universitários, Sd. p. 27-105.

GOTAY, Silva Samuel. **O Pensamento cristão Revolucionário na América Latina e no Caribe (1960-1973)**. Tradução Luiz João Gaio. São Paulo: Paulinas, 1985.

GRAMSCI, ATÔNIO. **Os Intelectuais e a organização da Cultura**. Tradução Carlos Nelson Coutinho. 6 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1988.

\_\_\_\_\_. **Concepção Dialética da História**. Tradução Carlos Nelson Coutinho. 10 ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1995.

GUIMARÃES, Juarez. (org.) **Leituras críticas sobre Leonardo Boff**. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2008.

HEGEL, **Os Pensadores**. Tradução Orlando Vitorino. São Paulo: Abril Cultural, 1999.

HILL, Chistopher. **A bíblia Inglesa e as revoluções do século XVII**. Tradução Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Paz e terra 2003.

HOBSBAWM. Eric J. **Sobre História**. Tradução de Cid Knipel Moreira. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HOORNAERT, Eduardo. **Formação do Catolicismo Brasileiro 1550 -1800**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1974.

\_\_\_\_\_. **O Movimento de Jesus**. São Paulo: FTD, 1991.

\_\_\_\_\_. **Origens do cristianismo (uma leitura crítica)**. Brasília: editora Ser, 2006.

\_\_\_\_\_. (org.). **Novos desafios para o cristianismo: a contribuição de José Comblin**. São Paulo: Paulus, 2012.

HORSLEY, Richard. A.; HANSON, John. S. **Bandidos, Profetas e Messias: Movimentos populares no Tempo de Jesus**. São Paulo: Paulus, 1995.

HOURTART, François. **Religião e modos de produção pré-capitalista**. Tradução Álvaro cunha. São Paulo: Paulinas, 1982.

\_\_\_\_\_. **Mercado e Religião**. Tradução: Claudia Berliner e Renata Cordeiro. São Paulo: Cortez, 2003.

\_\_\_\_\_. **Sociologia da Religião**. Tradução Mustafá YasbeK. São Paulo: Ática, 1994.

HOUTART, François; PIN E. **A Igreja na Revolução da América Latina**. Tradução. Jaime Leite de Godoy Camargo. São Paulo: Duas cidades, 1969.

IOKOI, Zilda Grícoli. **Igreja e Camponeses: Teologia da Libertação e Movimentos Sociais no campo Brasil e Peru, 1964-1986**. São Paulo: Hucitec FAPESP, 1996.

JEREMIAS, Joachin. **Jerusalém no tempo de Jesus: Pesquisas de História econômico-Social no período neotestamentário**. Tradução M. Cecília de M. Duprat. São Paulo: Paulinas, 1983.

KHOURY, Yara Maria Aun; PEIXOTO, Maria do Rosário Cunha da; VIEIRA, Maria Pilar Araújo de. **A pesquisa em História**. 4. ed. São Paulo: Ática, 2002.

KONDER, Leandro. **O Futuro da Filosofia da Práxis: o Pensamento no Século XXI**. 2ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

KOSELLECK, Reinhart. Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 134-146.

KUHN, Thomas S. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. Tradução Beatriz Viana Boeira e Nelson Boeira. 9 ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

LORSCHIEDER, Aloísio. [et al.]. **Vaticano II 40 anos depois**. São Paulo: Paulus, 2005.

LOWITH, Karl. **O Sentido da História**. Tradução Maria Georgina Segurado. Lisboa: Ed. 70. 1991.

LOWY, Michael. **Redenção e Utopia. O Judaísmo libertário na Europa Central**. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. **Marxismo e Teologia da libertação**. Tradução Myrian Veras Baptista. São Paulo: Cortez, 1991.

\_\_\_\_\_. Marx e Engels como Sociólogos da Religião. **Lua Nova** n. 43, 1998. pp. 157-170.

\_\_\_\_\_. **Ideologias e ciência social: elementos para uma crítica marxista**. 12 ed. São Paulo: Cortez, 1998.

\_\_\_\_\_. Idolatria do Mercado: crítica do fetichismo capitalista de Marx à teologia da libertação. **Revista cultura**, ed. vozes, Rio de Janeiro, p.90-101, n.5 set – out. 1999.

\_\_\_\_\_. **A Guerra dos Deuses:** Religião e política na América Latina. Tradução Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

\_\_\_\_\_. **As Aventuras de Karl Marx contra o Barão de Munchhausen, Marxismo e Positivismo na sociologia do conhecimento.** 6 ed. São Paulo: Cortez, 2000.

LUXEMBURGO, Rosa. **O socialismo e as Igrejas:** O comunismo dos primeiros cristãos. Rio de Janeiro: Dois Pontos, 1986.

MADURO, Otto. **Religião e Lutas de Classes:** Quadro teórico para suas interações na América Latina. Petrópolis, RJ: Vozes, 1981.

MAINWARING, Scott. **A Igreja Católica e a política no Brasil 1916–1985.** Tradução Heloisa Braz de Oliveira Prieto. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MALERBA, Jurandir. (Org.). **História escrita:** teoria e história da historiografia. São Paulo: Contexto: 2006.

MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução:** Hegel e o advento da teoria social. Tradução Marília Barroso. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MATOS, Henrique Cristiano José. **Nossa História 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil:** Tomo 3 período republicano e atualidade. São Paulo: Paulinas, 2003.

MORAIS, João Francisco Regis de. **Os bispos e a política no Brasil:** Pensamento social da CNBB. São Paulo: Autores associados, 1982.

MARX, Karl. **A Questão judaica.** Ed. Moraes, sd.

\_\_\_\_\_. A Mercadoria in **O Capital.** Tradução Reginaldo Sant' Ana. São Paulo: Difel, 1980, p. 41-93. v 1.

\_\_\_\_\_. Crítica a Filosofia do Direito de Hegel in **Marx Karl; Engels Friedrich. Sobre Religião**. Lisboa, edições 70, 1972. p. 45-65.

\_\_\_\_\_. **Manuscritos Econômicos e Filosóficos**. Tradução Alex Marins. 2 ed. São Paulo: Martin Cleret, 2011. p. 114.

MUNSTER, Arno. Ateísmo e cristianismo: Ernst Bloch, um precursor da Teologia da Libertação? In: **Ernst Bloch: filosofia da práxis e utopia concreta**. São Paulo: UNESP, 1993. p. 103-118.

NETO, Eurelino Teixeira Coelho. Para a crítica de certa razão histórica: sobre o método e os historiadores. In: **5 Colóquio Internacional Marx-Engels**, 2007, Campinas. Anais eletrônicos do 5 Colóquio Internacional Marx-Engels. Campinas: CEMARX-IFCH-UNICAMP, 2007. v. 1.

\_\_\_\_\_. A dialética na oficina do historiador: ideias arriscadas sobre algumas questões de método. **Revista História & Luta de Classes**, v. 6, p. 7-17, 2010.

PASSOS, Mauro. (Org.). **Um Profeta em Movimento – Dom José Maria Pires desatando nós**. Belo Horizonte: Editora o Lutador, 2011.

PELAEZ, A. Churruca; et al. (Org.). **História da Teologia na América Latina**. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 1985.

PEREIRA, D. R. P. Intelectuais Católicos e seus diálogos com as Ciências Sociais (1971-1989) In XXVI Simpósio Nacional de História, 2011, São Paulo: XXVI **Simpósio nacional de História, 2011**. [http://WWW.snh2011.ampuh.org/resources/anais/14/1313014040\_Arquivo\_Danilloartigoparaampuh2.pdf]

\_\_\_\_\_. Jesus e Marx há um ponto de Convergência entre os dois Projetos Distintos? In: II Simpósio de História Regional e Local, 2011, Santo Antônio de Jesus: **II Simpósio Regional de História Regional e Local, 2011**. Material em Cd ROM.

\_\_\_\_\_. Concepções sobre a História na Teologia da Libertação (1971-1989). In: XIII Simpósio nacional da Associação brasileira de História das Religiões. *Religião Carisma e Poder: as formas da vida religiosa no Brasil, 2012, São Luís. Anais do XIII Simpósio da ABHR UFMA / São Luís (2012)*, 2012. v. 13.

\_\_\_\_\_. Concepções sobre a História e Conflitos de Representação entre Teólogos Católicos. (1971-1989) In: I Simpósio Regional Nordeste da Associação Brasileira de História das Religiões. *Religião a Herança das Crenças e Diversidades de Crer, 2013, Campina Grande. Anais do I Simpósio Regional Nordeste da ABHR. UFCG/ Campina Grande (2013)*.

PEREIRA, Rosa Maria Viana. **O papel da Igreja na resistência de Sobradinho**, 1988. Dissertação de Mestrado. (Mestrado em Ciências Sociais) UFBA. Salvador.

PORTELLI, Hugues. **Gramsci e a Questão religiosa**. Tradução Luiz João Gaio. São Paulo: Paulinas, 1984.

REIS, José Carlos. **História e Teoria: Historicismo, Modernidade, temporalidade e Verdade**. 3 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

\_\_\_\_\_. **História, a ciência dos homens no tempo**. Londrina, PR: EDUEL, 2009.

ROLIM, Francisco Cartaxo. Teologia da Libertação 1980 -1986. In: SANCHIS, Pierre. **Catolicismo Cotidiano e Movimentos Sociais**. São Paulo: Loyola, Sd. p. 9-49.

SANTOS, Jorge Pinheiro dos. **Teologia e Política: Paul Tilich, Enrique Dussel e a Experiência brasileira**. São Paulo: fonte editorial, 2006.

SANTOS, Fabrício Lyrio. **Da Catequese à Civilização: Colonização e povos indígenas na Bahia (1750-1800)**. 2012. 315 p. Tese (Doutorado em História) UFBA. Salvador.

SANTOS, Marcos Roberto Brito dos. **Os missionários do campo e a caminhada dos pobres no nordeste**, 2007. 131p. Dissertação (Mestrado em História) UFBA. Salvador.

SCHUBERT, Kurt. **Os Partidos religiosos Hebraicos na época Neotestamentária**. Tradução Isabel Fontes Leal Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1979.

SILVA, Candido da Costa e. **Roteiro da Vida e da Morte: Um estudo sobre o Catolicismo no Sertão da Bahia**. São Paulo: Ática, 1982.

\_\_\_\_\_. **Os Segadores e a Messe: O clero oitocentista na Bahia**. Salvador: EDUFBA, 2000.

SILVA, Elizete da. Protestantismo y Teología de La Liberación. In: Alfredo Prieto Gonzales e Jorge Ramirez Calzadilla. **Religion, cultura y espiritualidad a las Puertas del tercer milenio**. Habana: Caminos, 2000.

\_\_\_\_\_. Engels e a abordagem científica da religião in: Moura, M.C.B., Ferreira, M& Mureno, R (orgs.) **Friedrich Engels e a ciência contemporânea**. Salvador, EDUFBA, 2007.

\_\_\_\_\_. **Protestantismo Ecumênico e Realidade Brasileira: Evangélicos progressistas em Feira de Santana**. Feira de Santana, BA: UEFS, 2010.

SILVA, Margareth Pereira. **“Não Tenho Paciência Histórica” A Igreja Popular em Juazeiro (BA) 1962 – 1982**, 2002. 173 p. Dissertação (Mestrado em História) UFBA. Salvador.

SILVA, Paulo Santos. A Historiografia baiana nos últimos 50 anos In: GLEZER, Raquel (org.) **Do Passado para o futuro**: Edição comemorativa da Anpuh. São Paulo: Contexto, 2011.

SILVA, Wellington Teodoro. Um Percurso no Catolicismo Brasileiro: tradição e revolução. In: MAURO, Passos (Org.). **Diálogos Cruzados**: religião, história e construção Social. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2010.

THOMPSON, E. P. **Costumes em Comum: estudos sobre a cultura popular tradicional**. Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

TILLICH, Paul. **História do Pensamento Cristão**. Tradução Jaci G. Maraschin. São Paulo: Aste, 2000.

VASQUEZ, Sanchez Adolfo. **Filosofia da Práxis**. Tradução Luis Fernando Cardoso. 3 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977. p. 55-176.

WEBER, Thadeu. **Hegel: liberdade, Estado e História**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

ZACHARIADHES, Grimaldo Carneiro. CEAS: **jesuítas e a questão social durante a ditadura militar**, 2007. 160p. Dissertação (Mestrado em História) UFBA. Salvador.