

ALEXANDRE QUEIROZ

REVOLUÇÃO

Conflito de Ideias na Igreja Latino-Americana (1968-1979)

E PARAÍSO

EDUNILA

Alexandre Queiroz

Revolução e Paraíso: Conflito de Ideias na Igreja Latino-Americana (1968-1979)

Foz do Iguaçu, Paraná, Brasil

EDUNILA

Editora da
Universidade Federal da
Integração Latino-Americana

2021

© 2021 EDUNILA - Editora Universitária

Catálogo na Publicação (CIP)

Q3r Queiroz, Alexandre.
Revolução e paraíso: conflito de ideias na igreja latino-americana (1968-1979)/ Alexandre Queiroz. Foz do Iguaçu: EDUNILA, 2021.
286 p.

ISBN: 978-65-86342-17-8

1. História da América Latina (1968-1979). 2. Igreja Católica. 3. Libertação - Conceitos. 4. Religião – Ideia. I. Queiroz, Alexandre. II. Título.

CDU 94(8=13)

Ficha Catalográfica elaborada por Leonel Gandi dos Santos CRB11/753

Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei nº 9.610, de 19 de fevereiro de 1998. É proibida a reprodução total ou parcial por quaisquer meios sem autorização prévia, por escrito, da editora. Direitos adquiridos pela EDUNILA - Editora Universitária.

EDUNILA - Editora Universitária
Av. Tancredo Neves, 6731 - Bloco 4
Caixa Postal 2044
Foz do Iguaçu - PR- Brasil
CEP 85867-970
Fones: +55 (45) 3522-9832 | 3522-9843 | 3522-9836
editora@unila.edu.br
www.unila.edu.br/editora

Editora associada à



Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

UNIVERSIDADE FEDERAL DA INTEGRAÇÃO LATINO-AMERICANA

Gleisson Pereira de Brito *Reitor*

Luis Evelio Garcia Acevedo *Vice-reitor*

EDUNILA – EDITORA UNIVERSITÁRIA

Mario René Rodríguez Torres *Coordenador-geral*

Francieli Padilha B. Costa *Programadora visual*

Leonel Gandi dos Santos *Bibliotecário-documentalista*

Natalia de Almeida Velozo *Revisora de textos*

Nelson Figueira Sobrinho *Editor de publicações*

Ricardo Fernando da Silva Ramos *Assistente em administração*

CONSELHO EDITORIAL

Mario René Rodríguez Torres *Coordenador da Editora Universitária*

Natalia de Almeida Velozo *Representante da Coordenação Executiva*

Elaine Aparecida Lima *Representante dos técnico-administrativos
em educação da UNILA*

Yuli Andrea Ruiz Aguilar *Representante dos discentes da UNILA*

Ulises Bobadilla Guadalupe *Instituto Latino-Americano de Tecnologia,
Infraestrutura e Território (ILATIT –
UNILA)*

Laura Márcia Luiza Ferreira *Instituto Latino-Americano de Arte,
Cultura e História (ILAACH – UNILA)*

Marcela Boroski *Instituto Latino-Americano de Ciências
da Vida e da Natureza (ILACVN –
UNILA)*

Debbie Guerra *Universidad Austral de Chile*

Norma Hilgert *Universidad Nacional de Misiones
(Argentina)*

María Constantina Caputo *Universidade Federal da Bahia (UFBA)*

Daniela Birman *Universidade Estadual de Campinas
(Unicamp)*

EQUIPE EDITORIAL

Natalia de Almeida Velozo *Revisão de textos*

Mônica Karine da Silva (TIKINET) *Revisão de textos*

Alexandre Queiroz *Capa*

Renan Amorim dos Santos (Espanglish) *Projeto gráfico e diagramação*

Leonel Gandi dos Santos *Normalização bibliográfica*

*À Carminha e ao Zé.
Começo, forma e fundamento.*

[...]
¿Cuánto tienes que vivir para ver la libertad?
La montaña cruza el viento
¿de dónde hacia dónde va?
¿Cuántos tienen que morir para ver la libertad?
[...]
es un mar amargo y negro
que se tiene que aclarar.
No tienes más que seguir
no puedes volver atrás.

Victor Jara

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	9
PREFÁCIO.....	11
INTRODUÇÃO.....	15
Capítulo I – SINAIS DO TEMPO	46
I. 1. Impasses e Horizontes	48
I. 2. I Conferência Episcopal Latino-Americana: Rio de Janeiro, 1955.....	57
I. 3. Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM)	64
I. 4. Concílio Vaticano II	72
I. 5. Tríade Romana	81
I. 6. Tríade Latino-Americana	86
Capítulo II – DIALÉTICA DA LIBERTAÇÃO: MEDELLÍN, 1968.....	96
II. 1. Antecedentes	98
II. 2. Conferência.....	105
II. 3. Conclusões.....	110
II. 4. Teologia da Libertação	134
Capítulo III – VIOLÊNCIAS E LIBERDADE	147
III. 1. O pensamento latino-americano.....	149
III. 2. Marxismo, Igreja e Liberdades	158
III. 3. Justiça e Evangelização: Sínodos de 1971 e 1974	167
III. 4. Renúncia e Cruz: <i>Evangelii Nuntiandi</i>	173
III. 5. <i>Liberación – Diálogos en el CELAM</i>	175

Capítulo IV – AS INTEMPÉRIES NO CENÁCULO:	
PUEBLA, 1979	184
IV. 1. Antecedentes.....	186
IV. 2. Conferência.....	195
IV. 3. Conclusões.....	202
IV. 4. Sucessório: O imediato pós-Puebla	235
CONSIDERAÇÕES FINAIS	243
BIBLIOGRAFIA E FONTES.....	253



AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pelo financiamento da pesquisa que originou este livro. Institucionalmente, também contei com as portas abertas da Biblioteca do Instituto dos Redentoristas de São Paulo, com um amplo acervo que foi bastante útil.

A orientação de Mariana Villaça, desde a Iniciação Científica até a conclusão da dissertação, foi muito importante na minha formação como historiador na Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). De forma criteriosa, presente e atenciosa, nas múltiplas dimensões que uma orientação assegura, Mariana foi fundamental em todo o processo, desde as conversas descontraídas até os debates teóricos. Esse agradecimento se desdobra na tentativa de espelhar sua sinceridade e competência na minha atividade acadêmica e pessoal.

Agradeço também a leitura e os comentários feitos por historiadoras e historiadores ao longo da pesquisa: a disposição e o auxílio de Stella Maris Scatena Villardaga e a contribuição de Maria Ligia Coelho Prado pela paciência e rigor na leitura e discussão do projeto e da pesquisa; aos integrantes da banca de qualificação Luís Filipe Silvério Lima e Fernando Londoño, uma etapa indispensável na elaboração da pesquisa e no redimensionamento dos rumos trilhados até aquele momento; e aos membros da banca de defesa, Londoño e José Alves Freitas Neto, cujos apontamentos foram muitos criteriosos e construtivos, demarcando a conclusão de uma etapa. As generosas considerações dos avaliadores e colaboradores aqui elencados, além das conversas com outros colegas, contribuíram para repensar pontos contraditórios e aprimorar a pesquisa – a todos, muito obrigado.

Agradeço também aos amigos e familiares que me acompanharam durante o processo que resultou nesse livro.



PREFÁCIO

Mariana Villaça

O livro *Revolução e Paraíso: Conflito de Ideias na Igreja Latino-Americana (1968-1979)* traz ao público leitor os resultados de uma excelente pesquisa histórica feita por Alexandre Queiroz ao longo de seu mestrado na Universidade Federal de São Paulo. Em um momento no qual a Igreja Católica, no mundo, já não tem a hegemonia de outrora, perdendo terreno para os neopentecostais e enfrentando inegável crise acerca de seu papel social e político na vida pública, percorrer a história dessa instituição é um convite irresistível a todos que se interessem em compreender melhor esse processo e mergulhar em candentes debates e disputas, nem sempre visíveis ao cidadão comum, que marcaram e ainda permeiam sua existência¹. Alexandre nos mostra, cronologicamente, mudanças importantes vividas pela Igreja Católica desde o final do século XIX aos anos 1980. Seu foco é a Igreja Católica na América Latina, berço do surgimento da Teologia da Libertação, vertente que teve enorme impacto social, político, institucional e mesmo teológico, suscitando polêmicas e ações contundentes por parte da Santa Sé. Para compreender a origem dessa teologia, sua difusão na América Latina, as reações suscitadas e os argumentos mobilizados em sua defesa ou condenação, Alexandre recua no tempo, mapeia as sucessivas ressignificações do conceito de Libertação e analisa detidamente dois momentos específicos, privilegiados em função do afloramento de debates: as Conferências Episcopais que ocorreram em Medellín, na Colômbia (1968), e em Puebla, no México (1979), nas quais os bispos latino-americanos se reuniram para discutir os caminhos da Igreja na região, em um contexto marcado pela gradativa eclosão de regimes militares.

Motivado por compreender essas discussões em toda sua amplitude, o autor investiga a fundo as concepções de Libertação, categoria que atravessa a história da Igreja Católica e canaliza debates fundamentais sobre a função da religião na sociedade, e sobre a relação entre essa instituição, seus representantes e o povo. Mostra a pluralidade de interpretações e usos desse conceito, identificando três principais concepções: a Libertação Espiritual, a Libertação Dialética e a Libertação Marxista. Tal análise, apresentada logo no início do livro, guia o leitor de modo que este possa perceber as pontes e conexões entre as interpretações teológicas e os projetos de Igreja em disputa.

A escolha desse complexo tema de investigação, ainda durante a graduação, sinaliza um historiador inquieto, disposto a enfrentar as dificuldades do deciframento de uma instituição um tanto hermética, com um *corpus*

1 Em 2019, o filme *Dois Papas*, dirigido pelo brasileiro Fernando Meirelles e produzido pela Netflix, tangenciou alguns desses debates, que revelam as divergências e as disputas de poder entre uma ala mais conservadora da Igreja (personalizada em Bento XVI, papa entre 2005 e 2013) e outra mais progressista (representada pelo cardeal Jorge Mario Bergoglio, o papa Francisco, após 2013).

documental incrivelmente prolífico. Desvendar os meandros e particularidades da documentação eclesial foi apenas um dos muitos desafios que o autor encarou em sua pesquisa. Essa documentação, em seus diferentes formatos, demanda leitura atenta, paciência e rigor dignos de um taxonomista, pois é permeada de termos teológicos, citações abundantes de textos sagrados e toda uma retórica própria, que Alexandre busca generosamente traduzir ao leitor expondo o que identifica como um “método de afirmação eclesial”. Mediante estratégias de busca de “consenso”, os enfrentamentos se dão, dentro da Igreja, segundo regras instituídas que perseguem, como nos mostra o autor, a difícil (quicá insolúvel) equação de combinar uma *inerente pluralidade* e uma *essencial comunhão*. A abordagem dessa dinâmica dos enfrentamentos e debates é, sem dúvida, um dos pontos fortes desse trabalho.

Compreender a dinâmica e o funcionamento de uma instituição algo labiríntica e bastante hierarquizada – mas não impermeável a mudanças, como o leitor poderá constatar ao percorrer a história do CELAM (Conselho Episcopal Latino-Americano) – é uma tarefa que exige espírito detetivesco, muito caro ao ofício de historiador e que Alexandre demonstra possuir sem ressalvas². Para facilitar ao leitor tal deciframento, há organogramas e tabelas que permitem visualizar com clareza informações trabalhosamente coletadas durante a pesquisa. Não menos trabalhoso é lidar com a historiografia a respeito da Igreja Católica: abundam as narrativas laudatórias, heroicas, apologéticas, sejam essas sobre a instituição e seus agentes oficialmente reconhecidos, sejam sobre movimentos e protagonistas reprimidos ou condenados, como aqueles que envolveram a formulação e difusão da Teologia da Libertação. Diante de textos e autores que calorosamente defendem suas “verdades”, o autor busca manter o distanciamento crítico a fim de identificar o que está em jogo, quais argumentos são evocados e que visões da sociedade estão latentes, sinalizando sua historicidade.

Merece destaque o contínuo diálogo que o autor estabelece entre a história da Igreja e os debates em questão com a história do pensamento latino-americano e os acontecimentos que marcam a história política e social do século XX, principalmente no pós-Segunda Guerra. A modernização capitalista, a precarização do trabalho, o avanço da pobreza na América Latina, bem como, no plano das ideias, a propagação do afamado “perigo vermelho” durante a Guerra Fria, a difusão de ideias marxistas, as receitas desenvolvimentistas da Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL), a Teoria da Dependência, as utopias revolucionárias, as campanhas pela democracia são processos abordados no livro e estão intrinsecamente relacionados

2 Além de seu talento como pesquisador, devo ressaltar as contribuições de Alexandre Queiroz nos encontros e seminários produzidos pelo LAPHA, o Laboratório de Pesquisa de História das Américas da Unifesp, desse suas origens, em 2012, até os dias de hoje, propondo temas, apresentando suas leituras e participando dos debates realizados.

com a história destes debates na Igreja Católica; fazem parte de processos mais amplos, em diferentes escalas entre o local e o global. Essa preocupação em contextualizar os debates é essencial para a compreensão da Igreja como uma instituição que exerce inegável protagonismo político ao pautar temas como justiça social, libertação, direitos humanos ou a defesa do meio ambiente, como vimos mais recentemente no Sínodo da Amazônia. Os temas não se esgotam em si mesmos, são leques que se expandem para causas, pressões, parcerias, negociações e resistências no nível social, econômico e político.

As vertentes progressistas dos anos 1960, que resultaram na eclosão e circulação da Teologia da Libertação após o Concílio Vaticano II, ou o fortalecimento do conservadorismo nos anos 1980, dentro e fora da Igreja Católica, alimentando, por exemplo, a difundida Teologia da Prosperidade, tão cara ao neoliberalismo, são situados e analisados em perspectiva histórica, em um trabalho que se coloca no entrecruzamento de diversos campos historiográficos: a história da América (com ênfase na história política renovada), a História das Ideias, a história das instituições. As religiões e suas instituições acompanham e participam ativamente das utopias, dos imaginários sociais, dos fluxos e refluxos do conservadorismo. Nesse sentido, a pesquisa de Alexandre se mostra uma contribuição inegável para os estudos latino-americanistas, e estou certa de que circulará e atravessará muitas fronteiras (geográficas, ideológicas, semânticas, institucionais). Orientar seu desenvolvimento foi estimulante, desafiador e ainda propiciou oportunidades de interlocução e aprendizado com colegas e professores a quem muito admiro, que contribuíram generosamente com suas leituras rigorosas e sugestões: Maria Ligia Prado (USP), Luís Filipe Silvério Lima (Unifesp), Fernando Torres Londoño (PUC) e José Alves de Freitas Neto (Unicamp). Também foram muito produtivos os debates sobre essa pesquisa no LAPHA (Laboratório de Pesquisas de História da América da Unifesp) na Unifesp, e no LEHA (Laboratório de Estudos de História das Américas – SP). É, portanto, com muito orgulho de ter participado da história desta pesquisa, feita em uma universidade pública e de qualidade, que deixo o leitor para que desfrute deste excelente livro, acompanhe as instigantes análises nele propostas e formule as suas próprias indagações, imbuído dessa investigação realizada com profissionalismo e rigor.

INTRODUÇÃO

“Libertação” é um conceito testemunho da História, das diversas mudanças empreendidas às ideias ao longo do tempo. “Liberdade”, assim como outros conceitos, pode expressar angústias e esperanças insígnies dos debates no âmbito público e das motivações privadas, resguardadas às consciências. Conflui, nessas dicotomias em constante aproximação, a busca por prover sentidos suficientemente abrangentes para projeções sociais e políticas, pujantes inquietações de transformação ou conservação.

O termo Libertação, a princípio, diferencia-se do também substantivo Liberdade, visto que Libertação se refere ao processo que liberta, que conduz à Liberdade. Essa diferenciação é importante ao analisarmos como essa palavra foi posta ao lado de outros conceitos em diferentes discursos, nos quais a preocupação gravitou em delinear o processo que libertaria, a melhor forma de se experienciar a Liberdade. Um imperativo de ação é inerente a essa flexão do termo, indo de encontro às prerrogativas que visavam coadunar teoria e práxis e/ou atentar-se aos “sinais do tempo”.

Adentrar um território por vezes instável, como o da circulação de ideias e o da constituição e contradições conceituais, assumindo que as ideias se deslocam entre os sujeitos por meio de variadas relações, é umas das principais motivações para esse preâmbulo crítico, que tem a Igreja latino-americana como cenário. Entretanto, não podemos nos enveredar para uma reconstituição linear e evolutiva do conceito, tendo em vista o objeto que investigamos, as ressignificações da Libertação nas Conferências Episcopais Latino-Americanas de Medellín (Colômbia, 1968) e Puebla (México, 1979). Esse caminho assumiria uma perspectiva teleológica que pouco contribui para a problematização do processo histórico.

Eric Foner (1998), analisando os sentidos que o conceito de Liberdade assumiu nos Estados Unidos desde a Independência, afirmou que a universalidade da linguagem da Liberdade e uma reconstituição teleológica podem silenciar vozes destoantes e rejeitar posições que também influem nas reformulações do conceito, não havendo razão em procurar um único sentido que serviria para julgar outros. A Liberdade, “o mais velho dos clichês e a mais moderna das aspirações”, comportaria, mais do que uma única ideia, um complexo de valores, abrangendo considerações sociais, econômicas, intelectuais e políticas (FONER, 1998, p. xvi), dimensões que não podem ser obliteradas na análise.

Essa premissa é desafiadora se considerarmos que nosso objetivo é compreender os sentidos que a Libertação assumiu na Igreja Católica na América Latina entre as décadas de 1960 e 1970, o que pressupõe as particularidades do período. Dessa forma, elencamos como fontes documentos eclesiais, conferindo centralidade às *Conclusões* das Conferências de Medellín e Puebla, considerando o processo que se desenvolveu na Igreja no subcontinente desde o final do século XIX, em diálogo com o sentido global da instituição.

Nesta Introdução, pretendemos, essencialmente, preparar o leitor para algumas especificidades de nossas fontes, sujeitos e a delimitação temática.

Buscamos analisar a circulação de ideias, a reconfiguração estrutural, o debate político e as questões sociais que nos permitem entender as variações no entendimento e no uso do conceito de Libertação entre as décadas de 1960 e 1970 no ambiente clerical latino-americano. Assim, denotamos três principais significados:

a) *Libertação Espiritual*, centrada na salvação do pecado como mal maior, no esteio do Pecado Original que demarcaria a condição humana. Submete o plano mundano/coletivo ao individual/espiritual, com veemente oposição à participação da Igreja na política – ainda que, historicamente, tenha se aliado a setores dominantes. Heterogênea, é fortemente lastreada na tradição teológica, podendo ser definida como a posição “tradicional”, da qual se ramificaram outras tendências. Na América Latina, apesar de episódios e personagens circunstanciais, foi a posição hegemônica da Igreja, entrando em maior atrito com posições mais afeitas às reivindicações sociais e políticas a partir da década de 1950, tendo um recrudescimento ao longo dos anos 1970.

b) *Libertação Dialética*, definida nas páginas da Conferência de Medellín, em 1968, apregoa uma inserção dialética entre o espiritual e o político, o coletivo e o individual, usando a terminologia da Libertação para “todos os homens e o homem todo”³. Possui variados graus de diálogo com o marxismo, mas não o incorpora por completo, rejeitando “extremos ideológicos”. Desenvolveu-se em meio à Doutrina Social da Igreja, radicalizando-a em certos aspectos, e de uma nova problematização teológica sobre o social e o político, principalmente ao longo do século XX. Passou a inserir-se no ambiente eclesial latino-americano a partir da década de 1950.

c) *Libertação Marxista*, numa clara e referida alusão aos postulados de Marx e Engels, congregou uma parte pequena, de certa forma marginal, porém significativa, do clero latino-americano a partir dos anos 1960. Baseando-se no encontro entre a teleologia escatológica da Igreja com o materialismo histórico dialético, essa aproximação buscou subverter a identificação do marxismo com o ateísmo, entrelaçando as duas perspectivas à realidade latino-americana. Teve muitos atritos na estrutura eclesial e não adentrou os cânones, pautando-se em ações menos subordinadas à hierarquia, em

3 Compreendemos que a expressão não traz uma universalidade de gênero, assumindo como “homem” toda a humanidade. Por ser uma expressão formulada no período, resolvemos não adulterar sua grafia, pois a própria delimitação masculina de sua concepção é um ponto de contradição que iremos abordar ao longo do texto. Também reflete a restrição do debate sobre gênero no pensamento teológico, e em grande parte da sociedade, durante o período. Dessa forma, quando nos referirmos a termos utilizados no contexto analisado, mantivemos “homem”, mas quando analisamos essas expressões conceituais, buscamos empreender, quando possível, a universalidade de gênero, denotando “sujeitos”, “indivíduos”, “pessoas” etc.

contato direto com movimentos sociais e guerrilheiros. Perdeu bastante força após a Conferência de Puebla.

Essas posições não são hegemônicas e nem didaticamente bem definidas, sua sistematização é fruto do nosso exame *a posteriori*. Abrigam contradições em suas formulações, por exemplo, no tocante à religiosidade popular, na dicotomia Igreja institucional/Igreja dos Pobres via magistério, em certo vanguardismo, no discurso de defesa e atuação junto aos pobres etc. Existem também zonas fronteiriças entre essas demarcações conceituais, entrecruzamentos que são visíveis, por exemplo, na Conferência de Puebla, quando se conceitou a Libertação em meio a um turbulento processo de debate e tensão sobre seu significado após Medellín. Dessa forma, são orientações gerais, não categorias estanques. Devemos também ressaltar o foco maior que conferimos à Libertação Dialética e à Libertação Marxista na análise, considerando seu desenvolvimento teórico mais recente e a relação com as transformações político-eclesiais que elencamos na América Latina entre as décadas de 1960 e 1980. Dessa forma, a Libertação Espiritual, conforme delimitamos, e o pensamento católico conservador não são apenas reativos a esse movimento ou genericamente condicionados, possuem historicidade e diversas clivagens.

A identificação dessas orientações ideológicas é fruto da pesquisa de mestrado em História desenvolvida na Universidade Federal de São Paulo (Unifesp/Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas-ELFCH) entre 2015 e 2018, que apresentamos neste livro. Ainda na graduação, interessei-me pela forma crítica e apaixonada com a qual a América Latina foi analisada a partir da década de 1960. Uma atmosfera de convergências e tensionamentos, que vivenciava possibilidades e restrições. A análise do clássico livro *As Veias Abertas da América Latina*, escrito pelo uruguaio Eduardo Galeano, foi minha porta de entrada na pesquisa histórica⁴ e nesse universo. Na monografia ao final da graduação, em 2014, resolvi que era tempo de investigar uma questão latente sobre a América Latina nesse período, a forma como a religião se tornou um elemento central nessa disputa de ideias. Decidi comparar a forma como a Liberdade foi pensada por dois teólogos católicos referenciais: o brasileiro Leonardo Boff, um dos maiores representantes da Teologia da Libertação, e o alemão Joseph Ratzinger, futuro papa Bento XVI. A análise desse debate resultou na pesquisa *Liberdade e a Heresia do Pecado Social: Ratzinger e Boff (1977-1986)*⁵. A renúncia de Bento XVI, acontecimento sem precedentes na História Contemporânea da Igreja, havia ocorrido um ano antes e suscitava muitas polêmicas. Poder olhar para o momento em que Ratzinger se consolidou como uma figura central na trama política da Santa Sé parecia

4 A pesquisa de Iniciação Científica (IC) foi orientada por Stella Maris Scatena Villardaga e Mariana Martins Villaça entre 2011 e 2012. O resultado da IC foi publicado no artigo “Quando se Rompe o Silêncio: O Livro *As Veias Abertas da América Latina* e sua Trajetória no Brasil” (Revista *Temporalidades*, v. 5, p. 6-28, 2013).

5 Orientado por Ana Lucia Lana Nemi, defendida em 2014 na Unifesp/EFLCH.

uma oportunidade importante para entender esse processo histórico e contribuir para o debate público. Essa motivação se desdobrou na publicação do artigo “Trama Dogmática: as Instruções de Joseph Ratzinger sobre Liberdade na Congregação para a Doutrina da Fé (1984-1986)” (QUEIROZ, 2015), oriundo da monografia.

Concluída a graduação, desenvolvi com a minha orientadora, Mariana Villaça, um projeto de pesquisa para o mestrado em História, tendo como objeto o conceito de Libertação nos debates teológicos e políticos na América Latina durante as ditaduras militares. As Conclusões das Conferências Episcopais de Medellín (1968) e Puebla (1979) eram bastante atrativas para um historiador, pois, já na primeira leitura, ficou patente que era uma fonte ambígua e expressiva. Levando em consideração que os documentos eclesiais que havíamos analisado até aquele momento tinham um acentuado tom consensual e buscavam transparecer linearidade (revisitaremos melhor esse tema no tópico “Método de Afirmação Eclesiástica”, ainda na Introdução), essa parecia ser uma ótima janela de inserção.

A eleição do primeiro papa latino-americano também direcionou olhares para as transformações pelas quais a Igreja estava passando. A eleição de Bergoglio, ex-arcebispo de Buenos Aires, em 2013, reacendeu a discussão sobre o papel da Igreja latino-americana na instituição, o legado do engajamento progressista e a forma como a Igreja avaliou sua trajetória no subcontinente durante as ditaduras militares, a Guerra Fria e a redemocratização. Entretanto, consideramos que para se posicionar nessa contenda é necessário uma melhor compreensão do processo histórico de abordagem da “questão social” em uma região tão desigual como a América Latina. A pesquisa se pautou nessa premissa, ao almejar pontuar o movimento conflitivo que assumiu formas tão díspares e importantes, indo desde a Teologia da Libertação e o diálogo com o nascente movimento de Direito Humanos até o respaldo aos golpes militares e a incorporação da Doutrina de Segurança Nacional. Também consideramos uma zona fronteira, em trânsito e disputa, que pautou a estruturação da Igreja na América Latina, a natureza e o devir da sua relação com a sociedade, as formas de leitura sobre a realidade e as possibilidades de construção do futuro. É também inquietante constatar que membros do clero e leigos militantes desempenham um destacado papel na esfera pública latino-americana, sendo sujeitos ativos nas relações político-partidárias, na administração pública e em espaços teoricamente seculares. Dessa forma, é importante compreender de que forma se debateu e projetou o engajamento da Igreja na sociedade, seu envolvimento com os projetos utópicos e atuação político-social.

Há uma quantidade significativa de trabalhos acadêmicos, muitos bem desenvolvidos, que analisaram a formulação (em menor medida, também o rechaço) das ideias progressistas em teólogos ou a inserção em dioceses e regiões. Por outro lado, também existe um grande volume de obras sobre a

Teologia da Libertação escritas no calor do momento, entre os anos 1960 e 1980, por vários teólogos que buscavam demarcar os pontos principais desse movimento. Assim, se constituiu um cânone plural sobre os postulados e a História da Teologia da Libertação, que buscou legitimidade e reconhecimento. Entre essas duas grandes vertentes bibliográficas sobre as ideias referidas à Libertação, o conceito era muitas vezes usado de forma genérica, como um termo consolidado para se referir ao período ou a esse debate intelectual. Constatamos a falta de uma análise detida sobre a historicidade, contradições e ressignificações do conceito de Libertação, ainda mais se levarmos em consideração sua centralidade nesse processo. É precisamente o que buscamos apresentar neste livro, uma investigação pautada em uma ampla documentação eclesial, estruturada na teoria e na metodologia dos estudos históricos e latino-americanos, que nos possibilitou mapear esse debate intelectual, os impasses políticos da Igreja e os diálogos com a sociedade. O amplo debate historiográfico e a interpretação dos irradiadores de sentidos sobre a Libertação foram alinhavados com uma narrativa histórica atenta às continuidades e às rupturas que o exame de uma instituição milenar em um ambiente tão conturbado requeria. Demarcamos esse estudo no âmbito do pensamento latino-americano, distanciando de uma análise apologética e teleológica sobre a Igreja, ou comprometida com sua projeção de infalibilidade. Pela análise do conceito de Libertação nas Conferências de Medellín e Puebla, podemos fazer considerações ancoradas no processo conflituoso ao qual a Igreja Católica e a América Latina estiveram imersas entre as décadas de 1960 e 1970.

A pesquisa se iniciou em 2015 com hipóteses que paulatinamente foram reinterpretadas. A participação no LEHA (Laboratório de Estudo da História das Américas) na Universidade de São Paulo (USP) e no LAPHA (Laboratório de Pesquisas de História das Américas) na Unifesp e as apresentações no Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina (PROLAM/USP), no Congresso Internacional da ADHILAC (PUC/SP) e nos encontros da Associação Nacional de História, ANPUH (Florianópolis/2015⁶, Recife/2019 e o GT de História das Religiões em Passo Fundo/2017) foram de grande importância, possibilitando a exposição desse trabalho em distintos estágios de desenvolvimento e seu aprimoramento.

A pesquisa, defendida em 2018, ganhou a forma aqui apresentada. Ao longo dessa trajetória de investigação, motivados pelas questões teórico-metodológicas, publicamos o artigo “O Pensamento Latino-Americano nos anos 1960 e 1970: Debates, Ideias, Conceitos” (QUEIROZ, 2018), que está resumido no tópico III.1 deste livro. Após a defesa da dissertação, a partir do convite para escrever um capítulo sobre as sociabilidades na Igreja Católica, redigimos o texto “Sociabilidades Limítrofes e a Teologia da Libertação”,

6 Resultou na publicação do texto “Perigo Vermelho, Redenção Libertadora: Bispos Latino-Americanos no Sínodo de 1974 e nas Conferências Episcopais de Medellín e Puebla” (*Anais do XXVIII Simpósio Nacional de História*, 2015).

publicado no livro *Sociabilidades: Narrativas do Outro* (GOVASKI; PAIVA; FIGOLS; LIMA, 2019), no qual discorremos sobre as sociabilidades institucionais, populares e suas interações tendo como referência a Teologia da Libertação. No momento, outra publicação está sendo preparada, relacionando os Direitos Humanos com a Igreja Católica na América Latina durante as ditaduras militares (no prelo).

Temporalidades, Igreja e Liberdades

A Liberdade foi um tema tratado “tardamente” pela filosofia, estando ausente como temática desde os pré-socráticos até a aparição nas conversas religiosas de Paulo e, posteriormente, de Agostinho (ARENDRT, 2014, p. 191). No entanto, isso não significa que a Liberdade não tenha sido tema para a vida cotidiana sociopolítica, mas sim que os cristãos primitivos são os responsáveis por um entendimento de Liberdade, no âmbito filosófico, que o perpetuou como um conceito correlato ao livre-arbítrio, destituindo-o de sua vivência política. Hannah Arendt destacou que nosso entendimento de Liberdade, ligado à tradição cristã, perpetuou uma ideia do conceito pertinente ao homem individual, que se abstém da relação com os outros. A Liberdade conflui na ideia escatológica de leitura do tempo, na qual a individualização e o estreitamento do espaço de experiência e do horizonte de expectativa convergem na afirmação de um sentido imanente e transcendente de existência e da História. Nessa perspectiva, a Liberdade foi entendida como um desdobramento da Verdade já revelada, restando aos indivíduos buscarem nas origens de sua criação e na promessa da vida eterna a afirmação e os anseios dos embates de sua consciência. “O Cristianismo, durante muito tempo, manteve essa dualidade que combinava liberdade de alma e escravidão do corpo. Essa última era considerada de menor importância, dado que a verdadeira liberdade só se daria na outra vida” (SILVA, 2009, p. 264).

A forma como essa associação entre livre-arbítrio e Liberdade foi sendo desconstruída, embora ainda presente no imaginário, no discurso e na prática eclesial, é o nó histórico que encontramos entrelaçado à história da Igreja na América Latina nos anos 1960. Até o século XV, a História da Cristandade esteve pautada pela afirmação de que o fim dos tempos era iminente, a humanidade estaria à espreita daquele que seria o derradeiro fim, anunciado nas palavras reveladas por Deus, cultuadas e apropriadas pela Igreja Católica. Assim, a particularidade com que se leu o futuro nessa perspectiva era limitada, pois o espaço de experiência⁷ não estaria deslocado de um horizonte

7 “A experiência foi pensada como o passado atual, aquele no qual acontecimentos foram incorporados e podem ser lembrados. Na experiência se fundem tanto a elaboração racional, quanto as formas inconscientes de comportamento [...]” (KOSELLECK, 2006, p. 309).

de expectativa⁸. A Igreja, ao anunciar o destino dos homens, resguardou seu poder e centralidade pela leitura escatológica do tempo. Dessa forma, o fim dos tempos manteve-se em suspenso pela Igreja, sendo o elemento integrador dessa mentalidade. Reinhart Koselleck (2006, p. 26) historicizou a quebra do paradigma de uma concepção escatológica do tempo pelo distanciamento cada vez maior do horizonte de expectativa do espaço de experiência. Essa desvinculação e tensão possibilitam pensarmos em um futuro (sua expectativa) que não se determinaria pelo passado e pelo presente (a experiência).

Esse pressuposto foi ameaçado pela Reforma Protestante no século XVI, acarretando uma transformação na forma como era concebida a estrutura do tempo. Mudança também sentida no interior da Igreja, em sua Teologia. Nessa ruptura, “inaugurava-se o futuro”, visto que ele não estaria em estado de suspensão pelas profecias apocalípticas da Igreja. Nessa articulação, espreitou-se o nascimento de um entendimento de Modernidade, pois o advento de uma nova Filosofia da História desligou a Modernidade das amarras de uma concepção de passado. Dessa forma, no século XVIII, o conceito de Progresso, baseado nas experiências dos séculos anteriores, engendrou uma diferente modalidade de futuro possível, perceptível pela aceleração do tempo e do espaço, imprimindo um caráter desconhecido na passagem do tempo⁹.

Interessante atentar para o fato de Koselleck (2006, p. 316-318) ter assinalado que o conceito de Progresso, conforme fundamentado no século XVIII, passou a ser o grande horizonte de expectativa de uma Filosofia da História que não possuía um futuro condicionado pela experiência do passado, mas que se pautou em um contínuo progresso, desenvolvimento que se aperfeiçoaria com o tempo. Essa ideia de Progresso, ao longo do século XIX, confluiu com um entendimento de Liberdade no mundo iberoamericano. O projeto civilizatório idealizado no Século das Luzes, vinculado à noção ilustrada de Liberdade como um dos direitos inalienáveis dos indivíduos, conduziu a uma situação em que “diante do contexto revolucionário europeu e da consolidação das nações hispanoamericanas, um paradoxo se converteria em evidência: a necessidade de controlar a liberdade” (ENTIN; GONZÁLEZ-RIPOLL, 2014, p. 45, tradução nossa). O tempo de consolidação da Liberdade estaria latente

8 Koselleck assim o define: “também ela é ao mesmo tempo ligada à pessoa e ao interpessoal, também a expectativa se realiza no hoje, é futuro presente, voltado para o ainda-não, para o não experimentado, para o que apenas pode ser previsto. Esperança e medo, desejo e vontade, a inquietude, mas também a análise racional, a visão receptiva ou a curiosidade fazem parte da experiência e a constituem” (KOSELLECK, 2006, p. 310).

9 Concomitante a esse processo, Koselleck (2006, p. 6) esboçou considerações sobre as reformulações do conceito de Revolução, que também esteve inserido nas mudanças no entendimento do tempo. “A Revolução, com certeza, não mais conduz de volta a situações anteriores [como se acreditava anteriormente]; a partir de 1789, ela conduz a um futuro a tal ponto desconhecido, que conhecê-lo e dominá-lo tornou-se uma contínua tarefa da política.” Por conseguinte, podemos visualizar um quadro no qual os conceitos de Revolução, Progresso e História passaram ao domínio dos indivíduos na sua atuação política, movendo-se num presente acelerado, tendo em vista um futuro imprevisível.

na implementação do progresso aos Estados latino-americanos fundados no século XIX. A crença em um futuro aclarado pela razão estaria condicionado por uma Liberdade fundamentada no Progresso, manifesta tanto na tentativa de organização político-social quanto na concepção de tempo. Nesse sentido, a Escatologia se vincularia a um entendimento da Verdade, na medida em que relacionou sua concepção de tempo à manifestação daquilo que a fundamenta, uma Verdade inicial que, independentemente da forma como transcorreria a História, seria um referencial transcendental e ontológico.

Em uma analogia, poderíamos imaginar o curso de um rio que desembocaria numa queda d'água. Antes de entrar na água, os sujeitos encontrariam seu caminho traçado, tendo o desenlace um papel central na trajetória, pois nesse percurso estaria assinalada a Verdade que lhes foi revelada. O desenho do trajeto não teria sido esboçado pelas mãos humanas e a certeza do curso que a nortearia estaria resguardada nessa expectativa indubitável e substancialmente provedora de sentido. A queda d'água é o fim dos tempos, o Juízo Final, mas esse seria um “falso fim”, pois não implicaria no cessar do curso, mas em uma nova estrutura do tempo. O dismantelamento da sombra teleológica, condicionada à experiência do navegar pelo rio, teria levado os sujeitos a um novo deslocamento, conduzidos por outra rota, rearquitetando sua embarcação. O traçado do enredo alterou-se, tornou-se um labirinto que descolou a experiência da esperança da certeza findável. Nesse sentido, o mar aberto da trama histórica foi o cenário de novas manifestações, inaugurando as angústias do imprevisível. A aceleração do tempo, as águas que parecem correr depressa, as estruturas históricas que se modificaram de forma sem precedentes a partir da Modernidade fizeram os homens observarem a correnteza e não mais observar o traçado da queda no correr das águas. Isso não pressupõe que necessariamente estejam à deriva, mas, sim, avistando outros horizontes, atentos a outros sinais.

Essa nova leitura do tempo, que Koselleck situou após o século XVI, vai ao encontro das prerrogativas de Hannah Arendt, ao caracterizar um “moderno conceito de História”. Arendt (2014, p. 72-78) dissertou sobre uma inicial concepção de História, que se aclamou numa relação com o tempo da natureza, cíclico, tendo, na Antiguidade, articulado a função de assumir a imortalidade dos homens, integrando seus grandes feitos à eternidade. Para a autora, o moderno conceito de História, desenvolvido entre os séculos XVI e XVII, não foi um “súbito e misterioso” descrédito em Deus, mas “a perda de confiança na capacidade reveladora da verdade dos sentidos” (ARENDR, 2014, p. 85). A ideia de processo subjaz dessa incompreensão diante de um novo mundo que se descortinou aos homens, caracterizando nossa Modernidade. A escatologia seria uma concepção de tempo incongruente com essa consciência histórica, pois “em toda filosofia verdadeiramente cristã o homem é um ‘peregrino sobre a terra’, e esse fato por si a separa de nossa consciência

histórica” (ARENDR, 2014, p. 99). A noção de processo também se defrontou com a ideia de que a História tem um começo, um meio e um fim, afirmando um passado e um futuro com dimensões infinitas, negando a possibilidade das expectativas escatológicas.

As interpretações sobre o tempo sustentam discursos e práticas políticas, formas de ver e decodificar a realidade. Nessa perspectiva, a História é um campo em disputa, no qual as mudanças caracterizam o desenrolar do tempo. A ideia de salvação encampou diversas considerações sobre o entrelaçar do tempo com a Libertação. Ainda que atrelado a uma tradição cristã escatológica, a apreensão de um sentido de História não se descola da realidade em que está inserida. Esse nos parece ser o fundamento que possibilitou inflexões no pensamento teológico (e não só) no tocante à relação História e Libertação. Ainda que se estreitasse o horizonte de expectativa dos crentes a uma Verdade absoluta e imutável, eles ainda estariam inseridos na História que transcorre sob o baluarte das contradições humanas, possibilitando mudanças, mesmo que lentas.

Doravante, embora as marcas da passagem do tempo sejam visíveis na estrutura da Igreja e nos seus discursos, evidencia-se uma tensão na relação da Igreja com o mundo, que se originaria da tentativa de seus próprios membros de firmá-la no tempo presente. Giorgio Agamben (2005, p. 24) complexificou esse cenário ao afirmar que a Igreja vive um paradoxo, visto que, pela perspectiva escatológica, ela deveria renunciar ao mundo, seguindo a promessa apocalíptica. Entretanto, ela não poderia fazê-lo, pois abdicar do plano terreno seria renunciar a si mesma. Dessa forma, podemos observar que a Igreja ainda vive o conflito entre uma concepção escatológica do tempo e a sua vinculação com a realidade temporal, um plano histórico que resguarda sua autoridade e a Verdade enquanto instituição, também presente no plano discursivo e simbólico. Esse ponto é de extrema relevância para a historiografia sobre religião e reverbera, não por acaso, numa tensão conceitual no caso da orientação teológica após o Concílio Vaticano II. Assim, as temporalidades devem ser pensadas como uma condição importante na problematização das ideias, no âmbito político ou religioso. O tempo é, assim, desvirtuado de uma condição estanque, obscura e ininteligível.

No umbral de ideias possíveis para pensarmos a Libertação, destacamos aquelas que, em nossa mente, despertam de um purgatório semântico de variadas significações possíveis. Dessa forma, a Libertação, enquanto temática e conceito debatidos nas Conferências Episcopais Latino-Americanas de 1968 e 1979, reporta-se ao pensamento revolucionário e a uma tradição socioteológica da Igreja Católica. Assim, arquitetar um viável itinerário dos sentidos assumidos pelo conceito remonta a duas referências teóricas: a Doutrina Social da Igreja e o marxismo, ambas desenvolvidas no final do século XIX. Essas duas formulações estão associadas a um novo entendimento da História,

demarcando uma filosofia histórica que foi fundamental ao perscrutar-se o sinuoso caminho de uma Liberdade possível no âmbito mundano, podendo, simultaneamente, afastar-se do paraíso ou torná-lo exequível.

Em *A Ideologia Alemã*¹⁰, ao escrever sobre as condições que possibilitariam a Libertação dos homens, Marx e Engels (2009, p. 32; 35) foram categóricos: “não é possível conceber uma libertação real a não ser no mundo real e com meios reais [...] A libertação é um ato histórico, não um ato do pensamento”. Essa frase é significativa do sentido que a Libertação ocupava no pensamento marxista. Reconhecida a importância da afirmação da Libertação na História da humanidade, deveríamos submetê-la às mudanças das relações sociais estruturantes e não pensar na ideia de Libertação enquanto um discurso que possa contrapor-se às classes dominantes. O discurso ideológico das classes dominantes seria o ideal das relações materiais que possibilitam a existência dos sujeitos, resguardando a ilusão alienadora da classe dominada. Nessa obra, a Libertação foi concebida como um ato histórico “da terra ao céu”, das relações sociais à ideologia. Outra conotação possível para essa afirmação foi o passo dado pelos adeptos de um sentido que o conceito de Libertação assumiu na América Latina no pós-Segunda Guerra, pautado no ato histórico da Libertação em consonância com a perspectiva idílica do além terra. A utopia do Paraíso teria encontrado a concretude da revolução.

Poucas décadas depois, Friedrich Engels (2008, p. 123) afirmou que o programa de transição e desenvolvimento de uma nova sociedade, nos moldes do marxismo, “é o salto da Humanidade do reino da necessidade para o reino da liberdade”. Dessa afirmação podemos aferir dois pontos essenciais. Primeiro, a noção etapista de História, muito vinculada ao pensamento hegeliano, o qual foi teorizado no materialismo histórico dialético¹¹. Entretanto, é criticada uma forma de narrar e conceber a História enclausurada nas grandes figuras do Estado, que não levaria em conta as relações sociais de produção entre os indivíduos, e forjada uma História que reproduziria as ilusões de sua época, as ideias das classes dominantes (MARX; ENGELS, 2009, p. 53-60). Seria necessário libertar as estruturas sociais para que a própria História estivesse livre das ilusões ideológicas, das amarras que a elite forjou com as

10 Escrito entre 1845 e 1846, mas não concluído por Karl Marx, os manuscritos foram publicados postumamente em 1932. Essa obra é apontada como referência no amadurecimento do materialismo histórico dialético.

11 Na obra *Socialismo Utópico ao Socialismo Científico*, publicada na década de 80 do século XIX, Engels definiu que o materialismo histórico dialético “parte da tese que a produção, e com ela a troca dos produtos, é a base de toda a ordem social; em que em todas as sociedades que desfilam pela História, a distribuição dos produtos, e justamente com ela a divisão social dos Homens em classes ou camadas, é determinada pelo que a sociedade produz e como produz, e pelo modo de trocar seus produtos. De conformidade com isso, as causas profundas de todas as transformações sociais e de todas as revoluções políticas não devem ser procuradas nas cabeças dos Homens nem na ideia que eles façam da verdade eterna ou da eterna justiça, mas nas transformações operadas no modo de produção e de troca” (ENGELS, 2008, p. 91).

vicissitudes de cada tempo. O alvorecer da Revolução estaria atrelado ao despertar da consciência, no qual a própria História e os sujeitos não estariam seduzidos pela alienação das estruturas de dominação, mas pelo despertar da paixão política verdadeiramente revolucionária e potencialmente libertadora.

O segundo ponto é a caracterização do capitalismo como um espaço político-social insustentável para as pessoas viverem em Liberdade, sendo a revolução o desenlace e arremate da História, relacionando o desfecho inevitável de um sistema que traz em si sua destruição. Assim, a Liberdade é conceituada como a idílica conclusão desse processo, a finalidade de um percurso de luta. Outrossim, a “abdição do mundo” inerente ao processo escatológico da Igreja, conforme apontado no tópico anterior, tem um paralelo interessante com um elemento crucial do pensamento marxista, haja vista que a teleologia revolucionária condiciona a liberdade futura a um desmantelamento do Estado, visando uma sociedade comunista. A perspectiva teleológica exigiria dessas duas instituições, a Igreja e o Estado, que, após estabelecer os ditames e caminhos da Liberdade no exercício dessa ideia e no espaço de experiência dessa práxis, o corpo institucional se integrasse ao plano das consciências, sendo possível que se abdicasse da existência dessas instituições. A mediação que a Igreja e o Estado cumpririam na difusão e defesa de uma ideia de Libertação, no plano das ideias e da realidade social, estaria perpetuado na lógica (e necessidade) de sua própria ausência. Esse seria o estabelecimento de uma tensão conceitual/institucional que marcou esses projetos teleológicos que visam à Liberdade.

Essas breves considerações sobre temporalidade e libertação resguarda um importante contato entre o marxismo e a escatologia cristã, condicionando a História como uma sucessão linear e com uma finitude delimitada; a reiterada consideração de que o mundo tal como o conhecemos não comportaria uma real libertação, que deveria vir de um arremate histórico: para os cristãos, o Juízo Final; para os marxistas, a Revolução. Dessa forma, pela Filosofia da História podemos apreender que havia uma convergência ideológica, que foi aprofundada e contextualizada na América Latina dos anos 1960, como veremos na formulação da Libertação Marxista.

O entendimento da Liberdade como uma finalidade foi analisado por Hannah Arendt, ao considerar o pensamento marxista em relação ao pensamento teleológico, e nos faz refletir sobre as contradições de elencar a Liberdade como uma finalidade histórica inequívoca. A noção de Liberdade como um fim da ação política humana, designada por Marx, foi criticada pelo perigo de se sobrepor e se confundir com o sentido que o conceito de Liberdade carrega. Arendt, defendendo uma ideia de Liberdade na plenitude de seu sentido, depreciou o entendimento da Liberdade como apenas um fim, “produto final de um processo de fabricação”, pois o sentido não é o desígnio de uma ação objetiva. O resultado dessa inversão é “como se o próprio

sentido se houvesse separado do mundo dos homens e a eles somente fosse deixada uma interminável cadeia de objetivos cujo progresso a plenitude de sentidos de todas as realizações passadas constantemente se cancelassem por metas e intenções futuras” (ARENDRT, 2014, p. 113). Nessa perspectiva, os sentidos, e até os fins a eles relacionados, tornam-se lúgubres. Parece-nos que essa leitura marxista, ao qual Arendt se referiu, instrumentalizou a Liberdade como uma ação objetiva relacionada com o sentido de História hegeliano, etapista e teleológico. Arendt defendeu uma ideia de Liberdade que não se delimitaria pelo horizonte da evolução da História, mas como um sentido, que se expressa entre os homens no plano da política, significando-a. Entretanto, ponderou que o pensamento marxista, ao elencar essa teleologia da Liberdade como finalidade, exacerbou uma preocupação de Marx com a ação e certa “impaciência com a História”.

Doutrina Social da Igreja

Coutrot assinalou que a religião deve ser entendida como um corpo social, opondo-se à ideia liberal de que a religião seria somente discutível considerando-se o fórum íntimo da fé individual. Assim,

como corpos sociais as Igrejas cristãs fundem um ensinamento que não se limita às Ciências do sagrado e aos fins últimos do homem. Toda a vida elas pregaram uma moral individual e coletiva a ser aplicada *hic et nunc*; toda a vida elas proferiram julgamentos em relação à sociedade, advertências, interdições, tornando um dever de consciência para os fiéis se submeter a eles (COUTROT, 2003, p. 334).

Entender a Igreja como corpo social parece também uma forma estratégica de trazer a Igreja para o ambiente da crítica, de forma que os debates sobre os temas da sociedade considerem a laicidade do Estado e o respeito às liberdades individuais, não evocando uma força fora da sociedade, refratária aos desvios humanos e portadora de uma Verdade sobre a natureza humana que descaracterizaria os debates públicos. Como corpo social, a Igreja é compreendida em sua construção social e política como uma instituição que projeta uma imagem de si e que visa à coesão de seus membros, o que podemos verificar nos documentos por ela publicados. Não obstante, também vivencia os dilemas, contradições e os limites na sua atuação e no diálogo com outras instituições que também são corpos sociais, adotando o entendimento de que os agentes envolvidos são ideologicamente delimitados.

Entretanto, as investigações históricas sobre a Igreja não pressupõem emitir valor sobre a Verdade de determinada teologia ou doutrina. Isso seria

contrariar a lógica de entendê-los como corpos sociais, abrindo uma fronteira crítica que não compete à historiografia. Dessa forma, a análise deve visar a entender e problematizar a construção histórica que possibilitou aos sujeitos apreenderem aquele sentido como decodificador e significativo de uma realidade. A forma como a Igreja, enquanto corpo social e instância de poder, operou a ressignificação de determinados textos, conceitos e ideias é uma fonte imprescindível para o historiador compreender a encenação dos dramas históricos, projetando suas aspirações e revisitando o passado, em temporalidades que se intercalam e se reinventam.

Assim, a Igreja, tal qual a teologia, versa, necessariamente, a partir de uma realidade política e social. O teólogo Gustavo Gutiérrez demarcou uma significativa mudança na orientação teológica e na espiritualidade cristã, importante para entendermos o desenvolvimento da Doutrina Social da Igreja. O primado da vida contemplativa como forma de adoração, no qual a reclusão era vista como uma forma de santidade, passou a ser complementado, já no século XIII, com a possibilidade de pregação e de outras formas de vida apostólica, buscando conciliar contemplação e ação. O acento do caráter ativo da vida espiritual é um processo mais recente, que se insere na abertura aos aspectos antropológicos da salvação (dado que o Deus da revelação cristã fez-se homem); na redescoberta na teologia da dimensão escatológica na atenção ao papel central da práxis histórica (o autor assinalou o crescente uso do termo ortopráxis); na ratificação, no Concílio Vaticano II, da ideia de uma Igreja como serviço e não poder; até na influência do pensamento marxista, dirigido para a transformação do mundo (GUTIÉRREZ, 2000, p. 62-66).

Dessa forma, passaremos à análise dos documentos da Igreja que estruturaram a Doutrina Social da Igreja no final no século XIX. As encíclicas, documentos oficiais assinados pelo papa, “são a forma mais visível na atualidade de ensinamentos que a Igreja emite aos seus fiéis” (NETO, 2010, p. 36). A escolha da *Quanta Cura* como marco mais extremo da amplitude temporal de documentos eclesiais considerados não é aleatória. Nesse documento, Pio IX compilou um Sílabo, enumeração sistematizada da doutrina, destinado a todos os prelados católicos com o posicionamento doutrinal da Igreja sobre os erros e perniciosas doutrinas reprovadas e condenadas por Sua Santidade. O tom da encíclica, que precede o *Syllabus*, foi de buscar garantir o triunfo da Verdade sobre os “pastos venenosos” das falsas promessas e acusações, designando uma conspiração dos tidos “inimigos”¹². Dessa forma, nos oferece um quadro maior da leitura da Igreja sobre a realidade e a forma como deve inserir-se, condensando pareceres sobre questões específicas daquele contexto (segunda metade do século XIX), mas que ainda pautam o debate teológico e as relações da Igreja com o mundo.

12 O *Syllabus* se referendou em compilações de heresias esboçadas anteriormente, como a escrita pelo bispo de Perúgia, Pecci (futuro papa Leão XIII). Foi proibida de ser publicada na França por Napoleão III (JEDIN, 1961, p. 144).

Os “erros e inimigos” assuntados e condenados no documento pela autoridade clerical estão ordenados em oitenta pontos inseridos em dez temáticas que os agrupam¹³. O *Syllabus* evidencia a afirmação da autoridade da Igreja. Em um contexto de anticlericalismo e emergência de ideologias que negam e até combatem a autoridade clerical, buscou-se resguardar a superioridade da Verdade eclesiástica sobre o pensamento, inclusive os postulados filosóficos, sendo considerado uma heresia afirmar que “A Igreja não deve jamais corrigir a filosofia, mas também deve tolerar seus erros e deixar que ela se corrija.” (PIO IV, 2016, tradução nossa). Assim, caberia à Igreja vigiar e punir as ideias perniciosas, sendo a consciência o possível obscuro intento da sedição e perdição, devendo-se valer da proteção do magistério. Nesse sentido, Pio IV refutou a tese de que a Igreja não é “uma verdadeira e perfeita sociedade, completamente livre [...] [e] corresponde ao poder civil definir quais são os direitos da Igreja e os limites dentro dos quais pode exercitá-los” (PIO IV, 2016, tradução nossa). Qualificando a Igreja como sociedade perfeita e impassível de controle ou mediação pelo poder civil, deixou transcorrer os desacordos e as tensões com os Estados Nacionais modernos. Doravante, ainda que não coloque a Igreja como sujeita à ordem civil, combate a alegação de que devem “ser eternamente excluídos de todo cuidado e domínio de coisas temporais” (PIO IV, 2016, tradução nossa), culminando com o combate ao Estado laico e não católico, considerando o catolicismo a única religião que o Estado deveria adotar.

A impossibilidade de se conciliar com outras religiões nos parece uma tentativa deliberada de resguardar privilégios concedidos por uma longa convivência com as instâncias de poder civil. Devemos considerar que desde o século XVII houve uma vinculação da Liberdade com direitos individuais, mas que sofreram uma oposição da Igreja. O Santo Ofício da Inquisição e a Real Mesa Consistória proibiram a circulação, no mundo luso-hispânico, das obras dos filósofos Rousseau, Adam Smith, Montesquieu, entre outros, o que teria aumentado o interesse e a leitura delas (ENTIN; GONZÁLEZ-RIPOLL, 2014, p. 24-25).

Em sociedades hierárquicas, católicas e divididas em castas, a liberdade estaria continuamente em tensão com a igualdade [...] a liberdade religiosa era entendida como a liberdade para professar unicamente o catolicismo declarado em quase todas as

13 São elas: panteísmo, naturalismo e racionalismo absoluto; racionalismo moderado; indiferentismo e latitudinarismo; socialismo, comunismo, sociedades secretas, sociedades bíblicas e sociedades clérigo-liberais; erros acerca da Igreja e seus direitos; erros sobre a sociedade civil em si mesma e em suas relações com a Igreja; erros sobre a moral natural e cristã; erros sobre o matrimônio cristão; erros sobre o principado civil do pontífice romano; erros sobre o liberalismo de nossos dias. Cada ponto é sucedido por alocuções, letras apostólicas e cartas que explicitariam o erro. As citações estão circunscritas entre as décadas de 1840 e 1860.

constituições como a religião oficial e “única verdadeira” (ENTIN; GONZÁLEZ-RIPOLL, 2014, p. 36, tradução nossa).

Assim, a Liberdade religiosa não poderia ser permissiva com “heresias” e a tensão com a concepção de igualdade entre os cidadãos configurou-se num embate da Doutrina Social da Igreja na virada do século XIX para o XX.

Consideramos significativa a última posição condenada pelo *Syllabus* de 1864, que se contrapôs aos documentos que elencamos como fontes da presente pesquisa, mais precisamente com o tom que norteou o Concílio Vaticano II (1962-1965): “O Romano pontífice pode e deve reconciliar-se e aceitar o progresso, o liberalismo e a moderna civilização” (PIO IV, 2016, tradução nossa). Entretanto, devemos considerar que não houve um alinhamento eclesiástico automático e incondicional a essas orientações, que fazem parte de um processo conturbado e multifacetado de apropriação e assimilação. Esta última crítica do *Syllabus* é pertinente aos interesses institucionais e ideológicos da Igreja no período, mas devemos sublinhar aspectos autoritários na sua formulação. A sujeição da ordem civil aos quadros religiosos, assegurando uma participação nos assuntos temporais, estreita a possibilidade de transcorrer debates públicos laicos para o aprimoramento e eventual rejeição dos “erros” que o papa refutou (repetimos aqui os principais: liberalismo, progresso, civilização moderna, socialismo e o comunismo). O embate dessa crítica num ambiente hermético caracterizou a tentativa de enquadrar as heresias, buscando pavimentar o que seria o caminho percorrido pela Igreja na sagração de sua relação com o mundo. Todavia, a História transcorre junto a intensidade do pensamento dos homens, alçando heresias ao ensejo possível e idealizado da Libertação.

Pouco tempo após o *Syllabus*, começou a ser assuntada a possibilidade de o papa Pio IX convocar um concílio ecunêmico, visto que o último ocorrera no século XVI, o Concílio de Trento. O Concílio Vaticano I foi convocado por Pio IX¹⁴ e inaugurado em 1869, prolongando-se até o ano seguinte. Participaram cerca de 700 dos 1.050 bispos católicos da época, dos quais entre 30 e 54 bispos da América Latina¹⁵. A principal resolução conciliar, ainda hoje muito polêmica, foi a infalibilidade papal, expressa na Constituição Apostólica *Pastor Aeternus*:

O Romano Pontífice, quando fala *ex cathedra* – isto é, quando, no desempenho do múnus de pastor e doutor de todos os cristãos, define com sua suprema autoridade apostólica que determinada

14 Pio IX teve o segundo pontificado mais longo da História, 31 anos (1846-1878), por isso os debates sobre a convocação do Vaticano I até sua realização foram feitos no mesmo pontificado, dando a falsa impressão de que o Concílio foi um evento de rápida organização.

15 Os números diferem: Jerdin contabilizou 30 latino-americanos de 774 (JEDIM, 1961, p. 156), Ferré 54 de 700 (FERRÉ, 1982, p. 91) e Lynch 48 de 700 (LYNCH, 1991, p. 78).

doutrina referente à fé e à moral deve ser sustentada por toda a Igreja –, em virtude da assistência divina prometida a ele na pessoa do bem-aventurado Pedro, goza daquela infalibilidade com a qual o Redentor quis estivesse munida a sua Igreja quando deve definir alguma doutrina referente à fé e aos costumes; e que, portanto, tais declarações do Romano Pontífice são, por si mesmas, e não apenas em virtude do consenso da Igreja, irreformáveis (CONCÍLIO VATICANO I, 2016).

A aprovação da infalibilidade papal não foi um consenso entre os bispos, a qual já era debatida antes do Vaticano I. No encontro, os bispos latino-americanos apoiaram o texto da infalibilidade papal, ainda que tenham defendido a autonomia local em certos aspectos (LYNCH, 1991, p. 78-79). A tese foi aprovada na 4ª sessão (julho de 1970) após muitas negociações e costuras políticas, expondo os antagonismos do Concílio (JEDIM, 1961, p. 160). A essa questão somou-se a resolução do primado apostólico papal, que conferiu mais poderes ao sumo pontífice, uma centralidade inquestionável respaldada no “direito divino”: “ele é o juiz supremo dos fiéis, podendo-se, em todas as coisas que pertençam ao foro eclesiástico, recorrer ao seu juízo; mas também que a ninguém é lícito pôr em questão o juízo desta Santa Sé, e que ninguém pode julgar de seu juízo, visto que não há autoridade acima dela” (CONCÍLIO VATICANO I, 2016). Aos bispos, entretanto, foi assegurada sua respectiva jurisdição, ainda que subordinados ao poder central do papa. Além da questão do poder papal, as resoluções e os debates do Concílio tiveram um papel importante na reformulação do Código de Direito Canônico de 1917, como os sacramentos, as propriedades da Igreja, missa etc. (HOUTART, 1990, p. 81).

O Concílio Vaticano I é pouco retratado na historiografia, acreditamos que em função da sombra que o Vaticano II, celebrado quase um século depois, exerceu sobre suas resoluções e o evento em si. Em matérias pastorais, teológicas e sociais, além de sua estrutura e abrangência, o Concílio Vaticano II é, justificadamente, mais estudado e lembrado, mas não devemos negligenciar a importância contextual do Vaticano I. O Concílio de 1869-1870 deve ser compreendido como uma peça importante na articulação do clero católico na edificação da Doutrina Social da Igreja e, de forma complementar, da relação da Igreja com o mundo moderno.

No entanto, o *Syllabus* não costuma ser referenciado na Doutrina Social da Igreja, destoando do tom posterior adotado nas encíclicas eclesiásticas no século XX. Seu autor, Pio IX, teria associado, numa mesma equação, democracia, revolução e a derrocada dos “valores cristãos tradicionais”, o que fundamentou sua inabilidade de “adaptar-se à profunda evolução política e social que caracterizou o século XIX”, uma postura revista pelo seu sucessor Leão XIII, que buscou “atenuar os anátemas de seu predecessor contra as

liberdades modernas” (AUBERT, 1975, p. 9-15). Talvez o elemento mais significativo dessa política seja um documento da Igreja Católica que objetivou tratar especificamente da Liberdade. Publicada em junho de 1888, uma década depois da entronização do papa Leão XIII (1878-1903), a encíclica *Libertas Praestantissimum – Sobre a Liberdade e o Liberalismo* abordou a Liberdade na doutrina católica, um ano antes da publicação da *Rerum Novarum*.

Estruturada em quatro capítulos, *Libertas* dividiu a Liberdade em dois tipos: a Natural e a Moral. A encíclica buscou tratar da Liberdade Moral – nos indivíduos e na sociedade, mas a Liberdade Natural foi concebida como fonte de todas as outras liberdades. A Liberdade Natural é própria dos seres racionais e é estruturada no ímpeto natural da humanidade pelo bem. O pecado, nessa lógica, seria uma não manifestação da liberdade, um atentado contra os desígnios constitutivos da natureza humana, emanados de Deus. A busca pela Liberdade deve perscrutar o caminho da moral e da virtude, espécie de reconciliação com a natureza primitiva dos homens. Assim, a razão molda e direciona a vontade na busca pelas manifestações de Liberdade. Essa ordenação é a lei, entendida aqui na correlação com a Liberdade Natural. Ela estaria “escrita e gravada no coração dos homens”, condenando o mal e orientando ao bem. Nesse ponto, a encíclica fez um paralelo com as leis temporais, teoricamente criadas para a convivência social e que deveriam almejar o bem comum. Portanto, as leis civis existiriam para o melhor cumprimento das leis espirituais.

Configura-se, assim, uma legitimação do Estado, defendendo-se um discurso no qual a autoridade foi entendida como condução à verdadeira Liberdade, tendo o Estado o papel importante de ordenamento social. A única ressalva feita aos desdobramentos desse perigoso quadro delineado pela encíclica é que “quando não existir o direito de mandar, ou se manda algo contrário à razão, à lei eterna, à autoridade de Deus, é justo então desobedecer aos homens para obedecer a Deus” (LEÃO XIII, 2016, tradução nossa). No entanto, a imprecisão desse argumento o obscurece. A “obediência aos desígnios de Deus” pode ser apontada, historicamente, como uma das formas de consolidação do poder temporal. O direito de mandar ou a contradição com a obediência a Deus só poderiam ser invocados num arranjo onde os indivíduos tivessem autonomia para refutar um poder que fosse opressor. As garantias para essa autonomia ou conscientização não estão dadas no documento; pelo contrário, podemos afirmar que o caminho esboçado por Leão XIII é o oposto. A defesa da liberdade, na encíclica, engendrou uma estreita vinculação entre um entendimento da natureza humana, Deus e o Estado, sendo a liberdade o fio condutor dessas relações.

A liberdade estaria respaldada na convergência com a lei natural e o Estado seria o meio articulador dessa afluência,

porque ninguém pode duvidar que a existência da sociedade civil é obra da vontade de Deus [...] Por esse motivo, é necessário que o Estado, pelo mero fato de ser uma sociedade, reconheça Deus como Pai e autor e reverencie e adore Seu poder e domínio. A justiça e a razão proibem, portanto, o ateísmo do Estado, ou, o que seria equivalente ao ateísmo, a indiferença do Estado em questões religiosas, e a igualdade jurídica indiscriminada de todas as religiões (LEÃO XIII, 2016, tradução nossa).

Dessa forma, a Igreja buscou consolidar privilégios já esboçados na encíclica *Quanta Cura* e no *Syllabus*, mas em uma postura menos beligerante com o poder civil. Entretanto, nesse enredo reside a crítica tecida ao liberalismo, porém sustentando a autoridade da Igreja e suas regalias junto ao Estado. O próprio Estado não passou por um exame crítico quanto às suas dificuldades em garantir a Liberdade aos homens em sociedade, confortando-se numa postura conciliatória. As denominadas “conquistas do liberalismo”, como a liberdade de culto, de imprensa, de expressão, de ensino e até de consciência, foram consideradas possíveis atentados contra a primazia da Liberdade vinculada a um entendimento único de Verdade, que alimentou os vícios da autoridade – da Igreja e do Estado.

O não alinhamento com os Direitos Humanos remonta à conflituosa relação do catolicismo romano com a questão. Alguns princípios da Revolução Francesa de 1789, assim como a *Declaração dos Direitos dos Homens e dos Cidadãos*, haviam sido combatidos por Pio VI na *Quod aliquantum* e a correlação dos Direitos Humanos com o combate ao Liberalismo engessou muito a postura da Igreja. Somente no transcorrer do século XX essa pauta foi revista nos cânones eclesiásticos, passando a ser um elemento central nos discursos da Igreja. Nesse sentido, Pierucci (1994, p. 32) avaliou que houve, por parte da Igreja, “uma diferença da água para o vinho entre os dois fins de século na relação com os direitos humanos”. A valorização do Estado de direito, que já tem o gérmen na defesa enfática da necessidade do Estado nessa série de encíclicas do final do XIX, teve um papel decisivo na luta ideológica da Igreja, assumindo uma contribuição valorosa, por exemplo, na ação clerical no contexto das ditaduras militares na América Latina (dissertaremos sobre essa questão mais adiante).

Apesar de considerarmos essas duas encíclicas muito importantes para o pensamento teológico da Igreja, mostrando o “estado da arte” na questão social, ainda não é possível falar de uma sistematização do pensamento teológico sobre e em relação à sociedade nos contornos que seriam debatidos e apropriados no século XX. A *Libertas* foi sucedida, um ano após sua publicação, pela encíclica *Rerum Novarum – Sobre a Condição dos Operários*,

do papa Leão XIII, sendo considerada estrutural (até pelo magistério¹⁶) da Doutrina Social da Igreja.

A carta encíclica apregou o presente como um “terrível conflito” onde os espíritos estariam apreensivos, num tempo de agitação e incerteza. Caracterizar esse cenário tempestuoso, logo de início, abriu caminho para as palavras que se postavam “coerentes e verdadeiras” da doutrina. A motivação do documento foi a situação dos trabalhadores, desamparados e explorados. Porém, criticou o socialismo por instigar um “ódio invejoso” nos pobres, o que acreditamos ser uma referência ao conceito de luta de classes. Creditou que a doutrina socialista era “sumamente injusta, por violar os direitos legítimos dos proprietários, viciar as funções do Estado e tender para a subversão completa do edifício social” (LEÃO XIII, 1991, p. 20). Corroborou, assim, os preceitos de necessidade da autoridade do Estado, mas vinculou-o à defesa da propriedade privada, tida como um direito natural.

A naturalização da propriedade privada é um ponto sensível da encíclica e da Doutrina Social da Igreja, visto que essa postura será repetida muitas vezes nos documentos que a sucederam. A propriedade privada como direito natural dos homens se validaria por ser fruto do trabalho humano, embora nas linhas da *Rerum Novarum* não tenha se ponderado sobre as desigualdades inerentes ao trabalho na sociedade capitalista, assumindo a limitada ótica do trabalho como um valor em si mesmo, do qual deriva a propriedade privada. As apropriações e deturpações desse sistema ficam negligenciadas por uma visão essencialista, mais preocupada com um inimigo imediato (socialismo) do que com a consideração da realidade em que se insere a doutrinação da Igreja. A propriedade coletiva, conforme defendido pelos marxistas, foi compreendida como “a igualdade na nudez, na indigência e na miséria” (LEÃO XIII, 1991, p. 20).

Essa posição de encobrimento da desigualdade vinculada à propriedade privada corroborou um discurso de resignação e caridade como alternativa aos cristãos, além das esmolas (tidas como práticas cristãs), porque a humanidade fora concebida em pecado. “O homem deve aceitar com paciência a sua condição. [...] Neste mundo estas calamidades não terão fim nem tréguas, porque os funestos frutos do pecado são amargos, acres, acerbos e acompanham necessariamente o homem até o derradeiro suspiro” (LEÃO XIII, 1991, p. 21). De imediato, apontou uma conciliação de classes entre patrões e operários, em congruência com o apelo a um bom governo, no qual o Estado zele pelos

16 Exemplo dessa continuidade e valorização são as encíclicas editadas ao longo do século XX em comemoração à *Rerum Novarum*, como a) a *Quadragesimo anno*, do papa Pio XI, em 1931, na qual afirmou: “a encíclica *Rerum Novarum* distingue-se das demais por ter dado a todo gênero humano regras seguríssimas para a boa solução do espinhoso problema do consórcio humano, a chamada ‘Questão Social’, precisamente quando isso mais necessário e oportuno era.” (PIO XI, 1991, p. 51); b) a *Octagesima Adveniens*, escrita por Paulo VI, em 1971 (analisada no capítulo IV); c) e a *Centesimus Annus*, de 1991, durante o pontificado de João Paulo II.

trabalhadores, mas ponderou que os sindicatos e associações trabalhistas são um direito dos homens.

Consideramos que a encíclica, ao tentar alinhar-se com as aspirações e condições sociopolíticas dos operários, não resultou em uma necessária crítica ao liberalismo e ao capitalismo, atentando-se muito mais ao perigo de uma possível perversão das ideias (pelas ideologias de esquerda). Não obstante, levantou um *front* de atuação da teologia católica, abrindo um canal de diálogo, ainda que estreito, no tocante à questão social. Arendt salientou que foi na Idade Moderna que a miséria e as péssimas condições de vida passaram a ser interpeladas como inerentes à existência da humanidade e fomentaram um discurso e um papel revolucionário. A Revolução Americana ou a Francesa demonstraram a inquietação que designou alguns (poucos) homens a “conseguirem libertar-se dos grilhões da pobreza, e a miserável multidão dos trabalhadores, fosse inevitável e eterna” (ARENDR, 1988, p. 18). Nesse sentido, Aubert (1975, p. 146-148) considerou a *Rerum Novarum* como a articulação de múltiplas iniciativas fora de Roma, como os grupos católicos europeus preocupados com o problema operário que começavam a ganhar espaço (a exemplo da União Católica de Estudos Sociais, fundada em 1884), e também como uma obra de Leão XIII que, embora não a tenha escrito, orientou o trabalho. Elementos convergentes imediatos e dentro da Igreja teriam criado a necessidade de um pronunciamento¹⁷.

Entretanto, situar a *Rerum Novarum* na reconstituição do trato da Igreja com a questão social, que consideramos uma postura necessária, não deve enveredar para uma crítica teleológica que visa assuntar na encíclica as condições e postulados da Teologia da Libertação tal como iria se desencadear na América Latina décadas depois. Essa postura linear e evolutiva corre o risco de assimilar acriticamente o discurso religioso, que visa imprimir um histórico de atuação da Igreja¹⁸. A leitura da *Rerum Novarum* deve ir no sentido oposto, de encontrar as contradições que singularizam sua produção em determinado período, tornando possível uma crítica histórica atenta às continuidades e rupturas.

Para entendermos parte da continuidade dessa premissa de resignação, devemos levar em conta o pensamento neotomista, que teve grande influência

17 O autor citou, por exemplo, as peregrinações de operários franceses a Roma organizadas por León Harmel a partir de 1885, a intervenção do cardeal Gibbons (arcebispo de Baltimore) para impedir que o Santo Ofício condenasse a primeira organização operária norte-americana, *Knights of Labour*, e o apoio do cardeal Manning (arcebispo de Westminster) à greve de estivadores londrinos.

18 Francisco Catão, ao buscar as raízes da Teologia da Libertação, identificou na *Rerum Novarum* o seu prelúdio, por observar semelhanças com a Igreja medieval, mais propriamente na passagem da Alta para a Baixa Idade Média, e o período de “restauração” com Leão XIII, no final do século XIX. A Teologia da Libertação seria uma etapa histórica de retomada, numa visão teleológica da História, do esplendor de outrora da Igreja Católica. Podemos também identificar que Catão (1985, p. 17-18) buscou uma legitimidade das posições da Teologia da Libertação, pois elas estariam respaldadas numa linhagem histórica “gloriosa” que já fora expressa.

no pontificado de Leão XIII. Gotay (1986, p. 31), ao analisar as condições teóricas sobre as quais os teólogos latino-americanos se debruçaram para empreender uma teologia revolucionária, concluiu que o clero Constantino, tendo como base o pensamento tomista aristotélico medieval, formulou sua teologia numa concepção essencialista do mundo, compreendendo a ordem social como uma expressão predeterminada por Deus, à qual não caberiam modificações, já que poderiam constituir pecado.

Roberto Romano foi na mesma direção, mas salientou que o pensamento neotomista (também chamado neoescolástico) propôs uma nova leitura do tempo. A concepção de imanência não teria sido apreendida pela degradação, como no humanismo integral aristotélico, no qual o céu é trazido à Terra, mas pela valorização e sacralização do mundo, no qual a Terra é elevada aos céus. “Essa figura recente do tempo e do século, longe de constituir uma expulsão do eterno e alheamento do sagrado, constitui a própria presença do divino no interior da consciência de todos os homens. Estamos aqui nos antípodas da secularização própria ao Renascimento” (ROMANO, 1979, p. 40).

Esse pensamento permeou também a *Rerum Novarum* e grande parte da Doutrina Social da Igreja. Podemos notar, indubitavelmente, uma inflexão nessa postura com as encíclicas dos anos 1960, *Mater et Magistra*, *Pacem in Terris* e *Populorum Progressio* (que analisaremos mais adiante). De toda forma, essa percepção essencialista do mundo, em confronto direto com a materialista – exposta em Marx e Engels –, teve grande influência na resignificação da Libertação na América Latina na segunda metade do século XX. A relação que se estabeleceu com a História, por meio de uma concepção essencialista, incorreu em uma visão estreita da pertinência da inserção da Igreja no mundo e na escuta das demandas sociais, já que a História não seria o palco onde se desenrolariam as mudanças e inquietações profundas da mente humana, mas uma realidade menos significativa pelo prisma do tempo escatológico.

Assim, a Teologia da Libertação pode ser entendida como uma reação ao pensamento neotomista difundido por Leão XII, apesar do paralelo possível por ambas atentarem-se à questão social. O tomismo neoclássico permaneceu centrado numa reflexão ontológica, reivindicando “direitos naturais”. Refletiu o que Ferré considerou a expulsão da Igreja da vida pública no século XIX. A Doutrina Social da Igreja, no final do século XIX, marcaria, para o autor, um regresso ao político, culminando na Teologia da Libertação, que “reintroduz a política e introduz as classes sociais em todo o conhecimento teológico ‘prudente’ da história efetiva” (FERRÉ, 1974, p. 160-164, tradução nossa). Contudo, tal afirmação deve ser matizada. Ao falar de um “regresso ao político”, devemos entender os embates com os Estados Nacionais e a ideologia liberal e marxista, pois a Igreja sempre esteve presente na política e a política, presente na Igreja. Nesse sentido, a afirmação de “retorno à política” deve

considerar uma permeabilidade da Igreja às reivindicações e à situação da classe trabalhadora, chave da hipótese que consideramos fundamental para historicizar a Doutrina Social da Igreja.

Dessa forma, a afirmação “A doutrina social da igreja foi um momento indispensável da evolução em curso, passando da teologia tradicional à teologia da libertação” (CATÃO, 1985, p. 23) imprime uma visão teleológica da Teologia da Libertação. Não devemos buscar essa evolução natural da teologia que se iniciaria na Doutrina Social da Igreja e culminaria na Teologia da Libertação. Entendemos nessa interpretação uma tentativa de significar algo mais complexo, conferindo uma falsa homogeneidade e coerência. Há, entretanto, de se considerar os postulados da Doutrina Social da Igreja, até suas ambiguidades, como parte de um processo na caracterização da Teologia da Libertação, tal como adotado por alguns teólogos e historiadores. Adotar a tese da evolução pouco auxilia a compreender e problematizar o porquê do desenvolvimento da Teologia da Libertação na América Latina no período específico dos anos 1960 e acaba por naturalizar e legitimar a emergência do fenômeno no seio de uma história teleológica da própria Igreja.

Bispos

Muitos embates aqui retratados tiveram como personagens membros do sacerdócio católico: teólogos, bispos, membros da Cúria Romana, padres, arcebispos e papas. Dessa forma, é necessário também desnaturalizar o corpo constitutivo do magistério da Igreja Católica como um monólito que atravessou os séculos. Olhar para a arquitetura e as variadas peças que compõem essa intrincada construção milenar permite ver além da fachada, percebendo também as fissuras e os blocos falsamente harmonizados. Assim, são necessárias considerações que demarquem as diferenças entre os sacerdotes no período moderno, sem perder de vista os fundamentos daquilo que os congrega, que caracterizem as expressões de um saber católico (NETO, 2010). Dessa forma, os membros do sacerdócio católico, enquanto atores desse processo histórico, foram inseridos nessa dupla filiação: uma *inerente pluralidade* e uma *essencial comunhão*.

Dentre os fatores dessa *inerente pluralidade*, podemos destacar: as diferentes origens de cada indivíduo do quadro sacerdotal; a distinção entre o clero regular (que segue uma ordem religiosa) e secular (ou diocesano); diferentes graus de instrução; distintas funções e papéis exercidos ao longo de suas vidas; as diferentes trajetórias e subjetividades.

Todavia, existem fatores que mantêm certa unidade do clero, uma *essencial comunhão*. Sua composição é majoritariamente masculina e celibatária; estão inseridos e subordinados à hierarquia católica, um entrelaçamento que julgam de ordem espiritual, como partícipes de um coletivo assegurado pela

Verdade das escrituras; participam em órgãos colegiados, como conferências episcopais, ou de debate e comunhão, como sínodos e concílios, e também da organização eclesial, como dioceses e paróquias; respeitam a tradição da instituição e dos textos bíblicos.

Consideramos que o sacerdócio católico “incorpora a mais generosa aspiração e as mais profundas contradições do ser humano [...] os padres devem personificar o divino embora habitem um corpo imperfeito” (SERBIN, 2008, p. 19). O clero do qual tratamos é o latino-americano, que deve ser focado em suas particularidades. Serbin afirmou que, após a Segunda Guerra Mundial no Brasil, mas em grande medida também na América Latina, houve um “protesto generalizado contra a ordem tridentina”, que envolveu uma crise de identidade no clero, contrário à rígida e autoritária disciplina, à teologia maquinal e à repressão sexual. A partir dos anos 1960, a modernidade e o secularismo, junto ao crescente poder do laicato e em prol da justiça social, tornaram-se parte do clero católico dessa região do mundo, sensível às aspirações populares e crítica da estrutura social, política e também eclesial. Ainda que essa modernização tenha implicado em uma “democratização muito tímida”, reformulou a organização sacerdotal e advogou junto à inserção do clero na sociedade (SERBIN, 2008, p. 200).

Dentro desse espectro, é necessário recordar que as Conferências Episcopais latino-americanas tinham como objetivo reunir os *bispos* da região, assim como as Conferências nacionais. As *Conclusões de Puebla*, ao relatar sobre o ministério hierárquico, fundamentando-se nas resoluções conciliares, assim definiu essa autoridade, sujeito histórico fundamental em nossa pesquisa: “O bispo, como membro do colégio episcopal presidido pelo papa, é sucessor dos apóstolos e – por sua plena participação no sacerdócio de Cristo – é sinal visível e eficaz do mesmo Cristo, de quem faz às vezes como mestre, pastor e pontífice” (CONSELHO..., 1979, p. 261). O bispo seria “mestre da verdade”, “sinal e construtor da unidade”, “pontífice e santificador”. Dessa forma, a compreensão, pelo historiador, do bispado envolve considerar premissas próximas às presentes nos documentos eclesiais: o invólucro da Verdade, a força da tradição, a importância do magistério, da unidade. Todavia, perguntar-se *Como se faz um bispo* envolve, como afirmou Vital (2012, p. 31-32), um “mistério”, ainda que as diretrizes estejam circunscritas no Código de Direito Canônico. Mas sabemos que a prática de nomeação está permeada por um processo que envolve a nunciatura católica no respectivo país, o Vaticano e alguns sacerdotes, sob sigilo, em um arranjo político-episcopal.

Pensamento, política e religião

Nossa pesquisa dialoga com a História Intelectual em sua proposta de escrever uma História na qual as ideias sejam consideradas nos sentidos e usos aos quais

foram submetidas, relativizando uma autonomia anteriormente valorizada na historiografia, ancorada numa linearidade e essencialismo histórico. Também buscamos empreender um diálogo que consideramos profícuo com pressupostos da História dos Conceitos. Esse novo olhar sobre as ideias situa-se no âmbito das discussões acerca do pensamento latino-americano. As ressignificações do conceito de Libertação remontam a um debate estabelecido desde o século XIX a respeito da identificação de um pensamento latino-americano. Esse debate insere-se no campo das reflexões sobre a identidade e o papel da América Latina no contexto global, abarcando temas como as relações de dominação da América Latina no capitalismo internacional e as desigualdades internas da região, entre o localismo e o cosmopolitismo, bem como a assimilação de certa inferioridade por muitos latino-americanos (PINTO, 2014). Considerando que provavelmente em nenhum outro lugar do mundo a questão do universal/particular, original/cópia, tenha permeado as reflexões sobre as ideias políticas como na América Latina (FUNES, 2014, p. 10), essa discussão estaria em curso desde o rompimento do Pacto Colonial e da constituição dos Estados Nacionais, estando “muito ligada à decepção ou a certo ceticismo diante dos resultados dessa operação de traslação acrítica, excessivamente esperançada de sistemas ideológicos gerados em outras sociedades e contextos” (FUNES, 2014, p. 70, tradução nossa). Esses questionamentos tiveram uma expressão dinâmica e relevante no campo intelectual.

A proposição epistemológica que tem nas ideias um objeto delimitado do conhecimento histórico e um debate metodológico quanto ao seu uso na investigação do passado é relativamente recente na América Latina. A História Intelectual tem vivido um período de crescimento na historiografia latino-americana nas últimas décadas, entrelaçando-se com as novas perspectivas que ultrapassam a fronteira do Estado-Nação moderno (NORONHA DE SÁ, 2016, p. 11). Todavia, ao assumirmos esse alargamento espacial, fugindo das clássicas abordagens circunscritas às fronteiras nacionais, dialogamos com o que se denominou *international turn*, o crescente interesse de historiadores pelos paradigmas internacionais, transnacionais, comparativos e globais. Para a historiografia latino-americana, a *international turn* entrecruzou-se com as metodologias da História Comparada e da História Conectada. Essa metodologia contou com um grande impulso no final dos anos 1990, o que “permite uma maior atenção aos processos, às redes e aos fenômenos de todo tipo que atravessam as fronteiras da nação sem implicar a homogeneização” (WEINSTEIN, 2013, p. 26).

Nesse sentido, o alargamento da escala geográfica nessa obra é decorrente de uma exigência metodológica do objeto estudado, visto que os debates sobre o conceito de Libertação abarcaram teólogos e instituições de diversos países latino-americanos. A criação do CELAM (Conselho Episcopal Latino-Americano) e das conferências episcopais nacionais também podem ser

apontados como fatores descortinadores de uma perspectiva expandida. Consequentemente, as Conferências Episcopais Latino-Americanas resguardam a mesma característica, uma vez que os integrantes dialogaram com diferentes nacionalidades, desde a discussão dos grupos de trabalho até o trabalho maior de síntese de apontamentos eclesiais para o subcontinente, por exemplo.

O contexto em que o conceito de Libertação foi debatido mais fortemente, entre os anos 1960 e 1970, foi marcado por um acentuado tom latino-americanista, notadamente de esquerda, que buscou convergir nas suas propostas um ideal de América Latina unida, enviesada por um passado comum, um presente desafiador e portador de angústias similares – a Revolução Cubana pode ser apontada como grande referencial nesse sentido – e um futuro de vislumbre utópico, no qual a Libertação seria a práxis de uma nova sociedade.

Dessa forma, a circulação de ideias, usos e sentidos da linguagem, atenção às instituições e movimentos, atores e meios de produção e debate intelectual têm pautado a produção historiográfica crescente. Corroboramos a perspectiva de que a História Intelectual pode ser arrolada como a “exploração da produção douta realizada pelas elites letradas do passado, enfocada a partir de uma perspectiva que considera a própria condição de inteligibilidade histórica dessa produção” (MYERS, 2016, p. 24-25). Por douto, consideramos uma linguagem elaborada e, por elite, a especialização nos recursos simbólicos necessários na construção do discurso douto (por exemplo, operários que escrevem um panfleto) – considerando que há uma tendência contingente à identificação dessa elite com setores dominantes da sociedade, mas não uma determinação necessária. O entendimento de uma elite produtora de conhecimento douto é visível, ao longo da pesquisa, em sacerdotes e teólogos católicos, não necessariamente pertencentes previamente às classes dominantes, ou membros de dioceses ricas, mas instruídos sobre a matéria que versam.

A História das Ideias tradicional, arraigada às “grandes ideias universais”, esteve relacionada com a tentativa de criação de um compêndio de conceitos que demonstraria a evolução do pensamento e afirmação de certa racionalidade (notoriamente eurocêntrica). Circunscrever as ideias a um objeto historicamente problematizável implicou na cessão de uma História evolucionista, teleológica e centrada numa “elite”. A desconstrução desse paradigma político de leitura das ideias, e da própria História, foi um fator preponderante no estabelecimento de uma nova historiografia. De forma correlata, o estudo dos conceitos não pressupõe um enquadramento hermético do texto, pois o conceito só adquire certo sentido pelo contexto sociopolítico em que ele se insere, assim como seu uso empírico, agregando ao conceito um significado pertinente a determinada conjuntura (KOSELLECK, 2006, p. 109). Concor damos que “um conceito relaciona-se sempre àquilo que se quer compreender, sendo portanto a relação entre o conceito e o conteúdo a ser compreendido,

ou tomado inteligível, uma relação necessariamente tensa” (KOSELLECK, 1992, p. 136).

Ao tomarmos como objeto os debates eclesiais, procuramos fazê-lo perscrutando as disputas de poder dentro dessa Instituição e em consonância com as questões sociais e políticas de seu tempo, na América Latina. A historiografia sobre religião sofreu influência da nova concepção da política, enquanto um objeto historicamente apreensível. A Nova História Política se firmou sobre pressupostos metodológicos em que confluíram várias abordagens sobre o político em curso nos anos 1970 (na Filosofia, Antropologia, História das Ideias, Sociologia e Ciências Políticas). Esse novo olhar implicou uma nova categorização, apreendendo o político não como uma instância ou domínio da realidade, mas como “o lugar onde se articulam o real e a representação, a matriz simbólica onde a experiência coletiva se enraíza e se reflete ao mesmo tempo” (ROSANVALLON, 1995, p. 12). Simultaneamente, uma construção abstrata (como o social ou o econômico) e também algo concreto, presente nas diversas relações que se estabelecem, a exemplo da “relação com o poder na sociedade global: aquela que constitui a totalidade de indivíduos que habitam um espaço delimitado por fronteiras que chamamos precisamente de políticas” (RÉMOND, 2003, p. 44). A precisão do político como objeto reflete também numa nova visão das ideias políticas (WINOCK, 2003).

Método de afirmação eclesial

As acepções sobre o conceito de Libertação advêm da interpretação histórica que realizamos dos documentos eclesiais que versam sobre a temática social, política e teológica. Alguns deles foram produzidos pela Santa Sé, como os textos da Doutrina Social da Igreja; outros foram produtos da Igreja latino-americana. A sucessão de publicações eclesiais nos parece atrelada a um sistema de autorreferenciamento, em que não se invalidam os escritos antecedentes, porque isso minaria a autoridade da Doutrina. Confrontar frontalmente as interpretações oficiais teológicas anteriores poderia colocar em dúvida a validade e a autoridade da própria interpretação em pauta, pois tal disposição inviabilizaria a ideia de Verdade, assim como o discurso oficial de comunhão da instituição.

Assim, percebemos uma lógica que visa, ao mesmo tempo, afirmar e confrontar os documentos eclesiais antecessores. A afirmação se dá na medida em que, necessariamente, os cita como fonte (junto com os textos bíblicos) e neles referencia seu discurso, encadeando-se numa tradição. Mas os confronta porque, invariavelmente, contraria, em diferentes graus, o conteúdo que o procede, ainda que busque obliterar essa prerrogativa. A leitura desses documentos pode ser feita de forma a compreender, mesmo que parcialmente,

o sistema no qual estes se inserem e referenciam. Dessa forma, consideramos que se faz necessário um *método de afirmação eclesial* para o estudo e problematização das publicações do clero católico sobre a questão social, no final do século XIX e no desenrolar do século XX.

Podemos observar que as distintas publicações pesquisadas, desde as emanadas pelo Sumo Pontífice, as escritas pelos dicastérios da Cúria Romana, as debatidas nas Conferências Episcopais nacionais e transnacionais, até as organizadas pelo próprio “baixo clero” foram permeadas e articuladas em torno do conceito de Verdade. A Verdade que sustentaria esses escritos também seria o amálgama que os mantém irmanados, na perspectiva do magistério. Comumente, os documentos oficiais não se confrontam diretamente e as citações a outras interpretações não buscam refutar o que foi dito anteriormente. Em nenhuma vez verificamos um documento eclesial ter sido citado como exemplo de uma interpretação equivocada, ou para compor a argumentação de uma hipótese ou afirmação pela sua negação. Entretanto, é importante para o historiador ler essas fontes a contrapelo. Assim, por mais que não haja confrontações diretas, nos documentos há a busca pela apropriação de conteúdos e formas que estruturam a afirmação subsequente, constituindo uma espiral retórica ora desencontrada, ora em maior consonância.

As publicações desse período, considerando que tratam de questões relacionadas à política, à sociedade e aos homens (assuntos mundanos), raramente recorrem a pensadores de outras áreas que não a teológica, sendo consideradas contribuições de filósofos, historiadores, sociólogos etc. Cria-se uma plêiade, herdeira e mantenedora de uma revelação, descolando-se do circuito de produção do conhecimento científico. Tais obras estabelecem uma sucessão de paradigmas e referenciais que não são necessariamente compartilhados pelas Humanidades. Os escritos da própria instituição não são a única (nem a principal) fonte das *Conclusões* episcopais; eles também se referenciam nos textos da Bíblia, recorrendo-se, novamente, ao conceito de Verdade que seria incontestado nas páginas das escrituras.

Desmistificar e dessacralizar esses textos torna-se necessário para que não se negue a História que os constitui. “Essa visão realista que torna a produção individual em empreendimento coletivo, submetido a certas regras, parece-me, afinal, mais tranquilizadora e, se posso dizê-lo, mais humana, do que a crença nas virtudes miraculosas do gênio criador e da paixão presa pela pura forma” (BOURDIEU, 1996, p. 73). Assim, o historiador deve entender o lugar de produção desses discursos, para (re)articulá-los.

Os discursos também são instrumentos de luta e analisá-los instiga questionamentos inerentes às suas expressões. Dessa forma, compreendemos esse *método de afirmação eclesial* em termos de construção do discurso, nos moldes daquilo que Michael Foucault denominou *ritual*. Esse processo definiria “os gestos, os comportamentos, as circunstâncias, e todo o conjunto

de signos que devem acompanhar o discurso; fixa, enfim, a eficácia suposta ou imposta pelas palavras, seu efeito sobre aqueles aos quais se dirigem, os limites de seu valor de coerção” (FOUCAULT, 2014, p. 37). Assim, os discursos políticos, judiciários, terapêuticos e religiosos não podem ser desassociados dessa prática. Entretanto, essas formas de rarefação do discurso não devem promover uma busca por discursos ilimitados, contínuos, silenciados (FOUCAULT, 2014, p. 49). No tocante aos documentos eclesiais, esse discurso oculto poderia semear um retorno à autoridade da Verdade, enquanto buscamos justamente o contrário, o propalar de uma crítica atenta à História.

Jedin considerou que os papados seguintes ao Concílio Vaticano I (1869-1870), após a aprovação da infalibilidade papal e do primado apostólico do Sumo Pontífice, exerceram o magistério com uma amplitude pouco conhecida pelos seus antecessores. Ainda que decisões *ex cathedra* não sejam recorrentes, “a autoridade moral do papado tem aumentado continuamente” (JEDIN, 1961, p. 173). A afirmação de Jedin foi feita às vésperas da inauguração do Concílio Vaticano II (1962-1965) pelo papa João XXIII, sendo necessário matizar as diretrizes que a Igreja seguiu nessa questão com as novas resoluções conciliares, que buscaram um espírito de colegialidade no clero. As implicações dessa busca por um maior equilíbrio de poderes, como veremos ao discorrermos sobre o Vaticano II, não resultou numa “democratização” da estrutura da Igreja, fato que podemos observar no *método de afirmação eclesial*. Os escritos papais ainda possuem uma supremacia em matérias doutrinárias e são inquestionáveis – pelo menos publicamente. Mesmo nas Conferências de Medellín e Puebla, o discurso do papa foi muito aguardado e motivou disputas entre conservadores e progressistas, norteados por grupos intermediários. A alocação de introdução papal teve grande influência nas conferências e nas *Conclusões* emanadas do encontro, ainda que não as determinassem. Se o setor mais progressista não concordava com as palavras proferidas por Paulo VI ou João Paulo II em Medellín e Puebla, respectivamente, elas não foram rechaçadas, mas apropriadas para validar seu ponto de vista – ou mesmo negligenciadas. O mesmo é válido para as encíclicas publicadas pouco tempo antes das Conferências, *Populorum Progressio* (1967) e *Evangelii Nuntiandi* (1974), ambas emanadas no pontificado de Paulo VI, que foram largamente citadas ao longo do documento de conclusão pelos bispos latino-americanos.

O *Método de afirmação eclesial* projeta uma imagem de coesão e unidade, de linearidade e evolução ininterrupta e harmônica das manifestações da Igreja. Reafirma, ainda, seu entendimento institucional como meio único de salvação e de privilégio na sociedade e em relação a outras instituições, sendo importante considerá-lo pelo prisma do debate político, social e histórico.

A expressão formal desse *método* nos documentos também envolve características específicas. Os escritos eclesiais analisados nessa pesquisa estruturam-se de forma fragmentada, mas não descontínua, demarcando, de

forma muito precisa e encadeada, capítulos e subcapítulos. Normalmente, os parágrafos das *Conclusões* são numerados, um esquema metodológico que lembra o bíblico (capítulos e versículos). A retórica favorece essa forma, pois o leitor é “conduzido” ao longo do texto, que dificilmente assume um tom agressivo ou exacerbado. O público ao qual se destinam essas publicações envolve distintas localidades e realidades. Alguns desses escritos ficam retidos na leitura pela hierarquia católica e dos estudiosos do tema, mas outros têm uma relativa capilaridade entre os fiéis, o que julgamos ser o caso das *Conclusões* de Medellín e Puebla. De toda forma, muitas são as realidades que deveriam ser consideradas para o bom entendimento da mensagem clerical. Por conseguinte, a pretensa universalidade e a clareza arquitetada na conjunção Razão/Verdade com que os documentos se expressam firmam a autoridade e a tradição da Igreja, mas também expõem o percurso de sua construção histórica e vícios inerentes.

*

Buscamos apresentar brevemente nesta Introdução os objetivos e hipóteses, abordando o objeto e sua historicidade (Temporalidades, Igreja e Liberdades); a formulação de um referencial teórico e social sobre a “questão social” na Igreja (Doutrina Social da Igreja); os principais sujeitos da investigação (bispos); os pressupostos teórico-metodológicos (Pensamento, Política e Religião); e a forma como lidamos com as fontes (*Método de afirmação eclesial*). Os capítulos estão dispostos de forma cronológica. O primeiro capítulo, “Sinais do tempo”, baseia-se na expressão bastante usada no Concílio Vaticano II, mostrando uma orientação pautada pela inserção social e política, ainda que num momento particular. Iniciamos nas estruturas e debates da Igreja Católica na América Latina entre o final do século XIX até a década de 1950. Essa etapa inicial é de grande importância para entendermos uma mudança significativa no cenário intelectual católico. Depois, o capítulo está ambientado entre a I Conferência Episcopal Latino-Americana (Rio de Janeiro, 1955) e a criação do CELAM – momentos importantes no processo de reestruturação da Igreja latino-americana, até publicações que antecedem a Conferência de Medellín, quando o conceito de Libertação surgiu e passou a pautar grande parte da produção intelectual. As encíclicas e documentos sacerdotais dos anos 1960 são encadeados na análise. Esse capítulo mostra o despertar de um debate e atuação social marcados pelo desenvolvimentismo, sua crescente crítica e as resoluções conciliares.

Na sequência, a Conferência de Medellín em 1968 é o tema do segundo capítulo. Acontecimento de grande proporção na América Latina, Medellín, através de suas *Conclusões*, firmou no cânone eclesial latino-americano a *Libertação Dialética*. A análise de Medellín divide-se em três partes: Antecedentes, Conferência e Conclusões, perfazendo dimensões dialógicas, mas que constituem etapas distintas. Esse capítulo atestou a centralidade do conceito

de Libertação na Igreja latino-americana, finalizando com uma apreciação da Teologia da Libertação e sua práxis, apresentando um quadro dessa importante vertente na América Latina.

O capítulo “Violências e Liberdade” focaliza os debates intelectuais, teológicos, políticos e sociais entre as Conferências de Medellín e Puebla. No estudo dessa década (1968-1979), consideramos o ambiente intelectual latino-americano que centrou embates e resoluções sobre o conceito de Libertação, as relações com o marxismo e os significados da Liberdade. Mais próximos ao ambiente eclesial, os Sínodos de 1971-1974, a encíclica *Evangelii Nuntiandi*, o encontro *Liberación* e as mudanças do CELAM nos anos 1970 também compõem esse capítulo. Antecedendo a III Conferência Episcopal Latino-Americana, entre “violências e liberdade”, como ressaltou o papa Paulo VI, houve um intenso debate a respeito do conceito de Libertação, pautado nas três orientações conceituais que definimos: a *Libertação Espiritual, Dialética e Marxista*.

Por fim, o último capítulo aborda a Conferência de Puebla, em 1979. Também empreendemos sua análise na mesma composição de Medellín: Antecedentes, Conferência e Conclusões. Entretanto, também consideramos eventos sucessórios, imediatos e atrelados à Conferência de Puebla. As “Intempéries no cenáculo”, isto é, suas tensões e disputas em meio a um ambiente tido como sagrado, foram conjecturadas na composição desse capítulo. Constatamos novas significações da Libertação, empregando elementos dialéticos e espirituais, apontando um novo horizonte para a Igreja da/para América Latina, também abordados nas “Considerações finais”.



Capítulo I

SINAIS DO TEMPO

Nunca os homens tiveram um tão vivo sentido de liberdade como hoje, em que surgem novas formas de servidão social e psicológica.

Gaudium et Spes (Concílio Vaticano II)

Esse capítulo abarca o período entre o final do século XIX até as vésperas da II Conferência Episcopal Latino-Americana em 1968. Não constatamos o uso do conceito de Libertação na documentação analisada, mas há outros elementos que circundam a construção do discurso eclesial que são de grande importância para entender a transição que tomou forma na Conferência de Medellín.

Iniciamos com a estruturação de uma Igreja Católica mais atenta à realidade latino-americana, tendo como marco inicial o Concílio Plenário de 1899 e os primeiros centros de formação e debate teológico no subcontinente. A introdução da Doutrina Social da Igreja, no diálogo com a sociedade latino-americana, também foi abordada. Na sequência, a I Conferência Episcopal Latino-Americana, realizada no Rio de Janeiro em 1955, e que originou o Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM). Esses dois eventos marcam, de forma substancial, uma modernização da estrutura burocrático-eclesial e da articulação do episcopado, além de esboçarem uma aproximação do discurso eclesial com questões sociopolíticas, ainda que numa lógica desenvolvimentista e pouco crítica.

Essa mesma postura prossegue no divisor de águas do catolicismo contemporâneo, o Concílio Vaticano II (1962-1965). Observamos uma maior atenção dos sacerdotes no tocante aos “sinais do tempo”, uma tentativa de integrar a Igreja a uma sociedade marcada pelo pós-Segunda Guerra e a configuração da Guerra Fria. Entre os referenciais ideológicos formados pelos Estados Unidos e pela União Soviética, a Igreja Católica construiu suas prerrogativas de atuação na sociedade contemporânea, mas esse discurso, por muitas vezes, se mostrou contraditório e insuficiente ante as demandas de setores leigos e do clero católico. No ambiente interno, também ocorreu uma tentativa de reestruturação da Igreja idealizando uma forma “original”, “autêntica”. É o que podemos observar, por exemplo, na análise do *Pacto das Catacumbas*, assinado ao final do Concílio Vaticano II.

Observamos uma significativa sensibilização do clero no tocante à realidade em que a Igreja estava inserida. Após a Segunda Guerra Mundial, a Igreja Católica intensificou uma abertura que possibilitou um *aggiornamento* de sua estrutura e teologia. Essa nova realidade de atuação presumiu uma nova atenção aos pobres, um progressivo chamado pela defesa de seus direitos. Atentar-se aos sinais do tempo, dialeticamente, também se relacionou com o questionamento da própria estrutura eclesial, num período que marcou, definitivamente, a mudança da relação da Igreja com o mundo moderno.

As resoluções conciliares foram analisadas em paralelo ao que denominamos “Tríade romana”, três encíclicas escritas nos anos 1960 pelos papas João XXIII e Paulo VI, que tiveram uma grande importância para o período, entre elas *Pacem in Terris* e *Mater et Magistra*. *Populorum Progressio* tem uma importância particular para a América Latina, como pudemos analisar, e suscitou um debate sobre a violência nos processos revolucionários, uma questão sensível para um continente que vivia, cada vez mais, sob a violência de Estado. Nesse período, ocorreu um acirramento ideológico na América Latina, sendo a Revolução Cubana em 1959 o marco desse processo.

Uma década após sua criação, o CELAM reuniu-se em uma Assembleia na cidade argentina de Mar del Plata e aprovou um documento marcado pela defesa do desenvolvimentismo, numa postura de relativo alinhamento com as resoluções conciliares. Tais *Conclusões* são importantes pela proximidade com Medellín e por serem a expressão do CELAM. Encerramos o capítulo com o documento intitulado *Manifesto de los Obispos del Tercer Mundo*, de 1967, assinado por 17 bispos de regiões do chamado “terceiro mundo”. Esse texto demarcou uma radicalização do movimento iniciado nos anos 1950, apontando para a defesa de um socialismo cristão e uma postura incisiva contra o capitalismo. Refutou a orientação desenvolvimentista de outrora e delineou uma nova fase da Igreja Católica latino-americana, que se inicia, definitivamente, com a Conferência de Medellín e a Teologia da Libertação, tema do capítulo seguinte. Não analisaremos a fundo a relação do marxismo com o pensamento teológico católico. Essa questão será tratada no Capítulo III, pois ela é mais pertinente às *Conclusões de Medellín* e ao posterior desenvolvimento da Teologia da Libertação.

I. 1. Impasses e Horizontes

Ao longo do século XIX, a Igreja na América Latina viveu momentos de singular importância na sua trajetória. Após a independência da maioria das nações latino-americanas nas primeiras décadas do século XIX, a Igreja Católica passou por importantes transformações e participou ativamente da formação dos Estados-Nações na região (PRADO, 1994). Elencamos alguns pontos importantes no desenvolvimento de uma Igreja com feição “própria”, dentro das limitações do período e da pesquisa.

Após o Concílio Vaticano I (1869-1870), houve uma espécie de “concílio latino-americano”, o Concílio Plenário da América Latina, em 1899. Considerado um evento sem precedente na História do Catolicismo Ocidental, foi uma plenária (espécie de assembleia conciliar) que reuniu apenas sacerdotes de um determinado continente. O antecedente imediato para a sua realização foi uma carta redigida por Mons. Mariano Casanova, arcebispo de Santiago, e encaminhada para o papa Leão XIII em outubro de 1888,

solicitando um concílio para que a Igreja sul-americana (depois incluso o México) se organizasse contra os “perigos” dos governos republicanos (como o matrimônio civil e a separação da Igreja do Estado) e a maçonaria. Casanova afirmou que essa delimitação era necessária porque os sul-americanos compartilham a mesma língua, costumes, leis, tradições e recebem os mesmos perigos (GAUDIANO, 1998, p. 132).

No bojo da preparação do Concílio foi produzida uma compilação de documentos intitulada *América Latina, Potenza Stampata sulle Condizioni Politico-Religiose delle Repubbliche Americane del Centro y del Sud*, com 942 páginas e dividida em três partes. Na obra, se destacou o importante papel do Colégio Pio Latino-Americano, a situação da Igreja no subcontinente e os desafios de cada país da região. Após essa etapa de preparação do Concílio Plenário, foi elaborado um documento base da reunião, *Schema Decretorum pro Concilio Plenario Americae Latinae*, que orientou os trabalhos dos bispos. O documento de trabalho elaborado em Roma tinha como tópicos: A Fé da Igreja; A Igreja; O Sacerdócio; O Culto; As ameaças contra a fé; As relações com o Estado e a Sociedade; Os bens da Igreja; Temas disciplinares (FONSECA, 2009, p. 4-5).

Nas discussões sobre onde deveria ocorrer o concílio, os prelados sugeriram, majoritariamente, três cidades: Santiago, Lima e Bogotá. A preferência por Santiago incomodou os peruanos, derrotados pelos chilenos na Guerra do Pacífico (1879-1883), e apoiaram Roma como sede. A capital italiana acabou sendo eleita em consulta feita pela Santa Sé aos bispos latino-americanos em 1897¹⁹. A escolha de Roma também refletiu o controle que a Santa Sé exerceria sobre o evento, tendo os cardeais da Cúria participado de todas as sessões como presidentes honorários. Não obstante, o Concílio Plenário pode ser considerado umas das maiores articulações da Igreja latino-americana após o domínio colonial. Participaram 13 arcebispos e 40 bispos, provenientes do México (13), Brasil (11), Argentina e Colômbia (6) e Chile (5) e outros. Essa divisão faz jus à estrutura eclesiástica existente na América Latina no final do século XIX. Das 20 sedes metropolitanas do subcontinente, seis estavam no México e duas no Brasil; os demais países possuíam uma ou estavam integrados à região eclesiástica de outro país. A distribuição de dioceses também acompanhava a composição do Concílio, sendo 20 no México, 15 no Brasil, 11 na Colômbia, oito na Argentina e no Paraguai, sete no Peru, seis no Equador, cinco na Venezuela, quatro na América Central, três no Chile e na Bolívia, e duas em Cuba. Na época, cada diocese correspondia a 592 mil habitantes (apud CÁRDENAS, 1987, p. 520). Ao longo do século XX essa estrutura se expandiu, embora o problema de escassez clerical tenha continuado a ser uma questão sensível.

19 Nessa consulta, também foram recebidas considerações sobre o *Schema*, enviado anteriormente. As observações foram publicadas em 1898 no volume *Observationes Episcoporum*, novamente enviado aos bispos latino-americanos.

O encontro foi sediado no Colégio Pio Latino-Americano, uma universidade eclesial mantida pela Companhia de Jesus que teria sido a primeira instituição a usar o termo “latino-americano” (FERRÉ, 1982, p. 15). Fundado em 1858, a pedido de sacerdotes latino-americanos ao papa Pio XI (notoriamente o chileno José Ignacio Víctor Eyzaguirre, seu primeiro diretor), o Colégio almejou ser um centro de referência na formação de sacerdotes provenientes da América Latina. O Colégio Pio teve grande importância na formação dos sacerdotes do subcontinente, constituindo certo *status* para a ascensão na hierarquia católica. Entre 1858 e 2008, 3.851 seminaristas e sacerdotes passaram pela instituição; destes, 438 tornaram-se bispos e 34 cardeais (VITAL, 2012, p. 69-71). Posteriormente, foi fundado o Colégio Pio Brasileiro em 1934.

Ainda sobre o Concílio Plenário, é importante salientar que a participação de teólogos e consultores que acompanhavam os bispos não foi admitida (POULAT, 1990, p. 7), o que denota uma importante característica do encontro. O Concílio teve como principal finalidade a normatização da Igreja latino-americana no contexto de consolidação dos Estados Nacionais e teve mais efeito na regulação da estrutura eclesial do que no diálogo com a sociedade.

O Concílio gerou 998 decretos, divididos em 16 grupos²⁰, promulgados pelo papa Leão XIII em janeiro de 1900. As normas conciliares tiveram uma relevância importante para a Igreja latino-americana na primeira metade do século XX, além de terem contribuído na elaboração do novo Código Canônico, em 1917. Grau (2015, p. 301-311) consultou os decretos da maioria dos sínodos diocesanos entre 1922 (diocese de Tulancingo, México) e 1961 (diocese de Chiapacó, Chile) para entender a aplicação do Código de Direito Canônico na América Latina e constatou que as resoluções do Concílio Plenário, *grosso modo*, foram a referência primordial.

A normatização da Igreja latino-americana também teve um efeito direto nos encontros eclesiais firmados na região. Entre 1899 e 1917 (Código de Direito Canônico), obedecendo às diretrizes do Concílio Plenário, foram celebrados quatro concílios provinciais. O *Codex*, aprovado em 1917, estabeleceu que houvesse um concílio a cada 20 anos, e a Igreja latino-americana, ao total, empreendeu cinco Concílios Provinciais e quatro Concílios Plenários²¹ até a

20 I – Fé e Igreja; II – Dos impedimentos e perigos da Fé; III – As pessoas eclesiais; IV – O culto divino; V – Os Sacramentos; VI – Os sacramentais; VII – A formação do clero; VIII – A vida e a honestidade dos clérigos; IX – A educação católica da juventude; X – A doutrina cristã; XI – O zelo das almas e a caridade cristã; XII – O modo de conferir os benefícios eclesiais; XIII – O direito da Igreja de aquisição e posse de bens temporais; XIV – As coisas sagradas; XV – Os juizes eclesiais; XVI – A promoção e execução dos decretos do Concílio. Não os analisaremos de forma minuciosa porque incluiria um debate sobre a legislação canônica (já que os temas mais abordados foram de questões internas da Igreja) e não nos auxiliaria diretamente no objetivo da pesquisa.

21 Os quatro Concílios Plenários (Brasil, 1939; Chile, 1946; Argentina, 1953; Equador, 1957), na esteira da Doutrina Social da Igreja, condenaram o socialismo e o comunismo, apoiaram as Ações Católicas e

realização do Concílio Vaticano II na década de 1960. “A atividade da Igreja Católica latino-americana da mostra, de fato, de uma constante mobilização nos primeiros 60 anos do século XX” (GRAU, 2015, p. 307, tradução nossa).

Segundo Escalante (2003, p. 45, tradução nossa), o Concílio teve o importante papel de unificação da disciplina eclesiástica e “não tocou em novos temas dogmáticos, embora tenha resumido a doutrina teológica dos documentos pontifícios mais recentes”. Sobre o caráter latino-americano do Concílio, Cardenas (1987, p. 525, 549-551) apontou o rigor técnico da redação, a abordagem excessivamente canônica e jurídica, elaborada por técnicos romanos, que indicam um influxo das preocupações universais da Igreja. Mesmo ponderando sobre a limitação institucional da Igreja no subcontinente, uma vez que não foram formuladas respostas aos problemas locais, situou o Concílio como uma experiência de coesão continental (“base das futuras conferências”) e produtor de um *corpus* doutrinário e disciplinar.

Parte dos decretos versou sobre a relação entre Igreja e Estado, estabelecendo que deveria haver uma “aliança bem ordenada”, “parecida com a existente entre o corpo e a alma”, ainda que se tenha defendido uma submissão do poder temporal ao espiritual (SARANYANA, 2005, p. 23). A relação com os Estados Nacionais era um ponto fulcral para as Igrejas latino-americanas. Ao longo do século XIX, em diferentes graus e com díspares arranjos, duas importantes ideologias que tinham grande aceitação nas elites nacionais, o liberalismo e o positivismo, possuíam um acento anticlerical, conjugando a restrição do poder da Igreja à consolidação do Estado Nacional.

A separação do poder temporal do espiritual, do Estado e da Igreja gerou diversos atritos. Ernesto Bohoslavsky (2013, p. 12) afirmou que, no período entre a segunda metade do século XIX e o começo do século XX, desenvolveram-se as mais “intensas batalhas políticas e culturais em torno da religião”, visto que, em praticamente toda a América Latina, os processos de modernização e complexificação dos grupos sociais acarretaram reformas constitucionais que colocam em debate a relação entre a Igreja e o Estado. Porém, deram suporte para uma importante fase de atuação e estruturação da Igreja. “No período 1870-1930, a Igreja na maior parte da América Latina perdeu o apoio do Estado [...] Mas foram se adaptando gradualmente e a Igreja mudou o apoio externo pela renovação interna. [...] separar-se do Estado era uma condição prévia da ação social independente, novo papel que a força dos acontecimentos exigia da Igreja” (LYNCH, 1991, p. 112). Lynch, ao situar o aparecimento do pensamento social católico em 1890, aponta que essa “independência” da Igreja, embora tenha gerado muito desgaste, no contexto de uma maior aproximação com a Santa Sé, foi muito importante para a sua modernização e para a intensificação da sua atuação social, a partir dos anos

tratarem da organização interna das Igrejas nos quadros nacionais. Até aqui, vê-se a escassa articulação continental, que viria a ganhar contorno nos anos 1950.

1930. Concomitante a esse processo, houve uma “reação, ocorrida no final do século [XIX], contra o materialismo e o utilitarismo mecanicista, da qual participou uma grande plêiade de intelectuais latino-americanos” (PIKE, 1976, p. 144), não necessariamente ligados à Igreja.

No início do século XX, Gotay (1985, p. 34) assinalou o surgimento de novas concepções teológicas, que rompiam com os ensinamentos tomistas. Nesse rol, podemos citar o trabalho de Karl Barth, nos anos 1920, que rechaçava o “essencialismo idealista”, e o de Dietrich Bonhoeffer, que propôs a necessidade de pensar a fé cristã para o mundo secular. Surgiram também a teologia existencialista de Paul Tillich, Bultmann, Rahner e Schillebeeckx e, algumas décadas depois, as “teologias da história” de Comblin e Thils e a “antologia da secularização” de Harvey Cox. A partir da década de 1930, o desenvolvimento de uma crítica “antropológico-teológica integral” buscou encarar o indivíduo “em toda sua condição temporal [...] numa mistura, excessivamente difusa, de teologia, filosofia, sociologia ou literatura”, na esteira de uma retomada das fontes cristãs e em diálogo com o Mundo Moderno (AUBERT, 1976, p. 165-166). Essa nova geração de teólogos foi de grande importância para o questionamento da teologia tomista e de orientações apartadas das relações entre o mundo da fé e o mundo secular.

Para alguns autores, a Igreja latino-americana, no período entre 1870 e 1930, “passou a ser a Igreja ‘institucionalizada’ e ‘triumfalista’ que muitos contemporâneos rechaçam e que outros católicos depreciaram mais adiante” (LYNCH, 1991, p. 120, tradução nossa). Isto se deve também à relação que se estabeleceu entre os governos de signo autoritário e a Igreja, em vista da percepção que se “pode oferecer o discurso católico para promover a paz social ante as inquietudes políticas da classe trabalhadora” (BOHOSLAVSKY, 2013, p. 17, tradução nossa). Assim, vemos a dupla herança da virada do século XIX para o XX: uma “renovação interna”, que deve ser relativizada em função da ainda precária estrutura eclesial na região, e o estabelecimento de uma nova relação com a sociedade, mediada pelo Estado.

A “presença” de Roma e as novas relações com os Estados latino-americanos podem ser sentidas pelo aumento das Nunciaturas Apostólicas, que cumprem o papel de corpo diplomático da Santa Sé junto aos Estados Nacionais. Durante a Primeira Guerra Mundial não havia embaixador latino-americano no Vaticano e a Igreja Católica tinha apenas uma nunciatura de segunda classe no Brasil, uma internunciatura no Chile e cinco delegações apostólicas (sendo que quatro serviam a mais de um país). Depois da Segunda Guerra, a grande maioria dos países latino-americanos passou a contar com um embaixador no Vaticano e com um núncio apostólico (com exceção do México e das Antilhas) (POULAT, 1990, p. 10).

Importante ressaltar que a realidade social com a qual a Igreja estava em contato também se transformou nesse período. O final do século XIX e

as primeiras décadas do XX foi o grande período da imigração europeia à América Latina, principalmente no Cone Sul, que trouxe consigo novas ideias políticas, como o socialismo, o anarquismo e o marxismo. Junto às demandas e organização social latino-americana, foram o germen de uma escalada de tensões que levaram à caracterização dessas “novidades” como “inimigos” na Conferência do Rio de Janeiro (1955). A relativa secularização, que enfatizamos pelo viés da consolidação do Estado Nacional, era também acompanhada pelo aumento da urbanização e da industrialização, principalmente a partir da década de 1930, conferindo novas dinâmicas de classe e ideias nas sociedades latino-americanas.

Dussel destacou quatro formas que a Igreja utilizou para ganhar espaço perante o que denominou “Estados Populistas” a partir de década de 1930 na América Latina: a Ação Católica; os grandes Congressos organizados pela Igreja; a Ação Social, principalmente entre os operários; e o Anticomunismo. Esse período, denominado pelo autor de “Nova Cristandade”, teria gerado duas tendências: uma de aliança com a burguesia industrial, preservando o poder dos conservadores e oligarcas, e outra da “causa democrática”, que visou um programa de modernização, o que incluía a opção pela ação social, ainda que ambígua (DUSSEL, 1992, p. 225-227). Essa divisão parece compor uma visão um pouco teleológica, já que a primeira tendência seria representativa da Igreja conservadora, do *status quo*, aliada aos conservadores, e a segunda, a Igreja progressista, que desembocaria na Igreja da Teologia da Libertação dos anos 1960. Entretanto, as questões que separariam essas duas tendências não são tão restritivas e claras. Uma pretensa defesa da “causa democrática” parece pretensiosa para um Estado que o próprio autor considerou populista, e certos aspectos de um programa de modernização também incluiria conservadores. Consideramos aqui a modernização como a atualização da estrutura eclesial que, no caso das resoluções do Concílio Plenário e do Código Canônico, alinharam a Igreja com a Santa Sé e normatizaram a disciplina eclesial. Os centros de formação e debate, ainda incipientes, não necessariamente eram um programa tacitamente progressista, sendo necessário também afirmar que modernização não é sinônimo de progressismo. Essas oposições rígidas por vezes são poucos funcionais ao lidar com a pluralidade e as características do clero, atrelado a um discurso e posicionamento “centrista”. Nesse contexto, mesmo os progressistas, como grande parte dos adeptos da Ação Católica, apregoavam uma aliança com o Estado e as elites para a evangelização e instrução da população. O marxismo continuava sendo, de forma ampla, mais que um mal a ser evitado, um perigo a ser combatido.

Ainda assim, a Ação Católica foi, indubitavelmente, uma força que instigou o clero a uma atuação para além dos muros da Igreja e ao envolvimento com as questões sociais. Fomentada pelo papa Pio XI, que a via como uma forma de atuação dos leigos e do clero, originou-se na Itália, no final do

século XIX, como uma forma de projeção clerical no contexto da unificação italiana. Foi contemporânea, principalmente na sua vertente operária, dos padres franceses operários, que nas décadas de 1930 e 1940 se dedicaram a evangelizar os trabalhadores. Implementada no Brasil na década de 1920, passou a outros países latino-americanos ao longo dos anos 1930, como a Argentina e o Chile (1930), Uruguai (1934), Costa Rica e Peru (1935) e Bolívia (1938) (DUSSEL, 1992, p. 177). Teve um importante papel na incorporação dos leigos ao ambiente eclesial, questão cada vez mais em pauta na Igreja latino-americana. Aos poucos se ramificou e se aproximou do movimento estudantil, criando as Juventudes Universitárias Católicas (JUC) e as Juventudes Operárias Católicas (JOC), entre outras.

Scott Mainwaring analisou a trajetória da esquerda católica brasileira. A Ação Católica Brasileira (ACB) foi fundada em 1920, seguindo os modelos europeus. Uma década depois, formou-se a Juventude Universitária Católica (JUC), como parte da ACB. A JUC, no final da década de 1950, radicalizou-se politicamente, entrando em conflito com a hierarquia. Nos anos 1960, a JUC estava envolvida com os movimentos populares e de esquerda no Brasil, mas foi sendo minada pela hierarquia católica. Nesse momento, em 1961, originou-se a Ação Popular (AP), que em pouco tempo se tornou uma das três grandes forças políticas de esquerda no Brasil, junto com o Partido Comunista Brasileiro (PCB) e o Partido Comunista do Brasil (PCdoB). “O humanismo da AP, sua ênfase na liberdade na participação e suas críticas duras ao socialismo burocrático são precursores das atitudes que posteriormente se manifestaram na Igreja popular dos anos [19]70.” (MAINWARING, 2004, p. 87). A trajetória da AP, assim como de grande parte da esquerda brasileira, foi desarticulada com o Golpe Militar de 1964. Todavia, o autor faz uma distinção importante entre essa esquerda católica e o que ele denominou “Igreja popular”, que acreditamos ser válida para muitos países latino-americanos. A esquerda católica era um movimento de elite e não enfatizava a liderança popular, possuía um caráter vanguardista, também professava uma fé mais “europeizada e secularizada” e teve um *crescendum* de tensões com a hierarquia católica. Todavia, esse movimento pode ser considerado como o início do desenvolvimento de uma teologia latino-americana (MAINWARING, 2004, p. 94-95).

Esse processo ocorreu junto à estruturação de centros e espaços católicos de formação e circulação de ideias, muito importantes na renovação do pensamento teológico latino-americano. A partir da década de 1930, começam a surgir as primeiras faculdades de teologia latino-americanas, no bojo da secularização do ensino²². Prada (2016, p. 54) assinalou experiências eclesiais

22 No Chile, em 1935, foi inaugurado o primeiro curso da Faculdade de Teologia (entre os professores cabe destacar Dom Manuel Larrain Erraruiz, um dos fundadores do CELAM, e presidente da instituição entre 1963-1966); no Peru, a Faculdade de Teologia Pontifícia e Civil de Lima (de 1935), que se somou à Pontifícia Universidade Católica do Peru (1917); na Colômbia, em 1930, a Universidade Xaveriana de Bogotá foi erguida pela Santa Sé em 1937 como Universidade Católica e Pontifícia; no Brasil, foi

latino-americanas a partir de 1945 no campo da educação, como o Primeiro Congresso Interamericano de Educação Católica (Bogotá, 1945), no qual fundou-se a Confederación Interamericana de Educación Católica. Destaca-se também a criação da Organización de Universidades Católicas de América Latina y Caribe.

Muitas revistas foram fundadas no período: as argentinas *Stromata* (1937) e *Revista Bíblica* (1939); os *Anales de la Facultad de Teología de Chile* (1940); e a *Revista Eclesiástica Brasileira* (1941). Cabe destacar também a revista *Latinoamérica*, fundada por jesuítas em 1949, sediada na Cidade do México e Havana. Ferré (1982, p. 14) afirmou que foi a primeira revista católica com um intuito latino-americanista. Nesse sentido, o Seminário Interamericano de Estudios Sociales (Washington, 1942), com sua declaração a favor da igualdade jurídica e condenação das “situações de dominação”, foi um passo importante, sucedido pela Confederación Interamericana de Educación Católica (1945) e eventos internacionais sobre a Ação Católica, Eucarísticos, *Pax Romana* etc. Esse processo culminaria com a Conferência do Rio de Janeiro e a criação do CELAM, em 1955 (CÁRDENAS, 1987, p. 563).

Todavia, essa maior atuação política não reverberou numa amortização da crítica ao marxismo. Pelo contrário, ela se tornou cada vez mais contundente na Igreja Católica, ainda mais após a formação da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) em 1922. Um posicionamento mais progressista de alguns setores, como o da Ação Católica, não implicou uma adesão ao marxismo, sendo, muitas vezes, uma tentativa de colocar-se como uma alternativa a essa ideologia. Tomemos como exemplo a encíclica *Divina Redemptoris* (1937), do papa Pio XI, sobre o “comunismo ateu”, na linha da Doutrina Social da Igreja. Nesse documento, o papa salientou com veemência sua oposição às ideologias que se associavam às lutas dos trabalhadores em todo mundo, difundindo um ideário tido como ateu e corrompendo o espírito cristão²³. Pio XI (1971, p. 114) ainda criticou o materialismo dialético e a perseguição aos cristãos na Rússia, México e Espanha, que vivenciavam levantes civis e hostilizaram o clero em seus respectivos territórios. Um diálogo com o marxismo foi mais bem estabelecido após a Segunda Guerra Mundial, mas, apesar de alguns pontos de contato, longe do cânone oficial da Doutrina Social da Igreja.

criada a Universidade Pontifícia de São Paulo (1947), sucedida pela de Porto Alegre (1950) e de Campinas (1956); a Argentina teve a Faculdade de Filosofia e Teologia fundada em 1931. A Pontifícia de Buenos Aires e Córdoba funcionou a partir de 1960; no México, a Universidade Pontifícia teve uma trajetória conturbada pelas particularidades da relação entre a Igreja e o Estado mexicano (DUSSEL, 1992, p. 177 e SARANYANA, 2005, p. 33-37).

23 “A doutrina comunista [...] máscara da redenção dos humildes [...] misticismo hipócrita, que as multidões reduzidas por promessas falazes e como que estimuladas por um contágio violentíssimo lhes comunica um ardor e entusiasmo irreprimível, o que é muito mais fácil em nossos dias, em que pouco equitativa repartição dos bens deste mundo dá como consequência a miséria anormal de muitos” (PIO XI, 1971, p. 108).

É interessante notar como a visão sobre a América Latina mudou drasticamente no Vaticano ao longo do século XX. Em uma encíclica dirigida aos bispos da América Latina, o Papa Pio X condenou veementemente os abusos cometidos contra as populações indígenas. Reafirmando as linhas escritas por Benedito XIV em 1741, recordou alguns avanços, como a abolição, mas ponderou: “[...] de fato, quando consideramos os crimes e as ofensas ainda cometidos contra eles, nosso coração se enche de horror e somos movidos a uma grande compaixão por essa raça infeliz” (PIO X, 2017, tradução nossa). O papa Pio X evocou os bispos e arcebispos a promoverem “bons serviços” para os indígenas, cobrando também o dever das autoridades públicas. Essa visão coaduna com a forma como a América Latina foi interpretada pelo Vaticano e retratada no documento pontifício.

A luxúria do lucro fez muito para tornar a mente dos homens tão bárbara. Mas algo também se deve à natureza do clima e à situação dessas regiões. Pois, como esses lugares estão sujeitos ao sol do sul ardente, que lança lentidão nas veias e, por assim dizer, destrói o vigor da virtude, e como eles estão muito distantes dos hábitos da religião e da vigilância do Estado, e em certa medida até da sociedade civil, facilmente acontece que aqueles que ainda não chegaram lá com uma moral ruim logo começam a ser corrompidos e, então, quando todos os vínculos do direito e do dever são rompidos, eles caem em todos os vícios odiosos (PIO X, 2017, tradução nossa).

Podemos verificar um determinismo natural no subcontinente, que corromperia os que aqui habitassem, “destruiria suas virtudes” – interpretação que muitos intelectuais, inclusive latino-americanos, reproduziram no século XIX e meados do XX. Apartados da Igreja, do Estado e da sociedade civil, a América Latina seria o lugar da perdição, pensado numa concepção eurocêntrica e etnocêntrica. A encíclica, escrita em 1912, constrata com a postura do Vaticano em relação à América Latina algumas décadas depois, quando a região se firmou com o maior número de católicos (relativos e absolutos) no mundo e assumiu um papel estratégico na política da Santa Sé. De uma terra que corromperia a virtude para a alcunha de “Continente da Esperança”, a Igreja latino-americana viveu um processo de desenvolvimento institucional e político-social, entre “encontros e descontinuidades”, do qual as conferências de Medellín e Puebla talvez sejam das mais significativas expressões.

I. 2. I Conferência Episcopal Latino-Americana: Rio de Janeiro, 1955

Após o final da Segunda Guerra Mundial, o Vaticano fez uma consulta aos bispos latino-americanos sobre a necessidade de realizar um novo encontro continental do episcopado – cabe lembrar que o último, o Concílio Plenário, fora realizado em 1899. Foi proposto um “tipo conciliar ou menos solene e mais ágil, assumindo a nomenclatura típica do pós-guerra, de uma *conferência*, isto é, uma breve reunião de índole operativa” (RESTREPO apud ESCALANTE, 2003, p. 73, tradução nossa). Com a resposta positiva, começaram os preparativos. Quanto à natureza jurídica, assim como das decisões por ela emanadas, Escalante (2003, p. 73-74) afirmou que as Conferências não eram legislativas, diferindo da estrutura principal do Concílio, mas possuíam natureza consultiva, sem termos preceptivos. Libânio (2007, p. 9) classificou-as como uma espécie de concílio regional, um sínodo.

Celebrada no Rio de Janeiro, no Colégio Sacré Coeur, entre 25 de julho e 4 de agosto de 1955, a primeira Conferência Episcopal Latino-Americana coincidiu com o Congresso Eucarístico Internacional, que aconteceu na mesma cidade. Os presidentes da Conferência foram o cardeal italiano Adeodato Giovanni Piazza (então secretário da Sagrada Congregação Consistorial) e o monsenhor italiano Antonio Samoré (secretário da Sagrada Congregação de Assuntos Eclesiásticos). Ambos indicados pelo papa, chama a atenção o fato de serem quadros da Santa Sé, de dicastérios da Cúria Romana – além de serem italianos. Essa primeira Conferência tem especificidades em relação às outras realizadas posteriormente, sobre as quais iremos discorrer para melhor entendê-las no contexto considerado.

A Conferência Episcopal, assim como o Congresso Eucarístico, foi organizada pela Conferência Nacional de Bispos do Brasil (CNBB), um dos primeiros órgãos de colegialidade nacional de bispos do mundo (FERRÉ, 1982, p. 24), “primeira entidade desse tipo na América Latina” (MAINWARING; WILDE, 1989, p. 11, tradução nossa). Em seus primeiros anos, a CNBB era presidida pelos bispos D. Carlos Carmelo de Vasconcelos Motta (presidente até 1958) e D. Hélder Câmara (secretário-geral até 1964), ambos personagens importantes no Concílio Vaticano II. A Conferência teve cerca de 100 participantes, cuja distribuição pode ser vista no Quadro 1 a seguir.

Quadro 1 – Participantes da I Conferência – RJ, 1955

Bispos	85 / 90
Cardeais	7
Com direito a voto	92 / 97
Total	103 / 119

Fonte: O autor (2020)²⁴

24 Hourtat (1990, p. 66) e Loirscheider (1977, p. 3) afirmaram que foram 90, entre bispos e arcebispos. Ferré (1982, p. 76), Saranyana (2005, p. 55) e Cárdenas (1987, p. 708) contabilizaram 85 – 58 bispos

Foram representados 23 países (os dois cardeais argentinos não compareceram pela tensão com o peronismo). Os participantes receberam um “rico” material de base constituído de documentos preparados por diversos países (MARINS, 1979, p. 39), mais especificamente 61 documentos que abrangiam um “perfil do catolicismo latino-americano” (LONDOÑO, 2017, p. 13). Essa compilação pode ser apontada, de início, como uma importante contribuição da Conferência de 1955.

Nesse sentido, ainda que a Conferência do Rio de Janeiro tenha sido pouco analisada na escrita da História da Igreja na América Latina, na “penumbra” se comparada com a volumosa bibliografia dedicada as Conferências seguintes, devemos pensá-la na “evolução” que desencadeou no Vaticano II e Medellín. Torres Londoño (1996, p. 414, tradução nossa) destacou que a Conferência de 1955 “mostra uma Igreja que se pensa e concebe em função dela mesma e de suas estruturas clericais. Desde tal perspectiva, não se pode ver no Rio de Janeiro a origem de Medellín”. Assim, o olhar mais apurado das *Declarações do Rio* proporciona observar a Igreja latino-americana no alvorecer de uma nova reflexão sobre a sociedade e no questionamento de si mesma.

A Conferência do Rio de Janeiro resultou em “Declarações”²⁵ consideravelmente menores que as das Conferências posteriores, com maior enfoque nos problemas internos da Igreja. Chama a atenção o tom alarmista da Conferência do Rio, por vezes beligerante, sem buscar uma sintonia com a sociedade e/ou com a modernidade. As conclusões do evento não seguem o método ver-julgar-agir, o que ajuda a explicar a deficiência no caráter “prático” de suas resoluções, com poucas recomendações pastorais. Mesmo possuindo uma narrativa mais discursiva, ainda assim o texto é dividido em muitos parágrafos numerados, como grande parte dos documentos da Igreja. O documento tem, de forma geral, uma densidade teológica menor que uma encíclica e das *Conclusões* das Conferências posteriores, funcionando mais como um relatório em que se descreveram e elaboraram “diagnósticos” para a Igreja no subcontinente. Devemos entender essas características à luz daquele momento, quando sequer existia o Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM), criado como deliberação dessa Conferência, e da menor experiência na articulação da Igreja na região.

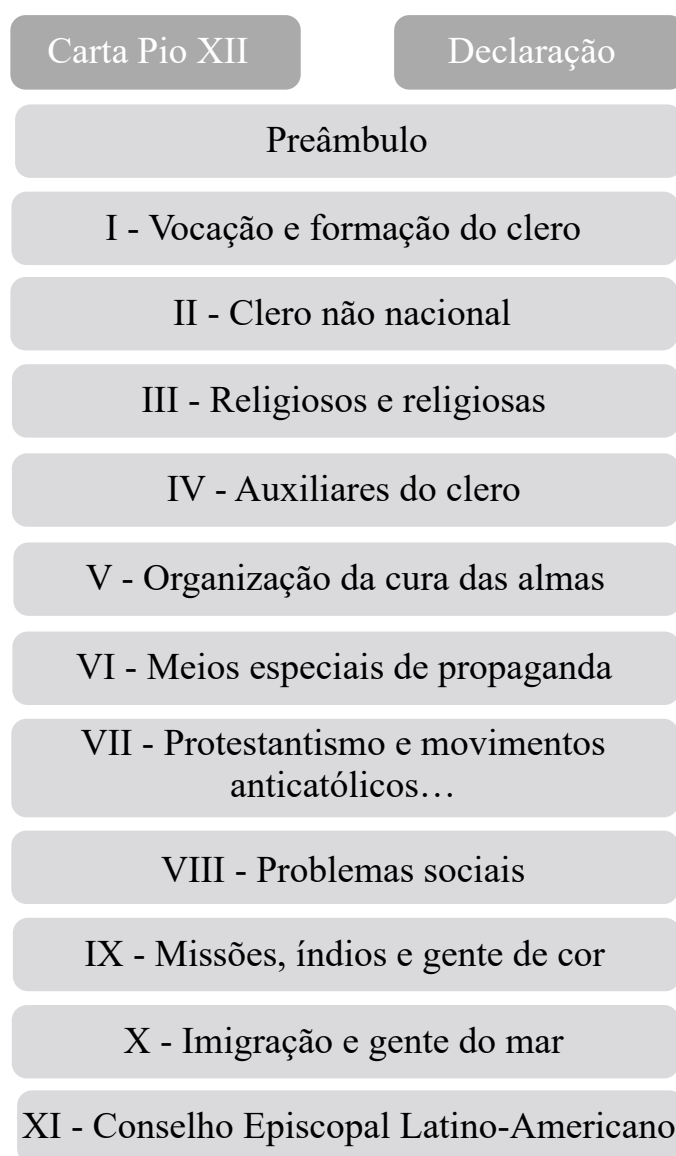
O texto tem apenas três citações, uma ao evangelho de Lucas e as outras duas a textos de Pio XII publicados na década de 1940. Todavia, o Código de

+ 37 arcebispos. Escalante (2005, p. 68) afirmou que foram 96 representantes do episcopado latino-americano, mais 6 cardeais do subcontinente, além dos enviados pela Santa Sé.

25 Consideramos que a própria natureza do documento ajuda a explicar suas limitações. Uma declaração não pressupõe uma síntese oriunda de debates, inclina-se mais para demarcar uma posição do que avançar nas relações da Igreja com a sociedade e também na sua gerência interna.

Direito Canônico (reformado em 1917) foi mencionado livremente diversas vezes, embora não em forma de citação, aparecendo como um parâmetro de organização institucional do clero. Esse ponto se relaciona com o precedente do Concílio Plenário e a implementação de suas normas, muito importante no contexto de recepção do Código Canônico na Igreja Latino-Americana da primeira metade do século XX. A Doutrina Social da Igreja não foi considerada uma referência para a redação da *Declaración* nos temas em que poderia ser evocada. Esse aspecto também reforça o argumento de que a Conferência se ocupou notoriamente de assuntos internos da Igreja.

Organograma 1 – Organização da *Declaración de Rio*, 1955



Fonte: O autor (2020)

As *Conclusões* do Rio estão divididas em onze partes, subdivididas em capítulos. Apresenta ainda uma declaração inicial e um preâmbulo. Podemos observar sua distribuição no Organograma 1.

A organização da *Declaración de Rio* destoa bastante dos 16 grupos de decretos do Concílio Plenário de 1899, sendo possível observar a ingerência de assuntos externos à Igreja, denotando a diferente natureza, objetivos e possibilidades dos encontros. Também é possível observar que o documento inicia abordando questões internas da Igreja (partes I a IV) e passa para o diálogo com a sociedade (do V ao X), concluindo com a questão do Conselho (XI). A Carta apostólica *Ad ecclesiam Christi* do papa Pio XII aos bispos latino-americanos (1955)²⁶ apontou diretrizes à Conferência que foram acolhidas pelo clero. O papa não esteve presente na abertura da Conferência, o que, a partir da Conferência na Colômbia em 1968, se tornou uma tradição que perdura até os dias atuais.

Em sua Carta apostólica, Pio XII apontou a insuficiência do clero como um dos principais problemas da Igreja na América Latina e elencou os “inimigos” em relação aos quais era necessária “enérgica vigilância”: a maçonaria, o protestantismo, as diversas formas de laicismo, a superstição e o espiritismo. Esses supostos inimigos da Igreja demonstram o pensamento pré-Concílio Vaticano II, longe do ideal de ecunemismo propagado no Concílio, ainda que esses eventos estivessem separados por apenas uma década. A ideia de defesa da fé católica diante das adversidades e ameaças externas também remonta ao *Syllabus* e a toda uma tradição evangélica que, em grande medida, foi reformulada no Vaticano II.

A análise que a Igreja faz de sua própria História insere-se numa perspectiva triunfalista. Podemos observar que os bispos possuíam uma visão unicamente positiva sobre a evangelização e muito estereotipada sobre os indígenas. O índio, segundo o documento, “atrasados em seu desenvolvimento cultural (sic)”, foi o sujeito da

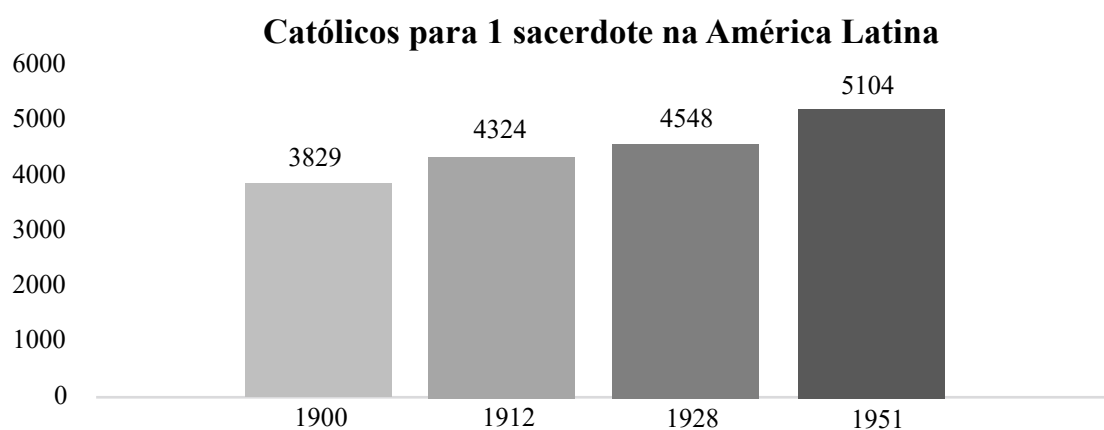
[...] glória [da Igreja em dispor] [...] esse profundo sentimento religioso que apenas espera um trabalho preservante para que o “índio” se incorpora com honra na verdadeira civilização. A obra das Missões entre os infiéis preenche as páginas mais belas da história da Igreja na América (DECLARACIÓN..., 2016, tradução nossa).

26 Na verdade, a carta tinha como destinatário o presidente da Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, o cardeal italiano Adeodato Giovanni Piazza, que era secretário da Sagrada Congregação Consistorial (atual Congregação dos Bispos) desde 1948, bispo de Sabina e Poggio Mirteto (indicado em 1949), quando foi designado para presidir a Conferência.

Julgando “integrá-los à civilização”, a Igreja patrocinou, junto às Coroas europeias, um genocídio da população indígena, mas as missões “entre os infiéis” foram descritas como “belas páginas”. A apropriação de um passado violento, pintado como glorioso, visou incentivar que a Igreja realizasse novas missões de evangelização na América Latina, emitindo um julgamento histórico arbitrário e enviezado.

Não obstante, concluímos que a Conferência do Rio não tocou em pontos importantes do apostolado latino-americano, como a escassez do clero, tido como o grande problema da Igreja latino-americana desde o Concílio Plenário em 1899. Esse era um problema importante e em ascedência, como podemos observar no Gráfico 1.

Gráfico 1 – Relação de fiéis para 1 sacerdote católico na América Latina (1900-1951)



Fonte: O autor (2020)²⁷

Pela amostragem, o número de católicos para um sacerdote aumentou de forma contínua durante toda a primeira metade do século XX, desde o Concílio Plenário até a I Conferência. Entretanto, consideramos que o debate sobre essa questão poderia abarcar questões sobre o sacerdócio dentro da hierarquia católica, como a ordenação feminina, o celibato, as questões relacionadas à organização e a atuação do clero. Mas cobrar esse posicionamento pode ser anacrônico, visto que ele espelha um debate mais visado após o Concílio Vaticano II. A resposta da Igreja latino-americana a essa referendada insuficiência não foi ao encontro das diretrizes do Vaticano e o desenrolar dessa tensão foi acirrando-se a partir da década seguinte, nos anos 1960, na medida da expansão das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) por toda a América Latina.

27 Elaborado com base em Promper apud Cárdenas, 1987, p. 644.

Em contrapartida, os bispos reunidos no Rio não foram omissos quanto aos leigos. Foram feitas algumas considerações sobre a participação dos fiéis não ordenados nas atividades da Igreja. Destacou-se a reiterada citação à Ação Católica, que acabou assumindo uma função canalizadora desse segmento.

Quanto à forma como os bispos liam o contexto histórico da Conferência, duas breves passagens dialogam no Preâmbulo e no capítulo XIII (Problemas Sociais). O “intenso processo de industrialização”, que estaria modificando rapidamente as estruturas sociais da América Latina, era uma preocupação à medida que os bispos se questionavam sobre qual seria o papel do pensamento cristão nesse cenário. Esse otimismo contrastava com o reconhecimento dos problemas sociais da América Latina. Ante esse quadro, de forma muito breve, o documento do Rio pregou que a caridade fosse uma forma de remediar os sofrimentos e as angústias, mas que a justiça social deveria solucionar esses problemas. Pouco mais a frente, a única citação ao marxismo, notadamente os “perigos” de sua doutrina e da “propagando marxista”, foi no sentido de “prevenir e se defender” da sedução que poderia despertar (DECLARACIÓN..., 2016).

O conceito de Libertação é inexistente no texto, mas devemos considerar que nos anos 1950 circulava entre intelectuais e políticos na América Latina um ideário fortemente ligado às ideias desenvolvimentistas, que se vinculou ao pensamento econômico social latino-americano e às ideias teológicas, principalmente de inspiração europeia. Em 1947, foi criada a Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL), órgão da ONU que se vinculou à teoria desenvolvimentista para pensar a relação centro/periferia, superando a teoria das vantagens comparativas. O modelo cepalino, nos primeiros anos com grande preponderância do argentino Raul Prebisch, *grosso modo*, buscava o crescimento das economias latino-americanas pela intensificação da industrialização e da intervenção estatal. Ainda que durante sua trajetória a CEPAL tenha tido diferentes fases e pensadores, identificamos que a instituição se pautou nos problemas das sociedades latino-americanas, propondo soluções para o subdesenvolvimento, ainda que estas soluções possam ser motivo de controvérsias. “Desde então, temas como a modernização, o desenvolvimento, a industrialização, o papel das classes e a relação centro-periferia foram se instalando na agenda de discussões acadêmicas e políticas” (NERCESIAN, 2012, p. 394, tradução nossa). O encontro do Rio se vincula a essa perspectiva, mas também ao debate que se instaurava no interior da Igreja sobre o desenvolvimento, na articulação entre as experiências de atuação social e pastoral, desde meados do século XX, e de novas teologias mais voltadas a temas políticos e sociais.

No contexto de interação entre os dois lados do Atlântico sobre o desenvolvimentismo, o padre francês Louis-Joseph Lebret veio pela primeira vez à América Latina em 1947 ministrar o curso de Economia Humana, na Escola

Livre de Sociologia e Política, em São Paulo, em decorrência da criação do Mouvement Économie et Humanisme (1941). Também viajou à Argentina, Chile e Uruguai. O dominicano desenvolveu o conceito de Desenvolvimento Harmonizado, que fundamentou a criação do Institut international de recherche et de formation en vue du développement harmonisé (IRFED), em 1958, que tinha como objetivo formar técnicos especializados em desenvolvimento para atuar em projetos no dito “terceiro mundo”. As ideias de Lebret sobre urbanismo, economia e humanismo estavam em diálogo com o marxismo, uma referência importante para o conceito de Economia Humana – ainda que Lebret não fosse marxista. A Economia Humana extrapolaria a Doutrina Social da Igreja, buscando ser também uma teoria econômica, que faria uma ponte entre Marx (mais-valia) e Tomás de Aquino (preço justo nas trocas) (ROLDAN, 2012, p. 36-37).

O diálogo entre essa moderna teologia e a realidade social, no contexto pós-Segunda Guerra Mundial, teve como grande referência o também francês Jacques Maritain. O teólogo buscava uma humanização do capitalismo, valorizando a transcendência possível dos sujeitos, anterior ao Estado e à sociedade. Sob o conceito de Humanismo Integral, inspirou a atuação dos católicos sob o paradigma da moralidade do sistema e de suas relações, rejeitando o comunismo e assimilando o desenvolvimento como um ideal concreto de melhoria das condições humanas (GOTAY, 1985, p. 70-72). Maritain também foi um dos teóricos do movimento partidário das democracias cristãs.

Lebret e Maritain, posteriormente Emmanuel Mounier (década de 1960, um pouco mais radical que Maritain) e Charles Perguy formam o que Löwy classificou de uma cultura francesa católica que teve grande influência na América Latina, embora o autor focalize mais o Brasil²⁸. Apesar das disparidades entre essas tendências, Löwy (2016, p. 235) destacou que o elemento comum entre elas era “uma crítica ético-religiosa do capitalismo como ‘sistema intrinsecamente perverso’”. Entretanto, como observamos na *Declaración de Rio*, o capitalismo não é nominalmente citado, mas há uma importante preocupação com a situação social, que nem sempre corroborou uma negação sistêmica, mas uma tentativa de reforma, nos quadros de um desenvolvimentismo, alicerçada na industrialização, fenômeno expressivo nas economias latino-americanas desde os anos 1930.

28 Nesse sentido, Poulat (1990, p. 11-13) destacou o intercâmbio entre Bélgica e França com a América Latina, depois da Segunda Guerra Mundial, em especial após a publicação da encíclica *Fidei Donum*, do papa Pio XII (1957). Nesse período houve um aumento de estudantes latino-americanos em universidades, como na Catholic University of Louvain, em particular no Centre for Socio-Religious Studies fundado por François Hourtat, e no Institut Catholique em Paris; além de muitos indivíduos que se deslocaram para o outro lado do Atlântico (LeBret, Fr. Bigo, José Comblin, Roger Vekemans, Grégoire Lemercier, Alex Morelli e Charles Antonie).

Esse quadro encontra ressonância na forma como a Guerra Fria, para o denominado “mundo livre” associado ao capitalismo estadunidense, “reformulou o significado e a prática da liberdade, identificando-a com o anticomunismo, ‘free enterprise’ e a defesa do *status quo* social e econômico” (FONER, 1998, p. 252, tradução nossa). Nesse sentido, é sintomático que no Brasil, a partir da década de 1950 e de forma mais enfática ao longo dos anos 1960, a palavra “Liberdade” começou a ser fortemente explorada comercialmente, sendo vinculada em peças publicitárias. A relação entre consumismo, liberdade individual, iniciativa privada e oposição ao comunismo formaram uma amálgama, que levou a uma “distorção do conceito de democracia, transferida da esfera pública para a esfera privada e materializada na possibilidade – mesmo que às vezes limitada pela ‘crise econômica’, de acesso, acumulação e ostentação de bens de consumo” (FIGUEIREDO, 1998, p. 152-153).

Considerando a atmosfera na qual a *Declaración* foi redigida, cabe frisar a última e bastante significativa deliberação do encontro no Rio de Janeiro, que versou sobre a necessidade de criação de um conselho episcopal, que reunisse representantes das Conferências Episcopais nacionais. Entre suas atribuições, destacamos: estudo dos assuntos que interessam à Igreja latino-americana; preparação das novas conferências – assinalando a disposição dos bispos para que elas continuassem ocorrendo, fazendo a ressalva que estariam submetidos à convocação da Santa Sé; e a promoção de “obras católicas”. Previu-se a centralização na figura de um presidente, auxiliado por um secretário-geral, que deveria articular os cinco subsecretariados previstos, nominalmente: Preservação e Propagação da Fé Católica²⁹; Clero e Institutos Religiosos; Educação e Juventude; Apostolado dos Laicos; e Ação Social (DECLARACIÓN..., 2016). O pedido de criação do CELAM concluiu o documento e inaugurou uma nova fase institucional.

I. 3. Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM)

Como podemos observar, a criação do Conselho Episcopal Latino-Americano data de 1955, na conclusão da I Conferência, mas a articulação que possibilitou sua gênese antecede o encontro clerical. O monsenhor Antonio Samoré, quando núncio apostólico na Colômbia, passou a propagar a ideia, na Santa Sé, desse organismo latino-americano³⁰. A proposta foi bem acolhida pelos prelados do subcontinente. Inicialmente, como resultado de uma votação realizada em um encontro organizado pelo chileno D. Manuel Larraín Errázuriz, Roma seria a sede do CELAM

29 Esse subsecretariado ainda se dividia em Defesa da Fé; Predicação, Catequese e Ensino Religioso; Missões e Índios; e Imprensa, Rádio, Cinema e Televisão.

30 A criação do secretariado latino-americano para a Defesa da Fé, em 1955, que integrava o dicastério da Defesa da Fé, foi a primeira tentativa de articulação do clero latino-americano (FERRÉ, 1982, p. 75-76).

(recebeu 32 dos 86 votos), mas, em setembro de 1955, o cardeal Piazza comunicou que o papa gostaria que o CELAM fosse sediado em uma cidade latino-americana, sendo escolhida Bogotá, “centro geográfico da América Latina”, e que havia sido a segunda mais votada [30 votos, sucedida por Rio de Janeiro (16), Lima (6), Santiago (2)] (SARANYANA, 2005, p. 60-61). De forma mais abrangente, a criação do CELAM foi o ápice e a institucionalização do processo de articulação da Igreja na América Latina que descrevemos até o momento.

A primeira reunião do CELAM ocorreu em 1956 em Bogotá, na qual aprovou-se o estatuto que permaneceu em vigor até 1969, modificado na reunião de São Paulo. Ao longo de sua trajetória, o CELAM teve quatro estatutos: 1957, 1969 (*ad experimentum*), 1974 e 1998 (com reformas em 2001). Inicialmente descrito como um “órgão”, esse termo “desapareceu da definição do CELAM nos Estatutos de 1974, substituído pela expressão ‘organismo de contato, reflexão, colaboração e serviço’, mais ampla e juridicamente precisa, que destacava a atividade ‘reflexiva’, como uma tarefa central que vinha sendo cumprida” (ESCALANTE, 2003, p. 97, tradução nossa). É importante destacar a expansão da definição do Conselho, principalmente após a Conferência de Medellín (1968), quando o CELAM foi incumbido de difundir e analisar as resoluções dessa Conferência, promovendo muitos encontros.

O primeiro presidente do CELAM foi o cardeal mexicano Dom Miguel Dário Miranda y Gomez (arcebispo da Cidade do México entre 1956 e 1977), sucedido pelo chileno Dom Manuel Larraín Errázuriz (bispo de Talca entre 1939 e 1966), ambos partícipes do Concílio Vaticano II. Nos primeiros dez anos do CELAM, o posto de secretário-geral foi ocupado pelo colombiano Julian Mendoza Guerrero. Na primeira reunião ordinária, em Bogotá (1956), na segunda, em Fomeque (Colômbia) no ano seguinte, e na terceira, em Roma (1958), a pauta central foi a estruturação do Conselho Episcopal, insistindo na “preservação e defesa da fé” (DUSSEL, 1981, p. 65). Sugestivo é que a quarta reunião (1959), novamente em Fomeque, ainda nessa linha, teve como tema “Planejamento da ação apostólica da Igreja frente ao problema da infiltração comunista”, em consonância com a citação da *Declaración* da I Conferência Episcopal Latino-Americana ao advertir o “perigo da sedução” que o marxismo poderia despertar.

Nas reuniões dos anos 1960 intensificou-se o enfoque pastoral, na linha desenvolvimentista, apoiada por D. Larraín Errázuriz, presidente do CELAM eleito em 1963, de perfil mais progressista. A mentalidade desenvolvimentista, atrelada à realidade dos problemas políticos e sociais latino-americanos, teve uma notória expressão na Conferência do Rio (1955) e prosseguiu, uma década depois, até a reunião de Mar del Plata (1966), como veremos adiante.

O CELAM funciona nos moldes hierárquicos institucionais da Igreja Católica. Dispõe de uma presidência eleita e secretariado-geral que coordenam os departamentos e institutos. As Conferências episcopais nacionais elege

delegados que representam cada país e servem à interlocução com o clero nacional. Papa Paulo VI, na Carta apostólica *Ecclesiae Sanctae* (1966), buscou implementar orientações disciplinares oriundas do Concílio Vaticano II, antes de uma incorporação definitiva. No que concerne às Conferências Episcopais, o Vaticano pediu que elas fossem urgentemente formadas no interior de cada país, assim como sua normatização, por meio da aprovação da Santa Sé dos respectivos estatutos. As organizações episcopais de caráter continental também podem se estabelecer, desde que comunicadas à Santa Sé. Entre suas atribuições, destacamos: garantir orientações pastorais, propor questões mais “graves” – tendo em vista os “tempos modernos” – e “encaminhar escritos e documentos que estabeleçam as decisões da conferência ou os atos ou documentos emitidos em conjunto pelos bispos” (PAULO VI, 2016, tradução nossa). Essa última atribuição demonstra a íntima vinculação, e sujeição, que as Conferências deveriam estabelecer com o Vaticano. O próprio CELAM também impulsionou e serviu de modelo para as Conferências nacionais que se formavam na América Latina e ao redor do mundo. Ao final dos 1950, o Anuário Pontifício havia computado 42 Conferências Episcopais aprovadas pelo Vaticano. Em 1981, elas somavam 99 (HENRIQUEZ, 1982, p. 134). João Paulo II (2017) destacou que o CELAM foi o “primeiro no seu gênero em toda a Igreja pela sua dimensão continental, pioneiro como expressão da colegialidade quando as Conferências Episcopais não se tinham ainda consolidado”.

O CELAM alcançou uma projeção inédita, “em nenhuma outra parte do mundo católico uma conferência episcopal alcançou tamanha importância” (FONSECA, 2009, p. 12)³¹, ainda que modelos análogos tenham surgido em outros continentes. Na América Latina cabe também destacar a formação da Conferência Episcopal de Centro América (CEDAC), em 1942, composta pelos episcopados de Costa Rica, El Salvador, Honduras, Guatemala, Nicarágua e Panamá, que foi rebatizada para Secretariado Episcopal de Centro América (nome atual).

O CELAM se estrutura em departamentos. Não obstante, esses variaram ao longo de sua existência. Inicialmente, eram cinco departamentos, como sugerido na *Declaración de Rio*, que contavam com seções internas. Progressivamente, foram surgindo outros e alguns foram fundidos. Esboçamos um panorama geral dessa configuração, considerando os departamentos.

31 Fonseca (2009) defendeu a tese de que o Concílio Plenário de 1899 foi a “semente” do CELAM. Embora haja certa vinculação, integram um processo maior, observável ao longo do século XX. Ainda assim, uma vinculação imediata nos parece pouco precisa.

Quadro 2 – Departamentos do CELAM 1955-1976 e atual

1955 (Fundação)	Departamentos de: Juventude e Educação; Preservação e Propaganda da Fé Católica (com 4 seções); Clero e Institutos Religiosos; Apostolados dos Laicos e Ação Social.
1963/4	Criados os Departamentos de: Liturgia; Vocação e Ministérios (antes parte de Clero e Institutos Religiosos); Educação (antigo Juventude e Educação); Comunicação Social (antes parte de Preservação e Propaganda da Fé Católica, renomeado Opinião Pública em 1970)
1966	Criado Departamento de Missões (antes parte de Preservação e Propaganda da Fé Católica)
1969	Criado Departamento de Ecnemismo
1970	Criado Departamento de Catequese (antes parte de Preservação e Propaganda da Fé Católica)
1973	Criada a Seção para Não Crentes
1976	Criada a Seção da Pastoral Familiar e o Departamento de Religiosos (antes parte de Clero e Institutos Religiosos)
2017 (Atual)	Departamentos de Comunhão Eclesial e Diálogo; Missão e Espiritualidade; Vocação e Ministérios; Família, Vida e Juventude; Cultura e Educação; Justiça e Solidariedade; Comunicação e Imprensa.

Fonte: O autor (2020)³²

É possível observar, analisando o Quadro 2, que houve um progressivo aumento de departamentos ao longo dos anos 1960 e 1970. Até a Assembleia de Roma (1974), os departamentos estavam sediados em diferentes localidades, o de Laicos e Seção de Ecnemismo, na Argentina; Catequese, Ação Social e Missões, no Chile etc. A capital colombiana passou a congregar todos os órgãos e departamentos na segunda metade dos anos 1970 (TRUJILLO, 1980, p. 75-76). Atualmente, o CELAM possui sete departamentos e uma seção. Nos anos 1960, foram criados o Instituto Catequético Latino-Americano (ICLA), o Instituto Pastoral para América Latina (IPLA) e o Instituto de Liturgia Pastoral (ILP), unificados em 1974 no Instituto Teológico Pastoral para a América Latina (ITEPAL), que contava com um importante programa acadêmico de formação teológica³³. O aparelhamento institucional

32 Quadro elaborado a partir dos dados disponíveis no Conselho Episcopal Latino-Americano – Secretariado General, 1980, p. 403-558, e na Composição Atual do CELAM. Disponível em: <http://www.celam.org/index.php>. Acesso em: 13 mar. 2017.

33 Disponível em: <http://www.celam.org/cebitepal/historia.php>. Acesso em: 14 fev. 2017. Ainda hoje ativo como Centro Bíblico Teológico Pastoral para América Latina e Caribe (CEBITEPAL).

também reverberou na criação do *Boletim de Información* em 1967, que trazia, periodicamente, notícias do Conselho e da Igreja latino-americana. Ao *Boletim*, somou-se, em 1976, o *Documentación CELAM*, “a primera publicação, em seu gênero” (TRUJILLO, 1980, p. 80, tradução nossa), que compilava os documentos emanados da Santa Sé, Conferências Episcopais e do CELAM.

Ainda como desdobramento dessa articulação, é necessário mencionar a criação da Confederação Latino-Americana de Religiosos (CLAR) em 1959. Organismo de direito pontifício, subordinado à Congregação para os institutos de Vida Consagrada e Sociedades de Vida Apostólica, objetiva coordenar as conferências nacionais superiores, isto é, de vida religiosa, em seu diálogo com a sociedade. O CLAR, também sediado em Bogotá, está organizado em comissões e periodicamente se reúne em Assembleia Geral, que elege uma presidência. Ao longo da pesquisa, podemos observar que a CLAR apresentou um perfil mais progressista em relação ao CELAM, principalmente após a Conferência de Medellín, em 1968.

O CELAM reporta-se à Pontifícia Comissão para a América Latina, dicastério da Cúria Romana que integra a Congregação dos Bispos (desde 1963), submetido diretamente ao papa³⁴. Erigida pelo papa Pio XII em 1958, três anos após a criação do CELAM e da Conferência do Rio de Janeiro, a Comissão para a América Latina tem em seu fundamento

Estudar de maneira unificada as principais questões da vida católica, a defesa da fé e o aumento da religião na América Latina; favorecimento de uma maior colaboração entre os Departamentos da Cúria romana interessados na solução desses problemas e ajudar as Igrejas do continente e do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM) (PONTIFICIA COMMISSIONE PER L'AMERICA LATINA, 2015, tradução nossa).

Teve como presidente o cardeal Antonio Samoré entre 1967 e 1983, que havia sugerido a criação do CELAM no começo dos anos 1950. Ferré (1982, p. 76) apontou que, nos seus primeiros anos, a Santa Sé foi fundamental para a existência do CELAM, já que grande parte do episcopado da América Latina estava limitada a atividades de cunho local.

O CELAM foi considerado algo “remoto, artificial e até fantasmagórico” pelos prelados mais atrelados às atividades de dimensão diocesana. Mas essa mudança institucional “marcou uma ruptura com a longa tradição, antecedendo a ênfase do Conselho na colegialidade” (MAINWARING; WILDE,

34 Em 1963, também foi instituído o Conselho Geral da Pontifícia Comissão para a América Latina pelo papa Pio VI, que deveria “estudar os temas e os problemas de maior importância, referentes ao continente latino-americano, e formular sobre eles as sugestões oportunas”. Mas João Paulo II, na Carta apostólica *Decessores Nostri* (1988), juntou os dois órgãos, denominado apenas Pontifícia Comissão para a América Latina.

1989, p. 11, tradução nossa). Todavia, essa embrionária colegialidade, com ares modernos, formou-se com um viés “progressista”, por uma particularidade do clero integrante. Hourtat apontou que o desinteresse de grande parte do episcopado afastou do órgão quadros mais conservadores e “os delegados eleitos para a conferência eram aqueles que já tinham contatos mais amplos e que refletiam uma tendência claramente mais progressista” (HOURTAT, 1990, p. 68, tradução nossa). Assim, o CELAM elegeu como delegados bispos em maior concordância com a proposta de integração latino-americana e próximos a uma visão mais “progressista” de Igreja, perfil que definiu essa primeira fase do Conselho Episcopal. Usamos aqui o termo progressista entre aspas porque seu sentido difere do assumido no final dos anos 1960. Nesse contexto, consideramos que “progressista” designa os partidários de uma maior integração do organismo eclesial, no sentido da sinodalidade, e de conciliação com a sua modernização estrutural e maior diálogo com a sociedade civil, dentro dos ditames que o Vaticano II em parte copilou.

Existem aproximações na crítica tecida pelos liberais, na segunda metade do século XIX, aos conservadores e ao programa do que denominamos “progressistas” no século XX, tais como a abolição dos privilégios e das imunidades eclesial, a crítica à caridade e a defesa da descentralização. Mas são grupos fundamentalmente opostos nas finalidades. Por exemplo, os liberais almejavam na crítica à caridade um incentivo ao desenvolvimento do capitalismo e da iniciativa individual, em detrimento de uma ação estatal. Ainda que as finalidades dos progressistas nesse momento estivessem distantes do ideário socialista assumido por parte do clero a partir do final da década de 1960, elas não representam uma ideologia liberal, a qual foi requeitada décadas depois. Mas é possível observar que os prospectos de reforma e de certa modernização eram visíveis em diferentes matizes políticas no segmento católico e encarnavam uma contenda na Igreja latino-americana. Esse pensamento reformista era assimilado pelo clero, tendo um enraizamento maior no Concílio Vaticano II, na primeira metade dos anos 1960. A Teologia da Libertação, enquanto orientação teológica, nem havia aparecido.

Embora as dinâmicas internas da Igreja Católica sejam o principal artifício na reconstituição da fundação do CELAM, outro fator deve ser levado em conta. Em meados dos anos 1950, também foram fundadas outras instituições, de caráter continental, congregando os diversos países das Américas em torno de

uma temática específica, como a Organização dos Estados Americanos (OEA)³⁵, a Organização Desportiva Pan-Americana (ODEPA)³⁶ e a Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL)³⁷.

As instituições aqui mencionadas (OEA, ODEPA, CEPAL), todas ainda atuantes (assim como o CELAM), buscavam integrar todo o continente americano – o que as diferencia do CELAM, o qual exclui espacialmente os Estados Unidos e o Canadá. Algumas hipóteses podem ser formuladas para essa opção: o vínculo histórico mais próximo dos países latino-americanos de colonização ibérica no tocante à questão religiosa e fatores como as relações entre Estado e Igreja, ainda que marcadas pelos matizes nacionais que assumiram cada país da América Latina. A Igreja Católica participou intensamente da colonização na América Latina a partir do século XVI junto às monarquias ibéricas e teve um tratamento privilegiado nas estruturas de poder na região até, pelo menos, a formação dos Estados Nacionais, no século XIX. Este quadro difere da realidade estadunidense e canadense, locais que tiveram uma grande participação de colonização de países não-ibéricos, como o Reino Unido e a França. Ademais, o antecedente do Concílio Plenário da América Latina, em 1889, já havia excluído os EUA e o Canadá. A maioria protestante dos países do norte da América também pode ser apontada como outro fator de separação, visto que os protestantes, durante a década de 1950, ainda eram vistos como uma grande ameaça à hegemonia da Igreja nesses países, como podemos observar na *Declaración* da Conferência do Rio de Janeiro.

Por fim, creditamos essa seleção dos países latino-americanos a uma embrionária afirmação identitária, visto que os sacerdotes mais progressistas e articulados participaram mais ativamente nos primórdios do CELAM. Recordamos aqui o argumento do arcebispo de Santiago para a convocação

35 A Organização dos Estados Americanos (OEA), sediada em Washington (EUA), fundada poucos anos após a Organização das Nações Unidas (ONU), em 1948, na cidade de Bogotá (Colômbia), se autodenomina o “mais antigo organismo regional do mundo”. Pode ser considerada a precursora dessas iniciativas de articulação continental na América Latina do pós-Segunda Guerra. Continha inicialmente 21 membros (atualmente são 35), possuía diversas instâncias consultivas e ainda hoje é um dos principais fóruns das relações internacionais entre os países da América. Disponível em: http://www.oas.org/pt/sobre/quem_somos.asp. Acesso em: 4 abr. 2017.

36 No âmbito esportivo, a Organização Desportiva Pan-Americana (ODEPA), organizadora dos jogos Pan-Americanos e de outros eventos paralelos, também foi fundada em 1948. Sediada atualmente na Cidade do México, a ODEPA reúne os Comitês Olímpicos de cada país latino-americano e conta, atualmente, com 42 países-membros. O primeiro Juegos Deportivos Panamericanos seria sediado em Buenos Aires, em 1940. Em função da Segunda Guerra Mundial, o evento só foi realizado em 1951, ainda em Buenos Aires. Disponível em: <http://www.paso-odepa.org/ODEPA/historia-de-la-odepa.html>. Acesso em: 4 abr. 2017.

37 Destoando um pouco da lógica de organização da ODEPA e da OEA, a Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL) é um dos cinco órgãos da Comissão Econômica da ONU. Teve papel de destaque na constituição de um pensamento econômico na América Latina. Foi criada em 1948, com escritório-sede em Santiago (Chile). Atualmente contabiliza 45 Estados-membros (33 são do continente americano) e 13 associados. Disponível em: <http://www.cepal.org/es/estados-miembros>. Acesso em: 4 abr. 2017.

do Concílio Plenário Latino-Americano, na última década do século XIX, de que os sul-americanos compartilham a mesma língua, costumes, leis, tradições e receiam os mesmos perigos (GAUDIANO, 1998). Apesar de ainda não tão expressiva, como podemos observar ao longo da década de 1960, já é possível observar o agrupamento das Igrejas latino-americanas em torno de temáticas e questões que consideravam específicas de sua região. Seria prematuro e arriscado apontar um caráter anti-imperialista nesse caso. No contexto da Guerra Fria, a Igreja latino-americana buscou combater os “inimigos” da instituição e da sociedade – como os comunistas e os protestantes –, além de “humanizar” o capitalismo e atuar socialmente, porém não pelos paradigmas da esquerda mais radical. Isto aproxima a instituição das propostas de articulação continental (como a CEPAL) e da agenda de cooperação entre Estados Unidos e América Latina, ainda que a Igreja Católica não negasse o desenvolvimento de um espírito latino-americanista.

Há outro ponto a ser considerado sobre o CELAM. Seria um erro considerá-lo como puro reflexo da Teologia da Libertação – ou vice-versa. Essa primeira fase do Conselho se inscreve na renovação mais ampla do Catolicismo que foi catalisada pelo Concílio Vaticano II. Nos anos 1960, participaram de atividades do Conselho teólogos como Gustavo Gutiérrez, Lucio Gera, Segundo Galilea, Gonzalo Arroyo e José Comblin; atuantes bispos como o equatoriano Leonidas Proaño, o peruano Landazuri Ricketts, o mexicano Samuel Ruiz e Sergio Mendez Arceo; os brasileiros Aloísio Lorscheider, Brandão Vilela, Hélder Câmara (esses três ex-presidentes), Cândido Padin; o argentino Eduardo Proaño, entre outros, para citar alguns que se engajaram nesse movimento de renovação. Porém, nesse quadro geral, houve nuances, desde os que se engajaram no desenvolvimento da Teologia da Libertação, os renovadores e/ou reformistas e aqueles que seguiram o curso do Vaticano II e da I Conferência. A preocupação em estabelecer uma teologia latino-americana não implicou na adesão à Teologia da Libertação. Portanto, uma pauta comum, ainda não tão radicalizada, como se veria na década seguinte, pode ser identificada na criação do CELAM.

Corroboramos a interpretação de Cortén e Malik ao considerar a formação de redes intelectuais latino-americanas nesse período, também em contato com a Europa e os Estados Unidos. O intercâmbio entre a Faculdade Católica de Lovaina (Bélgica) e prelados latino-americanos, como Gustavo Gutiérrez e Camilo Torres, assim como a formação da Federación de Centros de Investigación Socioreligiosas (FERÉS), articulados por François Hourtat que, entre 1955-1962, realizou vários estudos sobre a América Latina, com escritórios espalhados pela região, formando redes de contato no interior da Igreja Católica, com relativa autonomia³⁸. Não contavam com uma

38 “Na verdade, essas redes não tinham tanta autonomia diante da estrutura de poder da instituição, mas podiam escapar, no espaço internacional, ao controle exercido e às hierarquias impostas por ela no nível territorial, ou seja, no âmbito nacional e local” (MALIK, 2007, p. 437, tradução nossa).

uniformidade ideológica, haja vista a criação de redes de oposição à Teologia da Libertação, articuladas por Roger Vekemens, fundador do Centro para el Desarrollo Económico y Social de América Latina (DESAL), e Pierre Bigo, que havia integrado o Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales (ILADES), fundado no Chile em 1966, vinculado ao CELAM. Em suma, o próprio CELAM pode ser visto dentro dessa lógica (CORTÉN, 2004, p. 295-301), como a formação de uma rede (talvez uma das mais importantes) de intelectuais e sacerdotes latino-americanos.

Contando com o financiamento de organismos europeus e estadunidenses, em alguns casos inseridos na Aliança para o Progresso, que capitaneou fundos para a atuação dos Estados Unidos na América Latina, “a teologia da libertação surgiu, concretamente, da radicalização de setores dessas redes, mas outras se opuseram a ela” (MALIK, 2007, p. 442, tradução nossa). Consideramos a formação dessas redes fundamentais para o desenvolvimento das diversas iniciativas que formaram a Teologia da Libertação, mas acreditamos que elas se articulam, também, a uma práxis desenvolvida em paralelo, e em diálogo, a essa articulação.

I. 4. Concílio Vaticano II

Periodicamente, bispos da Igreja Católica se reúnem em Concílios Ecunêmicos para discutir e deliberar questões da doutrina ou disciplinares, tal como o Concílio Vaticano I (1869-1870), analisado anteriormente. O Concílio Vaticano II, vigésimo primeiro da História, foi convocado pelo papa João XXIII em 1961 pela bula *Humane Salutis*. Porém, a ideia de convocar um novo concílio já era considerada desde a década de 1920, no papado de Pio XI, mas era concebido em continuidade ao Vaticano I, visto que esse encontro ecunêmico não foi oficialmente finalizado. A sugestão não se encaminhou e no final do pontificado de Pio XII os prelados passaram a especular a necessidade de um novo concílio, não mais em continuidade ao anterior (KLOPPERNBURG, 1962, p. 8-10)³⁹. Contudo, não sem surpresa, a intenção de convocar um concílio foi anunciada por João XXIII, três meses depois de sua eleição.

Entre 1962 e 1965, em quatro sessões, reuniram-se no Vaticano bispos de todo o mundo para debater os rumos da Igreja Católica. O legado do Concílio foram quatro constituições, três declarações e nove decretos, emanados das reuniões dos sacerdotes realizadas ao longo de três anos. Participaram do Concílio cerca de 2500 bispos, dos quais 33% eram europeus e 22% latino-americanos. Beozzo (1985, p. 7) expôs certa “geopolítica” do

39 Aubert (1976, p. 177) afirmou que durante o pontificado de Pio XII, em 1948, o trâmite preparatório para um pretense Concílio foi confiado ao Santo Ofício e Comissões, em um trabalho que prosseguiu até 1951, quando foi dissolvido por divergências.

Vaticano II: teologicamente, os países centro-europeus dominaram as discussões e, de forma geral, foram os que tiveram mais protagonismo; os bispos norte-americanos deram uma importante contribuição sobre a liberdade religiosa, ainda que o controverso texto conciliar tenha tido mais de 40 redações; os asiáticos ajudaram muito na declaração sobre as relações da Igreja com as outras religiões não cristãs; e os latino-americanos se destacaram na parte pastoral.

Aubert (1976, p. 181-182) relativizou esse quadro ao apontar a formação de dois grupos durante as sessões conciliares: a “Maioria”, heterogênea, na “linha de João XXIII”, sensível às realidades do mundo e da adaptação, afeita a uma teologia pastoral revivificada em contato com as Escrituras; e a “Minoria”, que o autor afirmou ser constituída pelos “países da cristandade” (Itália, Espanha e América Latina) e figuras da Cúria Romana. Esse grupo pretendia a estabilidade da Igreja e seu caráter monárquico, receoso às mudanças. As costuras entre essas orientações teriam imprimido ambiguidades aos textos conciliares. Essa caracterização também desvincula um posicionamento necessariamente reformista ou progressista dos latino-americanos, seja pela existência do CELAM ou da Conferência do Rio de Janeiro em 1955. Hourtat (apud CORTÉN, 2004, p. 308-309), embora reconhecendo que o clero latino-americano não era progressista, destacou que os latino-americanos eram mais “abertos à mudança”.

De toda forma, devemos destacar no tocante à inserção da Igreja latino-americana no Concílio, como apontou Ferré (1982, p. 92), o amadurecimento do CELAM durante o processo. A convivência dos bispos e a perspectiva de colegialidade eclesial criaram uma maior coesão e força representativa de uma região do mundo católico que não tinha muito destaque. Todavia, Grigulévich (1984, p. 336-341) apontou que essa participação foi progressiva. Nas primeiras duas sessões do Concílio, os latino-americanos pouco participaram, mas tomaram o lado dos reformadores. Foi a partir da terceira sessão que as intervenções passaram a ser mais expressivas, levando o apoio de Paulo VI à posição de renovação expressa pela maioria do bispado da América Latina⁴⁰.

40 Nesse sentido, é interessante a reprodução de um diálogo entre Hélder Câmara e Larraín sobre a articulação dos bispos periféricos: “Imediatamente após a sessão de abertura, D. Larraín e eu nos dissemos que seria necessário provocar uma reunião dos delegados do Conselho Episcopal Latino-Americano, o CELAM. A América Latina era o único continente em que o Episcopado já estava organizado e habituado a trabalhar em conjunto. Não se tratava de propor bispos latino-americanos para cada uma das Comissões, mas de ver em que comissões poderíamos contribuir com uma colaboração útil. Era necessário que o encontro acontecesse naquele mesmo dia. Fomos ver o presidente do CELAM, D. Miranda, Arcebispo do México. Mas ele não estava de acordo:

– É impossível! Recebi uma carta da Pontifícia Comissão para a América Latina. Referindo-se à experiência dos Concílios precedentes e para evitar a constituição de blocos nacionais, a Comissão pede que não haja reuniões do CELAM durante o Concílio.

Respondi-lhe:

– Prezado D. Miranda, sei, desde meu seminário, que, durante um Concílio, a Cúria Romana não governa. Há somente os Padres Conciliares, com Pedro, sob a direção do Espírito Santo.

– Mas eu não tenho coragem.

As principais conclusões do Vaticano II foram: a reforma litúrgica, com a simplificação da missa romana e o uso da língua vernácula; a maior tolerância com os não cristãos e uma postura ecumênica; apostolado dos leigos; o reconhecimento e defesa da liberdade religiosa e dos Direitos Humanos; a nova relação com o Mundo Moderno; a visão da Igreja como comunidade de cristãos, constituintes do Corpo Místico de Cristo; a propagação da colegialidade do clero. A expressão italiana *aggiornamento* (que pode ser traduzida por “atualização”) passou a sistematizar essa modernização da estrutura e das relações clericais promovidas pelo único concílio do século XX.

No ambiente interno, a ordem tridentina, que organizou a Igreja Católica desde o século XVI, passou a ser questionada pelas intensas mudanças que o mundo passava. “A teologia maquinal, a pedagogia tibia, a disciplina autoritária e a repressão sexual pareciam obsoletas quando por toda a parte as pessoas abandonavam valores tradicionais em favor da modernidade, do secularismo, da fé no progresso científico e tecnológico e nas realizações individuais” (SERBIN, 2008, p. 156). Ainda que esse modelo não tivesse sido inteiramente subvertido, algumas mudanças foram sentidas, como uma maior descentralização, o uso das Ciências Humanas e Sociais na formação sacerdotal, uma maior participação dos leigos, entre outros – essas mudanças podem ser notadas no decreto *Optatum Totius – Sobre a Formação Sacerdotal*. Serbin (2008, p. 200) concluiu que para “a Igreja, a modernização significou apenas uma democratização muito tímida”, mas ela é importante para entendermos o processo de renovação (e contestação) pelo qual a Igreja passava.

Dentre as muitas resoluções conciliares, destacamos aquela que versou mais detidamente sobre o tema da pesquisa e originou a constituição pastoral *Gaudium et Spes: Constituição Pastoral do Concílio Vaticano II sobre a Igreja no Mundo de Hoje*. É lugar comum na bibliografia sobre a Teologia da Libertação na América Latina sua vinculação imediata com o Concílio Vaticano II, numa interpretação que afirmou uma continuidade (por vezes aprofundada). Mainwaring e Wilde (1989, p. 11, tradução nossa) não estão equivocados ao afirmarem que o concílio “promoveu reformas mais amplas na América Latina do que em outro lugar”. Entretanto, é necessário matizar as nuances dessa relação. Essa dedução imediata também acabou aceitando muito facilmente o discurso que a própria Igreja construiu de que o Vaticano II é o grande farol teológico da Igreja e também o da “dissidência”, pois até os teóricos mais radicais da Teologia da Libertação não poderiam negar as

Fomos então procurar um cardeal latino-americano que sabíamos que seria capaz de aceitar, de acolher, naquele dia mesmo, às quatro horas, nos salesianos que o hospedavam, os delegados do CELAM. Era o cardeal Silva Enríquez, de Santiago do Chile. Com efeito, ele aceitou. Fizemos as convocações, rapidamente. Sugerimos os bispos que nos pareciam competentes para algumas das comissões. Fomos, assim, os primeiros a propor, sem nenhuma pretensão, candidatos de valor. E, durante quatro dias, o diálogo entre as conferências episcopais funcionou bem. Foi assim que bispos admiráveis, como Mgr. Zoa, do Cameroun [República Unida dos Camarões], foram eleitos, embora não fossem nem um pouco conhecidos no plano internacional” (BROUCKER apud BEOZZO, 2017).

resoluções conciliares. De fato, poderia ser uma posição progressista defender o Vaticano II quando houve um recrudescimento conservador na Igreja Católica nos anos 1970 e 1980 na América Latina. Outrossim, colocar-se frontalmente contrário ao Vaticano II seria, de imediato, ir contra o princípio de colegialidade em seu fundamento⁴¹ e sufocaria o princípio da renovação que possibilitou, e legitimou, movimentos mais progressistas dentro da Igreja. Nesse sentido, uma breve análise da *Gadium et Spes* deve ser feita para problematizar suas preposições objetivando uma melhor compreensão da conceituação da Libertação e a relação da Igreja com a sociedade⁴².

Gadium et Spes se divide em duas partes. A primeira, “A Igreja e a Vocação do Homem”, possui considerações doutrinárias, restando “Alguns problemas urgentes” em um tom mais pastoral. O texto tem uma clara preocupação com os “sinais do tempo”, expressão consagrada no Vaticano II. Foi uma tentativa de a Igreja se mostrar integrada à contemporaneidade e de ser mais propositiva, por meio de sua inserção pastoral. Essa motivação não invalidou um tom de denúncia que permeou o texto, oscilando entre a caracterização de aspectos do mundo moderno, as considerações teológicas sobre eles e os motes de atuação da Igreja nessa realidade esmiuçada.

Entretanto, é notório constatar que a constituição não elencou a Libertação como um conceito estruturante. Ela tangencia, de forma marginal, a argumentação sobre a relação da Igreja no mundo. E não apareceu como processo, mas como condição, um direito natural. Tratando-se de uma interpretação teológica cristã, *Gadium et Spes* salientou a novidade salvífica anunciada por Cristo, elencando-a como o ápice da Liberdade que a natureza humana poderia vislumbrar, associando essa Liberdade integral ao sacrifício de Jesus, libertando a humanidade do pecado.

Concomitante ao anúncio dessa Liberdade cristológica, desenvolve-se uma argumentação dialética para o plano mundano. Mas não devemos tomar o conceito de Libertação como uma única forma de avaliação da resolução. Há uma identificação da Libertação com os aspectos salvíficos cristológicos ao longo do texto, mas isso não ratifica a tese de que *Gadium et Spes* restringe-se à Libertação Espiritual. Dessa forma, “a importância das tarefas terrenas não é diminuída pela esperança escatológica, mas que esta antes reforça com novos motivos a sua execução” (CONCÍLIO VATICANO II, 1974, p. 25)⁴³. Ainda que, aos que esperam “só do esforço humano a verdadeira e plena libertação

41 A reação ao Vaticano II, que vai de alguns pontos deliberados até a rejeição radical e sistêmica, formou os denominados “católicos tradicionalistas”, espalhados ao redor do mundo.

42 Compreendemos também a limitação de delimitar a análise do “legado” do Vaticano II a uma constituição em específico, mas dado o grande volume de documentos emanados do Concílio, e os objetivos enumerados na investigação, tal proposta nos pareceu mais adequada.

43 Também: “Por conseguinte, embora o progresso terreno se deva cuidadosamente distinguir do crescimento do Reino de Cristo, todavia, na medida em que pode contribuir para a melhor organização da sociedade humana, interessa muito ao reino de Deus” (CONCÍLIO VATICANO II, 1974, p. 48).

do gênero humano [...] não foi dado aos homens outro céu, no qual devam ser salvos” (CONCÍLIO VATICANO II, 1974, p. 14)⁴⁴. A importância de acentuar-se a inserção da Igreja no mundo, pensando a salvação dos indivíduos como uma realização dialógica, desdobrou-se numa das principais heranças conciliares: a ideia da Igreja a serviço do povo, imiscuída na realidade terrena.

Notamos um alinhamento com a postura da Doutrina Social da Igreja, com uma abertura ao mundo temporal pela necessidade de não se olvidar das demandas que se colocavam nas ruas e nas consciências dos homens. Também é perceptível a adesão ao desenvolvimentismo, propondo modelos de cooperação e interação entre os países ricos e pobres na lógica da ajuda mútua e da solidariedade, pouco afeita a análises mais profundas e menos voluntaristas. Gutiérrez (2000, p. 92) chegou a afirmar que: “a *Gadium et Spes*, em geral, faz uma descrição irônica da situação da humanidade, lima as arestas, suaviza os ângulos, evita os aspectos mais conflitivos, foge das formas mais agudas dos enfrentamentos entre classes sociais e países”. A falta de análise das relações conflituosas, inerentes ao capitalismo, ajuda a explicar o porquê de a Libertação ter um acento cristológico maior, em detrimento de uma conceituação da Libertação Dialética.

O pecado foi compreendido como a antítese da liberdade e a constituição *Gadium et Spes* recordou o “abuso da própria liberdade” promovido pelos indivíduos, corrompendo sua natureza e entregando-se ao “maligno”, na tênue relação crítica da Igreja com aspectos da Modernidade. “A liberdade do homem, ferida pelo pecado, só com a ajuda da graça divina pode tornar-se plenamente efetiva...”. Esse ponto aproxima-se da encíclica *Libertas Prae-stantissimum* (1888) ao vincular o pecado como uma não manifestação da Liberdade Natural dos homens. Mas a constituição conciliar reafirma o anúncio da liberdade encarnada no “Senhor em pessoa”, sendo possível observar um condicionamento da humanidade em angustiar-se pelo pecado original, marca indelével de sua corrupção, que será, nessa interpretação, a lógica histórica de sua luta pelo restauro da idílica condição perdida.

A segunda parte da constituição, ao tratar de problemas mais práticos, trouxe o tema da liberdade na ótica dos direitos civis. Destarte, reiterou a postura oficial da Igreja de considerar a propriedade privada um direito natural, “extensão da liberdade humana”, mas afirmou que “aquele, porém, que se encontra em extrema necessidade, tem direito a tomar, dos bens dos outros, o que necessita” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 95). Consideramos essa postura ontologicamente contraditória. Primeiro, porque o texto, logo em seguida, faz um apelo a conservação da “ordem moral”, “ordem jurídica” e “autoridade política” e não entendeu a propriedade privada como uma violação do “bem comum”. Assim, quando a constituição propagou uma brecha para que se aproprie dos bens em caso de necessidade, ponderou que isso deveria ser feito

44 As referências à Libertação em Cristo podem ser vistas nas páginas 5, 17, 20, 21 e 25.

em consonância com o direito “natural” da propriedade e da ordem vigente. Todavia, essa posição conflituosa já é clássica na Doutrina Social da Igreja e continuou a ser repetida nos documentos pós-conciliares.

Concluimos, então, que a *Gadium et Spes* não marcou uma ruptura com a postura da Doutrina Social da Igreja no que se refere ao conceito de Libertação, ao passo que mostrou avanços importantes em outros aspectos. A constituição conciliar também se alinhou com a renovação teológica que se manifestava no ambiente católico há algumas décadas, numa postura mais desenvolvimentista. Ainda assim, Gotay (1985, p. 37) considerou que *Gadium et Spes* teve uma influência “tardia”, assim como Medellín. Essa avaliação deve ser levada em conta porque Gotay se ocupou em analisar a radicalização do pensamento teológico na América Latina entre as décadas de 1960 e 1970, sendo o Vaticano II, de fato, um evento tardio se comparado com as ideias mais avançadas da doutrina social que estavam em debate. Entretanto, são instâncias diferentes e a incorporação de certos temas no cânone oficial da Igreja, ainda que de forma defasada, deve ser relativizada pela sua natureza e processo histórico.

Caminho parecido foi seguido na avaliação de Grigulévich (1984, p. 407), porém de forma mais radical. Ao considerar avanços do Concílio, ratificando posturas do pontificado de João XXIII, revisando dogmas “antiquados” e colocando-se de cara com o mundo moderno (o autor chegou a citar uma “renúncia à Inquisição”), como o diálogo com os países socialistas, o historiador soviético sentenciou que essas “iniciativas úteis foram adotadas tarde demais. O organismo eclesiástico estava tão firmemente associado ao capitalismo que os remédios prescritos pelo Concílio não conseguiram recuperar a influência alcançada em outra época”.

É necessário matizar que a caracterização do organismo eclesiástico como acoplado ao capitalismo parece desproporcional. Como vimos pela Doutrina Social da Igreja, havia crítica ao capitalismo e ao liberalismo, o que não impediu que setores da Igreja, na sua maioria, se alinhassem com setores conservadores e antirrevolucionários e atuassem, de forma conjuntural, “acoplados ao capitalismo”. Por outro lado, a influência do Concílio no engajamento católico de esquerda complexifica essa afirmação.

O apontado atraso da realização do Concílio pode ser diluído na interpretação de Michael Löwy do *Cristianismo da Libertação* que, para o autor, antecederia a Teologia da Libertação, fruto da convergência de um processo que engloba vários fatores nos anos 1950 (voltaremos a eles ao dissertarmos sobre a Teologia da Libertação). Nessa ótica, o Vaticano II “legitimou e sistematizou” essas novas orientações já em curso, mas não foi “muito além das fronteiras de uma modernização” (LÖWY, 2016, p. 84-90). A ofensiva posterior às decisões conciliares também é insigne de que havia resistências

para que se chegasse ao ponto que o Concílio alcançou e, talvez, certas expectativas, desproporcionais, possam ter obliterado julgamentos.

Dessa forma, a argumentação de Ferré (1982, p. 92) de que a Igreja latino-americana “nem sequer sentia a necessidade de um Concílio [...] [e que] Somente a partir do Concílio, como consequência do Concílio, a renovação das Igrejas latino-americanas será tal que as colocará no caminho de sua própria originalidade, como em Medellín e Puebla”, não nos parece adequada. Primeiramente, corrobora o discurso da bibliografia oficial de que o Vaticano II irradiou uma nova Igreja ao redor do mundo, sendo a Teologia da Libertação uma consequência *sine qua non* do concílio. Por outro lado, nega o movimento de articulação, que Löwy considerou na sua tese sobre o Cristianismo da Libertação, que se movimentava desde os anos 1950. Ainda que o CELAM e a Conferência do Rio não sejam tão expressivos como Medellín e Puebla, também são frutos da originalidade do clero latino-americano, uma década antes do Vaticano II. Por último, nos parece injusto caracterizar essa “ingenuidade” da Igreja latino-americana. Movimentos significativos já estavam ocorrendo na América Latina entre os anos 1950-1960: o atrito dos leigos e sacerdotes com a hierarquia no tocante ao engajamento sociopolítico da Igreja; a nova visão da realidade latino-americana que se descortinava aos prelados, acarretando em novas questões e debates; o diálogo com a teologia progressista europeia; os questionamentos da estrutura interna da Igreja, entre outros. Se não fosse sentida a “necessidade de um concílio”, há de ser considerado o desejo contundente por mudança, que nem o Concílio parece ter sido capaz de responder integralmente.

Embora a tese historiográfica do “tardio Vaticano II” seja válida até certo ponto, considerando também a realidade latino-americana, dado que nos ajuda a entender como foi possível a radicalização das prerrogativas eclesiais emanadas poucos anos depois em Medellín, a observação de Grigulévich também nos faz considerar o processo histórico que antecedeu o período focado em nossa pesquisa – o fato de um historiador soviético se mostrar tão relutante aos avanços da Igreja também espelha, em parte, suas convicções. Demandas não supridas na sua integralidade, descompasso com a articulação sociopolítica de setores da Igreja, intensificação do cenário político tendo em vista a Guerra Fria, atuação nos setores populares e acirramento do debate teórico em diálogo com o marxismo criaram um inventário político que o Vaticano II não esgotou, mas parece ter dado suporte para a intensificação dessas orientações.

O desenrolar dessa trajetória também deve ser compreendido pelo viés da Doutrina Social da Igreja. Não por acaso, na mesma década em que se realizou o concílio, João XXIII e Paulo VI publicaram três encíclicas que tiveram um destacado papel nessa conjuntura: *Mater et Magistra*, *Pacem in Terris* e *Populorum Progressio*. Elas serão abordadas no tópico seguinte, “Tríade

Romana”. Antes, cabe-nos uma breve comparação com a Conferência do Rio. Acreditamos que os resultados práticos do Vaticano II não destoam tanto dos emanados da Conferência, embora a dimensão seja menor – considerando aqui mais a *Gadium et Spes* do que todos os documentos conciliares. Os bispos latino-americanos tiveram uma grande sintonia com o texto *Gadium et Spes*, porque ele foi redigido, nas suas primeiras versões, por teólogos francófonos, principalmente provenientes da Bélgica (SARANYANA, 2005, p. 79), região com a qual o clero da América Latina, principalmente o mais progressista, mantinha diálogo sobre as ideias teológicas. Ambos tinham uma visão desenvolvimentista, ainda longe da visão mais crítica sobre a Libertação que seria o cerne do Documento de Medellín; deram destaque e incentivaram a participação dos leigos, o que vai ao encontro das iniciativas já em curso na América Latina por meio das Ações Católicas desde os anos 1950; pautaram-se num princípio de colegialidade (tendo a Conferência latino-americana fundado o CELAM e o Vaticano II instaurado o Sínodo de Bispos); almejavam uma inserção maior da Igreja com o Mundo Moderno; pregaram um olhar mais apurado aos mais necessitados; tiveram uma precária visão de processo histórico e de crítica à atuação da Igreja; tiveram um caráter pastoral diminuto, elaborando elucubrações de cunho mais dogmático. Dessa forma, empreenderam importantes (e também limitados) passos no processo de *aggiornamento*.

Ao final do Vaticano II, em 1965, os dirigentes e delegados do CELAM se reuniram em Roma na IX Reunião da entidade. Dom Manuel Larraín, presidente do CELAM eleito em 1963, sugeriu a celebração de uma segunda conferência episcopal latino-americana, para que se aproveitasse a celebração do XXXIX Congresso Eucarístico Internacional, programado para ocorrer em Bogotá, em 1968 (SARANYANA, 2005, p. 79-80). A proposta foi bem aceita e retomada oficialmente na Assembleia de Mar del Plata (Argentina) no ano seguinte.

O Pacto das Catacumbas

Três semanas antes do encerramento do Concílio Vaticano II, 42 padres⁴⁵ celebraram uma missa nas Catacumbas de Santa Domitila (Roma), onde assumiram o compromisso por uma Igreja pobre e servidora. Sob inspiração do padre operário francês Paul Gauthier e da religiosa carmelita operária Marie-Thérèse Lescase, contou com a adesão de vários prelados da Igreja, entre eles o apoio entusiasmado de Hélder Câmara. Gauthier já havia rascunhado um opúsculo, *Los Pobres, Jesus y la Iglesia*, que circulou entre os bispos desde a

45 Dos 42 signatários que estiveram presentes na celebração na Catacumba de Santa Domitila, nove são latino-americanos, mesmo número de africanos e europeus, sendo ultrapassados pelos treze asiáticos – mostra significativa da pluralidade geográfica do movimento.

primeira reunião conciliar e deu origem a obra *La Pobreza en el Mundo*, bem recebida pelos teólogos progressistas latino-americanos.

No *Pacto das Catacumbas*, como foi denominado, participaram cerca de 500 dos 2.500 participantes do Concílio Vaticano II. As catacumbas remontam ao passado de perseguição que os cristãos sofreram nos primeiros séculos de pregação. A missa e o *Pacto* retomam essa tradição para elucidar o discurso e o compromisso de aproximação com os pobres e, principalmente, da promoção da pobreza nos quadros estruturais da Igreja Católica. Ainda que seja uma medida mais voltada ao fórum interno, mostra como tentativas de reformas institucionais abarcaram, muitas vezes, um diálogo interessante com a atuação sociopolítica da Igreja.

O texto do *Pacto* é composto por 13 tópicos. De redação simples e com muitas citações ao Evangelho, advogou a necessidade de o clero viver como a população vivia, renunciar a riquezas, títulos e privilégios e privilegiar os “subdesenvolvidos”. Não há uma crítica explícita ao capitalismo ou uma adesão ao socialismo. Pregou-se a “adoção de estruturas econômicas e culturais que não mais fabriquem nações proletárias num mundo cada vez mais rico, mas sim permitam às massas pobres saírem de sua miséria” e defendeu-se que era necessário “transformar as obras de ‘beneficência’ em obras sociais baseadas na caridade e na justiça” (PACTO DAS CATACUMBAS, 2017, p. 46). Nessas passagens, ficou demarcada a necessidade de um engajamento dos prelados na transição para uma Igreja que condenasse estruturas injustas, ainda que o princípio da caridade não fosse abandonado.

Embora tivessem pouco impacto na redação das preposições conciliares, Beozzo (2015) considerou que o *Pacto das Catacumbas* teve uma repercussão “espiritual” e elencou aspectos práticos dessa comunhão, como a conversão do Palácio de Manguinhos, no Recife, em um centro pastoral, tendo Dom Hélder Câmara ido morar na sacristia de uma Igreja na periferia do Recife. Outro exemplo foi a venda do Palácio Pio XI pelo arcebispo paulistano Dom Paulo Evaristo Arns, que usou o dinheiro para a compra de terrenos na periferia de São Paulo para as CEBs. Arns também incentivou os bispos a doarem terras à reforma agrária (ponto mencionado e incentivado pelo papa Paulo VI no discurso de abertura da Conferência de Medellín).

Importante frisar que um dos signatários do *Pacto das Catacumbas* foi o bispo chileno D. Manuel Larraín Errázuriz, figura muito importante na primeira década do CELAM, presidente entre 1963 até sua morte num acidente de carro em 1966. Junto com Dom Hélder Câmara, esses dois bispos de grande prestígio nos respectivos episcopados nacionais (Brasil e Chile) e percussores da integração do clero latino-americano por meio do CELAM, podem explicar a influência de algumas resoluções do *Pacto* na Conferência de Medellín, como analisaremos no capítulo seguinte.

Ainda que os reflexos imediatos e práticos sejam importantes, essa “dimensão espiritual” também deve ser considerada. Mais ainda se levarmos em conta que, na convocação de João XXIII, três seriam os grandes temas do Vaticano II: a abertura ao mundo moderno, a unidade dos cristãos e a Igreja dos pobres. Na avaliação de Gustavo Gutiérrez (1985, p. 23), um dos grandes nomes da Teologia da Libertação, o Concílio foi muito mais sensível aos dois primeiros tópicos. Sendo assim, essa era uma demanda da Igreja não inteiramente correspondida, que se manifestou fora da institucionalidade. Esses movimentos conformaram uma atmosfera sensível, no qual as ideias transitaram sob a tempestiva forma da Conferência episcopal de Medellín, três anos depois.

I. 5. Tríade Romana

A década de 1960 apresentou uma radicalização de alguns princípios importantes da Doutrina Social da Igreja. Analisaremos três encíclicas papais que consideramos fundamentais para compreendermos o ambiente eclesial em que ocorreu a segunda Conferência Latino-Americana. *Mater et Magistra*, de 1961, *Pacem in Terris*, publicada em 1963 – ambas no pontificado de João XXIII – e *Populorum Progressio*, emanada pelo papa Paulo VI em 1967, formam a tríade que antecedeu Medellín, aprofundaram as resoluções conciliares e serviram de referência.

Mater et Magistra, “Sobre a Recente Evolução da Questão Social à Luz da Doutrina Cristã”, foi publicada pelo papa João XXIII em maio de 1961. A encíclica se pautou na “imortal” *Rerum Novarum*, de Leão XII, e *Quadragesimo Anno*, do papa Pio XI, para afirmar o desenvolvimento do magistério na Questão Social, e reproduziu alguns de seus avanços e recuos, como a defesa do direito à propriedade privada (ponderou-o como limitado, mas como direito ontológico do ser humano, como garantia de liberdade), concepção do trabalho como natureza divina da humanidade, condenação do liberalismo e do marxismo, defesa dos direitos de associação dos trabalhadores etc. Filiada a uma concepção desenvolvimentista, condiz com o ambiente intelectual do começo dos anos 1960. Gutiérrez (2000, p. 91) assinalou que o termo desenvolvimento, salvo algumas alocações de Pio XII, passou a ser usado, nos documentos do Vaticano, por João XXIII na *Mater et Magistra*. Ainda sim, certas posições parecem “ingênuas”. Durante muitas páginas, a encíclica conclama os países ricos a colaborarem com os países pobres, afirmando que: “É portanto indispensável e justo que a mencionada cooperação técnica e financeira se preste com o mais sincero desinteresse político” (JOÃO XXIII, 1967, p. 196), para que não se forme uma “nova forma de colonialismo”.

Ainda assim, essa encíclica foi escrita um ano antes do Vaticano II e abriu caminho para uma das grandes contribuições do Concílio para a Igreja, a chamada “abertura para o mundo”, a trilha do *aggiornamento* conciliar. Dessa forma, a defesa do papel da Igreja na sociedade foi bastante demarcada. Por último, cabe destacar uma contribuição muito significativa da *Mater et Magistra*, a defesa do método que foi consagrado na América Latina no final dos anos 1960, mas que já estava em curso nas Ações Católicas, o ver-julgar-agir. Ainda que o documento não tenha se estruturado nesse modelo, ao considerar sugestões práticas, a carta encíclica recomendou:

Para levar a realizações concretas os princípios e as diretrizes sociais, passa-se ordinariamente por três fases: estudo da situação; apreciação da mesma à luz desses princípios e diretrizes; exame e determinação do que se pode e deve fazer para aplicar os princípios e as diretrizes à prática [...] [e] se exprimem com as palavras seguintes: ver, julgar e agir (JOÃO XXIII, 1967, p. 216).

Essa metodologia foi instituída nas *Conclusões de Medellín*, como veremos adiante.

Seguindo um itinerário parecido com *Mater et Magistra*, *Pacem in Terris*, “Sobre a Paz de Todos os Povos na Base da Verdade, Justiça, Caridade e Liberdade”, foi publicada em abril de 1963, assinada pelo papa João XXIII. A encíclica se alinhou com as liberdades individuais, como liberdade de manifestação e difusão do pensamento religioso (embora apenas mencione “de culto a Deus”), do “direito a escolha do estado de vida”, próxima a uma “defesa da família” etc. Mas destacamos a defesa do direito ao trabalho, pela sua ressonância. Muitas vezes destacado nas encíclicas papais da Doutrina Social da Igreja, o trabalho foi considerado como inerente à condição humana, portanto integrado na natureza constitutiva da humanidade. Disso dispõe o direito à propriedade, mesmo os bens de produção, como meio de afirmação da dignidade humana. Resguarda também o direito ao trabalho às mulheres, desde que “seja-lhes facultado trabalhar em condições adequadas às suas necessidades e deveres de esposa e mães”. Podemos observar o desdobramento do direito natural ao trabalho e à propriedade, naturalizando papéis socialmente designados às mulheres.

A encíclica tem uma construção difusa sobre a Questão Social. Buscou atentar-se para os “sinais do tempo”, mas não conseguiu alinhar-se às demandas sociopolíticas, o que foi progressivamente sendo introduzido nas encíclicas anteriores, evanescendo num discurso com um tom moralizante. Perante o Vaticano II, a encíclica se revela menos atinada com as questões de justiça social, mas ainda assim constitui uma abertura ao mundo moderno e uma tentativa de aprimoramento da Doutrina Social da Igreja.

Última parte da “tríade”, *Populorum Progressio*, “Sobre o Desenvolvimento dos Povos”, foi escrita em março de 1967 pelo papa Paulo VI. A análise dessa encíclica também cumpre um papel nodal, por ser o documento eclesialístico mais citado nas *Conclusões de Medellín*. Também atendeu a uma demanda do clero latino-americano, já que “autoridades eclesialísticas do ‘terceiro mundo’ haviam manifestado seu descontentamento, pois nas resoluções do Concílio não estavam refletidos os problemas dos países em desenvolvimento” (GRIGULÉVICH, 1984, p. 333, tradução nossa). Ainda que o Concílio seja destinado à Igreja Universal, os latino-americanos presentes desempenharam um papel importante e outros fóruns eclesialísticos foram criados a partir dessa demanda, como os Sínodos e as conferências episcopais.

A encíclica conclamou um desenvolvimento integral dos povos, citando a famosa exortação reiterada de Medellín: “promover todos os homens e o homem todo”. Denunciou o colonialismo, embora ponderasse sobre os “frutos felizes” da presença dos países colonialistas nas “regiões deserdadas” (PAULO VI, 1967, p. 25), um louvor contraditório à suposta modernidade lograda pelas metrópoles, na linha da encíclica *Mater et Magistra*. Essa contradição também persiste ao dissertar sobre a obra missionária, sobre a qual se afirmou, rapidamente, que “não foi perfeita”, mas levou à “promoção humana e a fé em Cristo” (PAULO VI, 1967, p. 27). O que nos parece mais uma vez contraditório, e que se repete em muitos documentos da Doutrina Social da Igreja, é que as apropriações e a própria natureza do capitalismo muitas vezes são desconsideradas, tornando o discurso inócuo. Mas essa postura não foi, pelo menos em parte, trilhada por completo. Paulo VI caracterizou estruturas opressivas e condenou o ideal de livre comércio, pois inevitavelmente conduziria a uma “ditadura econômica”.

A encíclica prosseguiu na linha da Doutrina Social da Igreja quanto à propriedade privada, subordinando-a à justiça e à equidade, não como um valor absoluto. Romano advertiu que houve uma “leitura apressada” na exigência de uma “propriedade social dos meios de produção” com a socialização dos meios, como alguns setores almejavam. O autor considerou que a persistência da defesa da propriedade privada pode ser explicada por um traço da filosofia escolástica no pensamento teológico

ao tratar a Justiça como elemento ordenador da sociedade nos parâmetros do Bem Comum. [...] Sua definição circunscreve-se ao *resultado geral* da doutrina tomista: “a cada um, o seu” (*cuique summ*). Essa figura da Justiça supõe a universalidade do Bem Comum, horizonte ideal, e o conceito de *participação* de cada ente num movimento *para Deus*, movimento esse hierarquizado segundo os vários níveis do Ser (ROMANO, 1979, p. 51-52).

Dessa forma, na Doutrina Social da Igreja, a ideia de “propriedade social” estava respaldada pelo princípio do Bem Comum e Justiça Social, no qual era considerada um bem da natureza. Por outro lado, Cárdenas (1987, p. 738) citou a defesa “demasiadamente obstinada e parcial” de um único aspecto da Doutrina Social, a defesa da propriedade privada, que se converteu em “sinônimo de ortodoxia”, tornando a Igreja “cúmplice do egoísmo”. Aliado ao anticomunismo e a outros fatores, teria havido um bloqueio na luta por justiça, principalmente até a década de 1960. Na conjuntura ressaltada, essa era uma questão que dividia setores mais progressistas da Igreja, já que a rejeição da propriedade poderia identificar-se com o marxismo.

Nessa encíclica, o capitalismo liberal foi nominalmente criticado, sem a crítica “compensada” e normalmente mais extensa ao marxismo e o socialismo⁴⁶. Essa ausência, ainda que pareça fortuita, não o foi. *Populorum Progressio* é um texto contundente, permeado de contradições, na exposição de muitos males do mundo moderno como oriundos de um sistema opressor. Não condenou de forma equivalente as utopias liberais e de esquerda, primeiramente pela sua carga ideológica e depois pelos seus atributos sistemáticos. Assim, se aproxima mais do que o texto papal chamou de “tomada de consciência dos povos”.

A encíclica de Paulo VI ainda possui uma passagem citada em Medellín que descortinou um horizonte interessante no estreitamento da Igreja com os setores populares latino-americanos. Após condenar a “tentação da violência” nas lutas reivindicatórias, o texto ponderou que a insurreição revolucionária geraria novas injustiças, “salvo casos de tirania evidente e prolongada que ofendesse gravemente os direitos fundamentais da pessoa humana e prejudicasse o bem do país” (PAULO VI, 1967, p. 39). Esboçou, assim, uma reformulação da posição escrita em *Libertas Praestantimum* no final do século XIX, que havia sugerido que se obedecesse a Deus em caso de os homens perderem a razão. A passagem da *Populorum Progressio* foi citada em muitos documentos radicais nos anos 1970 na América Latina. Por fim, cabe destacar que o texto se afasta um pouco de um conteúdo moralizante⁴⁷ e abarca temas da “questão social” que, embora não muitos explorados, figuram na encíclica, como o racismo e os trabalhadores emigrados.

A encíclica causou uma grande reação ao redor do mundo. Ficou famoso o editorial do jornal estadunidense liberal *Wall Street Journal* que a considerou “marxismo requentado”. Para o intelectual católico brasileiro Alceu Amoroso

46 Contudo, há uma passagem que se refere aos programas de planificação, que não são rechaçados inteiramente. Condenam-se os perigos da coletização integral ou a planificação arbitrária, que possam privar a liberdade do homem. Parece-nos uma referência mais direta aos erros de execução e planejamento da coletização na União Soviética (PAULO VI, 1967, p. 40).

47 A contradição incorre na defesa da “família natural, monogâmica e estável (sic)” (PAULO VI, 1967, p. 42).

Lima (1967, p. 233 – sob o pseudônimo de Tristão de Ataíde), essa foi a consagração da mensagem papal, visto que o jornal é um “órgão do capitalismo internacional e baluarte dos meios financeiros norte-americanos”. A recepção que encontrou nos meios progressistas latino-americanos talvez seja uma de suas expressões mais imperativas.

Na historiografia, podemos considerar o consenso sobre a importância da *Populorum Progressio* para a Igreja na América Latina, mas divergências nas análises sobre suas implicações. O teólogo conservador espanhol Josep-Ignasi Saranyana (2005, p. 77) considerou que a interpretação de que o papa estava apoiando a revolução, ou que a subversão violenta fosse um dever cristão, não era sensata e se aplicava somente a casos excepcionais. A princípio concordamos com Saranyana, mas a questão deve ser mais bem analisada. O autor considerou que grupos sacerdotais mais radicais oriundos dessa “exegese indevida”, como o Movimento Sacerdotal ONIS (Peru), Golconda (Colômbia), Cristãos para o Socialismo (Chile) e Sacerdotes para el Tercer Mundo (Argentina), que foram em grande parte apoiados por Fidel Castro, como destacou o autor, consagraram a “manipulação do religioso com finalidade política”. Entretanto, é uma interpretação insuficiente atribuir a origem desses grupos (“exegese indevida”) a uma má interpretação. Desconsidera-se, nesse argumento, as muitas demandas e contextos articulados na formação desses movimentos – inclusive que seriam “justificadas” pela polêmica passagem da encíclica. Consideramos que a encíclica foi ao encontro de prerrogativas já em curso na América Latina e em outras partes do mundo. A “manipulação” do religioso com finalidade política revelou-se como uma nova interpretação do religioso em diálogo com o político.

Por outro lado, o historiador soviético Grigulévich, defendendo uma dissociação da caracterização do comunismo como “ideologia totalitária”, julgou que a Igreja pós-conciliar, tendo na encíclica *Populorum Progressio* uma de suas grandes expressões, buscou “reformular o comunismo”. De forma irônica, o autor diz que a Igreja almejou “asfixiar o comunismo com abraços” (GRIGULÉVICH, 1984, p. 335). Essa visão também nos parece parcialmente correta. Ao dissertarmos sobre a encíclica *Rerum Novarum* e os primórdios da Doutrina Social da Igreja na Introdução, também apontamos essa hipótese. Entretanto, não a consideramos suficiente para explicar todo o envolvimento da Igreja com o marxismo, ainda mais quando a temporalidade se desloca para o período pós-Conciliar. Além do mais, esvazia interpretações mais detidas sob as motivações de diversos grupos ligados à Igreja.

Entre a manipulação do religioso pelo político e a domesticação do político pelo religioso, seria prudente dizermos que é necessário olharmos caso a caso, e não trabalharmos nos extremos. Mas é possível ir mais além. Vamos à consagração de uma posição mais conservadora, do teólogo espanhol, e outra teoricamente progressista, do historiador soviético, mas a última

também acaba recorrendo a um dogmatismo de esquerda. Dessa forma, corrobora a análise da historiadora argentina Pia Pagnelli (2012) ao dissertar sobre a *Populorum Progressio*, tendo em vista o desenvolvimento da Teologia da Libertação e a Conferência de Medellín, assinalando “um momento de transição já que ainda se utiliza o conceito de desenvolvimento (e uma concepção abstrata do homem), mas começa a aparecer a ideia de libertação que pertence ao paradigma da dependência e será adotada pela nova teologia latino-americana” (PAGANELLI, 2012, p. 92, tradução nossa). Essa interpretação se confirma ao levarmos em conta os outros dois documentos que selecionamos no início do presente capítulo, a *Declaración* da Conferência do Rio de Janeiro e a *Gadium et Spes*, do Concílio Vaticano II.

*

A análise das encíclicas nos permite observar que a temática – e mesmo o termo “Libertação” – ainda era uma novidade nos pronunciamentos eclesiais, vindo a incorporar-se à documentação da Doutrina Social da Igreja nos anos seguintes, não por acaso, após a Conferência de Medellín. Elas seguem, e de forma geral chegam a aprofundar, os temas e prerrogativas do Concílio Vaticano II, em especial da exortação *Gadium et Spes*. A sequência das três encíclicas não segue apenas um ordenamento cronológico – elas, de fato, vão se radicalizando ao longo da década de 1960, sendo a *Populorum Progressio* a mais progressista. Não obstante, deve-se considerar o contexto em que cada uma foi escrita e analisá-las também quanto à escrita da História da Igreja latino-americana pós-Vaticano II, devido à ressonância que as palavras dos pontífices tiveram na América Latina, e pela apropriação que agentes, tanto leigos quanto do sacerdócio, fizeram delas.

I. 6. Tríade Latino-Americana

Neste tópico, analisaremos três documentos expressivos do delineamento da Igreja latino-americana no final da década de 1960. Um acirramento que culminou em Medellín, mas que se formou com uma intensidade progressiva. As conclusões de Mar del Plata, o *Manifiesto de los Obispos del Tercer Mundo* e a carta dos provinciais jesuítas latino-americanos, entre 1966 e 1968, atestam os caminhos percorridos diante de uma realidade cada vez mais desafiadora. Abordaremos em sequência.

As *Conclusões da X Assembleia Extraordinária do CELAM* são fruto da reunião em Mar del Plata (Argentina) entre os dias 11 e 16 de outubro de 1966. Presidida por Brandão Vilela (arcebispo de Teresina entre 1955 até sua transferência para Salvador, em 1971), presidente eleito do CELAM entre 1966-1972, essa assembleia do Conselho Episcopal tem uma importância singular por ser a antessala de Medellín, realizado dois anos depois. As *Conclusões de Mar del Plata* também possibilitam uma aproximação com o pensamento do CELAM,

visto que na I Conferência ainda não era um organismo formado. Os preladados do Conselho Episcopal participaram das Conferências episcopais como membros do bispado latino-americano, cabendo ao CELAM a organização da Conferência, não a sua inteira sistematização. Na assembleia de entidade, ocorre o oposto, e a instituição se expressa.

Mar del Plata foi uma reunião extraordinária do CELAM, na qual se reuniu a cúpula do Conselho e os delegados nomeados por cada conferência episcopal. Dessa forma, acreditamos que os quadros que compuseram a Assembleia estão mais próximos do Vaticano e das Conferências Episcopais Nacionais, mais integrados aos organismos eclesiais, e podem ter incorporado em maior densidade as constituições conciliares e as orientações de Paulo VI. Medellín foi uma conferência de bispos dos mais diversos lugares e posições da América Latina, e podemos supor que englobou realidades mais distantes daquelas as quais se destinam os quadros mais “institucionalizados”, o que pode dar pistas sobre o radicalismo de Medellín quando confrontada com Mar del Plata. Os objetivos de cada evento também devem ser considerados. A Assembleia do CELAM não tem a dimensão e a estrutura de uma Conferência Episcopal, e elaborou um plano de atuação que deveria servir também à estrutura eclesial, ao próprio Conselho Episcopal, visto que o texto da Conferência almejava chegar a todos os bispos. Outrossim, ambos passaram pelo crivo de avaliação do Vaticano já que, hierarquicamente, não estão em posições tão díspares.

O texto final da X Assembleia Extraordinária é o primeiro volume da “Coleção Documentos do CELAM”, série de publicações do Conselho Episcopal que incluem as *Conclusões* a que chegaram os diversos seminários, reuniões e encontros, realizados pelos Departamentos da instituição, coordenado pelo padre José A. Aguiar Coimbra.

Embora tenha ocorrido em outubro, a introdução informou que até 8 de novembro o Departamento de Ação Social do CELAM acolheu observações e votos para apresentar uma versão “mais sistematizada e uniforme” à Pontifícia Comissão para a América Latina (CONSELHO..., 1967, p. 7). Aparentemente uma medida protocolar, a análise que fizemos da redação do documento das *Conclusões de Medellín e Puebla* indica que o texto pode ter sido modificado de modo a abrandar passagens polêmicas. O que temos certeza é que o documento, sintomaticamente, foi assinado em Roma (26 de novembro de 1966), o que nos leva a sugerir que os próprios redatores finais das *Conclusões de Mar del Plata* deram maior importância à revisão final do documento e sua “uniformidade”, adquirida fora do espaço de debate, do que ao sistematizado na cidade argentina.

O texto tem 8 tópicos, divididos em “Justificativa” (trechos dos documentos oficiais da Igreja, como pronunciamentos do papa Paulo VI e do Concílio Vaticano II) e “Indicações Práticas”, que postulavam medidas

concretas para serem adotadas pelo episcopado latino-americano. Esse modelo difere do adotado na *Declaración* do Rio de Janeiro e das Conclusões da Conferência posteriores de Medellín e Puebla, que não fazem esse apanhado de citações, e seguiram o método ver-julgar-agir.

As conclusões repetem muito do que foi afirmado pela constituição conciliar *Gadium et Spes*, como a necessidade de os sacerdotes estarem atentos aos “sinais do tempo” e contribuírem para o desenvolvimento e integração da América Latina. Entretanto, nota-se uma tensão, ao longo do documento, entre uma ideia de desenvolvimento e certo aprimoramento do sistema e a necessidade de reavaliação profunda das estruturas sociais. O próprio título das Conclusões exemplifica essa dualidade: *Reformas Básicas para a Transformação das Estruturas*.

Em Mar del Plata, conceitos, a exemplo da tríade reforma-desenvolvimento-integração, aparecem como o argumento central da inserção da Igreja na realidade latino-americana, próximo a uma corrente mais conservadora da Teoria da Dependência, enquanto Medellín, apenas dois anos depois, utilizou outro eixo argumentativo, apoiando-se no conceito de Libertação e usando uma terminologia mais progressista, como transformação e mudança de estrutura.

Como parâmetro, na década de 1960 ganhou força na política latino-americana o modelo da democracia cristã. Ativos na Europa, os democratas cristãos começaram a ganhar projeção nesse contexto, com uma ideologia próxima à social-democracia. A reunião do CELAM em Fomeque propalou a democracia cristã como o modelo de atuação política do clero na América Latina (GOTAY, 1985, p. 70), rejeitando o marxismo e buscando uma humanização do capitalismo, ou seja, uma crítica ao sistema sem desdobrar uma revolução. Em 1956, nasceram os partidos democratas cristãos no Peru e na Guatemala; quatro anos depois, no Paraguai, Panamá e El Salvador, além do chileno e venezuelano que já disputam eleições. Na primeira metade dos anos 1960, tornaram-se um dos grandes partidos políticos no Chile, em El Salvador e na Venezuela (MAINWARING; WILDE, 1989, p. 23). Inicialmente composta por grupos “inteiramente conservadores”, com uma abordagem semelhante ao paternalismo da direita católica dos anos 1920 e 1930, no meio da década de 1950, os democratas cristãos chilenos radicalizaram certas posições, até em comparação com os congêneres europeus, como a redistribuição da riqueza em uma “sociedade comunitária”. Mas foram suplementados por um refluxo dos conservadores nos anos 1960, em um contexto de declínio das democracias cristãs no subcontinente (PIKE, 1976, p. 163).

Em Mar del Plata, mais uma vez, nota-se um discurso ambíguo no tocante à propriedade privada, ao expor uma abordagem crítica à realidade social e política, pendendo mais para o paradigma reformista do que de transformação das estruturas, tais como: suporte à reforma agrária e uma “política de redistribuição de terras”; crítica à modernidade, sintetizada nas cidades

grandes, no caso latino-americano; fomento a uma “educação fundamental” que se complementa à criação de quadros técnico-profissionais, porém, não discute o conteúdo ou o método educacional etc.

Ainda que evitemos uma interpretação teleológica do documento emanado de Mar del Plata, isto é, lê-lo tendo em vista Medellín, é patente salientar que não há uma visão crítica estrutural ou mais elaborada do temário elencado pelos membros do CELAM. Essa busca, que talvez seja um dos motivos do êxito das *Conclusões de Medellín*, é uma ausência notória no texto da Assembleia. Conquanto seus objetivos e natureza sejam diferentes, ao elencar de forma superficial esse rol, as *Conclusões* de 1966 adquirem um caráter mais incipiente.

O documento, todavia, desvelou avanços. Ao dissertar sobre a nova dimensão da caridade, realocou-a para uma discussão de problemas estruturais da sociedade latino-americana. A caridade, embora não abandonada, foi eclipsada por um novo olhar para a questão social, que deveria se ater mais à “raiz” dos problemas. Recomendou, “Onde for o caso, fazer passar CARI-TAS da forma de simples organismo distribuidor para o plano educacional de promoção humana e comunitária” (CONSELHO..., 1967, p. 30). Nota-se o uso do termo “promoção humana”, expressão também usada por teólogos próximos à linha desenvolvimentista.

Nas conclusões gerais, o documento requeria que cada Conferência Nacional criasse uma comissão para estudar detidamente o documento e aplicá-lo (CONSELHO..., 1967, p. 37), demarcando que se trata de um novo momento da Igreja latino-americana, no qual se constituíram diversas Conferências Nacionais de bispos (em grande parte inexistentes uma década antes da I Conferência), articulando uma rede eclesiástico-institucional na América Latina, fomentada e auxiliada pelo próprio CELAM e em contato com o Vaticano. Também comporta a lógica de que houve um esforço para difundir as *Conclusões de Mar del Plata*, haja vista o pedido feito às Conferências Nacionais de propagá-las e terem sido entregues ao papa Paulo VI (30 de novembro de 1966), à ONU (31 de janeiro de 1967) e à OEA (1º de fevereiro de 1967).

Durante a Assembleia de Mar del Plata, não houve uma indicação escrita da realização da Conferência Episcopal de Medellín, mas ela estava sendo articulada. Ao final da reunião, foi encaminhada ao papa Paulo VI a proposta de realizar a II Conferência Episcopal Latino-Americana. A ideia foi bem acolhida, mas o papa aconselhou que fosse feita uma consulta maior ao clero da região, o que ocorreu em novembro de 1967, na XI Reunião Anual do CELAM, em Lima (SARANYANA, 2005 p. 60).

De forma geral, o texto possui um tom diferente da *Declaración* do Rio, não sendo tão alarmista, nem elencando os “inimigos da Igreja” – aqui a

influência do Vaticano II é significativa. Não obstante, nota-se uma dualidade no tocante à religiosidade popular, que deveria ser purificada, elevada, evangelizada, tornado-a autêntico sinal de fé, reconhecendo seu valor positivo (CONSELHO..., 1967, p. 37). A influência do Vaticano II e da I Conferência também é perceptível no incentivo ao trabalho dos leigos. Porém, a construção do valor da inserção do leigo no mundo passou por uma visão purista do papel da Igreja, que não deveria se dirigir ao temporal e à política, atendo-se exclusivamente aos indivíduos (CONSELHO..., 1967, p. 35). A orientação pelo não engajamento do clero latino-americano levou em conta que muitos sacerdotes já estavam envolvidos em movimentos sociopolíticos em todo o subcontinente.

Recordamos o caso de Camilo Torres, que morreu em 1966. Padre colombiano, tido como um dos precursores do Cristianismo da Libertação, estudou na Europa, onde teve contato com a democracia cristã e com o pensamento teológico renovado centro-europeu. Ao regressar à Colômbia, pautou um diálogo com o marxismo, tendo uma destacada atuação política. Ingressou no Exército de Libertação Nacional (ELN), grupo guerrilheiro de inspiração marxista. Em *Mensaje a los Cristianos*, de 1965, expôs as razões que o levaram à guerrilha e explicou como sua atitude se coadunava com os preceitos cristãos: “Abandonei os direitos e privilégios do clero, porém não deixei de ser sacerdote. Acredito que me entreguei à revolução por amor ao próximo. Deixei de realizar missa para realizar esse amor ao próximo no terreno temporal, econômico e social” (TORRES, 2006, p. 311). O padre Camilo Torres se tornou o mártir de uma nova Igreja que se formava na América Latina. Não constituiu um grupo dentro da Igreja, nem escreveu obras que renovaram o pensamento teológico. Talvez o apelo da ação direta de Camilo Torres tenha sido ainda mais incisivo porque ocorreu às margens da estrutura eclesial, em um momento de crescente crítica de esquerda dentro e fora da Igreja. Daniel Viglietti, um dos grandes nomes da canção popular uruguaia, escreveu para Camilo Torres, em 1968, *Cruz de Luz*. Também cantada por Victor Jara e Chavela Vargas, a música expressou o martírio da opção política de Torres, tendo, na sua morte, a redenção de sua mensagem.

Donde cayó Camilo
Nació una cruz,
Pero no de madera
Sino de luz [...]
Lo llamaron bandido
Como a Jesús [...]
Camilo Torres muere
Para vivir.
(VIGLETTI, 1968).

Camilo Torres foi excomungado antes de sua morte e o lugar de seu sepultamento, ocultado, talvez numa tentativa de evitar seu culto. Oficialmente, não consta como um mártir da Igreja latino-americana e, justamente por não estar em constância com os cânones, também foi alvo de críticas, a exemplo da feita pelo presidente da Conferência Episcopal Colombiana, Dom Mario Rebollo (1979, p. 7): “Não julgo suas intenções, porém ele estava em contradição com a Igreja, para a qual, segundo disse Paulo VI em Bogotá, a violência não é cristã nem evangélica”. Para Rebollo, as “intenções” de Torres abstiveram-se de uma interpretação porque já incorreriam em uma “desconformidade doutrinal” que o condenaria. Todavia, Camilo Torres foi muito evocado pelos simpatizantes da Teologia da Libertação, a despeito de uma chancela oficial. A *cruz de luz*, erigida após a morte de Camilo, norteou parte da Igreja latino-americana para uma redefinição do conceito de Liberdade, além de estreitar os laços com organizações de esquerda. É um dos símbolos do contraste e do acirramento que viveu a Igreja latino-americana no período.

Outra expressão desse debate e transformação foi o *Manifesto de los Obispos del Tercer Mundo*. Publicado em agosto de 1967, assinado por 17 bispos provenientes de países do “terceiro mundo”: nove da América Latina (oito brasileiros), quatro asiáticos, dois africanos, um da Europa Oriental e um da Oceania. O primeiro signatário e grande articulador do documento foi o então bispo de Recife Dom Hélder Câmara, de grande prestígio no episcopado brasileiro e latino-americano. O manifesto não integra nenhuma instância oficial da Igreja Católica – foi uma iniciativa de alguns bispos. Difere da *Conclusão de Mar del Plata*, um documento interno do CELAM, e das resoluções conciliares do Vaticano II e das encíclicas papais dos anos 1960, tratadas anteriormente. Embora não seja um documento oficial, integra esse momento de transformação da Igreja latino-americana (e mundial). Uma pretensa marginalização de sua natureza não deve refutar os desígnios de sua constituição.

O *Manifesto* citou a Bíblia (12 vezes) e intervenções de prelados no Concílio Vaticano II (quatro vezes), mas chama a atenção o destaque devotado à *Populorum Progressio* (nove vezes). O vocabulário usado pelo documento difere dos documentos oficiais, por exemplo, ao chamar os povos do terceiro mundo de “proletários da humanidade”, ao defender que a religião “não é o ópio do povo”, em frases como “não, Deus não quer que haja ricos que aproveitem os bens deste mundo explorando os pobres” (CÂMARA *et al.*, 1967, p. 5, tradução nossa) e na incorporação do termo “Libertação” ao texto.

Fez-se um apelo ao “resgate da Igreja”, considerando que após o Concílio houve um enérgico apelo para que ela não estivesse ao lado do dinheiro, aproximando-se do *Pacto das Catacumbas*. O texto diz que se deve “libertar nossas Igrejas de toda servidão em relação às grandes finanças internacionais. Você não pode servir a Deus e ao dinheiro” (CÂMARA *et al.*, 1967,

p. 2-3, tradução nossa), uma certa radicalização do *Pacto*, que influiu em um chamado para o engajamento da Igreja. Esse engajamento incluiu: denúncia das estruturas injustas, que no *Manifesto* é cabalmente denominado de capitalismo; e, no tópico “Para o Socialismo”, na defesa de um socialismo cristão: “Os cristãos têm o dever de mostrar que ‘o verdadeiro socialismo é o cristianismo plenamente vivido, na distribuição justa de bens e na igualdade fundamental’” (CÂMARA *et al.*, 1967, p. 4, tradução nossa). Uma postura que redimensionou a questão da propriedade privada (postura típica da Doutrina Social da Igreja) e embasou uma crítica direta ao capitalismo e à promoção de um socialismo cristão, um dos pontos mais sensíveis do *Manifesto*.

Quanto ao socialismo, podemos considerar que há uma margem dúbia de interpretação, já que o texto fala que o cristianismo vivido na sua integridade supriria a especificidade da reivindicação ideológica do socialismo, o que poderia significar um esvaziamento político das ideias socialistas. Mas, ao citar “a justa distribuição de bens”, dá a entender, ainda que parcialmente, um diálogo com o socialismo, rejeitando o direito à propriedade privada – e esse ponto também é contraditório, porque, mesmo na defesa da propriedade privada, a Igreja Católica não se opunha à ideia de promoção da igualdade. Ainda que o texto tenha essas ambiguidades, devemos considerar que pode ter sido uma estratégia dos redatores para que não se opusesse totalmente à Doutrina Social da Igreja.

O documento termina com a profética frase, retirado de Lucas (21-23), “Levante-se e levante a cabeça, pois sua libertação está próxima”, enfatizando os direitos que os pobres possuíam de reivindicar o fim da exploração e a maior igualdade na distribuição da riqueza. O *Manifesto de los Obispos* colocou à margem o discurso da caridade, da resignação e do desenvolvimentismo, adotando uma postura quase revolucionária, alicerçada numa visão de “nova humanidade”, na qual a radical revolução seria não só interior e espiritual, mas também social e corpórea. Ao conclamarem os povos oprimidos a se pôr de pé e levantar a cabeça, os bispos esboçaram uma das grandes premissas de Medellín, que a revolução, ou melhor, o que a Igreja entendia como revolução, deveria ser feita justamente pelos pobres.

O texto não fez recomendações pastorais específicas, nem consideramos que esse tenha sido seu objetivo. Pauta-se muito mais a demarcação de uma posição até então pouco difundida, mas necessária, de acordo com seus signatários. O descompasso entre as práticas das Ações Católicas e os documentos eclesiais parece ter encontrado aqui, finalmente, certo contraponto, assinalando uma fase de radicalização do clero.

Nesse sentido, o modelo de evangelização pelas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) parece um bom parâmetro dessa postura, visto que é crítico ao capitalismo e busca um “resgate da Igreja” a partir da criação de núcleos descentralizados e populares, que convergiam a ação evangélica com

a conscientização sociopolítica. Em síntese, as CEBs são organizações da Igreja popular caracterizadas pela liturgia simplificada, discussão de problemas políticos locais, estrutura menos hierárquica e proximidade com as classes populares⁴⁸. Surgiram no final dos anos 1960 e tiveram um grande crescimento nas décadas de 1970 em praticamente toda a América Latina. A liturgia foi adaptada ao novo ambiente de celebração, próxima ao cotidiano e despojada de elementos de opulência. Frei Betto lembrou que:

É comum ver celebrações em que os vasos litúrgicos são simples cuias; a toalha do altar, uma rede ou manta sobre tosca mesa de uma casa; o ofertório, à base da oferta de produtos plantados e colhidos pelas participantes. Quantas vezes não participei de celebrações em que o pão eucarístico era o mesmo pão que compramos na padaria e comemos diariamente. A seu lado, na mesa, viam-se ferramentas, jornais, abaixo-assinados, carteiras de trabalho e outros objetos que simbolizam a vida concreta da comunidade (BETTO, 1985, p. 64-65).

Tanto as CEBs como o *Manifesto* parecem próximos à perspectiva de renovação conciliar, sendo esse processo de radicalização mais bem explicitado na carta dos provinciais da Companhia de Jesus da América Latina, que se reuniram no Rio de Janeiro em maio de 1968 sob o tema “Apostolado e Desenvolvimento”. Os jesuítas compõem uma Ordem religiosa (clero regular) da Igreja Católica, fundada no século XVI e atuante na América Latina desde a colonização. Desde 1965, o espanhol Pedro Arrupe era o Superior-geral da Companhia de Jesus – ou “papa Negro”, como às vezes é chamado pela vestimenta negra e o grande poder que concentra. O encontro realizado no Rio, poucos meses antes da Conferência de Medellín, compõe um panorama da escalada progressista de parte do clero latino-americano.

Os jesuítas devem obediência diretamente ao papa, não participando da burocracia-hierárquica do clero secular, o que pode ajudar a compreender a relativa “autonomia” dos membros da Companhia, conforme observado na carta. De forma geral, no final da década de 1960, tinham posições progressistas, a exemplo da revista que a Companhia de Jesus editava no Chile, *Mensaje*. Alguns analistas consideram que um artigo publicado na revista *Mensaje*, em 1962, “que pedia o envolvimento da Igreja em uma revolução que levasse a

48 Na síntese de uma reunião ocorrida na comunidade de São Marcos, em São Paulo, no dia 15 de março de 1973, ao discorrerem sobre a missa e a liturgia da palavra, os participantes disseram: “A missa é reunião de amigos. Ela supõe amor e amizade entre nós. [...] Meditar a sério a escritura é tomar compromisso de viver como Cristo viveria hoje em nossas casas, bares, cinemas, oficinas, bairros” (Síntese de Reunião. Comunidade de São Marco – Jardim Santa Margarida. 1973. Fundo Santo Dias. P006. CEDEM, Unesp). Não se busca viver como Cristo viveu, ou aceitar uma interpretação literal e despolitizada do evangelho, mas refleti-lo enquanto forma de libertação.

uma ruptura completa com o capitalismo” (PRIZEL, 1990, p. 74, tradução nossa), pode ser considerado um dos eventos que data o aparecimento da “Igreja ativista”, no bojo do Concílio Vaticano II. Dois números da revista abordaram a Revolução na América Latina (1962 e 1963), e os jesuítas encabeçavam diversas ações de ação social junto aos leigos. O texto dos jesuítas tem introdução e quatro tópicos, não muito extensos: Libertar o Homem da Escravidão; Posição Clara de Defesa da Justiça Social; Educação e Serviço à Sociedade; e Renovação Interior. Com pouca abordagem doutrinal, mais voltado para a ação pastoral, também pode ser concebido como um “manifesto” da Ordem. O texto possui poucas citações – o documento mais referido foi a encíclica *Populorum Progressio*, assim como o *Manifesto*, o que é muito importante para apontar um caminho de recepção do documento de Paulo VI na América Latina, o qual teria um papel decisivo em Medellín.

O presente latino-americano era tido como uma época de urgência, pelos graves problemas sociais que afetavam a região. “A época que vivemos na América Latina é um momento da história da salvação. Por isso nos propomos dar a este problema uma prioridade absoluta”. O comprometimento que os membros da Companhia advogaram deve estar em toda “existência temporal”, mas com o único critério da mensagem evangélica” (CARTA DOS PADRES..., 1979, p. 49). Os jesuítas compreenderam que deveriam participar desse momento que julgavam histórico, para não incorrer em “erros do passado”, como o texto advertiu. Essa postura engajada é tida como uma profunda renovação. Entretanto, chama a atenção o tópico dedicado à Libertação, tido como o objetivo primordial da ação evangélica. Por Libertação, os jesuítas definiram aspectos terrenos, que configurariam formas de escravidão: “a falta de recursos mínimos e de alfabetização, o peso das estruturas sociais que tiram sua responsabilidade na vida, a concepção materialista de existência” (CARTA DOS PADRES..., 1979, p. 50). Não foi elencado nenhum elemento espiritual, ainda que devesse ser tratado com o propósito evangélico. A conceituação de Libertação esboçada na carta abriu caminho para o entendimento da estrutura social como um pecado que afligia os mais pobres na América Latina. Todavia, no final do documento, apontou-se que “Nunca se realizará a construção de uma sociedade mais humana, se formos incapazes de dar esta contribuição divina, sem a qual toda construção humana se torna desumana” (CARTA DOS PADRES..., 1979, p. 53). Dessa forma, a perspectiva de transformação (não se fala em Revolução) é humanizada pela fé, mas essa ação transformadora, de libertação, ocorreria para os problemas aqui vividos.

Essa concepção foi acompanhada de uma autocrítica importante da ação jesuítica, ainda que não se aborde o período colonial, mas a conjuntura atual. Nesse sentido, pregou-se que “despojarmos, com abnegação, de toda atitude aristocrática ou burguesa” (CARTA DOS PADRES..., 1979, p. 50). Essa passagem aponta dois termos que pouco apareciam nos discursos

eclesiásticos, “aristocracia” e “burguesia”, antes compreendidos como “elites”, e a necessidade de despojar-se dessas classes para assumir o compromisso com os mais pobres.

A inovação conceitual e política em Mar del Plata, no *Manifesto* e na carta dos jesuítas são significativas, envolvendo diferentes nuances que se contradizem, mas também se complementam: o tom crítico tanto à Igreja como à sociedade e o pedido por um maior envolvimento com os processos de transformação são abordados nos três, desde a posição mais conservadora de Mar del Plata até os dois posteriores, que incentivam o engajamento do clero e que são mais críticos ao passado de atuação da Igreja; um breve diálogo com posturas marxistas é visível no *Manifesto* e talvez na carta dos jesuítas; expressões como “proletários da humanidade”, “nova consciência latino-americana”, “erros do passado” e “despojar de atitudes aristocráticas e burguesas” eram novidades na escrita eclesiástica latino-americana.

Entretanto, o principal motivo para a seleção desses três documentos é que, publicados com poucos anos de diferença, demonstram três abordagens da Libertação: em Mar del Plata a ausência, embora tenha utilizado o termo “promoção humana”, o que inclusive nos auxilia a entender a forma como o texto tentou conciliar o desenvolvimentismo com uma postura mais radical; o *Manifesto* é uma expressão marginal, que trouxe uma crítica à ação da Igreja e da realidade que comungam com uma postura progressista; e, por último, a carta dos jesuítas, que elegeu a Libertação como norteadora da ação evangélica na ação social. O chamado para a II Conferência estava lançado.



Capítulo II
DIALÉTICA DA
LIBERTAÇÃO:
MEDELLÍN, 1968

*Tú que manejas el curso de los ríos
Tú que sembraste el vuelo de tu alma
Levántate y mírate las manos
[...]
Hoy es el tiempo que puede ser mañana
Libranos de aquel que nos domina
En la miseria tráenos tu reino de justicia
E igualdad sopla como el viento la flor de la quebrada
Limpia como el fuego el cañón de mi fusil*

Victor Jara

Este capítulo aborda um evento e um movimento de grande importância na Igreja latino-americana: a II Conferência Episcopal, realizada na cidade de Medellín (Colômbia) em 1968, e a Teologia da Libertação. São elementos indissociáveis, embora a Conferência fundamente parte do que se sistematizou na corrente teológica. A relação entre eles pode ser delimitada pela ressignificação do conceito de Libertação, tema que permeia as conclusões emanadas da Conferência e que embasou muitas prerrogativas dos “teólogos da libertação”. Dessa forma, nesse contexto podemos observar o protagonismo que o conceito de Libertação adquiriu no pensamento teológico latino-americano, o que não caracteriza uma total ruptura com o debate que, desde a I Conferência em 1955, pautou questões de cunho social e político e uma renovação da Igreja, tendo o Concílio Vaticano II como grande expressão.

A Libertação também passou a ser conceituada numa perspectiva dialética: imbricando a perspectiva escatológica à histórica, a produção teórica à práxis, o referencial eclesial às Ciências Humanas e Sociais, a renovação interna da Igreja à inserção social, o Paraíso à Revolução. A preocupação com os latino-americanos, enquadrados na sua cultura, história e realidade, criou um senso de responsabilidade histórica, e a missão da Igreja não poderia abster-se de pautar esse devir. Perscrutar o caminho da Libertação como redenção do indivíduo não poderia desvincular-se da mudança das estruturas tidas como injustas. Nesse contexto, também podemos observar a dialética na perspectiva libertadora: revolucionou-se a ideia de Paraíso como a idílica expressão da natureza, buscando-o na realidade terrena, mas também concebendo o Paraíso como lugar de transcendência e dissolução das contradições da vida humana, passando a habitar a quimera da Revolução. O arquétipo dessa Libertação também envolveu contrastes e apropriações díspares. A Conferência de Medellín e esse primeiro momento de afirmação das interpretações da Teologia da Libertação devem ser entendidos dentro dessa lógica.

O capítulo está dividido da seguinte forma: primeiro abordamos a Conferência, sua preparação, o documento de base e debates que criaram o ambiente em que se desenvolveu Medellín, assim como a estrutura da II Conferência, participantes e meandros nos seus 14 dias de realização. Na sequência, tratamos das *Conclusões de Medellín*, isto é, os textos que as 16 comissões de bispos escreveram, compondo um dos mais importantes documentos eclesiológicos da Igreja latino-americana. Nessa parte, demarcamos um espaço para debatermos com mais detalhes o conceito de Libertação Dialética, que acreditamos estruturar as *Conclusões*. Por fim, discorremos sobre a Teologia da Libertação e a “práxis”, no debate sobre sua vinculação com Medellín, já que a compreendemos na relação que expusemos acima. Não buscamos expor o pensamento teológico de alguns autores dessa linha teórica de forma a esgotá-lo, mas apresentar alguns tópicos comuns que nos parecem importantes e entendê-lo como um movimento, desencadeado, em alguma medida, por Medellín. Atualmente existe uma volumosa bibliografia sobre a Teologia da Libertação, parte da qual citamos no decorrer deste capítulo. As apropriações de Medellín também serão abordadas no capítulo seguinte, que abarca o momento no qual ocorreu o acirramento das tensões dentro e fora da Igreja latino-americana e a III Conferência, em Puebla (México), começou a ser avistada.

II. 1. Antecedentes

A ideia de realizar uma segunda conferência episcopal latino-americana ocorreu no bojo das discussões do Concílio Vaticano II e foi formalmente proposta na IX Reunião do CELAM, em 1965, no Vaticano (POSADA, 1996, p. 416). A ideia ganhou força, conforme se vê no pedido feito pelos bispos latino-americanos ao papa Paulo VI no encerramento da Assembleia de Mar del Plata, em 1966. Nesse ínterim, faleceu o presidente do CELAM, Dom Manuel Larraín, eleito em 1963, entusiasta da Conferência de Medellín, assumindo o brasileiro Dom Avelar Brandão Vilela, que prosseguiu a tarefa de preparação do encontro eclesiológico. A aprovação do papa tardou a chegar, e durante o ano de 1967 houve certa apreensão por parte do clero. A demora foi atribuída aos pareceres dos dicastérios da Cúria (PADIN, 1999, p. 12), mas a resposta positiva veio a tempo de começar os preparativos ainda em 1967. Na reunião do CELAM realizada em Lima (novembro de 1967), foram deliberadas questões referentes à Conferência, e o tema escolhido foi “A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio Vaticano II”, demonstrando o intento de inserção da Igreja na realidade latino-americana, respaldada pelas resoluções conciliares. Sob essa dupla motivação, a recepção do Concílio e a realidade em que se insere, estaria alicerçada a Conferência de Medellín. Na reunião de Lima, Eduardo Pironio foi eleito secretário-geral do CELAM e teve um papel de destaque nas articulações de Medellín.

O Documento de Trabalho, redigido pelo CELAM nos últimos meses de 1967, foi entregue no começo do ano seguinte aos bispos participantes, sendo composto por cinco eixos: Sinais do tempo; Interpretação cristã desses sinais; Igreja e promoção humana; Evangelização e crescimento da fé; Igreja visível e coordenação pastoral. O texto base não teve uma recepção unânime, sendo qualificado num espectro que ia desde “forte” a “pouco incisivo” (LONDÑO, 2007, p. 14).

Cabe aqui destacar uma polêmica na Igreja brasileira referente ao documento base de Medellín. José Comblin, professor do Instituto Teológico do Recife (ITR), redigiu, junto a seus estudantes, críticas ao documento de base, que teria sido feito a pedido de Dom Hélder Câmara. Todavia, o documento foi publicizado. *Notas sobre o Documento Básico para a II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano* trazia um rol de críticas e sugestões, apresentando, ainda, análises e planos de atuação. Pragmático e contraditório, prosseguiu na legitimação do uso da violência, até como uma forma de controle interno para garantir um progresso espelhado nos países desenvolvidos. Serbin (2008, p. 245-248) destacou que o ITR viveu um radical experimento na formação seminarista no final da década de 1960, enfatizando a importância do laicato, fazendo uso das Ciências Humanas e da Teologia da Libertação nos cursos. Num modelo descentralizado, os seminaristas atuavam em comunidades de base e se integraram na mobilização social e política no contexto da ditadura brasileira.

O documento do ITR recomendou que se levasse mais em conta a história latino-americana, criticando o projeto desenvolvimentista, numa perspectiva claramente revolucionária. Chama a atenção também o termo “raça inferior” para designar os dominados nesse processo. “Na América Latina não se pode falar em desenvolvimento sem previamente realizar uma revolução social, que leve à destituição da aristocracia dominante e ao advento da raça inferior” (COMBLIN, 1968, p. 453). O documento prossegue na caracterização da Igreja como presa ao passado e numa condição de subdesenvolvimento, sendo bastante contundente na crítica à negligência da Igreja com os “marginalizados”. Entretanto, a tomada de poder revelaria a existência de um governo controlador, absoluto e punitivo, para promover as necessárias reformas, ainda mais radical do que a ditadura do proletariado marxista. “Para a arrancada, o governo será autoritário e ditatorial. Não se pode fazer reformas radicais consultando a maioria: pois a maioria prefere ‘sombra e água fresca’...” (COMBLIN, 1968, p. 460). O advento de um poder revolucionário se constituiria por uma nova consciência, onde seria necessário descobrir uma forma de sensibilização das necessidades dos países subdesenvolvidos, que “não excluam medidas militares nos casos extremos. [...] Sem medo, não se poderão arrancar dos ricos as concessões necessárias” (COMBLIN, 1968, p. 464). Essa nos parece uma postura controversa, visto

que o Brasil vivia desde o Golpe de 1964 sob um regime militar, no qual a violência como forma de obter “concessões necessárias” era uma prática de Estado. Há também de se considerar o debate que a oposição ao regime travou sob a viabilidade e legitimidade do uso da violência contra a ditadura.

No tocante ao plano eclesial, as *Notas* prosseguem numa crítica provocativa. Prega uma estrutura eclesial centralizada (para ação) e colegiada (para as decisões), pois “A experiência mostra que a unanimidade se consegue nas conferências episcopais e de religiosos somente quando se trata de declarações de princípios sem aplicação concreta. Evitam-se os problemas concretos porque se sabe que vão suscitar oposições insuperáveis” (COMBLIN, 1968, p. 465). A unanimidade que Medellín poderia construir, por essa interpretação, seria falsa, pois a aplicação desses princípios demandaria uma ação centralizada para superar as oposições. Lançou, dessa forma, um desafio para a Conferência de Medellín: que as orientações à Igreja Católica latino-americana não se restringissem à redação das *Conclusões*, e sim motivassem uma revolução. Observa-se uma mudança no que seria a missão da Conferência, e da própria Igreja, nesse contexto, pois a ideia de revolução obliterou outros propósitos.

Sobre os bens da Igreja, cabe transcrever o parágrafo que abordou o assunto, pois foi uma interpretação radical e interessante:

Um gesto significativo seria a distribuição imediata aos pobres de todos os bens eclesiais improdutivos (terras não cultivadas, prédios insuficientemente utilizados). Esse gesto não seria nada heroico, seria apenas gesto de justiça. Pois, de acordo com a doutrina social da Igreja, a propriedade privada é ilegítima quando não contribui para o bem comum. Atualmente muitas instituições estão pecando contra o bem comum. Seria apenas restituir aos pobres o que lhes pertence “ex iustitia”. Gesto mais significativo seria a distribuição aos pobres dos bens acumulados com fins de capitalização. Como denunciar os males do capitalismo quando as instituições eclesiais dão exemplos de capitalismo, e muitas vezes do capitalismo mais anti-social (casas ou prédios de apartamentos, terras arrendadas etc., participação em bancos, casas comerciais etc.). Isto, sim, seria sinal (COMBLIN, 1968, p. 466).

O documento usou princípios da Doutrina Social da Igreja e buscou aplicá-los à realidade latino-americana, pregando uma descapitalização do patrimônio eclesial, um “gesto de justiça”, para que a Igreja não incorresse na contradição de denunciar o capitalismo enquanto se beneficia dele. Esse posicionamento mais crítico pode ser visto como uma curva acentuada do movimento da Igreja dos Pobres, no bojo do Vaticano II, com grande impacto na América Latina. De toda forma, visto em seu conjunto, *Notas sobre um*

Documento criticou o caminho que acreditou que Medellín assumiria, talvez porque em retrospecto havia a *Declaración* de 1955. Também é prova da demanda que pressionava os bispos latino-americanos dentro da Igreja, numa interpretação bastante progressista da Doutrina Social da Igreja e no afã de que os próximos passos da Igreja no subcontinente fossem direcionados à revolução.

Conforme relatamos, esse documento causou polêmica na Igreja brasileira, mais precisamente no Nordeste, quando foi divulgado. As *Notas* provocaram o *Manifesto ao Povo Brasileiro*, assinado por três bispos nordestinos (D. Antonio A. Moraes; D. Geraldo P. Siguid; D. Antonio C. Mayer). Foi uma resposta formal ao documento: das críticas à Igreja (majoritariamente) e às considerações sociopolíticas, como a caracterização da América Latina como “egoisticamente aristocrática”. Citando uma “campanha de desmoralização do Governo e das Forças Armadas”, seus signatários declararam: “rejeitamos todas as manobras comunizantes [...] só na fiel aceitação e observância dos princípios tradicionalmente ensinados pela Igreja que está a verdadeira via de salvação” (MORAES *et al.*, 1968, p. 451). Cabe destacar que se apresenta um grupo da Igreja Católica brasileira que inicialmente apoiou o Golpe de 1964, mas envolveu diversos matizes na sua relação com o governo ditatorial, da veemente oposição ao apoio informal – ainda que menos evidente ao longo dos anos. Em 1968 esse debate era bastante acirrado, e as críticas às “manobras comunizantes” eram usadas em sentido similar ao usado pelos militares (e golpistas) ao acusarem João Goulart em 1964. O apoio ao governo autoritário brasileiro veio acompanhado do endosso aos “princípios tradicionais da Igreja”. José Delgado (1968), reconhecendo que houve uma “intenção malévola” na divulgação do texto do Instituto Teológico do Recife, considerou que isso não deveria impedir o debate: “Mordam-se os reacionários de todos os tipos, sem exceção de alguns católicos de olhos fechados. Causa-nos pena, dizê-lo” (DELGADO, 1968, p. 468).

Ao final, o próprio José Comblin declarou que houve alarde na recepção do documento, visto que era provisório e destinado ao debate dentro do ITR. A polêmica teria feito com que as *Notas* se transformassem “em arma de subversão da Igreja e da sociedade inteira [...] o perigo está no meio da cidade” (COMBLIN, 1968, p. 452). Dessa forma, abrandou os contornos do debate. O documento teria feito, apenas, sugestões de reformas à Igreja (que outras pessoas já haviam feito), desmitificando a ação violenta, de Cuba e Guevara, mas também a democracia-liberal e as eleições democráticas.

Comblin (1968, p. 452) concluiu afirmando que nas *Notas sobre o Documento Básico* de Medellín “Nem sequer se põe em questão a legitimidade da Revolução de 1964 (sic) – plenamente reconhecida pela Igreja naquele tempo – menos ainda a legitimidade indiscutida do governo atual do Brasil”. Talvez esteja sendo irônico quanto à Revolução de 1964 (sic) ou a

legitimidade da ditadura, ciente das tensões que a Igreja enfrentava em meio ao autoritarismo do Estado. Não nos parece reflexo de uma crítica elaborada sobre o assunto, visto o perfil do Instituto e as posições políticas que o documento assumiu. Comblin parece ter sido levado por uma retórica eclesial na qual as intenções são retratadas de forma positiva, as consequências, quando tomam volume, exageradas, e a virtude das convicções ficam emaranhadas nas tradições, restrições e contextos⁴⁹. Também nos parece a atitude de alguém que conhecia o “outro lado”, sabia que diante da arbitrariedade não caberia redigir muitas *Notas*. É preciso recordar que esse debate antecedeu as Conclusões de Medellín, o desenvolvimento da Teologia da Libertação e um posicionamento mais contundente da Igreja Católica na oposição à ditadura brasileira. Nesse sentido, torna-se imperativo abordar Medellín como o estabelecimento de um “marco”.

Entretanto, no caso do ITR, Medellín não bastou para “blindar” o movimento que agitou a capital pernambucana. Com a intensificação do autoritarismo do regime brasileiro, ao longo dos anos 1970 houve uma grande repressão à Igreja como um todo – sendo a nordestina um alvo em relevo. Dom Hélder Câmara não poderia mais ser citado na mídia e Comblin, que era belga, foi proibido de retornar ao Brasil em 1972. Cabe lembrar que, em 1969, Antônio Henrique Pereira Neto, aluno do Seminário Regional do Nordeste, foi o primeiro padre a ser morto pelos militares durante a ditadura. As intervenções diretas nos rumos da Igreja pernambucana, assim como a repressão pelo aparelho do Estado, levaram ao fechamento do Seminário em 1976 (reaberto posteriormente) e permeou toda a atuação do importante Instituto de Teologia do Recife (SERBIN, 2008, p. 260-264).

Ainda nos preparativos para a II Conferência, um grupo de 663 padres latino-americanos (principalmente da Argentina, Brasil e Uruguai) redigiu uma carta com reflexões destinadas aos bispos reunidos em Medellín. Ao contrário das *Notas*, não criticaram o Documento de Base abertamente, pelo contrário, utilizaram-no, talvez estrategicamente, como uma referência sobre dados da realidade latino-americana, mas propondo resoluções progressistas.

Apresentaram como tema fundamental de sua reflexão que “[A] AMÉRICA LATINA, HÁ SÉCULOS, É UM CONTINENTE DE VIOLÊNCIA. Trata-se da violência de uma minoria de privilegiados, desde a época da colônia, praticada contra a maioria imensa de um povo explorado” (AOS BISPOS DA AMÉRICA LATINA, 1969, p. 1010). Essa situação de injustiça, tida como uma violência não “fatal e inevitável”, mas “voluntariamente mantida”, seria fruto do nosso sistema político e ideológico. Ante a uma situação onde

49 O próprio título de seu texto, *A Propósito de um Documento que se Torna Fantasma*, indica que certas críticas se tornavam fantasmas (assustadoras, nocivas), uma vez que estavam inseridas nos muros da Igreja. Invertamos o que nos pareceu o sentido principal do enunciado: se tornariam fantasmas porque desapareceriam quando comparado seu significado com as especulações.

os meios pacíficos não se mostram viáveis, muitos (a carta inclusive cita militantes cristãos) recorrem, “à luz do Evangelho”, ao emprego da força. Os padres pedem que os bispos reunidos em Assembleia diferenciem uma “violência injusta” (dos opressores) de uma “violência justa” (dos oprimidos), condenando a primeira e conclamando a “legítima defesa dos povos”, em alusão à segunda. Embora não assinada, a carta expressa, de fato, uma realidade que cristãos e movimentos populares enfrentavam e almejavam que fossem reconhecidos na Conferência de Medellín.

A Conferência ainda foi precedida por diversos eventos eclesiais. A despeito das diferentes temáticas e objetivos, o evento em Medellín centralizou a pauta. O encontro de teólogos em Viamão (Brasil, 1964), por exemplo, foi destinado a “apresentar a teologia conciliar aos teólogos da América Latina” (MARINS, 1979, p. 21). O arcebispo do Panamá, Marcos M. McGrath (1969-1984), recordou que, pela primeira vez, “a Igreja colocou em contato seus melhores expertos a nível continental” (MCGRATH, 1968, p. 37, tradução nossa; grifos do autor). Em uma linha parecida, o prelado brasileiro Aloísio Lorscheider (presidente do CELAM entre 1975-1979) destacou que o encontro em Viamão, ainda que não tenha chegado a muitos resultados, “serviu para despertar a consciência latino-americana” (LORSCHIEDER, 1977, p. 3-4, tradução nossa). Serbin, por outro lado, destacou que esse encontro, com a presença de Cobin, Hugo Assmann, Ivo Lorscheider, entre outros, usou a Teoria da Dependência para analisar a situação socioeconômica da América Latina e defendeu o socialismo como necessidade histórica, configurando-se como uma “efervescente e abrangente pré-estreia da Teologia da Libertação, que nasceria apenas algumas semanas depois na assembleia dos bispos latino-americanos em Medellín” (SERBIN, 2008, p. 186).

Beozzo (2017) elencou cinco encontros que tiveram influência nos trabalhos de Medellín: a já citada Assembleia de Mar del Plata (Argentina, 1966); o Encontro Episcopal Latino-Americano sobre os temas da educação, apostolado dos leigos e ação social (Baños, Equador, 1966), presidido por Leonidas Proaño; o I Encontro Latino-Americano de Universidades Católicas (Buga, Colômbia, 1967); o I Encontro Latino-Americano de Pastoral em Territórios de Missão (Melgar, Colômbia, 1967); e o Encontro de Pastoral Social da Igreja (Itapuã, Brasil, 1968).

O encontro de Pastoral Social originou o documento *Igreja e Desenvolvimento*, publicado poucas semanas antes de Medellín. O texto apontou a necessidade da “mudança radical de estruturas”. Afirmou a necessidade de reformas (citou as *Conclusões de Mar del Plata*, a *Populorum Progressio* e as do Vaticano II) que visassem mudar as estruturas (talvez com um certo temor de usar o termo Revolução). Explicitou uma transição do Desenvolvimentismo para a Teoria da Dependência, apregoando que havia um “subdesenvolvimento em relação de dependência com o mundo desenvolvido”, usando a lógica

centro/periferia. Como diretriz, apontou a necessidade de desenvolver uma teologia comprometida com a América Latina; uma ética de maior relevo coletivo, não relegada ao individual e familiar – como julgou estar sendo feito; e descentralização das estruturas da Igreja.

O que também nos chamou a atenção em *Igreja e Desenvolvimento* foi o tom engajado e a postura em relação à violência revolucionária. Advertindo que o clero não poderia exercer poder na sociedade civil, condenou posturas que se diziam apolíticas, afirmando que “Não há salvação para o cristão latino-americano que não cumpra com os compromissos temporais suscitados pela situação social do continente” (IGREJA E DESENVOLVIMENTO, 1968, p. 241). Esse chamado à ação foi acompanhado de um maior endosso à violência revolucionária, aprofundando os dizeres da *Populorum Progressio*. Em suma, um documento mais progressista que a linha adotada pelo CELAM até o momento, mas, em se tratando de um departamento (Ação Social) e às vésperas da II Conferência, demarcou um posicionamento que deve ser considerado.

Paulo VI foi o primeiro papa no século XX a deixar o território romano (o último havia sido Pio VII, no começo do século XIX), tendo ido à Terra Santa, em 1964. Uma viagem de Paulo VI à América Latina estava programada por ocasião do XXXIX Congresso Eucarístico Internacional, em Bogotá. A Conferência e o Congresso foram celebrados quase concomitantemente para aproveitar a presença do Sumo Pontífice. A passagem do papa pela Colômbia reuniu multidões e promoveu mudanças na capital do país. Bogotá foi preparada para receber o papa e as melhorias promovidas fizeram Paulo VI ser chamado, ironicamente, de o “mejor alcalde” de Bogotá.

O papa fez diversos pronunciamentos e homílias na Colômbia. A imprensa ressaltou o tom conciliatório de Paulo VI na sua primeira viagem aos trópicos. O periódico italiano *Il Giorno* declarou que a intervenção papal “arrancou suspiros de alívio das cinquenta famílias oligárquicas da Colômbia”. Todavia, Grigulévich (1984, p. 378, tradução nossa) ponderou que as 19 intervenções do papa “não mudaram as ideias dos ‘rebeldes’, mas os ‘enfureceu’, elevando seu espírito de luta”. A recepção do discurso de abertura de Paulo VI nessa postura ambígua, ainda que com um componente mais conservador, teve uma dinâmica parecida nas *Conclusões de Medellín*, conforme veremos a seguir.

Uma etapa importante nos dias que antecederam Medellín foi a homília de uma missa que Paulo VI proferiu para os camponeses colombianos (23 de agosto de 1968). Nota-se o esforço do pontífice em demonstrar que a Igreja estava ciente das dificuldades que a população enfrentava: “Agora você está nos ouvindo em silêncio; mas ouvimos o grito que surge do seu sofrimento e o da maior parte da humanidade” (PAULO VI, 1968, tradução nossa). A homília discorreu sobre o posicionamento da Igreja diante dessa

situação, ponderando que não há uma competência direta da Igreja nos assuntos temporais. Paulo VI conclamou uma reforma dentro do sistema, mas sem uma denúncia do capitalismo, conforme elaborado na encíclica *Populorum Progressio*.

Não há uma análise estrutural, mas a afirmação de um compromisso eclesial com as reivindicações sociais, desde que inseridas na lógica de luta da Igreja. Podemos observar isso na seguinte passagem: “Finalmente, permita-nos exortá-lo a não confiar na violência ou na revolução...” (PAULO VI, 1968, tradução nossa). Nesse ponto, houve um recuo na forma como a encíclica *Populorum Progressio* havia tratado a questão da violência como forma de reivindicação popular e ele deve levar em conta a repercussão que essa questão suscitou.

II. 2. Conferência

Em Medellín, cidade no noroeste da Colômbia, segunda mais importante do país (com cerca de 1 milhão de habitantes em 1968), Paulo VI desembarcou para pronunciar o discurso de abertura da Conferência, no dia 24 de agosto. Nos anos 1960, Medellín “ainda era conhecida por suas indústrias têxteis e não pelas drogas” (HOBSBAWM, 2017, p. 497). Os bispos e participantes convocados prosseguiriam os trabalhos até 6 de setembro. A Conferência ocorreu no Seminário Diocesano de Medellín. A presidência ficou a cargo do cardeal Juan Landázuri Ricketts (arcebispo de Lima), cardeal Antônio Samoré (presidente da Comissão Pontifícia para a América Latina) e o presidente do CELAM, D. Avelar Brandão Vilela (arcebispo de Teresina). Nota-se uma diferença importante em relação ao encontro de 1955, onde apenas os enviados de Roma, Adeodato Giovanni Piazza e, novamente, Antonio Samoré, presidiram a Conferência.

A Conferência não foi composta apenas por bispos, que correspondiam a pouco mais da metade, embora apenas eles tivessem direito a voz e voto. O número de participantes mais que dobrou em relação à Conferência realizada no Rio de Janeiro e houve uma maior diversificação na composição, visto que em 1955 quase todos os convidados à Conferência eram bispos com direito a voz e voto, conforme podemos observar no Quadro 3 a seguir.

Quadro 3 – Participantes da I e II Conferências

	Rio (1955)	Medellín (1968)
Bispos	85 / 90	131 / 137
Cardeais	7	6 / 8
Com direito a voto	92 / 97	137 / 145
Total	103 / 119	249 / 257

Fonte: O autor (2020)⁵⁰

50 A oscilação no número de participantes se deve a diferentes informações coletadas na pesquisa. Muitos autores mencionam os 137 participantes com direito a voz e voto, o que acreditamos que pode ter envolvido uma confusão ao incluir os cardeais. Consideramos os números de Betto (1979, p. 22), Escalante (2003, p. 75), Kloppenburg (1979, p. 191), Saranyana (2005, p. 82) e do CELAM (1979,

Entre os convocados, existiam os participantes por direito próprio, como os presidentes das Conferências Episcopais e seus respectivos delegados – eleitos na proporção de 1/25 bispos; a presidência do CELAM, seus delegados e presidentes e representantes dos Departamentos; e os membros da junta diretiva do CLAR. Os outros participantes com direito a voto foram convidados. Cerca de 15% eram nomeados pelo papa (ESCALANTE, 2003, p. 75). Os outros membros, sem direito a voto, eram na sua maioria sacerdotes e religiosos, leigos e observadores. Cabe ressaltar que apenas 13 mulheres (sete religiosas, dentre os 37 religiosos convocados, e seis mulheres leigas, de um total de 19 leigos) participaram da Conferência de Medellín, e nenhuma com direito a voz e voto – o que não impediu referências às especificidades femininas⁵¹. Cubas, analisando o papel das freiras em movimentos de resistência às ditaduras na América Latina, destacou que a especificidade da atuação feminina deve atentar para os

[...] espaços sociais comumente ocupados pelas próprias religiosas. Tais espaços, ao contrário do que ocorreu com bispos e sacerdotes que ocupavam púlpitos e se posicionavam publicamente, dizem respeito muito mais às esferas privadas, aos trabalhos sociais e aos espaços em que a participação efetiva de freiras não causaria estranhamento ou desconfiança, como educandários, asilos e hospitais (CUBAS, 2015, p. 149).

Dessa forma, sendo a Conferência um espaço institucional, tiveram restrita projeção. Doravante, a distribuição geográfica dos participantes de Medellín também deve ser considerada.

p. 2), que discriminaram os participantes, ao invés da maioria da bibliografia consultada que apenas se referia aos 137 com direito a voz e voto.

51 Uma das participantes de Medellín, que também integrou o Concílio Vaticano II, a argentina Margarita Moyano Lerena (1988), escreveu um breve relato da II Conferência, embora não trate das questões de gênero.

Quadro 4 – Distribuição geográfica em Medellín e total de bispos

País	Delegados⁵²	Bispos (1960)⁵³
Brasil	19	204
Argentina	11	66
Colômbia	10	52
México	9	65
Equador	7	17
Venezuela	7	24
Peru	6	44
Chile	5	29
Paraguai	5	14
Uruguai	5	13
Bolívia	4	23
Panamá	4	5
Porto Rico	4	?
Haiti	3	8
Nicarágua	3	7
Antilhas Bri.	2	?
Costa Rica	2	6
Cuba	2	8
El Salvador	2	9
Guatemala	2	11
Honduras	2	6
Jamaica	1	?
Rep. Dominicana	1	6
Total	116	617

Fonte: O autor (2020)

Chama a atenção a primazia do Brasil, maior país católico do mundo, com 19 delegados (204 bispos). Na sequência, aparecem países com perfil mais conservador, de tamanho médio-grande, como Argentina, Colômbia e

52 Apenas com direito a voz e voto. Tabela elaborada com base nos dados da *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Pasta 5, nov. 1968, p. 769. A Tabela informava apenas “Salvador”, mas acreditamos que se tratava de El Salvador.

53 Dados obtidos em PIKE, 1976, p. 175. Os países onde consta “?” não foram arrolados no quadro. Sobre os dados das ilhas da América Central, não sabemos precisar se a exclusão obedece a um critério geográfico-político, ausência de bispos ou de dados.

México (entre 11 e 9 enviados para Medellín, e 50/65 bispos); episcopados de tamanho médio, como o Peru (comparando os dados, com um número de bispos desproporcional aos enviados para Medellín); Venezuela, Bolívia, Equador, Chile, Paraguai e Uruguai (7-5 delegados, entre 44 e 13 bispos); e países médios-pequenos, a exemplo de Cuba, Panamá, Porto Rico (entre 5 e 4 bispos em Medellín e menos de 10 no total). Complementando, os episcopados latino-americanos pequenos: Antilhas, Costa Rica, El Salvador, Guatemala, Haiti, Honduras, Jamaica, Nicarágua e República Dominicana (com menos de 3 delegados e 10 bispos no total). Essa proporção é diferente da proporção geográfica do Concílio de 1899, mostrando o crescimento de episcopados como o brasileiro, argentino, peruano etc.

No tocante à delegação brasileira, não devemos entender esses números de forma absoluta, homogeneizando orientações nacionais⁵⁴. Apesar de uma expressiva projeção de quadros progressistas, na votação realizada pela CNBB, os dois mais votados eram expoentes da ala conservadora da Igreja brasileira, Scherer e Rossi. Hélder Câmara, de projeção internacional e ícone da igreja progressista, foi o quarto mais votado, e entre os brasileiros que compunham o CELAM, Padin e Lorscheider eram também perfis progressistas. Entretanto, entre essas posições, prevalece um clero intermediário, mas, no caso brasileiro, mais próximo aos reformadores e progressistas – a exemplo do presidente do CELAM, Brandão Vilela – e majoritariamente contrários ao governo autoritário que se estabeleceu no Brasil em 1964. Também deve ser mencionado que o clero brasileiro elegeu dez representantes, mas seis foram nomeados diretamente pelo papa, sob critérios não explícitos.

54 Para não entendermos esses números de forma absoluta, consideraremos a delegação brasileira. Escolhida na X Assembleia Geral da CNBB (Rio de Janeiro, junho de 1968), os 10 bispos que representariam o episcopado brasileiro foram: D. Vicente Scherer (arcebispo de Porto Alegre) – 159 votos; D. Agnelo Rossi (arcebispo de São Paulo) – 156 votos; D. Alberto G. Ramos (arcebispo de Belém) – 119 votos; D. Hélder Câmara (arcebispo de Recife) – 108 votos; D. José Newton A. Batista (arcebispo de Brasília) – 99 votos; D. Fernando Gomes (arcebispo de Goiânia) – 97 votos; D. Vicente Zioni (bispo de Botucatu) – 94 votos; D. José de Castro Pinto (bispo-auxiliar do Rio de Janeiro) – 92 votos; D. José Maria Pires (arcebispo da Paraíba) – 91 votos; D. Geraldo Penido (bispo de Juiz de Fora) – 90 votos. A esses se somaram: D. Avelar Brandão Vilela (arcebispo de Teresina), presidente do CELAM; D. Aloisio Lorscheider (bispo de São Ângelo), recém-eleito secretário-geral da CNBB e delegado da CNBB no CELAM; D. Agnelo Rossi, presidente da CNBB – como já havia sido eleito, assumiu o primeiro-suplente D. Lucas Moreira Neves (bispo-auxiliar de São Paulo); D. Eugênio A. Sales, presidente do Dept. de Ação Social do CELAM; D. Cândido Padin, presidente do Dept. de Educação do CELAM; Pe. José Avila Coimbra, secretário-executivo do Dept. de Ação Social do CELAM. Além de sete nomeados diretamente pelo papa (D. João Resende da Costa (arcebispo de Belo Horizonte); D. Nivaldo Monte (arcebispo de Natal); D. Geraldo Fernandes (arcebispo de Londrina); D. José Freire Falcão (bispo de Limoeiro do Norte); Tiago Ryan (bispo de Santarém); D. José Gonçalves da Costa (bispo-auxiliar do Rio de Janeiro e secretário-geral da CNBB); Mons. José Maria Moss Tapajós (como representante do clero diocesano), três membros da Conferência de Religiosos do Brasil que integravam a CLAR (padres Antônio Aquino, Julio Munaro e Frei Vital Wilderink). Quatro dos 15 peritos também eram brasileiros: Pe. José Marins, Pe. Alfonso Felipe Gregory, Frei Boaventura Kloppenburg e Marina Bandeira (Nomes apresentados por BEOZZO, 1988, p. 775-777). O total foi de 30 brasileiros em Medellín.

Entre os teólogos convidados, a título de peritos, constam futuros expoentes da Teologia da Libertação, como Gustavo Gutiérrez e Leonardo Boff. Todavia, “Houve tensão entre a comissão pontifícia da América Latina e o CELAM [...] Quatro especialistas convidados pelo CELAM foram rejeitados no último minuto pela Santa Sé” (HOUTART, 1990, p. 75, tradução nossa). Os quatro especialistas eram: Pierre Utar, teólogo belga, crítico do conservadorismo da Igreja e amigo de Camilo Torres; o jesuíta chileno Arroyo, subdiretor do Instituto de Liturgia da América Latina; o sacerdote mexicano Velásquez, representante do Centro de Investigações e Ação Social – ambos tidos como partidários da violência revolucionária; e Vanistendael, dirigente da Cooperação Internacional para o Desenvolvimento Socioeconômico, integrante da Pontifícia Comissão Justiça e Paz – também foi secretário-geral da Confederação Internacional de Sindicatos Cristãos, e pesaria sobre ele as reivindicações expressas numa carta aberta que a Confederação escreveu para Paulo VI (GRIGULÉVICH, 1984, p. 379). Essa tensão com os teólogos peritos convidados pelos bispos se agravou, ainda mais, na conferência seguinte, em Puebla.

Grigulévich (1984, p. 380) atentou para a formação de três tendências ao longo de Medellín: os “rebeldes”, que deveriam compor entre 20 e 30 bispos, os “ultradireitistas”, que o autor estima em cerca de 20 e a “renovadora”, que corresponderia à maioria dos delegados. Parece-nos um panorama válido, ainda que os “rebeldes” e “ultradireitistas” fossem se “radicalizar” nos anos seguintes, talvez fazendo jus à alcunha. Os “renovadores”, na verdade, podem ser entendidos à “luz do Concílio Vaticano II”, conforme o próprio enunciado. Não se trata de evocar a categorização política de “esquerdistas” e “direitistas”, mas nos parece válido o espectro político-teológico entre progressistas e conservadores, para englobar questões tratadas na Conferência. A análise das *Conclusões* elucidará esse ponto.

De início, após o discurso do papa, houve intervenções dos presidentes, Landázuri, Samoré e Brandão. Chamou atenção a apresentação do padre sociólogo Afonso Gregory, com estatísticas e dados que “mostravam friamente as chagas de miséria e marginalização dos povos do Continente” (PADIN, 1999, p. 18). A ele sucedeu Eduardo Pironio, que dissertou sobre a “Interpretação cristã dos sinais do tempo na América Latina” que “com uma extraordinária densidade teológica e espiritual, sua exposição foi considerada por muitos como a tônica da Conferência e seu núcleo teológico” (PADIN, 1999, p. 19)⁵⁵. Essa afirmação nos parece referendada pela posição do bispo no encontro Liberación – diálogos en el CELAM (1973), no qual palestrou sobre a Libertação e teve um posicionamento próximo ao esboçado nas resoluções de Medellín

55 Também se apresentaram: Eugênio de Araújo Sales (Presidente do Departamento de Ação Social do CELAM) sobre “A Igreja na América Latina e a promoção humana”; Luiz Eduardo Henriquez, “Pastoral das massas e Pastoral das elites”; Pablo Muñoz Veja (Arcebispo de Quito), “Unidade visível da Igreja e coordenação pastoral”; Leonidas Proaño (bispo de Riombamba), “Coordenação pastoral”.

– além de um papel de destaque no próprio CELAM. O discurso do bispo mexicano Samuel Ruiz, bispo de Chiapas, também foi bastante importante, visto que o sacerdote estava inserido nas questões da luta indígena no sul do México – temática pouco abordada na Conferência (ANDREO, 2013, p. 120).

A dinâmica da Conferência se alterou logo nos primeiros dias. Inicialmente, foi estabelecido que os relatórios das comissões seriam unificados num único documento, de no máximo 30 laudas, feitos por uma comissão especial, que chegou a ser montada. Depois foi acertado que cada uma das 16 comissões, composta por cerca de 20 bispos, produziria um relatório, que seria votado⁵⁶. Cada comissão tinha um presidente, escolhido pela presidência da Conferência, um relator e um coordenador, escolhidos internamente. Esse ponto é fundamental para entender a Conferência e o documento por ela elaborado. Com a fragmentação do texto, o trabalho da Conferência ficou mais “especializado”, assumindo um tom específico em cada comissão de trabalho. O resultado dessa segmentação foi um trabalho mais intenso no interior de cada Conferência, que posteriormente deveria articular-se numa perspectiva mais ampla, quando todo o documento fosse unificado. Portanto, é imprescindível atentar-se para essa dinâmica na leitura das Conclusões de Medellín.

II. 3. Conclusões

O documento final do encontro episcopal em Medellín foi aprovado pelo papa Paulo VI em 24 de outubro de 1968, um mês após o encerramento, mas o Vaticano já havia dado o aval para sua publicação assim que a Conferência acabou. Ao CELAM foi incumbida a tarefa de publicação oficial. Os dicastérios e ofícios da Cúria Romana emitiram considerações sobre o texto, que foram levadas em conta na redação final, como aponta a própria “Apresentação” (VILELA; PIRONIO, 2010, p. 285)⁵⁷. A rápida aprovação e falta de menções

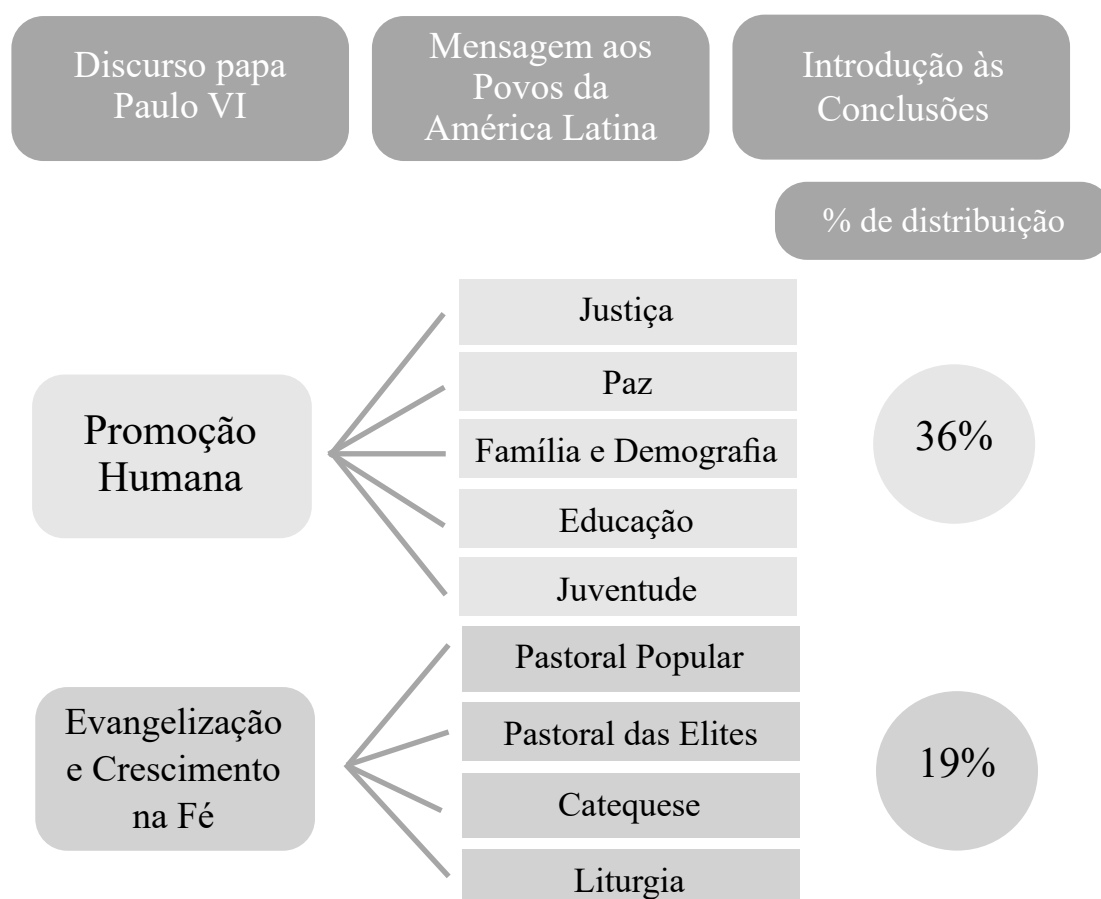
56 Editorial. *Revista SEDOC*. Biblioteca Redentoristas – São Paulo, nov. 1968, v. 01, f. 05, p. 642 (pasta 01).

57 Essa edição (Paulinas, 2010) foi revisada da edição oficial (em espanhol) por Fr. Manuel Jesús Romero Blanco. Contém o texto oficial da Conferência e os discursos introdutórios (Apresentação de Dom Avelar Brandão Vilela, Discurso de papa Paulo VI, Mensagem aos povos da América Latina), e apresenta em anexo três pequenos artigos. Sobre a edição que usamos neste livro, reproduzimos um breve histórico editorial escrito por Beozzo (2017): “No Brasil, por exemplo, conheceu-se uma primeira tradução ao português, a partir do texto final em castelhano, publicada pelo jornal ‘A Folha de São Paulo’, num caderno especial do domingo, dia 15 de setembro, a escassos oito dias do término da II Conferência. No dia 3 de outubro, saiu outra edição, em Porto Alegre, com uma tradução distinta, sob os auspícios do Regional Sul III da CNBB; em novembro, uma terceira, pela revista *SEDOC* da Editora Vozes e, antes do fim do ano, uma quarta, pelas Edições Paulinas, com tradução igualmente distinta. Só em abril de 1969, saiu pela Editora Vozes, com todas as licenças eclesiais, a tradução do texto oficialmente aprovado por Roma! Por ironia da história, a única tradução disponível no mercado, trinta anos depois, é a das Edições Paulinas que discrepa, evidentemente, da edição oficial. Assinalamos, porém, que as Paulinas acabam de lançar uma nova edição, com o texto oficial, acrescido de estudos de Dom Cândido Padin, Gustavo Gutiérrez, Francisco Catão, sob o título: *Conclusões da Conferência de Medellín - 1968 - Texto oficial. Trinta anos depois, Medellín é ainda atual?...*”

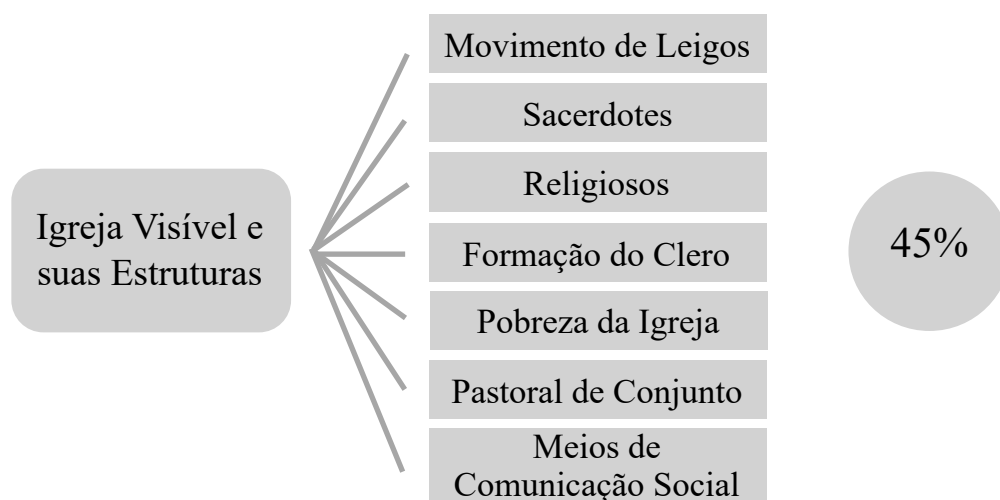
ao assunto nos faz crer que não houve significativas alterações textuais, o que foi defendido por Beozzo⁵⁸. Outro indício poderia ser uma discrepância entre publicações, o que também não se observou.

As *Conclusões de Medellín* são compostas pelo discurso de abertura do papa Paulo VI; breve apresentação esboçada por Avelar Brandão e Eduardo Pironio, respectivamente, presidente e secretário-geral do CELAM, escrita dias após a aprovação do texto pela Santa Sé (30 de novembro de 1968); “Mensagem aos Povos da América Latina – Nossa palavra, Sinal de Compromisso”, redigido no último dia da Conferência de Medellín (6 de setembro), sem assinatura, denotando uma autoria colegiada; “Introdução às Conclusões”, também sem assinatura; e os “relatórios” das 16 comissões. As Comissões podem ser agrupadas em três grandes núcleos: Promoção Humana, Evangelização e Crescimento da Fé, e Igreja visível e suas estruturas. Elaboramos um organograma que expõe especialmente a divisão e estrutura do documento, atentando para o percentual de distribuição de cada parte.

Organograma 2 – Estrutura das *Conclusões de Medellín*



58 Beozzo citou que, pelo clima conflituoso, o cardeal Samoré decidiu voltar para o Vaticano no meio da Conferência. Mas, após os bispos chegarem a um consenso, Samoré entusiasmou-se, ligou para Paulo VI e disse que os sacerdotes queriam já “levar” o documento, o que foi defendido por Beozzo no documentário *De Medellín a Aparecida: 40 anos da Igreja Católica na América Latina*. Direção: Ricardo Martensen. São Paulo: TV-PUC e Trilha Mídia, 2007. Documentário (52 min.), son. color.



Fonte: O autor (2020)⁵⁹

Ao analisar o primeiro núcleo, verificamos que estava mais próximo da sociedade; o segundo lidava com aspectos pastorais de atuação da Igreja na sociedade; e o terceiro, e último, tratava de estruturas internas da Igreja. Outro fator imprescindível para a compreensão das Conclusões é a metodologia adotada na redação. Utilizada pelas Ações Católicas e algumas CEBs, o método ver-julgar-agir consistia na elaboração de um diagnóstico da situação (ver), analisar levando em conta a realidade latino-americana e da própria Igreja (julgar) e demarcar uma inserção nesse quadro (agir). Esse método conferiu um dinamismo relevante nas Conclusões e pautou suas orientações num princípio mais pastoral do que doutrinário, funcionando mais como um guia de orientação do que um compêndio teológico, ainda que haja discussões teóricas. Na “Mensagem aos Povos da América Latina”, há uma alusão clara a essa metodologia: “Cremos que estamos numa era histórica. Exige clareza para ver, lucidez para diagnosticar e solidariedade para agir” (CONSELHO..., 2010, p. 29).

Para melhor compreender os aportes teóricos das Conclusões de Medellín, levando em conta cada parte do documento em específico, elaboramos uma Tabela de Referências do documento, para mapear as relações que a fonte estabelece com outros textos. Dessa forma, podemos analisar parte da composição teórica das Conclusões, para esboçarmos considerações sobre a recepção do discurso de abertura do papa ao longo do documento, a encíclica que constatamos ser a mais citada ao longo de Medellín, *Populorum Progressio*, assim como as resoluções do Concílio Vaticano II.

⁵⁹ Baseado em dados do Conselho Episcopal Latino-Americano (2010).

Quadro 5 – Referências das *Conclusões de Medellín*

Capítulo	Referência					Total
	Bíblia	Vaticano II	Paulo VI	<i>Populorum Progressio</i>	Outros	
Discurso de Abertura	11	-	-	-	2	13
Mens. aos povos da A. L.	6	-	-	-	-	6
Introdução às Conclusões	1	4	3	2	1	11
Justiça	4	8	-	2	1	15
Paz	3	3	13	12	1	32
Família e Demografia	-	18	4	1	-	23
Educação	4	6	-	3	-	13
Juventude	-	5	3	3	1	12
Pastoral Popular	1	9	-	-	-	10
Pastoral das Elites	-	2	-	-	-	2
Catequese	-	-	-	-	-	-
Liturgia	4	49	2	-	1	56
Movimento de Leigos	2	8	1	3	-	14
Sacerdotes	3	19	3	-	-	25
Religiosos	1	18	1	1	-	21
Formação do Clero	-	33	6	-	1	40
Pobreza da Igreja	10	9	4	-	-	23
Pastoral de Conjunto	1	26	6	-	-	33
Meios de Comunicação Social	1	8	-	-	1	10
Total	52	225	46	27	9	359
Total/percentual	14,5%	62,5%	13%	7,5%	2,5%	100%

Fonte: O autor (2020)⁶⁰

As referências às resoluções Concílio Vaticano II somam 225 citações (62,5% do total), indicando que a proposta temática da Conferência de Medellín, “A Igreja na Presente Transformação da América Latina à Luz do Concílio Vaticano II”, foi levada em conta. Entretanto, devemos considerar que, embora as resoluções conciliares tenham sido aprovadas em 1965, três anos antes da Conferência de Medellín, já eram objeto de uma intensa disputa pela apropriação das suas prerrogativas. A interpretação que estruturou a *Conferência de Medellín* foi assim desenvolvida pela sua proposta de conciliar as normas conciliares com a realidade latino-americana. A metodologia de elaboração do documento (o método ver-julgar-agir), a preocupação em mostrar uma coesão entre as diferentes partes (algo menos notável na Conferência de

60 Baseado em dados do Conselho Episcopal Latino-Americano (2010).

Puebla), as demandas advindas do engajamento dos progressistas, entre outros elementos, também devem ser levados em conta. Esses fatores confluem na tentativa de criar um documento voltado à orientação pastoral, relacionando proposições teológicas conciliares com práticas mais diretas de atuação da Igreja, além de diligências de seu fórum interno.

A Bíblia, comumente um documento bastante citado nos documentos eclesiais, foi, relativamente, pouco citada (14,5%). Creditamos esse fato ao tema elencado para a Conferência (a aplicação do Vaticano II à Igreja latino-americana) e a menor dimensão doutrinária que o evento assumiu. A influência de Paulo VI sob Medellín foi considerável e contraditória, sendo os discursos ou homílias do pontífice citados 46 vezes (13%). O discurso de abertura do papa nos auxilia a entender a disputa entre os novos ditames que despertam na Igreja latino-americana e uma postura dúbia da Santa Sé, inseridos no quadro maior de recepção e aplicação do Vaticano II. Com um tom crítico, de defesa da Igreja unitária, atrelada à Verdade revelada e contra as adaptações ideológicas que a desvirtuaram, apresentou uma visão triunfalista da evangelização, condenando as ideologias que buscavam “atacar” a Igreja: “E sabemos também como a fé é atacada pelas correntes mais subversivas do pensamento moderno [...] tentação de historicismo, de relativismo, de subjetivismos e o neopositivismo [...] criam um espírito de crítica subversiva.” (PAULO VI, 2010, p. 13-14).

O papa Paulo VI (2010, p. 20-23) afirmou a importância da Doutrina Social da Igreja, deu apoio às dioceses que se colocavam ao lado dos mais pobres, condenou os “sistemas que promovem a pobreza e a desigualdade” (embora não tenha citado o capitalismo), mas advertiu que essa postura não levasse ao “marxismo ateu” ou à “rebelião sistemática”. Uma postura mais conservadora da esboçada em *Populorum Progressio*, ainda que tenha afirmado que ela não deveria ser esquecida. Ressaltamos que essa era a abertura da Conferência e que o papa expressou o que seriam os “limites” da reflexão dos bispos naquele encontro.

O papa italiano não participou dos debates da Conferência, mas seu discurso, valendo-se da posição estratégica que ocupa ao abrir os trabalhos da Conferência e do capital simbólico e político, tem uma importância considerável. Entretanto, não devemos lê-lo sob o prisma de um aprisionamento do debate, visto que a própria dinâmica da Conferência adaptou as advertências iniciais do papa. Retomamos o que Foucault (2014, p. 37) denominou de *ritual*, ao dissertar sobre a constituição e restrição dos discursos. Essa forma pela qual o discurso pode ser entendido, como um exercício de poder, “define a qualificação que deve possuir os indivíduos que falam [...] a eficácia imposta ou suposta das palavras, seu efeito sobre aqueles aos quais se dirige, os limites de seu valor de coerção”, o que nos parece muito representativo da referência que o papa constitui para o magistério e os fiéis da Igreja Católica. Todavia,

Foucault (2014, p. 10) também apontou que “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou sistema de dominação, mas aquilo porque, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos *apoderar*”. Nesse sentido, cabe entender também como esse discurso foi apropriado pelos prelados latino-americanos em Medellín.

Citado dez vezes, o discurso papal nas *Conclusões* versou sobre: a infecundidade do ato conjugal e a solidariedade aos casais; caracterização do tema da juventude como de grande interesse e atualidade; Igreja livre dos vínculos da riqueza; formação de Conselhos de Pastoral etc. O argumento mais incisivo do discurso de abertura do papa – de que a Igreja na América Latina estava ameaçada pelo relativismo ideológico, pensamento moderno, “espírito de crítica subversiva”, que se afastou da Verdade e cindiu a unidade da Igreja – foi levemente apontado na seção sobre os “Sacerdotes e Formação do Clero” (textos mais conservadores no conjunto das *Conclusões*), mas não teve um papel decisivo nas *Conclusões*. Essas citações, dirigidas aos prelados, contrastam com a exortação da necessidade e apoio aos estudos das Ciências Humanas sobre a realidade latino-americana. Também não foram tão eloquentes ao dissertar sobre os que não advogam de um carisma e verdade únicos, resguardando certa liberdade de desenvolvimento de iniciativas eclesiológicas, e também do pensamento teológico, de acordo com a realidade local em que a Igreja está inserida. A conformidade da realidade local com a eclesial pode ser apontada como um grande vértice de articulação das *Conclusões*, que não se opõe abertamente, mas abranda muito o discurso do papa, defendendo uma Igreja atrelada à realidade latino-americana.

No discurso de abertura, Paulo VI (2010, p. 15) convocou a Igreja para a purificação e autenticidade do “verdadeiro” culto católico, pedindo que se associe o Povo de Deus à celebração hierárquica dos ritos da Igreja. A tese de que a religiosidade popular necessita de uma purificação na América Latina foi assimilada na seção sobre “Pastoral Popular das Conclusões de Medellín”, caracterizando inclusive uma contradição da relação de aproximação com as camadas populares e sua expressão religiosa. Na parte sobre “Liturgia”, essa mesma passagem justifica a afirmação de que a celebração litúrgica deve apresentar “a exigência postulada pela fé de comprometer-se com as realidades humanas” (CONSELHO..., 2010, p. 126). Aqui, a apropriação do discurso papal ocorreu na vinculação do pressuposto de aproximar-se dos pobres e de sua expressão religiosa para *purificá-los*, por uma prerrogativa de *compromisso* com as realidades humanas. Esse compromisso envolveu também uma normatização para o enquadramento eclesial, mas o *a priori* dessa relação se inverteu: um compromisso com a realidade humana envolveria outra visão da purificação. Esse foi um dos alicerces argumentativos na seção “Movimento de Leigos e Religiosos”, por exemplo.

A oposição entre Igreja Institucional e Carismática, rechaçada por Paulo VI (2010, p. 17), não foi citada, mas o apelo a que se atentasse às encíclicas sociais do Pontificado Romano foi parcialmente atendido, tendo em conta que a encíclica *Populorum Progressio* foi 27 vezes citada (7,5% das citações totais). Entretanto, é necessário ressaltar que a encíclica foi ao encontro de muitas posições assumidas em Medellín e foi considerada como um dos documentos mais progressistas da Doutrina Social da Igreja. Podemos, então, considerar a encíclica como uma síntese, na qual o apelo do papa confluiu com as aspirações da Igreja latino-americana.

Libertação Dialética

Após considerarmos a estrutura, a metodologia, as referências e o discurso de abertura do papa, abordaremos o que consideramos o núcleo das *Conclusões de Medellín*, a forma como a Libertação foi conceituada ao longo do texto. A partir dessas considerações, analisaremos o restante do documento por esse prisma, dissertando sobre questões que perpassam os textos das conferências (de forma “vertical”), mas nos referindo, quando necessário, ao texto da comissão de forma conjunta (uma abordagem “horizontal”). Entendemos que essa seria a melhor forma de mapearmos o documento a partir da questão delimitada, o conceito de Libertação.

A articulação que consideramos mais importante foi a estabelecida entre a leitura do tempo e da realidade latino-americana, como universos no qual a Libertação, ou o que se buscava expressar como Libertação, parecia latente, adormecida por um passado de injustiça, ocultada nos recônditos da consciência coletiva dos latino-americanos, mas como insigne da sua natureza espelhada pelo divino, possível de ser perscrutada por aqueles que se comprometessem a assumir uma perspectiva libertadora. O futuro, o homem novo e o Paraíso prometido seriam alcançáveis pela revolução que se anunciava, e as *Conclusões de Medellín*, em vários momentos, buscou ser profeta dessa mudança e redescobrir uma face de esperança em uma terra duplamente marcada pela nefasta miséria e pela inalienável crença em sua potencialidade.

Todas as seções das *Conclusões de Medellín* iniciam com um preâmbulo sobre as mudanças em curso na região. Na “Mensagem aos Povos da América Latina – Nossa Palavra, Sinal de Compromisso”, escrita por uma comissão composta por nove bispos e presidida por Dom Avelar Brandão, em um tom progressista, foi explicitada a caracterização do presente como uma “conjuntura decisiva”, que determinaria o futuro (CONSELHO..., 2010, p. 27). Dessa forma, passou a debater o papel da Igreja nesse “nó” histórico a que foram alçados os latino-americanos. A “Mensagem” discorreu sobre a vinculação da história da salvação a essa etapa histórica da América Latina, estabelecendo uma relação entre uma concepção escatológica, de um horizonte

salvífico preexistente, em conformidade com o momento histórico, que é tido, ao longo do documento, como urgente, decisivo e inédito. Nessa conjunção, esboçou-se uma identidade latino-americana, ao conceber o passado como substrato de uma construção identitária comum.

Ao longo das *Conclusões*, visto que a redação das diferentes partes é feita por comissões, sobressai essa preocupação com a leitura do tempo, e as palavras “mudança” e “transformação” são recorrentes. Nesse “clima de angústia coletiva”, “miséria como fato coletivo” (CONSELHO..., 2010, p. 45), “situação de injustiça” (CONSELHO..., 2010, p. 59), “em virtude da existência de estruturas inadequadas e injustas [...] [também] o egoísmo e a insensibilidade das classes dirigentes” (CONSELHO..., 2010, p. 204), detecta-se um surdo clamor pedindo Libertação (CONSELHO..., 2010, p. 195), e deve-se “entrosar a Igreja no processo de transformação dos povos latino-americanos” (CONSELHO..., 2010, p. 85), para que haja um “compromisso libertador e humanizador” (CONSELHO..., 2010, p. 147).

Esse ambiente aflitivo também figurou no meio eclesiástico, pois a Igreja estava sujeita às transformações e mudanças características desse período. Nesse sentido, a “Introdução” assumiu uma postura crítica em relação à atuação pretérita, a partir da frase que Paulo VI pronunciou no final do Concílio Vaticano II (“a Igreja não está desviada, e sim voltou-se para os indivíduos”), mas também: “Reconhece, também que ‘nem sempre’, ao longo da história, foram todos os seus membros, clérigos ou leigos, fiéis ao Espírito de Deus”. Ainda nessa postura: “Acatando o juízo da história, sobre essas luzes e sombras, [a Igreja] que assumir inteiramente a responsabilidade histórica que recai sobre ela” (CONSELHO..., 2010, p. 38).

As outras partes do texto não repetiram essa condenação, mas ela estava implícita, visto que foram muito enfáticos em afirmar que a Igreja deveria se inserir numa realidade que estava distante. Uma avaliação mais crítica da própria estrutura eclesiástica esteve presente na comissão *Pobreza da Igreja*, texto que integra o rol dos mais progressistas. A comissão encarregada desse tema escreveu um relatório que apregoou uma “Igreja Pobre”, conceituando o termo pobreza em três dimensões: Pobreza como carência de bens (“um mal em si”), Pobreza espiritual (“atitude de abertura para Deus”) e Pobreza como compromisso (“por amor à condição dos necessitados deste mundo”) (CONSELHO..., 2010, p. 197). Nota-se a rejeição da linha que elencava a caridade como única forma de lidar com os pobres e sua radicalização, numa exigência para que os grupos responsáveis (governo, classes dominantes ou ambos) cumprissem a obrigação de acabar com essa situação de injustiça e opressão.

O documento sobre a Pobreza citou majoritariamente a Bíblia, justificando o que seria um regresso às origens do Catolicismo, e o Concílio Vaticano II, particularmente a constituição *Gadium et Spes*, que dissertou

sobre uma nova estrutura de Igreja. Mas nos chamou a atenção a influência do *Pacto das Catacumbas*, que teve nessa comissão sua maior expressão. Entre os pontos de contato entre ambas, destacamos: pregação por um estilo de vida modesto; renúncia a títulos honoríficos e recusa da riqueza; a gestão financeira (Pacto) e dos bens (Medellín) por leigos responsáveis (CONSELHO..., 2010, p. 29-37); e o compromisso de pleitear, em organismos internacionais, “a adoção de estruturas econômicas culturais e que não fabriquem mais *nações proletárias* num mundo cada vez mais rico, mas sim permitam as massas pobres saírem de sua miséria” (CONSELHO..., 2010, p. 44). No conjunto, houve uma posição mais enfática na condenação da pobreza e na articulação com estruturas de dominação, norteadas pela defesa de uma Igreja pobre com um projeto de Libertação, uma radicalização do Concílio Vaticano II e do *Pacto das Catacumbas*.

Mas essa comissão não foi a única que redigiu um texto progressista. Os dois documentos que elencamos como mais progressistas, do núcleo Promoção Humana, que abre as *Conclusões*, são: Paz e Educação, seguidos por textos que seguem nessa linha, como Catequese, Leigos e Pobreza da Igreja. Entre os conservadores: Justiça e Família e Demografia, e os pertencentes ao núcleo Igreja e suas estruturas, Sacerdotes e Formação do Clero. Mas é preciso assinalar que as margens ideológicas são tênues, sendo possível observar contradições, estruturas e orientações que atravessam vários documentos. A votação final, feita ao final da Conferência, assim como a presidência de cada comissão, também nos auxilia a compor o quadro geral das *Conclusões*. *Placet* é um termo em latim que corresponde à aprovação do texto, *Non-Placet* sua rejeição e *Placet Juxta Modum*, um aceite com reservas.

Quadro 6 – Presidentes e votação das comissões da Conferência de Medellín

Comissão	Presidente	Votação
Introdução às Conclusões	Avelar Brandão (BRA)	<i>Placet</i> (P.) 82 <i>Non-Placet</i> (N.P.) 1 <i>Placet Juxta Modum</i> (P.J.M.) 22
I – Justiça	Eugênio de A. Sales (BRA)	P. 84 N.P. 2 P.J.M. 35
II – Paz	Carlos Partelli (URU)	P. 64 N.P. 5 P.J.M. 61
III – Família e Demografia	Juan Francisco Larraín (CHI)	P. 90 N.P. 0 P.J.M. 33

IV – Educação	Agnelo Rossi (BRA)	P. 102 N.P. 0 P.J.M. 26
V – Juventude	Ramín Bogarín Argaña (PAR)	P. 83 N.P. 5 P.J.M. 39
VI – Pastoral Popular	Luiz Eduardo Henriquez (VEN)	P. 61 N.P. 5 P.J.M. 62
VII – Pastoral das Elites	Marcos G. McGrath (PAN)	P. 85 N.P. 3 P.J.M. 37
VIII – Catequese	Hugo Polanco (RDO)	P. 103 N.P. 1 P.J.M. 18
IX – Liturgia	Tulio Bolero Salazar (COL)	P. 74 N.P. 0 P.J.M. 51
X – Movimento de Leigos	?	P. 41 N.P. 30 P.J.M. 57
XI – Sacerdotes	Juan Carlos Aramburu (ARG)	P. 82 N.P. 5 P.J.M. 35
XII – Religiosos	Clemente Mauer (BOL)	P. 84 N.P. 1 P.J.M. 31
XIII – Formação do Clero	Miguel Dário Miranda (MEX)	P. 67 N.P. 4 P.J.M. 46
XIV – Pobreza da Igreja	Ricardo Durand Flórez (PER)	P. 75 N.P. 5 P.J.M. 45
XV – Pastoral de Conjunto	Pablo Muñoz Vega (EQU)	P. 93 N.P. 2 P.J.M. 22
XVI – Meios de Comunicação Social	Fernando Gómez de Santos (BRA)	P. 110 N.P. 0 P.J.M. 10

Fonte: O autor (2020)⁶¹

61 Elaborado a partir dos dados de FIGARI, 1991, p. 48-49 e 55-57.

O texto “Leigos” foi o único a ser reescrito, pelos 30 *non placet* recebidos e os 57 *placet juxta modum*, mas é importante salientar que mesmo a reescrita não abrandou por completo seu conteúdo. Acreditamos que o texto deveria ter um tom mais progressista, tendo radicalizado as posições conciliares e se mostrado mais próximo ao pujante movimento de leigos na América Latina. Posteriormente, o texto foi criticado por representantes de movimentos leigos latino-americanos, em carta endereçada aos bispos participantes de Medellín. Referendando-se na constituição conciliar *Lumen Gentium*, os representantes questionaram por que foram excluídos pelo Departamento de Leigos do CELAM, argumentando que eles estão em contato direto com essa realidade, sendo imprescindível a presença deles. Outro apontamento importante foi: “Interrogamo-nos por que, quando o militante chega a uma consciência clara de seu compromisso na vida, é imediatamente taxado de subversivo e é marginalizado da comunidade da Igreja”⁶². Esse trecho aponta para a marginalização de representantes fora do clero que poderiam ser vistos como “muito engajados” e também uma possível resposta para a rejeição do texto inicial sobre os leigos.

Apesar da baixa quantidade de votos contrários (*non-placet*), não superiores a cinco, manifestou-se certa regularidade na votação, mas os *placet juxta modum*, isto é, aprovado com modificações, nos atestam um quadro mais pertinente da recepção e votação. Nesse sentido, “Paz e Pastoral Popular” (progressistas) foram os que tiveram mais observações na votação final (mais de 60). O primeiro por ser bastante progressista e o segundo, talvez, pela sua temática, como veremos. Ainda na linha progressista, “Pobreza da Igreja” recebeu bastante *placet juxta modum*, assim como o conservador “Formação do Clero”. O fato de o documento sobre “Liturgia” ter recebido muitos votos com reticências talvez seja reflexo da comparação com as resoluções conciliares, bastante inovadoras e numerosas sobre o assunto. Surpreende-nos a grande aceitação do texto “Educação”, presidida pelo arcebispo conservador Agnelo Rossi, exemplo de que a direção da comissão não determinou o conteúdo do texto, devendo ser considerados outros fatores (falaremos deles adiante).

Em “Paz”, que tinha como peritos Pierre Bigo, Mons. Gremillion e Gustavo Gutiérrez, chama a atenção a definição conceitual de paz, entendendo sua ausência nas situações de injustiça, de pecado social. O texto dissertou sobre formas de opressão e setores dominantes, afirmando que “Não é raro que esses grupos ou setores, com exceção de algumas minorias, qualificam de ação subversiva qualquer tentativa de modificar um sistema social que favorece a pertinência de seus privilégios” (CONSELHO..., 2010, p. 61), apontando inclusive o anticomunismo e a “garantia da ordem” (referência às ditaduras que se formavam na América Latina) como formas de manutenção

62 Os representantes dos movimentos especializados de âmbito latino-americano dirigem-se aos senhores bispos latino-americanos, reunidos em Medellín, para apresentar as reflexões a que chegaram. *Revista SEDOC*. Biblioteca Redentoristas – São Paulo, jul. 1969, v. 01, f. 12 p. 1654 (pasta 01).

de privilégios indevidos. E esse ponto não foi “contrabalanceado” por uma crítica ao marxismo, como recorrentemente acontecia. Há referência a uma “tomada de consciência dos setores oprimidos” e o texto esboçou uma análise do que chamou de “neocolonialismo”, a nosso ver, em diálogo com a Teoria da Dependência. “Referimo-nos aqui, particularmente, às consequências que traz para nossos países sua dependência de um centro de poder econômico em torno do qual gravitam” (CONSELHO..., 2010, p. 62)⁶³.

A crítica também enveredou para o caráter moral do Capitalismo, mas a radicalidade com que pintou esse cenário de opressão não adensou um apoio velado à insurreição violenta, por vários fatores. Citando a passagem da *Populorum Progressio* sobre a legitimidade da violência em casos de “tirania evidente e prolongada”, o documento discorreu sobre o perigo de uma guerra civil e a violência; o perigo de uma intervenção estrangeira (possível recado às intervenções estadunidenses que há décadas apoiavam governos autoritários e ajudavam na repressão de insurgências em diversos países da América Latina, e talvez à União Soviética, pela crescente proximidade com Cuba nos anos 1960); a dificuldade de construir um regime de justiça e liberdade (nos parece uma menção à Cuba e as dificuldades e controvérsias na implementação de um regime socialista após a Revolução de 1959) etc., compondo um cenário onde espera-se que o cristão opte pela justiça e paz, ainda que a brecha revolucionária não fosse fechada por completo.

Outro texto mais progressista foi o que dissertou sobre Educação. A comissão redigiu um texto engajado, original e coeso, centrado no conceito de Educação Libertadora⁶⁴, que “transforma o sujeito de seu próprio desenvolvimento [...] para libertar os povos de toda servidão” (CONSELHO..., 2010, p. 88). Esse princípio envolveria a criação de um espírito crítico e a democratização da educação como uma antecipação da redenção articulada ao desenvolvimento pessoal e progresso social. A influência da teoria pedagógica do brasileiro Paulo Freire é notória. Cândido Padin (1999, p. 24), integrante da Comissão de Educação e que chegou a chefiar o Departamento de Educação do CELAM, afirmou que Freire participou de um encontro no CELAM com os membros do Departamento de Educação um mês antes da Conferência. Uma das contradições que esse texto trouxe foi relacionar religiosidade popular com uma forma de ignorância, conforme iremos abordar mais adiante.

63 A perda de preço relativo nos termos de troca, fuga de capitais econômicos e humanos e endividamento são elencados na denúncia de um Imperialismo que perpetua um sistema de dominação, sendo “os principais culpados da dependência econômica de nossos países [...] aquelas forças que, inspiradas no lucro sem freios, conduzem à ditadura econômica e ao ‘imperialismo internacional do dinheiro’” (CONSELHO..., 2010, p. 63).

64 Lora (1977, p. 311-312) apontou que a primeira vez que o termo “Educação Libertadora” apareceu (presumimos que no cânone eclesialístico) foi no documento final do encontro “La Presencia de la Iglesia en el Mundo Universitario de America Latina”, realizado na cidade de Buga (Colômbia), entre 19 e 25 de fevereiro de 1967.

Todavia, houve reações contrárias à “educação libertadora”, como a do reitor da Universidade Católica da Argentina pelo “perigo da tendência revolucionária”, e foi acrescida a definição: “Como toda libertação já é uma antecipação da plena redenção de Cristo, a Igreja na América Latina sente-se particularmente solidária com todo esforço educativo tendente a libertar nossos povos. Cristo pascal, ‘imagem do Deus invisível’ é a meta que o desígnio de Deus estabeleceu ao desenvolvimento do homem, para que alcancemos todos a medida da idade madura da plenitude de Cristo” (CONSELHO..., 2010, p. 89). Essa passagem, de cunho mais tradicional, bastante referenciada na redenção cristológica, não comprometeu o conceito de Educação Libertadora, mas serviu para conciliar a comissão. Presidida pelo arcebispo paulistano, o cardeal conservador Agnelo Rossi, o texto teve uma aprovação quase unânime (102 votos a favor, nenhum contrário e 26 a favor com modificações), que nos parece fruto dessa política interna da comissão, mas também das demandas anteriores, a exemplo da condução de Padin no Departamento de Educação do CELAM e o acúmulo de debate sobre o assunto.

“Catequese” é exemplo de um texto impactado por um encontro precedente, a Semana Catequética Internacional, promovido em Medellín (1968). O Departamento de Catequese do CELAM (CONSELHO..., 1977, p. 101-102) assinalou que, no decorrer do século XX, houve quatro diferentes orientações teológicas relativas à catequese. Originalmente, a catequese era baseada no método de memorização, designada *catequese conceptual y memorialística*. Em paralelo aos avanços na Pedagogia, na Alemanha se desenvolveu a *catequese activa*, que postulou o catequisando como participante ativo no seu processo de aprendizagem, tendo como marco o II Congresso Catequístico de Munique (1928). Uma ênfase maior no conteúdo, após essa nova metodologia, caracteriza a *catequese kerigmática* (“kerigma” é usado como sinônimo de “mensagem” no Novo Testamento). A *catequese antropológica*, como o nome sugere, buscava a centralidade do sujeito no ensinamento da catequese. O texto destacou que as conclusões da Semana Catequística de Medellín foram muito “agressivas” e que o texto de Medellín, embora guarde muitas similaridades com as conclusões do evento, tem um tom mais “maduro e sensato” – essa afirmação foi contrariada por Juan F. Gorski (1977, p. 226), ao afirmar que Medellín praticamente incorporou sem retoques as conclusões da VII Semana Internacional de Catequese. Por fim, a catequese antropológica foi cedendo espaço a uma diretriz menos filosófica e mais focada na condição do catequisado, o que explica a nomenclatura *catequese situacional* (não usado nas *Conclusões de Medellín*). O documento da Conferência de Medellín mencionou a necessidade de renovação catequética, apoiando-se na “unidade profunda” que existiria entre “a história da salvação e a história dos homens [...] a ação reveladora de Deus e a experiência dos homens”. Nessa chave dialética, a Catequese deveria “assumir totalmente as angústias e esperanças do homem de hoje, para oferecer-lhes as possibilidades de uma

libertação plena” (CONSELHO..., 2010, p. 127), transmitindo a “Palavra” e a “Realidade” conjuntamente.

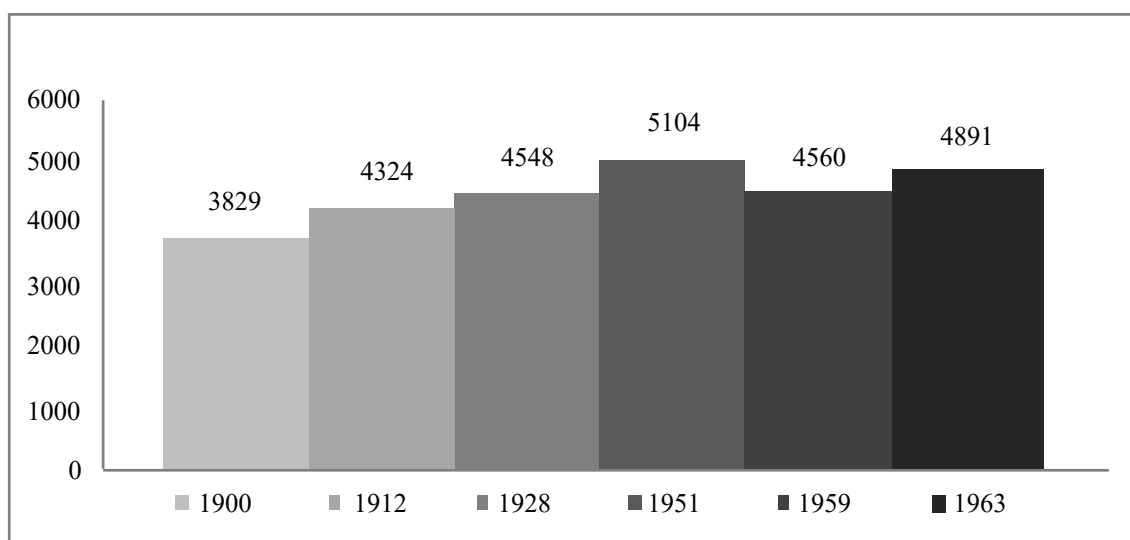
“Justiça” foi um contraponto, logo no início das *Conclusões*, aos progressistas. Teve como auxiliares Renato Poblete, Hélder Câmara e Samuel Ruiz García (AZCUY, 2013, p. 129), os últimos dois próximos à Teologia da Libertação, mas isso não garantiu um texto progressista, até porque foi presidida pelo arcebispo conservador de Salvador Eugênio de Araújo Sales, crítico da Teologia da Libertação. Pregou que “Na busca da salvação devemos evitar o dualismo que separa as tarefas temporais da santificação” (CONSELHO..., 2010, p. 48) e ressaltou que tanto o sistema marxista como o liberal são atentados à dignidade humana. O primeiro pela concepção totalitária de Estado e o segundo pela primazia do capital. Porém, o texto se contradiz ao fazer um “apelo urgente” aos empresários e autoridades políticas para que “modifiquem radicalmente a valorização, as atitudes e as medidas relativas à finalidade, organização e funcionamento das empresas. [...] Disso tudo dependerá fundamentalmente a mudança social e econômica na América Latina, até atingir uma economia verdadeiramente humana” (CONSELHO..., 2010, p. 51). O texto apresenta as limitações do sistema liberal para depois apregoar por mudança social, simultaneamente insistindo na negação de sua humanidade para constituir uma economia humana. O termo, aliás, remete ao pensamento desenvolvimentista de Le Bret. Esse trecho demonstra que ainda havia um pensamento de transição, que não negava a necessidade de mudanças e, para não se vincular com a perspectiva revolucionária, de cunho mais esquerdista, enveredava nas contradições do desenvolvimentismo. O apelo aos empresários se insere no que o documento denominou “estruturas intermediárias” (família, organização profissional, empresas e economia, organização dos trabalhadores), que deveriam ser livres e constituírem a real expressão da liberdade dos cidadãos.

O texto sobre “Família e Demografia” arrolou várias “condenações morais”, como: uniões ilegais, desagregação familiar, hedonismo e erotismo, nascimentos ilegítimos, desordens sexuais nascidas de uma falsa noção de masculinidade (acreditamos que se refere à homossexualidade, refletindo a opinião preconceituosa da época), métodos anticoncepcionais etc. Adotando a linha esboçada em “Justiça”, de que essas “estruturas intermediárias”, a exemplo da família, seriam as responsáveis pela mudança da sociedade e conscientização do indivíduo, incitou uma revolução moral, mas que estaria apartada de uma articulação sociopolítica. É preciso indicar a influência da encíclica *Humanae Vitae – Sobre a Regulação da Natalidade*, escrita por Paulo VI em 1968, que gerou polêmica pela condenação dos métodos contraceptivos e do aborto (embora essa postura não fosse inédita). Há de se considerar que nas questões vinculadas a sexualidade, gênero, comportamento etc. havia uma ênfase quase uníssona no clero em posicionamentos conservadores,

“tradicionais”, naturalizando e essencializando um modelo historicamente construído e excludente.

Os outros dois textos que apontamos como mais conservadores, “Sacerdotes e Formação do Clero” (o primeiro mais que o segundo), trataram de assuntos internos da Igreja, no qual se nota certa desconfiança e rejeição do “mundo moderno”. Sobre os sacerdotes, reforçou-se o que o Concílio Plenário (1899) e a I Conferência (1955) apontaram como um dos grandes desafios da Igreja Católica na América Latina: a escassez do clero. Realmente, esse era um problema que não havia sido resolvido até a realização de Medellín, como podemos observar no Gráfico 2 abaixo.

Gráfico 2 – Relação de fiéis para cada sacerdote católico na América Latina (1900-1963)



Fonte: O autor (2020)⁶⁵

Embora tenha ocorrido um decréscimo na relação de católicos para um sacerdote após a Conferência de 1955, na década de 1960 o número voltou a crescer, levando em conta a série histórica. Mas, diferentemente de 1955, quando foi amplamente abordada, essa dimensão quantitativa ocupou apenas um parágrafo no texto final dessa comissão, havendo mais enfoque na formação do clero, o aspecto qualitativo, bem como as tensões e crises que esses ambientes de formação viviam. Atestou-se uma “insegurança doutrinária” advinda de um “relativismo ideológico e por certa desorientação teológica” (citando aqui o discurso de abertura de Paulo VI), além da “desconfiança nas estruturas históricas da Igreja” (CONSELHO..., 2010, p. 157). A autocrítica presente na “Introdução”, e um pouco em “Pobreza da Igreja”, foi abrangida nessa parte das *Conclusões*. Mas devemos citar o apoio aos leigos e as

65 Elaborado com base em PROMPER apud CÁRDENAS, 1987, p. 644.

reivindicações para a melhoria do magistério, pontos de destaque desde o Vaticano II. O mesmo se passa com “Formação do Clero”, que esboça uma visão tradicional do magistério católico, mas em consonância com as resoluções conciliares, ao conclamar: “Procura-se promover no seminário uma reflexão contínua sobre a realidade em que vivemos, a fim de que saibam interpretar os sinais do tempo” (CONSELHO..., 2010, p. 191).

Quatro aspectos foram citados em diferentes comissões e merecem ser abordados por expressarem tendências gerais. O apoio às Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), uma organização típica da Igreja latino-americana da segunda metade do XX; a participação dos leigos, seguindo as resoluções do Concílio Vaticano II – mas também dialogando com a atuação dos leigos no processo de renovação clerical que assinalamos desde a segunda metade do século XX; as citações críticas às ditaduras, que estavam surgindo na América Latina quando ocorreu a Conferência de Medellín; e a questão ambígua quanto à religiosidade popular⁶⁶.

As CEBs foram apontadas em três comissões como um modelo de evangelização e organização eclesial ideal para certas realidades latino-americanas. Isso se deu em textos mais progressistas como em “Paz” – “encorajar e favorecer todos os esforços de povo para criar e desenvolver suas próprias organizações de base” (CONSELHO..., 2010, p. 72) –, em documentos mais ponderados como “Pastoral Popular” – “Procurar a formação do maior número de comunidades eclesiais de base” (CONSELHO..., 2010, p. 115) – e em “Pastoral de Conjunto”, na qual foi atrelada a “promoção humana” (CONSELHO..., 2010, p. 208).

Uma maior participação dos leigos foi estimulada nos seguintes textos: “Juventude” – “Que se estimule sua [dos movimentos católicos de juventude] ação evangelizadora na transformação das pessoas e das estruturas” (CONSELHO..., 2010, p. 105); “Pastoral de Conjunto” – “Recomenda-se que os cargos da Cúria que possam ser exercidos por leigos sejam a eles confiados” (CONSELHO..., 2010, p. 211); sobre os religiosos leigos em “Religiosos” (CONSELHO..., 2010, p. 178-179) e catequistas leigos em “Catequese” (CONSELHO..., 2010, p. 131); “Sacerdotes”, “direito e o dever de contribuir com uma indispensável colaboração para a ação pastoral” (CONSELHO..., 2010, p. 162). Entretanto, na comissão dos leigos, obviamente, o assunto foi mais abordado. Defendendo uma “legítima autonomia” dos leigos que participariam da “tríplice função profética, sacerdotal e real de Cristo”, mas com a especificidade do seu “compromisso com o mundo”, o texto dessa comissão apontou que o engajamento dos leigos na atual realidade latino-americana, interpretada de forma muito parecida pela apregoada Teoria da Dependência, seria imprescindível: “Reconhecendo a crescente interdependência entre as

66 Há um amplo debate sobre a terminologia “religiosidade popular”, mas aqui usaremos o termo expresso nas *Conclusões de Medellín*, a fim de explicitar as controvérsias que o próprio documento incorreu sobre esse assunto.

nações e o peso das estruturas internacionais de dominação, que condicionam de forma *decisiva* o subdesenvolvimento dos povos periféricos, os leigos devem assumir seu compromisso cristão” (CONSELHO..., 2010, p. 152).

As ditaduras foram retratadas em “Justiça” sob uma crítica diminuta, dissertando-se sobre a necessidade de uma reforma política, bem como a de assegurar os direitos inalienáveis dos cidadãos, a representação e participação política (CONSELHO..., 2010, p. 54-55)⁶⁷. Apesar de outras referências implícitas, consideramos que ainda não havia uma ampla mobilização no combate aos regimes autoritários, que se intensificou ao longo dos anos 1970.

Por último, cabe ressaltar a questão da religiosidade popular. Retratada na comissão “Pastoral Popular”, teve um tratamento quase unânime na composição das *Conclusões*. Esse ponto se insere no bojo das posições misiológicas do Vaticano II (CONSELHO..., 1977, p. 96). O que apontamos são as contradições e diálogos entre a abordagem dessa questão e a forma que a Libertação foi teorizada. O texto “Pastoral Popular” afirmou ser necessária uma interpretação a partir do significado que essa religiosidade possuía no contexto da subcultura dos grupos rurais e urbanos marginalizados – não um parâmetro ocidental das classes médias e altas urbanas. Entretanto, no parágrafo seguinte, afirmou que essas expressões podem estar “deformadas” e “mescladas” por um patrimônio religioso ancestral, de um poder quase tirânico. Podendo desvelar para práticas supersticiosas e mágicas, utilitárias, de temor ao divino. “Esses tipos de religiosidade podem ser, entretanto, balbucios de uma autêntica religiosidade, expressa com os elementos culturais que dispõe” (CONSELHO..., 2010, p. 111). Compreendemos que, nessa acepção, o entendimento do contexto cultural em que uma forma de religiosidade deve ser interpretada sirva mais para que se encontre elementos de uma possível purificação da fé do que um diálogo onde se reconheça a plenitude e significado da expressão religiosa. Caberia aos membros da Igreja “descobrir a secreta presença de Deus”⁶⁸ nessas manifestações. Mas, assuntando uma perspectiva libertadora, os clérigos deveriam orientar uma rejeição do fatalismo da vontade divina para que “o eduquem para se tornar conciliador e administrador com Deus de seu destino” (CONSELHO..., 2010, p. 114). Aqui se evidencia a ambiguidade da abordagem, revestida dos contornos gerais que orientaram Medellín.

Esse caráter ambíguo pode ser encontrado em outras partes das *Conclusões*, conforme referimo-nos anteriormente em “Educação”, ao dirigir-se aos “marginalizados da cultura”, como os “analfabetos indígenas [...] [cuja] ignorância é uma escravidão inumana. Sua libertação, responsabilidade de todos os homens latino-americanos. Devem ser libertados de seus preconceitos

67 Em “Pastoral das Elites”: “[os poderes militares] tem a missão de garantir as liberdades políticas dos cidadãos, em vez de lhe pôr obstáculos” (CONSELHO..., 2010, p. 123).

68 Frase retirada de *Ad gentes* (AG), do Concílio Vaticano II.

e superstições, de seus complexos e inibições, de seus fanatismos [...] e sua passividade (sic)” (CONSELHO..., 2010, p. 85-86). Essa passagem atesta como a religiosidade popular, ou os que “ainda não chegaram lá”, tendo como parâmetro o estabelecido por essa parte do clero católico, foi posta na intersecção de um projeto libertador que poderia levar à rejeição de sua própria cultura, no intuito de purificá-la, libertá-la. Em “Catequese”, a religiosidade popular pode ser “o ponto de partida para o anúncio da fé [...] Não obstante, impõe-se uma revisão [...] para purificá-las de elementos que a tornam inautêntica e para valorizar seus elementos positivos” (CONSELHO..., 2010, p. 125). Essa postura paternalista sobre a religiosidade popular não foi inaugurada em Medellín – ela advém de um amplo histórico intelectual e missionário da Igreja Católica –, mas não podemos deixar de apontar esse ponto contraditório por ele integrar a formação conceitual à qual estamos aludindo.

Por fim, a comissão que escreveu sobre “Pastoral das Elites”⁶⁹ explicitou uma ilustrativa visão da sociedade latino-americana, da própria Igreja e de como elas deveriam se relacionar. Esboçou-se uma tipologia das três elites latino-americanas: os tradicionalistas ou conservadores, que teriam pouca ou nenhuma consciência social, almejavam a manutenção dos seus privilégios, possuíam uma mentalidade burguesa, denotando um caráter assistencialista na atuação social, esboçando, por vezes, alguma preocupação desenvolvimentista⁷⁰; progressistas, que, ao ocupar os meios de produção, demonstrariam apreço à tecnicidade e objetivavam integrar o povo marginalizado pelo consumo, dando mais ênfase ao progresso econômico que à promoção social⁷¹; e os revolucionários, contestadores da estrutura econômica, idealizando a transformação radical das estruturas, encabeçada pelo povo.

Todos esses grupos da elite enfrentavam problemas relativos à fé. Estes, entre os tradicionalistas e conservadores, os separavam da responsabilidade social, deixando claro que Medellín compreendia fé e o aspecto social como integrantes de uma ação conjunta e indissociável. No caso dos progressistas, apesar da gama de posições, observou-se a instrumentalização da Igreja. Os desenvolvimentistas também teriam uma inclinação dessacralizadora, na qual sua visão humanística excluiria a Igreja da sua preocupação social. O desenvolvimento, para os bispos, não seria absoluto sem a complementaridade

69 Definiu-se elites como setores dominantes no plano da cultura, profissão, economia e poder, excluindo os sacerdotes desse rol. Os bispos afirmaram que não há conotação de classe ou juízo de valor nessa designação (CONSELHO..., 2010, p. 116), entretanto, embora não seja interpretado como uma contingência, poderia ser apontada a expressa vinculação, considerando sua formulação.

70 Ao citar as relações com o governo, que poderia incluir corrupção, o texto abordou o vínculo que os militares também estavam estabelecendo com esse setor.

71 O documento citou: “É essa mentalidade que se observa, com frequência, entre os tecnólogos e os vários organismos que procuram o desenvolvimento dos países” (CONSELHO..., 2010, p. 118), o que nos parece uma crítica à atuação da CEPAL e/ou de organismos de integração e cooperação na lógica desenvolvimentista, assim como a política da Aliança para o Progresso, arquitetada pelo presidente estadunidense John Kennedy para a América Latina.

escatológica da Igreja (além de sua adesão aos projetos sociopolíticos), mas essa articulação se daria de forma independente, objetivando a Libertação, não retomando os privilégios do passado. Os problemas dos revolucionários residiriam na visão unilateral da fé com responsabilidade social, pelo seu “agudo sentido de serviço ao próximo”, mas que decorria de uma dificuldade no relacionamento com Deus, uma “crise de fé”. No tocante à Igreja, “criticam determinadas formas históricas e algumas manifestações dos representantes oficiais, em sua atitude e vivência concretas, ante o social” (CONSELHO..., 2010, p. 119). Aqui está o princípio de umas das principais críticas à Teologia da Libertação, sua acentuada preocupação com o social em detrimento do espiritual, quando, pela leitura das *Conclusões de Medellín*, se trata de uma Libertação Dialética.

A tipologia elaborada na comissão “Pastoral das Elites”, embora não originalmente empregada ao clero, lembra a divisão feita por Grigulévich sobre os integrantes de Medellín (ultradireitistas e rebeldes, numericamente menores, e os renovadores, a maioria). Dado o caráter mais progressista do documento emanado de Medellín, seria lógico afirmar uma vitória dos progressistas. Enrique Dussel (1981) afirmou que “as Conclusões de Medellín não podem ser atribuídas somente a uma minoria profética com capacidade de expressão teológica. O que aconteceu foi justamente o contrário. Um grupo profético da Igreja latino-americana tinha conseguido articular teologicamente a aspiração da *imensa maioria do povo latino-americano*” (DUSSEL, 1981, p. 71, grifo do autor). Parece-nos um eufemismo afirmar que um grupo de teólogos tenha conseguido congregar a aspiração da imensa maioria do povo latino-americano. Devemos considerar que Dussel fez essa afirmação logo após a III Conferência de Puebla, quando o CELAM estava assumindo conotações claramente conservadoras e havia uma disputa por uma interpretação progressista de Puebla, em continuidade à Medellín e com a repercussão da própria Teologia da Libertação.

Outra vertente interpretativa, mais conservadora, pode ser exemplificada pelo historiador estadunidense Frederick B. Pike. Ao dissertar sobre o clero latino-americano, Pike afirmou que, embora reconhecesse a necessidade de abordagem espiritual e política, “provavelmente a maioria do clero no início da década de 1970 considerava que sua tarefa consistia quase exclusivamente na propagação da fé e na alimentação da virtude do sobrenatural”, negligenciando os setores populares. Pike (1976) advertiu que:

O ecunemismo, a intolerância religiosa, o diálogo com os judeus, protestantes e mesmo comunistas, as concessões ao laicato e maior preocupação com as massas do que com a elite, podem ser convenientes em outros lugares do mundo. Mas dentro das próprias dioceses e arquidioceses dos prelados, estas linhas de ação muitas vezes pareciam perigosas (PIKE, 1976, p. 167).

Numa referência às resoluções do Vaticano II, que propalou essas “linhas de ação”, o autor esboçou um julgamento apressado, muito atrelado ao contexto da I Conferência, em 1955 – apesar das ambiguidades em torno de uma postura vanguardista que apontamos nas *Conclusões de Medellín*. Aliás, é sugestivo que o historiador não tenha abordado Medellín na sua análise, que certamente seria outra. Desse quadro esboçado por Pike atrelado ao Concílio, deferiu que:

Sem dúvida os padres da “nova esquerda” estão tão interessados quanto seus predecessores tradicionalistas em proteger seus interesses de corporação e também em configurar o tipo de condição de sociedade que facilitará o cumprimento da sua missão espiritual. Se puderem, ao que parece, realizar melhor suas finalidades dissociando-se dramaticamente das classes dominantes estabelecidas, que se mostra evidentemente condenada, e abandonarem a riqueza, não hesitarão em tomar esse rumo (PIKE, 1976, p. 170).

Devemos ponderar que a imprecisa, mas não despropositada denominação do clero da “nova esquerda” esconde os muitos matizes nessa orientação. A proteção aos seus “interesses de corporação” e condição de “cumprimento da sua missão” são ponderações não exclusivas desse grupo. A dissociação das classes dominantes não pode ser reduzida a um interesse corporativo. Ainda que válida para alguns casos, todo o debate intelectual que apresentamos, do qual as *Conclusões de Medellín* fazem parte, contraria essa posição. Dessa forma, essa caracterização sumária acaba por minimizar escolhas e posicionamentos que ocorreram de forma tensa e conturbada, buscando esvaziar ideologicamente o “clero da nova esquerda”.

Enquanto Dussel projetou um “grupo profético”, Pike inverteu a questão, descaracterizando esse grupo e assumindo certa “inércia conservadora” do clero latino-americano. Esses extremos ajudam a matizar interpretações absolutas, mas parece-nos pouco produtivo isolar um grupo de bispos e equacionar seu poder de influência. Muitas das posições dos mais progressistas não estiveram, necessariamente, isoladas. Certas questões, como a própria afirmação de um pensamento teológico mais atento à realidade latino-americana e a sua própria inserção social eram sentidas por grande parte dos bispos, podendo dar suporte a uma corrente teológica mais progressista, como de fato ocorreu. Essa “crescente sensibilidade” também refuta a tese de Pike quanto a uma efetiva rejeição do político e do social na maioria do clero latino-americano. Os meandros de cada comissão da II Conferência, dada sua composição, temática e retrospecto em matéria doutrinal e pastoral, compõem particularidades e arranjos próprios do encontro.

A maioria dos membros do clero não esteve radicalmente à esquerda ou à direita; cabe, a partir de pautas específicas e de conjunturas delimitadas,

o debate visando conceituações, reflexões e a construção de um discurso. Em suma, cabe atentar que não há uma discrepância tão grande entre os textos e que o conceito de Libertação Dialética (assim como outras questões que elencamos) transpassou debates, não convertendo ou impondo à força uma posição, mas criando um ambiente no qual os principais preceitos das *Conclusões de Medellín* fossem defendidos, nesse primeiro momento. Elenamos como preceito norteador a Libertação Dialética, que se manifestou na dicotomia entre o “homem todo e todos os homens”, entre o espiritual e o temporal. Essas composições dialéticas integram o conceito de Libertação praticamente em todo o texto das *Conclusões de Medellín*⁷². De forma geral, tratou-se de colocar em perspectiva, de forma dialógica e complementar, o plano espiritual, a história da salvação, a redenção transcendente, com o plano terreno, a história da humanidade, a redenção da opressão, manifestando um caráter doutrinário e pastoral, tentando conciliar um ensinamento teológico pela orientação prática.

Do Rio à Medellín

Conforme apontamos anteriormente, a Libertação foi um dos conceitos mais importantes na redação das *Conclusões* e um elemento privilegiado para a leitura e análise do documento e do processo no qual está inserido. Esta pode ser apontada como a principal ruptura entre a I e a II Conferência Episcopal. A *Declaración*, documento publicado ao final da I Conferência que ocorreu aproximadamente uma década antes, no evento do Rio de Janeiro, sequer foi mencionada em *Medellín*. A diferença entre as duas Conferências é significativa. Conforme relatamos, Medellín mais que dobrou o número de participantes e incluiu outros segmentos da hierarquia além dos bispos – diga-se de passagem, segmentos hierarquicamente “inferiores”. O CELAM já estava estruturado e contribuiu ativamente na preparação da Conferência, que se tornou um pouco mais “independente” da Cúria Romana, denotando tensões entre essas duas instâncias. O desenvolvimento da estrutura eclesial na América Latina também deve ser mencionado, desde as organizações eclesiais e de leigos às revistas e faculdades de teologia, configurando um espaço de debate e circulação de ideias, incremento da formação clerical e da atividade social.

72 Quando se tratava de referências diretas, na “Introdução” mencionou-se a “libertação diante de qualquer servidão, de maturação pessoal e de integração coletiva” (CONSELHO..., 2010, p. 38.); em “Justiça”, “A originalidade da mensagem cristã não consiste tanto na afirmação da necessidade de uma mudança de estruturas, quanto na insistência que devemos pôr na conversão do homem” (CONSELHO..., 2010, p. 46-47); em “Juventude”, “Que se apresente cada vez mais nítido na América Latina o rosto da Igreja autenticamente pobre, missionária e pascal, desligada de todo poder temporal e corajosamente comprometida com a libertação do homem todo e de todos os homens” (CONSELHO..., 2010, p. 104-105).

Outros dois pontos nos parecem cruciais para entender a distância que separa a I e a II Conferência: o Concílio Vaticano II e a maior inserção da Igreja latino-americana junto aos movimentos populares e às questões sociopolíticas, processo que se desdobrou mais intensamente no final dos anos 1950 e se intensificou ao longo da década de 1960. Nesse sentido, o conjunto que integrou a Conferência de 1955, o desenvolvimentismo, as novas teologias voltadas à atuação social, a preocupação no desenvolvimento de uma Igreja latino-americana, todos são elementos essenciais para compreendermos Medellín. A distância entre os textos é profunda. Medellín envolveu um trabalho fragmentado e aprofundado, dividido em comissões que debateram tópicos específicos. O rico debate de Medellín é pouco visto na *Declaración*. O elenco de ameaças e desafios também mudou significativamente. Anteriormente, o elemento central da Conferência era um problema de foro interno da Igreja – a escassez do clero – e havia uma postura de enfrentamento das ameaças, como a maçonaria, os protestantes, as formas de laicismo, a superstição e o espiritismo. Ao contrário do grande espaço reservado para resoluções sobre o ecunemismo no Concílio Vaticano II, na Conferência de Medellín optou-se por integrá-lo, não configurando, assim, um capítulo separado.

Os marxistas, antes declarados inimigos, foram criticados de forma mais nuançada, fruto de alguns documentos recentes da Doutrina Social da Igreja e da atuação social e política de parte da Igreja. O próprio conceito de Libertação, na sua formulação dialética, engajamento, crítica e perspectiva, pode ser visto como uma apropriação do clero latino-americano de preceitos de esquerda. Em Medellín, o maior desafio era a desigualdade imposta por uma dura realidade e a Libertação seria a redenção da América Latina a esse anseio.

Teoria da Dependência

É preciso demarcar aqui uma teoria da Economia Política em estrito diálogo com o marxismo que, conforme avaliamos anteriormente, teve uma influência considerável nas *Conclusões de Medellín*. A Teoria da Dependência⁷³ fez muitos adeptos no meio acadêmico e fora dele, influenciando interpretações sobre a América Latina. Demonstrando sua importância em meio aos entusiastas da Teologia da Libertação, Boff (1976) afirmou que “Recolhemos e nos filiamos a um tipo de interpretação que, a despeito das críticas e limitações internas, se tem mostrado como o mais esclarecedor de todos quantos foram elaborados anteriormente. Referimo-nos à teoria da dependência” (BOFF, 1976, p. 14-15). Tratar-se-ia, com o fim da Segunda Guerra Mundial, de

73 Apesar das diversas clivagens e interpretações sobre a Teoria da Dependência, apresentaremos apenas algumas diretrizes que tiveram impacto na forma como parte do clero latino-americano instrumentalizou esse referencial teórico.

uma contestação do modelo desenvolvimentista, no qual a industrialização seria o catalisador de um modelo autônomo e próspero para as economias latino-americanas. Todavia, a crítica feita a esse modelo foi que “o grau de *dependência* da região respeito aos centros de poder do mundo industrial capitalista aumentou” (JAGUARIBE *et al.*, 1970, p. IX, tradução nossa), levando à necessidade de formulação de uma teoria que explicasse a Dependência e as formas de superação.

Hélio Jaguaribe (1970, p. 1-23) descreveu um cenário no qual, após os anos 1950, a América Latina apresentava uma estagnação, marginalidade e desnacionalização, nas áreas econômica, cultural, política e militar, ao passo que Theotônio dos Santos (1970) completou ao afirmar que “A única solução possível para rompê-las seria mudar estas estruturas internas, o que conduz necessariamente, ao mesmo tempo, ao enfrentamento desta estrutura internacional” (SANTOS, 1970, p. 187, tradução nossa).

Francisco Weffort (2003, p. 187) defendeu que a questão da dependência não era propriamente uma teoria, mas uma problemática. Ele também diferenciava dois aspectos da dependência: a externa e a estrutural. Fernando Henrique Cardoso, em resposta, afirmou que a questão da dependência não devia ser entendida como uma teoria imposta a todos os níveis, mas que essa corrente acadêmica buscava a análise de certas situações de dependência, inserida na metodologia marxista de estudo das estruturas capitalistas. Essas situações seriam: “Dependência na fase de consolidação do Estado nacional e de formação de uma burguesia exportadora, dependência na situação de enclave e dependência na etapa de internacionalização do mercado na fase de formação de economias industriais periféricas” (CARDOSO, 1970, p. 41). Dessa forma, a América Latina atravessara todas essas fases, considerando que a “dinâmica interna dos países dependentes é um aspecto particular da dinâmica mais geral do mundo capitalista” (CARDOSO; FALLETO, 2004, p. 30). Assim, além de não conferir autonomia às partes, (como se nada na América Latina tivesse uma dinâmica própria), o interesse externo sempre encontraria respaldo na área dependente. A Teoria da Dependência também auxiliou os bispos católicos a pensarem a forma como a América Latina estava integrada ao capitalismo e suas relações num mundo globalizado. A Teoria do Imperialismo (a exemplo de alguns textos de Lênin e Rosa Luxemburgo) foi revisitada pelos teóricos da dependência latino-americanos, conferindo, como relatou Gustavo Gutiérrez (2010, p. 141), uma perspectiva a partir dos países “periféricos”, redimensionando a relação de dominação e dependência.

Todavia, esses autores tiveram uma influência considerável em Medellín, que tomou como superado os intentos do Desenvolvimentismo e se orientou numa caracterização da dependência latino-americana respaldando a sua Libertação. De forma geral, o binômio Dependência/Libertação é também uma dialética da leitura da realidade empreendida pelos sacerdotes. Quanto mais o

espaço da dependência era compreendido como condição histórico-estrutural dos Estados na América Latina, mas se espreitava e se propagava a Libertação como horizonte de expectativa.

Relações com o Concílio Vaticano II

Outra chave de leitura de Medellín é buscar entender sua relação com o Vaticano II. Beozzo classificou Medellín como uma recepção “fiel, criativa e seletiva” do Concílio Vaticano II, abrindo uma vertente bibliográfica que passou a ver Medellín por esse prisma, a exemplo de Schickendantz⁷⁴ e Azcuy⁷⁵. Na relação Medellín-Vaticano II, Beozzo (2017) considerou que “O Concílio não é tomado nem como ponto de partida e nem mesmo como ponto de chegada, nos documentos de Medellín [...], releitura significativa dos textos conciliares que coloca em relevo dimensões que tiveram inclusive dificuldades em encontrar sua plena expressão no desenrolar-se do Concílio”. Beozzo (2017), Schickendantz (2012) e Azcuy (2013) buscaram identificar Medellín como herança do Vaticano II, mas ponderaram com questões específicas da Igreja latino-americana no período e atestaram que a recepção é uma tarefa também de interpretação.

Também é importante salientar que essa relação, ao mesmo tempo em que contextualiza e historiciza a Conferência de Medellín, simultaneamente a institucionaliza, desvelando certa conotação de excepcionalidade e “rebeldia”, da qual a bibliografia militante em certa medida se valeu. Vemos esse debate ao observar que Saranyana (2005) considerou Medellín como o “concílio americano”, discordando de Enrique Dussel que afirmou que Medellín se inscreve numa ruptura clara na História da América Latina, principalmente da Igreja. Para Saranyana (2005, p. 178), há uma nítida continuidade, embora ela não pudesse ser vista no decorrer dos acontecimentos, no olho do furacão. Ainda que Dussel tenha dado bastante importância para Medellín, estando mais próxima a uma literatura e militância da Teologia da Libertação, a periodização que ele esboça não elencou uma ruptura⁷⁶. Não obstante, a apreciação de ruptura ou continuidade não precisam ser tomadas como excludentes, haja vista uma complementaridade quando pensamos essa nova orientação da Igreja, pautada nas ressignificações da Libertação em um processo histórico.

74 “Nenhum outro continente teve um evento comparável ao de Medellín, como exemplo de uma recepção continental e colegiada do Vaticano II, realizada fielmente, mas ao mesmo tempo seletiva e criativa” (SCHICKENDANTZ, 2012, p. 53, tradução nossa).

75 “[...] os documentos de Medellín constituem uma recepção criativa e fiel dos gestos e documentos do Vaticano II nas igrejas de uma região atravessada pela pobreza como injustiça e interpelação” (AZCUY, 2013, p. 126, tradução nossa).

76 Dussel (1995, p. 28-34) esboçou uma periodização da História da Igreja Católica na América Latina em três grandes épocas com períodos: colonial (1492-1808); da dependência hispano-portuguesa para a anglo-saxã; e um terceiro, que começa em 1959 com o anúncio do Vaticano II e a Revolução Cubana.

Nesse sentido, pode ser percebida a autonomia e a associação da Conferência e do Concílio. O conceito de Libertação Dialética, a ênfase na mudança de estruturas, o método ver-julgar-agir, dentre outros, são especificidades de Medellín. Conforme veremos, o curso que o pensamento teológico latino-americano assumiu entrou em embate com a Doutrina Social da Igreja e não esteve em “sintonia” com o Vaticano II. Dessa forma, Medellín pode ser vista como uma recepção “fiel, criativa e seletiva” do Concílio, ainda que não deva ser dimensionada *apenas* nessa perspectiva.

Em síntese, podemos visualizar Medellín como uma tempestade que se espalhou pelo subcontinente, demarcando, circunstancialmente, de forma torrencial ou branda, uma propensão. Confluindo com arranjos em curso ou chocando-se com os rumores estabelecidos, a recepção das *Conclusões*, invariavelmente, afirmou demandas, críticas e apropriações insígnias de sua época, desde os traços marxistas aos contornos mais conservadores. A formação desse fenômeno foi possível pela densa atmosfera que circundou a América Latina desde os anos 1950 e que se intensificou ao longo da década de 1960. O fortuito de dimensões locais de engajamento passou a ter maior respaldo para expressar a tormenta dos indivíduos, tornando manifesto o horizonte de ressignificação da Liberdade que se perscrutou. Nesse sentido, o que se denominou como Teologia da Libertação pode ser analisado como a articulação do pensamento teológico latino-americano que, a partir da Libertação Dialética, esboçou um dos mais importantes períodos da História da Igreja Católica na América Latina.

II. 4. Teologia da Libertação

O ponto crucial parece ser o seguinte: são tais a amplitude e a gravidade do processo de libertação que a pergunta sobre o seu significado é, na realidade, uma pergunta sobre o próprio sentido do cristianismo e sobre a missão da Igreja nesse mundo.

Gustavo Gutiérrez

Há uma profusão enorme de livros, conferências, comentários, ensaios e afins sobre a Teologia da Libertação. Um dos seus grandes críticos, Trujillo (1974) afirmou que “em um breve espaço de tempo as publicações sobre o tema se multiplicaram notavelmente. Como seguir tal proliferação de escritos que podem passar de três mil?” (TRUJILLO, 1974, p. 215, tradução nossa). Uma exposição sobre as variadas formas que as múltiplas Teologias da Libertação⁷⁷

⁷⁷ Que poderia ser empregada no plural, mas pelas limitações e objetivos que elencamos, trataremos no singular (Teologia da Libertação).

assumiram ultrapassaria nossos objetivos. Nossa proposta corresponde a uma visão transnacional da articulação intelectual da Teologia da Libertação, apontando algumas referências e incidências, parte de sua reflexão teórica e práxis, integrando-a no processo histórico ao qual nos referenciamos.

Como parâmetro inicial, podemos apontar a importância das interpretações sobre o conceito de Libertação, próxima à forma como analisamos as *Conclusões de Medellín*, numa dialética que contemplaria uma perspectiva escatológica de salvação com a atuação política contra as injustiças sociais, podendo assumir contornos mais radiciais, próximos ao marxismo, e também mais espirituais. A isso soma-se a dialética entre esse *corpus* teórico e a práxis, um campo frequentemente abordado na reflexão teológica, onde nota-se um tom de engajamento e a necessidade de atentar-se aos “sinais do tempo”. Integra um processo de aprofundamento dos movimentos sociopolíticos desde os anos 1950, que se projetou para além do desenvolvimentismo, da Doutrina Social da Igreja e, por vezes, da própria estrutura e orientação da Igreja Católica “tradicional”, na busca pelo que se propagou como Libertação.

Poderíamos apontar, para uma aproximação com o tema e atenção à sua abrangência:

- I. O lugar de formação. A América Latina tinha pouca tradição no pensamento teológico e peso na estrutura eclesiástica, e a articulação dessa proposta teológica envolveu uma dimensão transnacional, que não exclui enfoques locais e nacionais.
- II. Conjuntura de ocorrência, final dos anos 1960, no contexto da Guerra Fria e do crescimento do marxismo no subcontinente, pautados, principalmente, pela Revolução Cubana em 1959.
- III. Diálogos que possibilitaram, em parte por uma negligência inicial, mas também pelo aprofundamento da crítica, ramificando-se em outras Teologias “temáticas” (ex. Teologia da Libertação Negra, Feminina, Indígena), “espaciais” (ex. Teologia da Libertação Africana e Norte-Americana), e em outras áreas do conhecimento (ex. Filosofia da Libertação, Psicologia da Libertação e a Pedagogia do Oprimido), e ainda em outras religiões (ex. Teologia da Libertação na sua vertente protestante).
- IV. Não poderíamos também deixar de citar o debate acirrado e a relação entre o âmbito Vaticano – América Latina, elemento que despertou interesse midiático;
- V. Seus principais postulados, os quais buscaremos caracterizar.

Podemos elencar dois marcos para situar o começo da Teologia da Libertação: a Conferência de Medellín, em 1968, e o lançamento do livro *Teologia da Libertação: perspectivas*, escrito por Gustavo Gutiérrez em 1971.

Ambos são válidos e deram vazão, ao longo dos anos 1970 e 1980, a uma profusão de obras e autores sobre o tema⁷⁸.

O conceito de Libertação Dialética, tal como definido nas *Conclusões de Medellín*, pode ser apontado como uma base de referência a partir da qual muitas correntes interpretativas se desenvolveram. A relação entre a salvação e o processo histórico da libertação humana não é uma abordagem exclusiva da Libertação, também a abordaram a Teologia das Realidades Terrestres, a Teologia da História, a Teologia do Desenvolvimento e até a Teologia da Revolução. Nesse bojo, também merece destaque a Nova Teologia Política, principalmente os trabalhos de Mertz, que distingue-se das antigas teologias políticas, que procuravam instaurar um Estado Cristão, de cunho autoritário, estabelecendo que “o que importa, antes de tudo, é perceber o político como o lugar da própria liberdade” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 99-100, 279-286)⁷⁹.

Ocorreram também ramificações da produção sobre a Teologia da Libertação a partir de enfoques que fogem do pretensão universalismo que o conceito propõe. A natureza da mensagem salvífica da Igreja, pela perspectiva escatológica e teleológica, e em certa medida também informada pela perspectiva marxista, interagiu com a necessidade de compreensão (e enquadramento) da complexa realidade social, política e teológica da América Latina. O termo Liberdade também estava sendo proclamado e defendido como uma experiência sociopolítica por outras classes sociais, nesse mesmo período, naquilo que Foner (1998) chamou de “sixties freedom”. Embora retratando a sociedade estadunidense, é importante traçar paralelos com a América Latina. Nesse

78 Destacamos alguns teólogos que publicaram livros sobre o assunto, a partir de sua nacionalidade: Argentina: Lucio Gera (1924-2012), um dos fundadores do *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo*, uma das influências teológicas do papa Francisco, junto com Juan Carlos Scannone; Brasil: Leonardo Boff (1938 -), franciscano, esteve em conflito nos anos 1980 com a Congregação para a Doutrina da Fé, deixou o sacerdócio em 1992. Publicou: *Jesus Cristo Libertador* (1972), *Teologia da Libertação do Cativo* (1976), *Igreja: Carisma e Poder* (1981), entre outros; Frei Betto (1944 -), preso pelo regime militar brasileiro, articulou Comunidades Eclesiais de Base. Publicou: *Batismo de Sangue* (1983); Hugo Assmann (1933-2008), sacerdote e teólogo, exilado após o Golpe Militar de 1964 no Brasil e de Pinochet no Chile em 1973. Publicou: *Teología desde la Praxis de la Liberación* (1973); Chile: Segundo Galilea (1928-2010), sacerdote, colaborador do CELAM. Publicou: *Salvación de los Pecadores y Liberación de los Pobres según el Evangelio* (1974); El Salvador: Jon Sobrino (1938 -), nascido na Espanha, mudou-se para El Salvador em 1957, assessor teológico do bispo Oscar Romero. Publicou: *Cristología desde América Latina* (1976); Nicarágua: Ernesto Cardenal (1925 -), dissidente sandinista, poeta indicado ao Prêmio Nobel de Literatura (2005). Publicou: *Cristianismo y Revolución* (1974); Peru: Gustavo Gutierrez (1928 -), dominicano, considerado fundador da Teologia da Libertação. Publicou: *Teología da Liberación: perspectivas* (1971); Uruguai: Juan Luis Segundo (1925-1996), jesuíta, professor em várias universidades. Publicou: *Liberación de la Teología* (1975), *Teología Abierta para el Laico Adulto* (1968-1972, 5 volumes). Esse quadro geral nos mostra a abrangência com que teólogos por toda a América Latina, a partir dos anos 1970, produziram um denso e volumoso material sobre o assunto.

79 Em relação à Nova Teologia Política, Gutierrez (2000) apontou “certa insuficiência em sua análise da situação contemporânea. Por um lado, o clima vital que enquadra suas reflexões, longe da fermentação revolucionária que se vive nos países do Terceiro Mundo, não lhe permite descer ao fundo da situação de dependência, injustiça e espoliação [...] Tudo isso faz com que a política se mova, nos escritos de Metz, em terreno abstrato” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 284).

sentido, podemos citar o Movimento Negro contra a segregação racial, a “segunda onda” feminista, a formação da New Left, além dos movimentos pela defesa dos direitos homossexuais e dos nativo-americanos, entre outros. Utilizando-se da linguagem sobre a liberdade, essas articulações de início revelam “a distância entre a retórica e a realidade americana”, premissa bastante válida para a América Latina (FONER, 1998, p. 275). No tocante ao conceito de Libertação, evidenciam o quanto essas reivindicações históricas acabaram sendo negligenciadas nesse primeiro momento pela Libertação Dialética e boa parte da esquerda – aliás, também no sentido tradicional de Libertação. A busca por um sentido de liberdade que correspondesse às suas legítimas aspirações e se conciliasse com suas vozes foi um caminho projetado para as décadas de 1970 em diante e, arriscamos a dizer, ainda um horizonte em disputa. Essa trajetória política ajuda a explicar certas limitações, conceitualmente inerentes, que a Libertação abrigou.

Sobre o surgimento da Teologia da Libertação, Michael Löwy, sociólogo brasileiro radicado na França, escreveu uma fundamental análise da atuação da Igreja latino-americana nesse período, *Guerra dos Deuses – Religião e Política na América Latina* (1996). O autor considerou que seria impossível entender a Teologia da Libertação sem abordar um movimento social/religioso que a antecedeu, o Cristianismo da Libertação, definido como um conceito ligado à cultura religiosa, portanto diferente da definição estrita de Teologia (LÖWY, 2016, p. 74-75). Essa distinção conceitual é importante e poderia ajudar num processo de “desmitificação” da Teologia da Libertação, por vezes superdimensionada quanto ao seu enraizamento social. Nem toda ação social dos católicos no período era espelhada pela Teologia da Libertação, não pressupondo uma vinculação imediata e absoluta – ainda que esta tenha se tornado de grande importância. Essa questão também poderia mudar a premissa, visto que a Libertação a qual se refere à Teologia da Libertação difere da Libertação referida no Cristianismo da Libertação, até como fenômenos temporalmente distintos. De toda forma, integram, tanto o Cristianismo da Libertação como a Teologia da Libertação, um processo histórico comum, e a Teologia da Libertação não pode, unilateralmente, ser apontada como conteúdo das muitas formas de atuação entre as décadas de 1960 e 1980.

Um dos argumentos mais interessantes de Löwy (2016) é considerar a Teologia da Libertação como uma síntese que superaria a oposição clássica entre a Tradição e a Modernidade, contendo aspectos das Liberdades Modernas (a exemplo do Estado Laico; Democracia; princípios da Revolução Francesa; avaliação positiva das Ciências Sociais) e críticas à Modernidade (como em relação à liberdade da mulher de dispor de seu próprio corpo, crítica à Civilização industrial/capitalista; Individualismo; retorno a um passado pré-moderno; de certa forma Romântico). O autor vislumbrou uma dialética tanto na Teologia da Libertação como no Cristianismo da Libertação. Entretanto,

essa premissa pode ocultar contradições, tanto de sua afirmação, quanto de suas mensagens.

Roberto Romano (1979) salientou que não se pode supor uma adaptação da Igreja Católica ao capitalismo, adotando-as como entidades independentes e exteriores, indicando um pensamento classificatório, que separaria o religioso e o racional, colocando esse como “fim último”. Nesse sentido, “é preciso acompanhar a maneira como ela enfrentou a situação adversa trazida pela realização da ordem burguesa; captar a sua atividade em face da exclusão do poder não como reação à ordem nova, mas como recriação de si diante da negação posta pela outro” (ROMANO, 1979, p. 76). Essa questão é importante na análise da triangulação Igreja-Capitalismo-Modernidade, possibilitando um olhar dialógico entre eles⁸⁰.

Ainda sobre a obra de Löwy, *Cristianismo da Libertação*, uma ausência notada é considerações sobre a Doutrina Social da Igreja, tratada de forma um tanto “marginal” em relação às manifestações sociais católicas e a própria Teologia da Libertação. Não é citada nenhuma encíclica e as relações com o Vaticano passam de uma simbiose com o pontificado de João XXIII ao cerceamento de João Paulo II. O pontificado de Paulo VI, muito importante por seccionar essas duas posições, é desconsiderado. A pergunta que conduz a reedição do seu livro *O que é Cristianismo da Libertação* (2016) não é inteiramente respondida. O autor privilegiou a Teologia da Libertação na sua formulação, sendo recorrente o método de explicar o Cristianismo da Libertação como o embasamento e/ou prática da Teologia da Libertação. Entretanto, compreendemos essas limitações em função do complexo objeto que o autor elencou e das questões que delimitou. Neste livro, como elencamos o debate intelectual como prioridade, é mais pertinente atermo-nos à Teologia da Libertação, embora não desconsideremos a práxis a ela integrada e todo o movimento que a antecedeu.

Em contraste, ou melhor, em outra perspectiva ao conceito de Cristianismo da Libertação, está o conceito o de Igreja Popular, anteriormente mais difundido na literatura, atualmente pouco usado, pois reforçaria certas dicotomias criadas pelo discurso militante. De forma geral, ainda que ambos não falem especificamente da mesma coisa, constroem uma ideia próxima. Referem-se aos indivíduos e/ou movimentos ligados a “práxis”, articulados,

80 Ao dissertar sobre aspectos metodológicos no estudo da Igreja, Romano (1979) ponderou que “Importa, pois, assinalar que as representações católicas não surgem acabadas de uma vez por todas e não tem sua origem em elementos simples e discretos no interior da sociedade. Se esta assertiva aparentemente óbvia for esquecida, no entanto, poderá jogar a análise para pistas enganosas na sua clareza e segurança. De uma parte, poderá fechá-la nos limites de um economicismo que vincularia os fins eclesiais à conjuntura econômica imediata, tornando-os meros epifenômenos do ‘real’. De outra parte, poderá atribuir autonomia absoluta à instituição da Igreja, desconhecendo que no interior mesmo do seu discurso a ordem econômica harmoniosa da sociedade é referência constante. Esse ordenamento ideal, por seu lado, inscreve-se numa política que não se confunde com a de outras instituições, como, por exemplo, o Estado” (ROMANO, 1979, p. 76).

incitando ou redefinindo a Teologia da Libertação, a “teoria”. Mianwaring e Wilde (1989, p. 5) definiram a Igreja Popular pela ênfase no local (a exemplo das CEBs), a crença de que a Igreja deveria assumir uma responsabilidade política na promoção social e da justiça e a adesão à Teologia da Libertação. O crescimento da Igreja Popular também esteve atrelado ao contexto ditatorial que muitos países latino-americanos viviam no período. “Se a Ditadura não era uma condição suficiente, no entanto, parece ter sido necessária para uma Igreja nacional aceitar a ampla responsabilidade da representação política e a transformação de sua própria missão social” (MAINWARING; WILDE, 1989, p. 14). De forma que, ao analisar cada caso, é necessário entender a relação da Igreja Popular, ou da Teologia da Libertação, com o conjunto maior da Igreja nacional e a forma como a Igreja em determinado local dialogava com o Poder institucional, criando um mosaico de posicionamentos por toda a América Latina.

Retratos nacionais

Em quatro países latino-americanos é significativa a recepção progressista de Medellín. Brasil, Peru, Nicarágua e El Salvador constituem um grupo bastante referendado como exemplos de Igrejas que apoiaram os movimentos populares, se opuseram à ditadura e tiveram um grande crescimento da Teologia da Libertação. As especificidades também são sentidas nesse quesito. No Peru, houve o alinhamento com o governo militar de tom progressista num primeiro momento para uma oposição crescente ao longo dos anos 1970. Durante o governo de Velasco Alvarado houve a criação de uma frente reformista que levou o governo, o movimento camponês e parte da Igreja à promoção da reforma agrária. Iokoi destacou que após o Golpe de 1975, que depôs Alvarado, teve início uma onda repressiva, levando o segmento da Igreja ligado à Teologia da Libertação à oposição (a exemplo do Caes – Comisión Episcopal de Acción Social, criado em 1965). A Igreja, articulada ao movimento camponês, viu que a ação reformista havia se esgotado, “uma vez que a “via peruana” não se dirigia com firmeza para o Socialismo” (IOKOI, 1996, p. 50-54).

A Igreja brasileira, já retratada anteriormente, passou do apoio ao Golpe Militar de 1964 a uma progressiva e contundente oposição. No Brasil, a Igreja Católica era constituída por expoentes do pensamento teológico, construtores da Teologia da Libertação, organizada nas muitas Comunidades Eclesiais de Base, círculos bíblicos, movimentos de alfabetização e pastorais, tendo os progressistas uma hegemonia na CNBB até a primeira metade dos anos 1980.

O ápice do processo de ação político-social da Igreja na Nicarágua foi, irremediavelmente, o triunfo da Revolução Sandinista em 1979, sobre a qual discorreremos no último capítulo do livro. A Nicarágua, assim como

El Salvador, constituem exemplos substanciais da integração entre Igreja e ação revolucionária, incluindo a ação guerrilheira na década de 1970.

O documentário de Patrício Guzman, *En Nombre de Dios* (1987), expõe a particularidade do cenário chileno, no qual parte significativa do clero apoiou o regime socialista de Allende e passou a opor-se à ditadura de Pinochet após o golpe em 1973. Inicialmente, poderíamos enquadrar o documentário na dicotomia Igreja popular e Igreja institucional, opondo a organização em torno das Vicarias de Solidariedade na promoção dos direitos humanos, denúncias de arbitrariedades da Ditadura e espaço de resistência, à retórica religiosa relacionada com o aparato militar do Estado. Mas essa apreciação deve ser relativizada por meio de seu contexto de produção: no final dos anos 1980, havia a necessidade de mobilizar a redemocratização. Abordando questões como o uso da violência e da reconciliação, além de criar uma narrativa histórica em contraste (apoio ao governo da Unidade Popular e oposição à ditadura pinochetista), quando o posicionamento do clero foi mais heterogêneo e matizado, Guzman entrevistou bispos chilenos importantes como Bernardino Piñera e Raul Silva Henriquez. Também retratou passeatas e celebrações simplórias, populares, contrastando com tomadas de convivência entre militares e sacerdotes. Chama a atenção uma cena em que, durante uma cerimônia militar, um padre benze as armas do exército, em plena ditadura. O teólogo Ronaldo Muñoz afirmou que o Deus cultuado e compreendido pelo aparato repressivo “no és nuestro Dios”, sendo mais bem apreendido como um “super Pinochet”.

Nesse contexto ditatorial, Marins (1977) destacou que a recepção de Medellín envolveu “abusos, extrapolações e manipulações”, tendo sido reduzida parte das suas *Conclusões* a um programa político partidário, sendo Medellín compreendido como sinônimo de “subversão, revolução e comunismo”. “Um caso anedótico ilustra a ideia: em um de nossos países, a polícia interroga um padre (agora coordenador pastoral de sua diocese), para descobrir quando ele se encontrou com o Sr. Medellín e onde ele estava naquele momento” (MARINS, 1977, p. 435, tradução nossa). A anedota expõe, para além da ignorância da polícia política, o quanto Medellín foi identificada com a Libertação que se propalava, o que para alguns foi compreendido como “abuso” ou “manipulação”.

O inverso dessa posição também é observável na América Latina, conciliando pressupostos de Medellín, e do “Cristianismo da Libertação”, com posturas alinhadas às ditaduras. Nessa linha, o caso argentino talvez seja o mais paradigmático, visto que a Conferência de Bispos e alguns círculos do clero apoiaram a ditadura, tendo o próprio regime se utilizado dessa relação. No Paraguai e na Guatemala, há exemplos parecidos. Ainda que tenhamos que considerar a complexidade com a qual, dentro de uma Igreja nacional conviviam setores opositores e apoiadores das ditaduras, devemos também

considerar a orientação emanada da Igreja nacional na sua face institucional. Nesse sentido, tornam-se possíveis certas afirmações de cumplicidade, de alguns sujeitos e agremiações, mas não podemos deferir posicionamentos estanques, absolutos e lineares. Como as conferências abrigavam delegações nacionais, as orientações acabavam sendo “sistematizadas” pelos representantes no fórum eclesiástico, mas a realidade histórica é mais complexa, sendo pouco produtivo assumir o plano dicotômico entre Igrejas nacionais progressistas e conservadoras. Uma vez que o clero é plural, a movimentação política latino-americana no período é intensa, as ramificações e adequações locais são notórias, não podemos deferir a representação de alguns bispos como necessariamente a representação da Igreja em determinado país. Ainda que expressão dessa realidade seja indicadora de algumas pistas, essa representação de forma alguma a esgota.

A recepção das *Conclusões de Medellín*, logo após sua publicação, acirrou ainda mais um contexto conturbado pela instabilidade política, não sendo apenas uma plataforma de propagação dos teólogos da libertação. Na Conferência de Medellín deliberou-se que “As Conferências nacionais devem ser os órgãos de aplicação dos resultados das Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano” (CONSELHO..., 2010, p. 213), sendo o CELAM “órgão de contato, colaboração e serviço” da Igreja latino-americana. Nesse sentido, a recepção imediata das resoluções de Medellín foi esboçada por duas Conferências episcopais latino-americanas, a uruguaia e a colombiana, ambas consideradas majoritariamente conservadoras. A declaração de parte do episcopado uruguaio, de maio de 1969, num tom de defesa da ordem (dizendo-a humana), não destoou muito da colombiana (novembro de 1969), ao condenar os “extremos” e buscar uma via de atuação no mundo. Ambas discutiram sobre a difícil situação social, política e econômica dos respectivos países e da América Latina e abordaram uma questão indicada nas *Conclusões de Medellín*, a transformação da realidade latino-americana tomada a cabo pelos dirigentes, obliterando os apelos que foram feitos aos “homens latino-americanos”, ou mesmo aos pobres, em Medellín. Ainda que o fenômeno da recepção seja feito por escolhas, é preciso inquirir o significado delas.

O clero colombiano citou o discurso de Paulo VI em Bogotá – “Procurai vós, homens das classes dirigentes, ter a percepção e a coragem para as inovações necessárias para o mundo que vos rodeia”⁸¹ – e os uruguaio citaram uma passagem do texto sobre Paz, fazendo um chamado para os dirigentes – “De sua atitude depende, pois, em grande parte, o futuro pacífico do país”, denotando que “Se mantiverem zelosamente seus privilégios, e, sobretudo, se os defenderem com o emprego de meios violentos, tornam-se responsáveis,

81 Mensagem dos bispos colombianos. *Revista SEDOC*. Biblioteca Redentoristas – São Paulo, nov. 1969, v. 02, f. 05 (pasta 02), p. 653 (pasta 02).

perante a história, por provocar as revoluções nascidas do desespero”⁸² – citando um discurso de Paulo VI na Missa do dia do Desenvolvimento em Bogotá (agosto de 1968). Essa passagem, que sugere certa contradição em meio a um texto progressista, fortaleceu o intuito de dirigir-se ao que seria uma “vanguarda” da mudança na América Latina, os detentores da riqueza, cultura ou poder. As *Conclusões*, embora tivessem trazido como novidade o chamado aos mais pobres e a eles atribuíssem o impulso da renovação, deu margem a uma interpretação vanguardista, reforçada pelos sacerdotes do Uruguai e da Colômbia.

Sobre a Libertação, o episcopado uruguaio escolheu uma das poucas passagens que não trazem o conceito de Libertação Dialética, no documento *Justiça*.

Por isso, para nossa verdadeira Libertação, todos os homens necessitam de profunda conversão para que chegue a nós o “Reino” [...] [a origem de toda injustiça] deve ser procurada no desequilíbrio interior da liberdade humana [...] a originalidade da mensagem cristã não consiste tanto na afirmação da necessidade de uma mudança de estruturas, quanto na insistência que devemos por na conversão do homem (CONSELHO..., 2010, p. 142).

Essa passagem retificou que a mudança de estruturas ocorreria inicialmente por uma “conversão interior”, pouco explorada substancialmente, ficando difusa na perspectiva ontológica da fé. Essa citação destoa do caráter geral de Medellín, porém mostra uma recepção conservadora de um episcopado nacional. Não refutou a necessidade de mudança, mas a orientou por outros agentes e sob diferente ideologia.

Uma última questão ajuda a entender o quadro geral da Igreja latino-americana e a relação com a Teologia da Libertação. Consideramos na tabela a seguir o percentual de católicos declarados na América Latina e as respectivas populações totais, o número absoluto de sacerdotes e a relação com a população.

82 A Igreja Uruguai faz seus os documentos de Medellín. *Revista SEDOC*. Biblioteca Redentoristas – São Paulo, maio 1969, v. 01, f. 11. p. 1442 (pasta 01).

Quadro 7 – Católicos e Sacerdotes na América Latina em 1975

País	População	Católicos (%)	Sacerdotes	Sacerdote/ População
Antilhas	6.015.433	33,2%	857	7.019
Argentina	25.377.632	90,2%	5.057	5.018
Brasil	106.748.064	87,7%	12.491	8.546
Bolívia	5.283.394	95,2%	792	6.671
Chile	10.536.387	85,0%	2.043	5.157
Colômbia	25.278.503	96,2%	5.469	4.622
Costa Rica	1.925.179	96,2%	381	5.053
Cuba	9.180.121	50,3%	197	46.600
Equador	6.660.563	90,6%	1.437	4.635
El Salvador	3.785.943	92,1%	394	9.609
Guatemala	6.207.412	90,7%	820	7.510
Haiti	4.681.004	87,8%	382	12.254
Honduras	2.803.830	93,0%	364	7.703
México	53.172.252	94,1%	9.093	5.848
Nicarágua	2.237.272	93,2%	299	7.483
Panamá	1.561.647	91,0%	288	5.422
Paraguai	2.520.021	91,7%	447	9.735
Peru	15.301.996	91,5%	2.205	6.940
Porto Rico	2.874.412	84,5%	676	4.252
Rep. Dominicana	4.643.509	93,4%	477	9.735
Uruguai	3.015.125	88,0%	604	4.992
Venezuela	12.454.949	91,7%	2.056	6.058
Total	312.264.618	88,3%	46.829	6.668

Fonte: O autor (2020)⁸³

Podemos observar o alto percentual dos que se declararam católicos na América Latina, em torno de 90%⁸⁴, mas a desigual distribuição de sacerdotes por católicos. Países entre 4 mil-6 mil católicos por sacerdote, a exemplo da Colômbia, Argentina, Uruguai e México, enfrentavam menos problemas com a crônica falta de sacerdotes, deficiência tida como primordial da Igreja

83 Elaborado a partir dos dados do CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, 1978, p. 11. O número de pessoas tidas como católicas envolve certas problematizações, como os que possuem dupla filiação religiosa; indivíduos que não frequentam a Igreja ou são regidos por suas normas, mas que foram batizados na Igreja; a forma quase “natural” como as pessoas poderiam assumir uma adesão ao catolicismo, considerando fatores culturais, entre outros. Mas, para os fins aqui elencados, não entraremos nos pormenores dessa questão.

84 Apenas duas nações são exceção à grande maioria de católicos na população: Antilhas, pela influência protestante, e Cuba, pela Revolução de 1959.

latino-americana no Concílio Plenário de 1899 e na I Conferência de 1955. São lugares onde a Teologia da Libertação teve menos adesão nas Conferências nacionais e mostraram um perfil mais conservador. Países que superam a média latino-americana na relação sacerdotes/católicos, a exemplo de Brasil, Peru, Nicarágua, El Salvador, responderam, em parte, ao déficit de sacerdotes com o desenvolvimento de Comunidades Eclesiais de Base, fomentando núcleos majoritariamente próximos à Teologia da Libertação, apresentando um clero de perfil mais progressista. Embora esses dados não determinem resoluções ideológicas, podem ajudar a compreender o fenômeno.

Interpretações

Ressaltamos o argumento de Cornelis van Dam (1996) sobre o surgimento da Teologia da Libertação. O teólogo argumentou que a América Latina foi o cenário dessa manifestação teológica pela condição de pobreza de seus habitantes. “Esses fatores, [desigualdades sociais e imobilidade] mais a presença real de fome e privação, determinam que o povo esteja muito aberto a qualquer ideia que apresente uma esperança para um amanhã melhor” (VAN DAM, 1996, p. 13, tradução nossa). Essa tese condiciona a desigualdade social latino-americana à passividade amorfa que se confortaria com qualquer esperança de melhora, quando a apropriação e adesão (assim como a crítica) envolvem muitos outros fatores, de ordem mais complexa. Ainda que a pobreza e a desigualdade sejam uma realidade intrínseca à reflexão proposta pela Teologia da Libertação na região, esse argumento reforça a interpretação de que a América Latina se deixa iludir pelas esperanças insólitas, sendo a pobreza, apontada por Van Dam quase uma determinação histórica e particular.

Klaiber assinalou que os teólogos da libertação passaram de profetas (“com ideias novas e empolgadas, mas com poucas pessoas para ouvi-las”) para populistas (“pensadores mais sintonizados com as necessidades e expectativas das bases do que com suas próprias visões abstratas e originais utópicas”) (KLAIBER, 1989, p. 13-15, tradução nossa), no intervalo entre o final dos anos 1960 e o final da década de 1980, tendo, na sua busca pelo “povo”, enveredado para o populismo. O uso do conceito de populismo nos parece bastante controverso (em certa medida também é o de profetas), carregando um valor negativo para o “populismo que corrompeu os profetas”, além de inadequado para entender essa transformação do imediato pós-Medellín para a perspectiva pós-Puebla. É possível observar, por exemplo, um crescimento do enfoque “espiritualista” nos teólogos da Libertação nesse período. Nos anos 1960, a demanda por uma inserção política junto aos movimentos populares era grande, mas, para Mainwarins e Wilde (1989, p. 17), o contato com as populações pobres e a experiência na sua atuação trouxe essa conotação mais espiritualista, antes pouco valorizada. Além desses motivos, existem outros,

como uma política de cerceamento por parte do Vaticano, um novo enfoque da Doutrina Social da Igreja, o pontificado de João Paulo II iniciado em 1976, a Conferência de Puebla, a redemocratização – temas que abordaremos no capítulo seguinte. Mas uma questão é significativa nesse argumento: a perspectiva de purificação da religiosidade popular foi sendo desmantelada não pela tentação populista, mas pelo processo de constituição da Igreja Popular e de reflexão da Teologia da Libertação.

Ao considerar o discurso da Teologia da Libertação, Lehmann (1994, p. 160) enfatizou que era feito um convite aos fiéis para “olhar o mundo que os rodeia e seus males, e a pensar como mudar ‘o sistema’ ou ‘as estruturas’; estimula a reflexão e transmite uma mensagem pessimista e obscura”, em contraste com o tom “estridente e otimista” do discurso protestante pentecostal. Mas, pela própria análise das *Conclusões de Medellín*, e pela documentação que consultamos a respeito da pregação evangélica ligada à Teologia da Libertação, essa hipótese não se sustenta. Devemos considerar que o convite a “olhar o mundo ao seu redor” e o chamado para modificá-lo não é unilateral, mas dialético, enraizado tanto numa perspectiva escatológica como histórica, espiritual e temporal que, em certa medida, se completam. Também é importante sublinhar que o “pessimismo” desse conteúdo é parcialmente correspondente à análise de uma realidade não menos “pessimista”, não podendo descolar o discurso da realidade. Mas na interpretação do “mundo ao redor” está inserida a promessa da mudança, a esperança da transformação, numa análise e projeção dialéticas. A constatação da obscuridade não está desalinhada da redenção que esse convite à interpretação suscita. Por detrás da árdua Revolução, estaria o almejado Paraíso.

O autor escreveu seu texto no começo dos anos 1990, quando “tornou-se cada vez mais clara a decepção daqueles que gostariam de ter visto o catolicismo ‘progressista’ e as ideias associadas à Teologia da Libertação tornam-se uma poderosa força de mudança na Igreja e na sociedade” (LEHMANN, 1994, p. 155), e passaram a observar o crescimento dos pentecostais, do neoliberalismo e de setores conservadores da Igreja Católica na América Latina. Nesse contexto, fez uma importante relativização do enraizamento da Teologia da Libertação na população como um todo, destacando que havia na ação pastoral a criação de grupos “voltados para si mesmos”, que se sentiam integrantes de um “grupo intelectualmente privilegiado”, nos moldes do vanguardismo que citamos nas *Conclusões de Medellín*. A isso, soma-se o esforço de historicização da leitura dos textos sagrados, que perdem a áurea de sacralidade e o alto grau de comprometimento que o basismo católico requereria de seus participantes.

A esses pontos, acrescentamos um paradoxo que também pode ser apontado como um dos motivos de propulsão da Teologia da Libertação. A crítica ao sistema não estava sendo totalmente canalizada nos moldes institucionais

existentes, criando um espaço intelectual de atração por sua independência, mas que demandaria um esforço grande e contínuo para seu crescimento e sobrevivência. Somados à limitação estrutural e discursiva do basismo ligado à Teologia da Libertação, se tornou difícil o crescimento desse movimento para além dos anos 1980, quando muitos Estados latino-americanos passavam pelo processo de redemocratização. Ainda que setores ligados à Teologia da Libertação estivessem integrados a essa nova atuação pós-1980, compreendiam um quadro institucional díspare da sua origem, minando em grande parte a relativa capilaridade social do movimento. Os fatores “externos” a essa mobilização, como a relação com o Vaticano e o debate intelectual na hierarquia Católica, serão abordados no capítulo seguinte, denotando que o conceito de Libertação estava em constante mudança, sendo expressão e arma desses embates.



Capítulo III

VIOLÊNCIAS E LIBERDADE

*No coração do mundo permanece o mistério do próprio homem,
o qual se descobre filho de Deus, no decurso de um processo
histórico e psicológico que lutam e se alternam violências e
liberdade, peso do pecado e sopro do espírito.*

Paulo VI

Este capítulo tem como balizas cronológicas as Conferências Episcopais de Medellín, promovida no ano de 1968 na Colômbia, e Puebla, realizada no México em 1979. Esse período é fundamental para compreender a premissa dessa investigação: as ressignificações conceituais sobre a Libertação. Dessa forma, este capítulo explora dois conceitos de Libertação que observamos em extremos nessa época: a Libertação Marxista e a Libertação Espiritual, que se somam à Libertação Dialética (abordada no capítulo II). Outrossim, os debates filosóficos, teológicos e políticos aqui apresentados envolvem sujeitos históricos, instituições, práxis sociais, delineamentos ideológicos e programas políticos que consideramos imprescindíveis na escrita da História Intelectual, Política e Religiosa. A multiplicidade de atuações visa a articular uma realidade complexa, mas que não se evadiu de paradigmas comuns.

O conceito de Libertação e os debates decorrentes não só nomearam algumas dessas novas inserções nos cânones do conhecimento, mas descortinaram um novo horizonte de expectativa para a América Latina. O espaço de experiência estava demarcado por uma leitura própria do marxismo, engendrando uma prática político-social que se reinventou, sob numerosas feições, e também por uma nova interpretação do pensamento conservador, fortemente articulado à tradição. A expressão dos projetos pensados como libertadores na/da América Latina se manifestou em ideias não falsamente deslocadas, ou um pensamento artificialmente considerado, mas pelas suas apropriações inerentes. Esse entrementes é uma zona de conflito e diálogo, em meio ao intenso debate intelectual do período, no qual as ideias e a História transcorreram.

Desse modo, esse capítulo está dividido em duas partes complementares. A primeira inicia-se com um breve panorama de alguns debates intelectuais ocorridos na América Latina no período: o travado entre os filósofos peruano Augusto Salazar Bondy e o mexicano Leopoldo Zea, sobre a existência de um pensamento latino-americano, no final dos anos 1960; concepções sobre a História das Ideias e seu lugar na América Latina; e a Filosofia da Libertação. O segundo subcapítulo trata da relação da Igreja com o marxismo, no qual discorreremos sobre o desenvolvimento da Libertação Marxista.

A segunda parte abarca o conceito de Libertação nos seus meandros relacionais com a Igreja Católica. Entre as Conferências de Medellín e Puebla, o CELAM e a Igreja observaram o *crescendum* dos debates em torno dessa questão, que também se desenrolaram no ambiente eclesiástico, privilegiando

a Libertação Espiritual. Assim, elencamos três esferas diferentes onde pudemos analisar a configuração de litígios: o Sínodo de bispos de 1971 e 1974 que, embora tivesse como tema a justiça e a evangelização, respectivamente, trataram sobre o sentido da Libertação na doutrina, acalentados pela contribuição dos bispos latino-americanos presentes no evento; a Doutrina Social da Igreja, analisando a *Evangelii Nuntiandi*, uma exortação apostólica do papa Paulo VI, oriunda do Sínodo de 1974, que também dissertou sobre o significado da Libertação para os cristãos. Esse documento teve um papel muito importante nas *Conclusões de Puebla*, tratada no capítulo subsequente; por fim, o ambiente da Igreja latino-americana, inicialmente abordando o encontro promovido pelo CELAM em 1973 na Colômbia, sobre o conceito de Libertação, reunindo sacerdotes como Gutiérrez, Trujillo e Pironio, e as tensões relativas à nova orientação do CELAM na década de 1970. Acreditamos que essas querelas do pensamento e da Igreja latino-americana, próximas e dialógicas, encadeiam e possibilitam uma reflexão mais abrangente sobre o conceito de Libertação na América Latina.

III. 1. O pensamento latino-americano⁸⁵

Os debates em torno do conceito de Libertação foram acompanhados por uma importante reflexão, que era compreendida como a emergência de um pensamento autóctone, original, latino-americano. A afirmação de ideias desenvolvidas e pautadas para o subcontinente não foi uma questão suscitada apenas no ambiente eclesiástico e aqui esboçaremos algumas considerações sobre os intelectuais e movimentos que, na Filosofia (pelos debates sobre a existência de um pensamento latino-americano e o desenvolvimento da Filosofia da Libertação) e na História (na formulação da História das Ideias e a historiografia sobre a História da Igreja latino-americana), buscavam elaborar uma teoria junto a uma *práxis*, feita *por e para* latino-americanos.

A questão sobre o pensamento latino-americano já causava certo mal-estar em círculos intelectuais antes do debate entre Zea e Bondy. No IV Congresso Interamericano de Filosofia (Buenos Aires), a questão da existência de um pensamento próprio latino-americano não foi elencada no debate porque colocaria em dúvida a capacidade dos filósofos latino-americanos de se congregarem em um ambiente autenticamente filosófico (CARVALHO, 2011, p. 185).

Em 1968, Augusto Salazar Bondy escreveu dois textos sobre o que o autor considerou uma “cultura de dominação”, *La Cultura de la Dominación e ¿Existe una Filosofía de Nuestra América?*. Ambos apresentavam a tese,

85 Uma versão modificada deste subcapítulo foi publicada no artigo “O pensamento latino-americano nos anos 1960 e 1970: Debates, ideias, conceitos”. *Revista Eletrônica da ANPHLAC*, v. 24, p. 324-353, 2018.

para o caso peruano explorado na primeira publicação, de que a “cultura de um povo dominado é por necessidade de dominação e inautêntica”. Inserido nos debates sobre a Libertação latino-americana, após o golpe militar do general Velasco Alvarado no Peru em 1968, Bondy foi designado membro de uma comissão encarregada da reestruturação educacional, em 1969, assumindo a sua presidência em 1971. Bondy se pautou em uma educação que libertasse os peruanos da cultura de exploração, sendo fortemente influenciado pelo pedagogo brasileiro Paulo Freire (SOBREVILLA, 2014, p. 18-19).

Em *¿Existe una filosofía de Nuestra América?*⁸⁶, dividiu sua argumentação em três partes: Processo, Debate e Interpretação. Bondy fez uma compilação do pensamento latino-americano e as suas diversas influências e manifestações “copiadas” como a Ilustração, o Romantismo e o Positivismo. Concluiu que o pensamento europeu foi tomado como referência por nossos intelectuais, tendo esse pensamento chegado sempre em defasagem e de forma estranha na América: “tem o caráter de uma árvore transplantada, não de uma planta que surgiu da combinação de fatores próprios a um brotar original e vigoroso de pensamento” (BONDY, 2016, tradução nossa). A recepção dessas ideias seria a marca candente da História filosófica latino-americana, mas, como elas não lhe são próprias, estariam “fora do lugar”.

A causa dessa falta de condições de empreender suas próprias ideias e incorrer no erro de fazer uma cópia ruim dos outros, para Bondy, está vinculada a uma cultura de dominação, fruto da condição dependente e subdesenvolvida da América Latina. A tese de Bondy coadunava algumas prerrogativas da Teologia da Libertação, visto que ambas tinham patente o caráter dependente da América Latina e viram esgotadas as chances de desenvolvimento até então empreendidas nas sociedades latino-americanas. Não se trata aqui de buscar a forma latente do conceito de Libertação, numa janela histórica teleológica em contradição com a questão que norteou a exposição elaborada do debate entre Bondy e Zea, mas de entender como os meandros da afirmação e desenvolvimento de um pensamento latino-americano, pautado pelos paradigmas apresentados, foram fundamentais na ressignificação que o conceito de Libertação assumiu na América Latina. Bondy entrelaçou a constatação do subdesenvolvimento com a condição de gênese de um pensamento autêntico, ensejando as circunstâncias que propiciariam uma revolução.

Muitas proposições, apesar das conclusões distintas, são comuns aos filósofos Bondy e Zea. Entre elas, a crítica à assimilação de uma suposta inferioridade latino-americana; a insistência em romper com o eurocentrismo; a

86 Bondy, logo no começo do texto, explicou que restringiu sua análise ao pensamento hispano-americano, embora considerasse que muitas das considerações feitas poderiam ser estendidas ao Brasil e, consequentemente, à América Latina. Concordamos com o autor e, tendo em vista o debate maior em que buscamos problematizar a fala de Augusto Bondy, optamos por usar o termo e analisá-lo tendo como parâmetro todo o subcontinente.

necessidade de fazer filosofia latino-americana; e a importância do estudo da História das Ideias. Entretanto, a argumentação de Bondy acabou reforçando o caráter eurocêntrico que ele criticou pelo fato de os parâmetros de sua análise continuarem vinculados ao pensamento europeu.

A exposição de Bondy foi contestada em 1969, quando o filósofo mexicano Leopoldo Zea publicou *La Filosofía Americana como Filosofía Sin Más*. Zea, que teve um papel central na articulação da História das Ideias, era, então, professor de Filosofia na UNAM (Universidade Nacional Autônoma do México)⁸⁷. Negando a universalidade na filosofia, para assim afirmar o particular e nele encontrar o que propõe ser uma filosofia humanista e histórica, Zea centrou a Libertação, em perspectiva filosófica, como cerne dessa reflexão. A resposta de Zea em 1969 contribuiu ao longo das décadas seguintes na afirmação epistemológica e no campo disciplinar da História das Ideias⁸⁸. Também emergiram espaços de atuação político-social embasados nos pressupostos desses intelectuais, que buscavam legitimar o pensamento latino-americano como uma modalidade própria e necessária para o desenvolvimento e integração da região.

Ao responder a questão da existência ou não de um pensamento próprio, Leopoldo Zea afirmou que a existência dessa pergunta já continha a resposta a essa inquietação: “quando falamos, por exemplo, sobre a possibilidade de uma filosofia, não apenas americana, mas da realidade desta Nossa América, não somos capazes de reconhecer que, com a abordagem dessa pergunta, já estamos fazendo uma filosofia que parte do nosso problema” (ZEA, 2016, tradução nossa). Podemos então deduzir que o filósofo conseguiu ordenar sua exposição por meio do esvaziamento da questão (a existência do pensamento próprio) para, então, erigir o que ele delimitou como o pensamento próprio da América Latina, nas bases do projeto disciplinar da História das Ideias. Zea, retomando o debate entre Sepúlveda e Las Casas (Questão de Valladolid), dissertou sobre a forma como a filosofia europeia buscou desumanizar os latino-americanos. Essa afirmação foi fundamental na argumentação

87 Zea teve destacada participação na institucionalização dos estudos latino-americanos na UNAM, tendo ainda editado revistas, publicado diversos livros, copilado fontes e dirigido instituições dedicadas ao estudo da América Latina. Primeiramente, era um pesquisador da filosofia mexicana, tendo defendido a tese de doutorado em Filosofia na UNAM, de 1944, orientada por José Gaos, intitulada *Apogeo y Decadencia del Positivismo en México*. Mas, a partir dos anos 1940 e 1950, ampliou seu escopo espacial e temático, passando a abranger temas concernentes à América Latina e privilegiando as ideias como objeto de suas investigações. Essa nova postura do filósofo mexicano abriu caminho para uma nova leitura da realidade latino-americana, centrada na afirmação de uma identidade histórica do subcontinente.

88 Podemos citar a publicação da Unesco sobre a História das Ideias, sétimo livro da coleção “América Latina en su Cultura”, como um marco desse circuito intelectual. Publicada pela editora Siglo Veintiuno em 1986, os outros volumes da série são: *América Latina en su Literatura* (1972), cood. César Fernández Moreno; *América Latina en sus Artes* (1974), cood. Damián Bayón; *América Latina en su Música* (1975), cood. Isabel Aretz; *América Latina en su Arquitectura* (1977), cood. Damián Bayón e Paolo Gasparini; *América Latina e sus Lenguas Indígenas* (1983), cood. Bernard Pottier; *América Latina e Bibliografía General de las Artes del Espectáculo en América Latina* (1971), por Horácio Jorge Becco.

do mexicano, visto que, a partir dela, Zea depreendeu a forma como a filosofia latino-americana incorporou um sentimento de inferioridade.

As grandes expressões do pensamento latino-americano, percorrendo o vazio daquilo que Zea classificou como uma falsa questão, também se manifestaram naqueles que negaram a existência de um pensamento próprio na região, a exemplo do clássico texto de Mariátegui *Existe um Pensamento Hispanoamericano?* (1925), ou dos escritos de Juan Batista Alberdi, José Enrique Rodó, José Vasconcelos, Alejandro Korn e Ernesto Che Guevara. Zea expandiu esse campo ao adentrar a questão da universalidade/particularidade em que se desenvolveriam as ideias. A América Latina também comungaria das grandes ideias universais.

O filósofo redigiu um texto demarcado pela defesa do Historicismo (citou a leitura de José Ortega y Gasset) e Humanismo (na linha de Lévi-Strauss), enveredando para um Terceiro-mundismo, mas que não se contradiz com a afirmação de uma identidade latino-americana. Consideramos que o novo paradigma da Libertação tem raízes no estabelecimento dessa crítica, que ressignificou o conceito de Libertação pela nova luta anti-imperialista na lógica da Guerra Fria, e em uma leitura específica do marxismo na América Latina.

A não autenticidade de nossa filosofia foi rebatida por Leopoldo Zea (2016) ao afirmar que não seria “um problema de subdesenvolvimento [...] Inautêntica é a filosofia que cria a ideologia do homem que é a negação do próprio homem”. A revolução preconizada por Zea foi enunciada como consequência de uma mudança de pensamento sobre a realidade latino-americana. Constatado o subdesenvolvimento, as ideias empreenderiam uma mudança na sociedade, em que o pensamento latino-americano é modificado e parte dessa mudança produziria um novo sujeito no subcontinente, destoando das considerações de Augusto Bondy.

Na linha defendida pelo historiador Eugênio R. de Carvalho, o debate entre Zea e Bondy ressaltou, como objeto de investigação, “[a] lógica interna dos processos histórico-culturais latino-americanos de adaptação e assimilação das ideias oriundas da matriz filosófica europeia ou ocidental, redefinindo e flexibilizando os próprios conceitos de originalidade e autenticidade filosóficas” (CARVALHO, 2013, p. 200). Esse engajamento na causa das ideias próprias latino-americanas, mesmo pela apropriação das ideias de “fora” (endossando a perspectiva de que não haveria um “centro”), se manifestou no repertório da História das Ideias na sua vertente latino-americana. Esse repertório consiste em uma releitura da identidade latino-americana, pautada por um ideal de integração. A História das Ideias na América Latina desenvolveu-se após a Segunda Guerra Mundial e contou com alguns destacados intelectuais, caso do filósofo mexicano Leopoldo Zea, o uruguaio Arturo Ardao, o brasileiro João Cruz Costa e o argentino Arturo Andrés Roig. Verificamos na pesquisa

que o México foi o centro privilegiado, tanto no âmbito institucional como no trânsito de ideias, desse movimento⁸⁹. A passagem do debate sobre a existência do pensamento latino-americano para a reflexão sobre a práxis libertadora que a História das Ideias proporcionaria foi uma transição importante. O espaço temporal entre as duas Conferências Episcopais foi palco dessa transformação conceitual, no tocante à militância e à historiografia, sendo as conclusões de ambas as Conferências um terreno fértil para se entender e problematizar a forma como esse debate se desenvolveu e afetou a Igreja na América Latina.

A forma como a História das Ideias interpretou a realidade latino-americana e postulou uma Filosofia da História e um pensamento próprio baseou-se numa visão dialética. A dialética foi condição essencial para se compreender como esse movimento buscou uma práxis libertadora, num importante diálogo com a teoria marxista.

De forma intercruzada a certos ditames da História das Ideias, outra vertente historiográfica também explorou o conceito de Libertação, embora atrelada à Igreja no subcontinente. Referimo-nos à produção da Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina (CEHILA), que foi criada no Instituto Pastoral Latino-Americano (IPAL), ligado ao CELAM, em 1972. A Comissão teve como intuito redigir a História da Igreja na América Latina. Logo de início houve problemas de caráter historiográfico e metodológico. A Academia Colombiana de História Eclesiástica, convidada a integrar o projeto, se negou a participar, e o padre colombiano Jaime Serna afirmou em dois programas de televisão que o CELAM era marxista. As críticas diziam que o projeto e as pessoas escolhidas eram “esquerdistas”, de inclinação marxista e que não seguiam a imparcialidade do relato histórico. A resposta foi escrita por José Ignacio Torres, do secretariado geral do CELAM, em novembro de 1972, e vários membros do Conselho Episcopal saíram em defesa do IPAL, inclusive seus diretores, negando as acusações⁹⁰. Não por acaso, esse incidente ocorreu poucos dias antes da XIV Assembleia do CELAM, realizada em Sucre, que redefiniu orientações do CELAM, como veremos mais adiante.

De toda forma, a Comissão se reunia anualmente para delimitar os parâmetros da empreitada. Compunham a Junta Diretiva da CEHILA: Enrique Dussel (presidente), Eduardo Veja (secretário-executivo), Ricardo Ramírez (secretário administrativo), José Oscar Beozoo e Rodoldo de Roux. Mas Dussel, de certa forma, “passou a simbolizar o projeto da CEHILA” (SIEPIERSKI,

89 Santos (2016), ao analisar a trajetória de Leopoldo Zea, Arturo Ardao e João Cruz Costa, apontou a formação de uma rede de intelectuais latino-americanos de história das ideias filosóficas a partir dos anos 1940. O uso do historicismo, isto é, uma preocupação com a relação intrínseca das ideias com o processo histórico, pode ser apontado como um elemento caracterizador dessa rede, ainda que tenha sido empregado de formas diferentes pelos seus pares. Dessa forma, ia se consolidando e difundindo a produção sobre a História das Ideias na América Latina.

90 CELAM acusado de marxista. *Revista SEDOC*. Biblioteca Redentoristas – São Paulo, abr. 1973, v. 05, f. 59, p. 1249-1254 (pasta 05).

1995, p. 162). Os primeiros encontros, em Quito e Chiapas, definiram que: “1) O pobre é o lugar hermenêutico por excelência na história da Igreja; 2) é uma história científica e teológica; 3) é uma história latino-americana, portanto parte do terceiro mundo: faz parte de uma história mundial da Igreja; 4) é um projeto ecumênico” (COMISIÓN DE ESTUDIOS DE HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMERICA LATINA, 1983, p. 85-87, tradução nossa). Os postulados da escrita da História da Igreja Católica na América Latina pela CEHILA marcam uma oposição à corrente historiográfica que, na interpretação de Dussel (1995b, p. 40), se opôs ao anticlericalismo dos liberais, mas enveredou-se para posições conservadoras e positivistas.

A *Historia General de la Iglesia en América Latina* começou a ser publicada em 1977. Dividida em regiões geográficas, a coleção compreendia toda a América Latina em 11 extensos volumes, que obedeceram a uma cronologia estabelecida⁹¹. A condução do processo histórico nas obras escritas pela Comissão tinha como horizonte a Libertação, incorporando a metodologia marxista. Na concepção da CEHILA (1983), o historiador era um profeta “que descobre o sentido dos fatos à luz da fé, do compromisso com os pobres e com o auxílio da ciência” (CEHILA, 1983, p. 27, tradução nossa). Dessa forma, podemos deferir que, para a Coleção, o historiador seria um profeta que anunciaria, nos desígnios de uma hermenêutica utópica, a Libertação.

Analisando a historiografia latino-americana sobre a Teologia da Libertação, Londoño (1995, p. 196) salientou que a coleção organizada pela CEHILA pecou no estabelecimento de uma periodicidade fixa para toda a região, conduzindo à Libertação, engessando certos processos fluidos. Ainda assim, foi uma contribuição importante incorporando novos temas, referências e metodologias.

Saranyana destacou outro ambicioso projeto historiográfico sobre a trajetória da Igreja na América Latina. O autor destacou um grupo da Universidade de Pamplona, formado por uma maioria de historiadores da Teologia e da Filosofia, que empreenderam o projeto *Teologia en América Latina*, publicado em 4 volumes⁹², entre 1999 e 2008, coordenado por Alejos-Grau. Esse projeto contrapunha-se à tese da CEHILA, afirmando que a Teologia da Libertação seria uma ruptura com a tradição multissecular, não remontando a teologia pré-tridentina latino-americana. A CEHILA, composta por muitos historiadores da Igreja e poucos teólogos, defendia que a Teologia da Libertação havia recuperado o caráter genuíno da evangelização pré-tridentina, resguardando um lugar “intocável” (SARANYANA, 2008, p. 123).

91 Iª Época: A cristandade americana (1492-1808); IIª Época: A Igreja e os novos Estados (1808-1930); IIIª Época: Para uma Igreja latino-americana (1930 -).

92 O primeiro volume abrange de 1493 a 1715; o segundo retrocede (para tratar de alguns autores) a 1665 (coroação de Carlos II) indo até 1810; o terceiro abrange de 1810 (no contexto das independências) a 1899 (Concílio Plenário da América Latina); e o último compreende desde o Concílio Plenário de 1899 até os anos 2001.

Filosofia da Libertação

A Filosofia da Libertação, próxima às prerrogativas da Teologia da Libertação e de uma conceituação da Libertação pautada por um ideal revolucionário, nasceu na Argentina na década de 1970. No II Congresso Nacional de Filosofia, o tema “América como problema” buscou romper com o estilo europeu de fazer e pensar a filosofia, lançando as bases sob as quais se desenvolveu a Filosofia da Libertação. Depois do Congresso em 1970⁹³, um grupo de intelectuais se reuniu anualmente em Córdoba (Argentina), construindo um ambiente crítico, no qual se debateu a “questão da experiência ontológica fundamental e sua situacionalidade histórica, sobretudo as mediações histórico-sociais e filosófico-históricas necessárias para pensar sobre essa experiência e o processo de libertação latino-americano” (ARDILLES *et al.*, 1973, p. 271, tradução nossa). Em 1973, as convergências possíveis e as questões pautadas nesse grupo heterogêneo foram expressas no livro coletivo⁹⁴ *Hacia una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*.

No final do livro, a “maneira de manifesto”, encontra-se um breve comentário sobre os fundamentos da articulação intelectual.

A filosofia da libertação entre nós é a única filosofia latino-americana possível, que é o mesmo que dizer que é a única filosofia possível entre nós. O pensamento filosófico que não leva em devida consideração crítica seu condicionamento e que não se julga historicamente jogado no esclarecimento e na libertação do povo latino-americano é agora, mas será muito mais no futuro, um pensamento decadente, supérfluo, ideológico, oculto, desnecessário (ARDILLES *et al.*, 1973, p. 281, tradução nossa).

O tom militante, que assumiu uma postura de ineditismo e legitimidade no que tange às prerrogativas elencadas pelo grupo, se fundamentou na acolhida pelos oprimidos, num programa que visou uma declarada libertação. O manifesto, parte do delineamento de uma concepção filosófica latino-americana, foi lançado num momento de recrudescimento do Peronismo na Argentina, nos anos 1970. Além do contexto mais imediato que parte de terras argentinas, é importante salientar o impacto da recepção latino-americana de *Os Condenados da Terra*, do francês nascido na Martinica (Caribe) Frantz

93 Outro evento também fundamental nessa fase de construção da Filosofia da Libertação foi a Segunda Jornada Acadêmica da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia San Miguel, com a temática “Liberación Latinoamericana”, em 1972.

94 Assinam o livro: Mario Casalla, Horacio Cerruti Guldberg, Carlos Cullen, Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Arturo Andrés Roig, Juan Carlos Scannone, Hugo Assmann, Horacio Ardilles, Julio de Zana, Antonio Kinen, Daniel Guillot, Diego F. Pró, Rodolfo Kusch e Agustín de la Riega.

Fanon, lançado em 1961, pontuando as reflexões sobre violência e descolonização, e também a crítica do alemão Hebert Marcuse ao pensamento “unidimensional universal”, que envolve aceitações acríticas e conformistas de estruturas e padrões (DUSSEL apud SIKEDUM, 1993, p. 163).

Em uma abordagem mais ampla, Delvés-Valdés (2014, p. 487-513) delineou um “movimento liberacionista”, com segmentações disciplinares, cronológicas e ideológicas, mas que criaram uma identidade. Em *Pensamiento Periférico*, considerou conexões intelectuais transcontinentais, relacionando as obras de Fanon e Freire, a produção teológica africana – também em diálogo com a teologia negra estadunidense, o movimento *Minjung* na Coreia do Sul dos anos 1980, em certo grau até a “estratégia” de Libertação de Castro e Che Guevara, entre outros.

A heterogeneidade nesse agrupamento pode ser compreendida ao analisarmos o caso filosófico. O IX Congresso Interamericano de Filosofia, ocorrido em Caracas (Venezuela) em julho de 1977, expôs as três grandes correntes do pensamento filosófico latino-americano: os que defendiam que a Filosofia envolve, em sua concepção, uma pretensão universal, representada por Miró Quesada e Agustín Basave; a vertente que se orientava pela realidade particular para a reflexão filosófica, com Leopoldo Zea e Arturo Ardao; e uma terceira, envolvida na composição de uma Filosofia da Libertação, com Campos Barrientes e José Jara, e tendo em Enrique Dussel, a partir dos anos 1970, aquele que desenvolveu seus postulados (SOFISTE, 2005, p. 8).

Dentre essas tendências, a que prevaleceu e ganhou maior projeção foi a encabeçada pelo argentino, radicado no México, Enrique Dussel. Em *Filosofia da Libertação – Crítica à Ideologia da Exclusão*, Dussel esboçou um programa de Libertação, assumindo como tarefa intrínseca da reflexão filosófica o engajamento sociopolítico. A origem desse postulado filosófico não é a imediata afirmação do Eu, diante das variadas experiências opressivas, mas, antes, a reflexão e o descobrimento da existência nas suas condições. Uma “interpelação primitiva” em que “uma resposta é responsável pelo apelo do outro”. Portanto, a consciência reflexiva precede a responsabilidade sobre o “outro”. Desenvolve-se, assim, uma ética da alteridade, fundamento primordial para que conceba um elo de justiça entre os indivíduos, descortinando um projeto de Libertação (DUSSEL, 1995a, p. 19).

Dussel também retomou a crítica a Bondy, ao considerar que, diante de uma situação de opressão, como caracterizada na América Latina, haveria a impossibilidade de condições de interpretação de ordem “subjetivas, objetivas, hermenêuticas, textuais, etc.” Em suma, a filosofia dusseliana teve como

[...] ponto de partida uma *realidade* regional própria: a *pobreza* crescente da maioria da população latino-americana; a *vigência*

de um capitalismo dependente, que transfere valores para o capitalismo central; a tomada de consciência da impossibilidade de uma filosofia autônoma dentre tais circunstâncias; a existência de tipos de opressão que estão a exigir não apenas uma filosofia da “liberdade”, mas uma filosofia da “libertação” (DUSSEL, 1995a, p. 45-46).

Podemos observar a adoção de termos muito propagados pelo corolário da Teoria da Dependência, como capitalismo dependente e capitalismo central, retomando o quadro de centro/periferia, que transcenderia o nível econômico e assumiria uma subjeção também das consciências, ao qual exigia uma resposta imediata, enérgica e autóctone: a Filosofia da Libertação. Dentro dessa perspectiva, foram excluídas alternativas de desenvolvimento filosófico para a América Latina. Em suma, ou a filosofia latino-americana seria a Filosofia da Libertação ou não seria.

A Filosofia da Libertação teve uma contribuição importante na releitura do marxismo. Fonet-Betancourt (1995) considerou que a crítica proposta por Dussel e sua revisão do marxismo na América Latina nos anos 1970 “contribui para o esclarecimento das contradições teóricas para a inovação contextualizada para a América Latina, do modo de pensar crítico, dialético, baseado em Marx, sendo, assim, já parte de um marxismo *latino-americano*”⁹⁵ (FORNET-BETANCOURT, 1995, p. 317).

Devemos entender como afirmação de um pensamento latino-americano os contornos com os quais, nesse período, se buscou estabelecer um tipo de crítica comum. Se assumíssemos que nos anos 1960 e 1970 forjou-se o único pensamento possível para a região, como libertador, revolucionário, estaríamos contradizendo a premissa do debate entre Leopoldo Zea e Bondy e negando a existência de um pensamento na região anterior e fora dos ditames que aqui buscamos expor. Essa premissa igualmente nos norteia na investigação mais circunscrita ao conceito de Libertação na Igreja latino-americana.

O crítico literário Antonio Candido (2011), no prefácio de *Raízes do Brasil*, assinalou que “No pensamento latino-americano, a reflexão sobre a realidade social foi marcada, desde Sarmiento, pelo senso de contrastes e mesmo dos contrários” (CANDIDO, 2011, p. 12). Nesse sentido, essa interpretação da realidade socioeconômica da América Latina nos anos 1960 foi marcada pelo binômio dependência/libertação, como categorias de análise e atuação política, social e teológica. Roig também corroborou essa visão, afirmando que essa é uma continuidade peculiar do pensamento latino-americano. “Os problemas de ‘dependência-independência’, ‘dominação-libertação’, desempenharam

95 O autor considerou que Enrique Dussel “liberta-se do antimarxismo católico conservador, especialmente o argentino, para uma nova recepção de Marx, a partir de seu exílio no México, no final dos anos 1970”.

um papel decisivo em relação às formas e ao uso do pensamento filosófico em todo o continente, um fenômeno que não é apenas claramente visível durante o século XIX, mas continua sendo em nossos dias” (ROIG, 1986, p. 48, tradução nossa).

A Libertação seria um conceito chave para entender o ambiente político e social da América Latina porque a História das Ideias teria buscado conceitos “integradores” e não opressivos (ROIG, 1986, p. 71), isto é, conceitos que contribuíssem com a nova interpretação da realidade, considerando a identidade, o engajamento e as mudanças da sociedade latino-americana. Entretanto, devemos também entender as contradições que permeiam essa discussão conceitual e a afirmação do pensamento latino-americano, os nós históricos, visto que as ideias não são unívocas e lineares.

Paradoxalmente, tanto o movimento da História das Ideias como os membros da Teologia da Libertação e da Filosofia da Libertação não abriram mão de certo essencialismo, enquanto categoria discursiva e ideológica. Trataram de apropriá-lo à sua metodologia e de revestir sua análise dialética do processo histórico latino-americano (numa perspectiva escatológica) por meio de uma “verdade” que nasceria do contato com a realidade. A análise da realidade traria à superfície a “real essência” do latino-americano e dos caminhos da História no subcontinente. As ideias que aqui circularam teriam apenas como propósito conduzir ao processo libertador, deslocadas da complexidade de sua trajetória e dos conflitos inerentes a sua historicidade.

III. 2. Marxismo, Igreja e Liberdades

Nossa tese parte da definição de três principais conceituações da Libertação: a já esboçada *Libertação Dialética*, definida nas páginas da Conferência de Medellín, que incorpora alguns postulados do marxismo, mas o condena no rol maior das “ideologias”, junto ao Liberalismo; a *Libertação Espiritual*, centrada na Libertação do pecado (como mal maior) e submetendo o plano salvífico terreno inteiramente ao individual/espiritual, opondo-se ao marxismo em detrimento de uma crítica abrangente ao liberalismo e ao capitalismo, sendo bastante lastreada na tradição teológica; e, por fim, a *Libertação Marxista*, numa clara e referida alusão aos postulados de Marx e Engels, sobre a qual discorreremos melhor nesse subcapítulo, assim como a relação com os outros dois sentidos do conceito. A tardia abordagem desse conceito provém de sua formação ser posterior às outras duas e da natureza de sua manifestação. Ainda que seja parte do processo histórico que estamos analisando, não esteve manifesto nos documentos eclesiais e denota uma radicalização.

A Libertação Marxista começou a ganhar força no final da década de 1960, principalmente a partir da Teologia da Libertação e de Medellín.

A relação entre o catolicismo e o marxismo na América Latina suscitou diversas reações. Dentre os “vermelhos”, destacamos a surpresa, entusiasmada, de um dos maiores historiadores do século XX, o marxista Eric Hobsbawm (2016, p. 438): “grande novidade, ao mesmo tempo intrigante e perturbadora para os da velha tradição esquerdista [...] foi o surgimento de padres católico-marxistas”. Concomitantemente, também houve certo receio perceptível entre os marxistas soviéticos, seguido por uma “aceitação”: “[a] cooperação entre os comunistas e a Igreja mudou do impensável para o quase padrão nos escritos soviéticos e comunistas” (PRIZEL, 1990, p. 86, tradução nossa). Patrícia Funes (2014), analisando as ideias políticas na América Latina, demarcou: “O complexo cruzamento ideológico entre cristianismo e marxismo mostra até que ponto a ideia de revolução atravessava os mais diversos atores do cenário latino-americano” (FUNES, 2014, p. 206)

Dentro do círculo eclesiástico, também houve reações ao ineditismo desse contato. Desde a leitura conservadora do teólogo canadense Van Dam (1996), “O que nos faz notar bem o fenômeno da teologia da libertação é o fato de que as ideias marxistas se *infiltraram* em um determinado setor da teologia cristã” (VAN DAM, 1996, p. 9, tradução nossa, grifo do autor), até movimentos sacerdotais que promoveram uma leitura revolucionária e latino-americanista dessa aproximação.

Iniciamos com a formação de uma imagem de grande importância simbólica, produzida nesse período entre as Conferências de Medellín e Puebla. *Ya no Basta com Rezar* (FRANCIA, 1972) é um filme que narra a tomada de consciência social e política do padre Jaime (Marcelo Romo) na cidade chilena de Valparaíso, no final dos anos 1960. O filme busca demonstrar a insuficiência da postura tradicional da Igreja Católica ante a desigualdade social. Podemos ver essa crítica tendo como perspectiva o governo democrata-cristão de Eduardo Frei, que contava com o apoio inicial de muitos grupos católicos. Esse cenário político foi tensionado com o desgate do governo Frei e a vitória da coalização de esquerda Unidade Popular (UP) nas eleições presidenciais no Chile em 1970, principiando a “via chilena ao socialismo” da administração de Salvador Allende.

Considerando a dimensão local e a narrativa da trama, retratou-se o antagonismo de um padre conivente com os poderosos da cidade costeira e o envolvimento progressivo do protagonista, padre Jaime, com as reivindicações sociais e políticas das classes menos favorecidas e dos grevistas. A cena final do filme condensa a trajetória de engajamento do personagem principal. Inicialmente um sacerdote que se sensibiliza com as desigualdades sociais, ele passou a questionar mais detidamente a estrutura de opressão e alinhou-se aos setores populares. Porém, não respaldava o uso da violência como forma de reivindicação, até que, quando a polícia reprime arbitrariamente uma manifestação, o padre joga o que parece ser uma pedra contra os policiais. A cena

foi congelada, personificando o próprio título da película, *Ya no Basta con Rezar*, e estampou os cartazes de divulgação do filme. Diante da violência do sistema de opressão, a libertação, a partir da reflexão e do contato com a realidade do padre Jaime, poderia se concretizar com o uso da violência. É um exemplo interessante de como o debate sobre o engajamento do clero, a relação com a política e o uso da violência estavam na ordem do dia de muitos católicos na América Latina. Essa postura contígua à ideologia marxista é observável em dois movimentos católicos que analisaremos: o *Sacerdotes para el Tercer Mundo* e *Cristianos por el Socialismo*.

Inicialmente retomamos o último documento que compõe o subcapítulo *Tríade Latino-Americana* (I.6), o *Manifiesto de los Obispos del Tercer Mundo*, publicado em 1967 após o Concílio Vaticano II. O texto defendeu um socialismo cristão, embora numa postura controversa. Entretanto, a recepção do *Manifiesto* teve eco na Argentina, originando o *Sacerdotes para el Tercer Mundo*⁹⁶. Touris, analisando as sociabilidades católicas na Argentina pós-Vaticano II, salientou que o terceiromundismo católico “era uma constelação muito mais extensa até uma rede na qual, além do clero, grupos de cristãos radicalizados e nucleados participaram da revista *Christianity and Revolution*” (TOURIS, 2010, p. 133, tradução nossa), estimando que chegaram a representar até 9% do clero argentino no período.

O Movimento viveu em clima de tensão com os quadros institucionais da hierarquia católica argentina, visto o apoio dado à ditadura por alguns bispos (1976-1983). Numa carta, membros do secretariado nacional do *Sacerdotes para el Tercer Mundo* relataram aos bispos argentinos que o povo, em sua “marcha inexorável à Libertação”, questionava:

Quando tivemos fome, onde estavam vocês?

Quando sofremos em bairros miseráveis, o que fizeram?

Quando fomos proscritos, como reagiram?

Quando fomos torturados, o que disseram e em que tom?

Quando fomos massacrados nas prisões, que atitudes tomaram?⁹⁷

96 Miguel Ramondetti, um dos fundadores e líderes do *Sacerdotes para el Tercer Mundo*, relatou que: “O bispo Alberto Devoto me deu o documento [aqui citado como “documento de um grupo de dezoito bispos representativos do Terceiro Mundo”, que creditamos ao *Manifiesto de los Obispos*] para dizer-nos que o que timidamente defendíamos era importantíssimo e estava respaldado pela assinatura de 18 bispos em nível mundial. Eufóricos, fomos conquistando a adesão de sacerdotes. Recebemos respostas rápidas, de incentivo, que nos diziam: ‘Temos de nos reunir’.” (KOROL; DAUNES, 2003, p. 12).

97 RAMONDETTI, Miguel *et al.* Carta dos Sacerdotes para o Terceiro mundo aos bispos. *Revista SEDOC*. Biblioteca Redentoristas – São Paulo, fev. 1973, v. 05, f. 57, p. 1012 (pasta 05). Assinam a carta os padres: Miguel Ramondetti, Carlos Aguirre, Aldo J. Bunting, Oswaldo Catena, Carlos de Zan e José Maria Serra.

O movimento colocou-se como portador e partícipe de um clamor libertador em curso, negligenciado pelo alto clero. Com relativo isolamento no quadro institucional, foram fomentadores de ações pastorais, encontros e reflexões político-teológicas.

Na carta, assinalaram que nunca foram chamados pelo episcopado para serem ouvidos e, mediante essa hostilidade, gostariam de unificar a Igreja na caminhada pela Libertação (RAMONDETTI *et al.*, 1973). No V Encontro dos Sacerdotes (Córdoba, 1972), os clérigos definiram dois projetos possíveis para a Argentina e a América Latina: *Projeto Histórico de Dependência e Opressão*, em crise, associado ao Imperialismo, e o *Projeto Histórico de Libertação Nacional e Social*, cujo sujeito revolucionário seria o povo “que adquire com o peronismo o maior grau de consciência política e combatividade histórica” (V ENCONTRO DE SACERDOTES DO TERCEIRO MUNDO, 1973, p. 505). Ainda que elenquem o povo como sujeito histórico da libertação, havia, de antemão, três mediações ideológico-institucionais: a Igreja (visto que, apesar das críticas ao clero, os sacerdotes ainda eram membros da Igreja Católica), o marxismo e o peronismo – recrudescido com a volta de Perón à presidência em 1973, apesar de seu caráter conservador e sua morte no ano seguinte.

Entretanto, o peronismo não era uma ideologia unânime dentro do grupo. Gotay (1985, p. 204) apontou a divergência entre um grupo radicado em Buenos Aires, mais distante do marxismo e que substituiu a contradição de classes marxista por um projeto nacional de Libertação, encampado pelo povo, e outra vertente, proveniente do interior (Rosário, Mendoza e Córdoba), próximo aos chilenos do Cristianos por el Socialismo e afeitos aos postulados marxistas⁹⁸. Ercorsi (2012) categorizou a Teologia da Libertação entre finais dos anos 1960 e 1970 em três grandes linhas (com divergências e convergências): a dominante (representada por Gustavo Gutiérrez e Hugo Assmann) que convergia com o marxismo; uma menos atrelada à questões latino-americanas e à Teoria da Dependência, exemplificada por Rubens Alves; e a terceira, argentina, alinhada ao peronismo, crítica ao marxismo, composta por Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel, Lucio Gera e Juan Luís Segundo. A linha argentina era notoriamente anti-imperialista e propositiva de um discurso integrador nacional-populista por um viés culturalista. A concepção de povo desse grupo era romantizada, pois seria verdadeiramente latino-americano, aberto à transcendência e essencialmente católico, ainda que se vanglorie as miscigenações. Pelo recrudescimento da religiosidade popular, focalizavam

98 O padre Juan Manuel González (Córdoba) afirmou que a vertente peronista de Buenos Aires era encabeçada por Carlos Mugica que, paradoxalmente, foi morto em 1974, durante o governo de Isabel Perón pela Aliança Anticomunista Argentina (AAA). O movimento na capital tinha posições a favor da religiosidade popular, promovendo procissões marianas e de santos. Por outro lado, os interioranos tinham uma evangelização mais secularizada (KOROL; DAUNES, 2003, p. 15-16).

a experiência subjetiva das massas e foram criticados como “populistas”. De qualquer forma, essa postura teve projeção em Puebla.

A cúpula da Igreja Católica na Argentina mostrou-se pouco afeita aos impulsos militantes demonstrados por alguns de seus quadros. Na *Declaración* da XXVVI Assembleia da Conferência Episcopal Argentina (San Miguel, 1972), os bispos assinalaram que: “Não cabe ao sacerdote ser líder no campo político. [...] A mudança de estruturas injustas [...] nesse processo de libertação, serão alcançados na medida em que todos sejamos, em nosso coração, homens contemplativos, homens de oração” (DECLARACIÓN DE LA XXVVI ASSEMBLEIA – CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, 1973, p. 1023), evidenciando a defesa de um programa espiritualista, pedindo aos argentinos que fossem contemplativos e homens de oração, enquanto os padres *para el Tercer Mundo* conclamavam o mesmo povo para uma revolução.

Outro movimento católico de inspiração marxista foi mais controverso e incitou um significativo atrito. O *Cristianos por el Socialismo* surgiu em Santiago, 1971, constituído por um grupo de sacerdotes próximos à Unidade Popular⁹⁹, que publicou o documento *Declaración de los 80*. O impulso criador do movimento buscou incorporar-se à “construção do socialismo” e mostrar as convergências entre cristãos e marxistas¹⁰⁰.

Analisando a História chilena entre a ascensão e queda de Salvador Allende, Pablo Richard (1976), teólogo e um dos fundadores do movimento, distinguiu quatro etapas do *Cristianos por el Socialismo*:

- I. Setembro de 1970 – Outubro de 1971: Vitória eleitoral de Allende, triunfo da Unidade Popular e começo do embate com a direita. Formação do *Cristianos por el Socialismo*.
- II. Novembro de 1971 – Abril de 1972: Ofensiva da direita. Visita de Fidel Castro ao Chile em 1971 e de membros do *Cristianos* a Cuba em 1972. Realização do I Encuentro Latinoamericano de *Cristianos por el Socialismo*¹⁰¹, conferindo dimensão continental ao movimento.

99 Coalizão de partidos e movimentos de esquerda que ganhou a eleição presidencial chilena de 1970 e comandou o país durante o governo Allende até o Golpe Militar em 1973.

100 “Para os marxistas, dizemos que a verdadeira religião não é o ópio do povo. Pelo contrário, é um estímulo libertador para a constante renovação do mundo. Lembramos aos cristãos que nosso Deus se comprometeu com a história dos homens e que, nesses momentos, amar o próximo significa fundamentalmente lutar para que esse mundo se assemelhe o máximo possível com o mundo futuro que esperamos e que já estamos construindo” (DECLARACIÓN DE LOS 80, 1976, tradução nossa). Interessante notar que a teleologia utópica foi um ponto de contato recordado.

101 No documento final do encontro realizado em Santiago, os sacerdotes declararam a vontade de a ação revolucionária não se tornar um mero ativismo. Ratificaram que não pretendiam criar um partido ou organização continental, mas integrar-se à luta da classe trabalhadora. Com uma linguagem próxima a uma vertente da Teoria da Dependência, pautou-se na luta de classes, no anti-imperialismo e no necessário e urgente engajamento na causa socialista. Adotou Cuba e Chile como referências. Importante salientar que o termo Libertação foi recorrente (CRISTÃOS PARA O SOCIALISMO, 1972).

- III. Maio de 1972 – Novembro de 1972: Diálogo entre a Unidade Popular e o Partido Democrata Cristão, prosseguido por uma segunda ofensiva opositora.
- IV. Novembro de 1972 – Novembro de 1973: Impasse institucional: a Unidade Popular, apesar de fortalecida, não conseguiu maioria nas eleições de 1972. Crescente tensão social e política, que culminou no Golpe de Estado em 1973.

Vekemans (1976, p. 281) citou a articulação entre esses movimentos propagadores da Libertação Marxista. Em 1973, se reuniram na cidade de Lima os movimentos: Sacerdotes para el Tercer Mundo (Argentina), Sacerdotes por el Socialismo (Chile), ONIS (Peru), Movimientos de Reflexión Sacerdotal (Equador), Sacerdotes para el Pueblo (México) e Sacerdotes para América Latina (Colômbia), e fundaram a Federación Latinoamericana de Movimientos Sacerdotales, sob a direção de Gustavo Gutiérrez. Não encontramos indícios que apontem que a Federación tenha permanecido em atividade ou conseguido maior projeção, mas é uma mostra da articulação desses movimentos e de que havia um canal de diálogo.

Durante a violenta ditadura de Pinochet, o Cristianos por el Socialismo ainda promoveu um segundo encontro, em 1975, sediado em Quebec (Canadá). O encontro seguiu diretrizes parecidas ao anterior, radicalizando as orientações emanadas da *Conferência de Medellín*.

O constante recurso à “transcendência” do espiritual, da fé e da Igreja, não para questionar o sistema de opressão, mas sim para questionar o sistema de libertação, evidencia que esse princípio, a teologia que nele se baseia, e sobretudo a prática que pretende justificar, favorecem objetivamente os interesses das classes dominantes (II ENCONTRO DE CRISTÃOS PARA O SOCIALISMO, 1975, p. 174).

Essa passagem exemplifica a tensão existente entre os defensores da Libertação Marxista, que defendiam uma finalidade específica na sua missão, e da Libertação Espiritual, que davam mais ênfase ao papel da transcendência e acabavam negligenciando uma crítica necessária ao sistema. As conclusões dos *Sacerdotes del Tercer Mundo* amparou-se numa leitura tradicional do pensamento marxista da época.

Caio Prado Júnior publicou *O que é a Liberdade? – Capitalismo x Socialismo* em 1980¹⁰² e conceituou a Liberdade a partir do contexto da Guerra Fria.

102 A obra integrava a coleção Primeiros Passos da editora Brasiliense, mas, originalmente, é o primeiro capítulo do livro *O Mundo do Socialismo*, publicado em 1962. Atentar-se para a data da publicação original é importante porque a obra tem uma visão pouco crítica da União Soviética e dos países que integraram o socialismo real.

O autor diferenciou a concepção de liberdade no capitalismo, sustentado pela ideologia liberal, e a socialista, de base marxista. Assim, o historiador marxista afirmou que “o nível de vida da população soviética não terá mais paralelo em parte alguma do mundo”, elogiou a democracia vigente nas instituições políticas, concluindo que “o indivíduo se sente inteiramente livre, embora sujeitando-se a normas de comportamento que aceita porque não há de fato razão para não as aceitar” (PRADO JÚNIOR, 1980, p. 20-21, 25-26, 38). A sutil crítica feita, “acertos alternados com erros”, na construção do socialismo nos países socialistas é abrandada pelos inerentes recuos e avanços “de todo conhecimento humano” (PRADO JÚNIOR, 1980, p. 62). Caio Prado Júnior era filiado ao Partido Comunista Brasileiro, partido que na década de 1960 sofreu um racha pelo debate em torno do stalinismo. Esse fato demonstra que havia um importante debate em torno do marxismo na América Latina, longe de ser uma “ideia fora do lugar”.

Segundo Caio Prado, nos países capitalistas a questão da Liberdade seria analisada pelo dualismo Estado/indivíduo. A Liberdade nas democracias burguesas se fundamentaria na forma político-jurídica do sistema capitalista, mas a igualdade jurídica não é de efeito, pois as desigualdades inerentes ao sistema coagem o indivíduo a interesses alheios, particularistas. “Decorre daí que a liberdade de cada um variará muito, pois será função da desigualdade real existente à margem da esfera jurídica” (PRADO JÚNIOR, 1980, p. 15). Para o autor, o argumento de que o socialismo seria impraticável não levava em conta que a noção de liberdade das democracias burguesas era baseada numa ilusória igualdade jurídica que não corresponde à realidade.

Assim, no socialismo o entendimento dos interesses coletivos asseguraria a real manifestação da liberdade individual. Como se a liberdade do próprio indivíduo validasse e estruturasse a liberdade coletiva, e não fossem forças e interesses estranhos a ele que impedissem a sua liberdade. Caio Prado Júnior defendeu as liberdades individuais, como a de expressão, de modo de vida e inclusive a religiosa, apesar de afirmar que: “A Religião [...] não tem mais papel efetivo algum no mundo de hoje, e nisso tanto o mundo socialista como o capitalista se equivalem” (PRADO JÚNIOR, 1980, p. 56). Importante frisar que foram linhas escritas antes da formação da Teologia da Libertação, mas expressam uma opinião de relevo na esquerda na época.

Dentro das fronteiras soviéticas, durante o governo de Brejnev, Prizel (1990, p. 7-8) sublinhou uma mudança, na percepção soviética sobre a América Latina, tendo a Igreja um papel de destaque nessa agenda¹⁰³. Se havia a constatação de que a Igreja passava por uma mudança importante e significativa, podendo ser uma aliada no combate ao capitalismo e na busca pelo socialismo

103 “A maioria dos analistas soviéticos se convenceu de que a Igreja havia rompido suas alianças históricas com os regimes latino-americanos e se tornado uma força política poderosa com a intenção de trazer um tipo de reforma ao continente” (PRIZEL, 1990, p. 85, tradução nossa).

(ainda que consideremos essa busca bem difusa dentro desse movimento), havia o receio de que o “ativismo da Igreja” pudesse resultar numa reforma do sistema ou, ainda pior, no estrangulamento da “ultraesquerda” (PRIZEL, 1990, p. 83)¹⁰⁴. Assim, a identificação do marxismo com o temário da Libertação tendo a Igreja, ou parte dela, envolvida no processo, não era um consenso na esquerda e havia relutância de muitos marxistas.

As críticas elaboradas pelos defensores de uma Libertação Espiritual tentam aproximar unilateralmente liberdade e fé. Inicialmente cabe registrar a intensa oposição aos Cristianos por el Socialismo, encabeçada pelo bispo colombiano Alfonso López Trujillo. Como a guinada conservadora do CELAM, na década de 1970, o próprio Conselho criticou o movimento chileno. A Comissão Episcopal do Departamento de Ação Social do CELAM, reunida no Rio de Janeiro em 1973, insistiu na rejeição completa ao marxismo e acusou os Cristianos de instrumentalizar a fé, a caridade, a esperança e o Evangelho com fins políticos e de promover uma mudança de consciência que destruiria a Igreja (DOCUMENTO DE AÇÃO SOCIAL DO CELAM, 1973)¹⁰⁵.

Dessa forma, o Cristianos por el Socialismo passou a ser o exemplo da radicalização do processo de renovação da Igreja latino-americana e do contato com o marxismo, o que para alguns foi interpretado como um conúbio impossível. López Trujillo afirmou que o encontro dos Cristianos por el Socialismo em Santiago (1971) trouxe luz ao que antes era “clandestino, dissimulado, subterrâneo”. O bispo sublinhou a oposição que Girardi proferiu no começo do Encontro, de que em Medellín estavam reunidos os bispos e em Santiago, o Povo de Deus. Além disso, apontou que a “pobreza teológica da redação”, penetrada por uma atmosfera de “inegável politização”, tem como plano de fundo uma motivação: “Há um afã pela justiça, desorientado, demagógico e conturbado pela instrumentalização política” (TRUJILLO, 1977, p. 246).

López Trujillo publicou em 1974 o livro *Libertação Marxista e Libertação Cristã*, no qual reuniu sua crítica ao marxismo e sua relação com a Igreja. O colombiano buscou escrutinar os postulados marxistas e apontar divergências com o catolicismo, considerando o marxismo uma filosofia das “profundezas do homem”, uma “doutrina da salvação”: “Como pode pretender ter prerrogativas que incidem sobre toda a dimensão humana, cujo santuário não se abria a não ser para a potestade da religião? A resposta é sutil: o marxismo é uma religião, uma religião do homem” (TRUJILLO, 1977, p. 32).

104 Podemos notar essa percepção quando Grigulévich, ao analisar a encíclica *Populorum Progressio*, referiu-se a uma tentativa de “asfixiar o socialismo com abraços” (GRIGULÉVICH, 1984, p. 335).

105 Na “denúncia” da aliança estratégica entre marxistas e cristãos, a Comissão recomendou analisar minuciosamente quais pessoas e por quais métodos os marxistas e os capitalistas estavam instrumentalizando a Igreja – com especial atenção para as Comunidades Eclesiais de Base.

A metáfora do marxismo como religião remete ao texto de Walter Benjamin, *O Capitalismo como Religião*, escrito em meados de 1921. Prosseguindo na ideia de totalidade ideológica que permearia as concepções mais básicas dos indivíduos, a incluir sua relação com o divino, Benjamin (2013) afirmou que faria parte do capitalismo “aguentar até o fim, até a culpabilização final e total de Deus, até que seja alcançado o estado de desespero universal, no qual ainda se deposita alguma esperança. Nisto reside o aspecto historicamente inaudito do capitalismo: a religião não é mais reforma do ser, mas seu esfacelamento” (BENJAMIN, 2013, p. 22)

Löwy (2013, p. 9), considerando Benjamin o primeiro seguidor do Materialismo a romper com a ideologia do progresso linear, observou proximidades do escritor alemão com a Teologia da Libertação, como a crítica à “idolatria do mercado”. O que nos chama atenção é como essa crítica foi reelaborada por Trujillo, baseando-se em um nem sempre realista ateísmo marxista, para fundamentar a incompatibilidade entre o catolicismo e o marxismo. O bispo considerou que a ideia marxista da natureza humana provocaria uma rebelião contra Deus, um atentado contra a liberdade que se deveria procurar (TRUJILLO, 1977, p. 145-147).

Trujillo (1977, p. 200), citando sempre os escritos de Karl Marx, arrematou seu argumento vinculando a miséria humana que criaria a ilusão religiosa (concordando com Marx) à realidade de nossa finitude essencial, a limitação ontológica da humanidade de buscar a plenitude em Deus (em discordância com Marx). Assim, podemos deferir que a Libertação Espiritual é ontologicamente inatingível nesse mundo, porque baseia-se na limitação da natureza humana, ao passo que a Libertação Marxista (e em alguma medida também a Libertação Dialética), busca os sinais da realização da plenitude na vida terrena. Não se trata de uma *necessária* negação de Deus (inexistente nas publicações dos *Cristianos por el Socialismo, Sacerdotes por el Tercer Mundo* e em outros escritos analisados), mas do acolhimento da finitude na dimensão histórica da experiência, para além de uma expectativa inacessível.

Um dos paradigmas mais pertinentes ao conceito de Libertação Espiritual é pressupor que a Liberdade entre os homens seja perscrutada na busca individual, na negação de um espaço comum, intersubjetivo, de convívio e criação de condições (e limites) para o desenvolvimento da Liberdade, um espaço por excelência político. A Libertação pelo prisma da individualidade no âmbito religioso tem grande ressonância na teologia católica, e em alguns pontos converge com o pensamento liberal, igualmente crítico ao marxismo.

III. 3 Justiça e Evangelização: Sínodos de 1971 e 1974

Embora o desejo entre o clero de congregar bispos da Igreja Católica já existisse antes do Vaticano II, o Sínodo foi instituído logo após o fim do Concílio pela Carta apostólica *Sollicitudo*, emanada por Paulo VI em 1965. Submetido à autoridade do papa, o Sínodo tinha como finalidade, entre outros:

- a) fomentar a íntima união e colaboração entre o Sumo Pontífice e os bispos de todo o mundo;
- b) procurar que se tenha conhecimento direto e verdadeiro das questões e das circunstâncias que preocupam a vida interna da Igreja e sua ação no mundo atual;
- c) facilitar a convergência de opiniões, pelo menos quanto aos pontos fundamentais da doutrina e quanto ao modo de proceder na vida da Igreja (PAULO VI, 2016, tradução nossa).

Podemos, então, compreender a formação do Sínodo como um desdobramento das resoluções e articulações conciliares, coadunando com a prerrogativa de abertura da Igreja para o mundo. É significativo que, na primeira linha da Carta apostólica que instituiu o Sínodo, o papa afirme que a formação desse organismo veio “depois de haver observado atentamente os sinais dos tempos”, e venha ao encontro de uma demanda de representatividade e expressão das Igrejas não europeias, marginalizadas na estrutura centralizada e eurocêntrica do Vaticano.

Embora tenham uma regulamentação que os diferencie de um parlamento ou concílio, criou-se a expectativa, inicialmente, de que os Sínodos poderiam ser “miniconcílios”, o que explica certa ambiguidade que pode ser observada em seus trabalhos (LIBÂNIO, 1975, p. 116). O Sínodo é constituído no formato de Assembleia, podendo ser ordinário, extraordinário ou especial. Desde sua primeira Assembleia ordinária, em 1967, não há uma periodicidade fixada pelo papa para convocar a reunião sinodal. O Sínodo, ao contrário das Conferências Episcopais, não necessariamente sistematiza os debates ocorridos no interior do evento numa conclusão publicável. Os bispos articulam-se a partir da temática suscitada pelo Sumo pontífice a fim de auxiliá-lo em questões de caráter doutrinário ou evangélico.

O tema do Sínodo de 1971 foi “O Sacerdócio Ministerial e a Justiça no Mundo” e resultou na publicação *A Justiça no Mundo*. Foi presidido pelos cardeais Léon Étienne Duval (Arcebispo de Argel, Argélia), Pablo Muñoz Vega (Arcebispo de Quito, Equador) e John Joseph Wright (prefeito da Congregação para a Doutrina do Clero).

Cabe destacar que a própria escolha do tema propiciou o debate da “questão social” que estava em relevo nos anos 1970. Um precedente imediato de destaque foi o Pontifício Conselho¹⁰⁶ Paz e Justiça, criado em 1967 pelo *motu próprio* *Catholicam Christi Ecclesiam* do papa Paulo VI, no bojo das resoluções conciliares que lançaram um novo olhar para o Terceiro Mundo em relação ao desenvolvimento e à igualdade social. Efetivado na Cúria Romana em 1976, tinha como tarefa atualizar os estudos científicos promovidos sobre o tema, tendo como norte a Doutrina Social da Igreja. No primeiro decênio, o presidente foi o cardeal Maurice Roy (arcebispo de Montreal entre 1947 e 1981). Atuou, segundo seu perfil oficial, nos eixos da Justiça (social, do trabalho, sobre a posse de terra e internacional), Paz (guerras, situações de conflito e a atuação dos partidos políticos e dos católicos na política) e Direitos Humanos (assistência às e cooperação com vítimas de violação dos direitos humanos e entidades internacionais relacionadas) (PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, 2017).

A Carta apostólica *Octagesima Adveniens*, escrita meses antes do Sínodo, dedicada ao octogésimo aniversário da *Rerum Novarum*, conclamou que “Caberá, depois, também ao próximo Sínodo de Bispos, estudar, ele próprio, mais em pormenor e aprofundar a missão da Igreja, diante das graves questões que a justiça no mundo levanta em nossos tempos” (PAULO VI, 2017), demonstrando expectativas em relação ao Sínodo no contexto da Igreja dos anos 1970.

Justiça também foi o tema que abriu o texto das comissões nas *Conclusões de Medellín*. Entretanto, assim como ocorreu na Conferência latino-americana, elencar um tópico de discussão “progressista” não pressupõe que as considerações relativas ele também o sejam. As conclusões sinodais reportaram-se a uma “consciência nova” que “sacode contra a resignação ao fatalismo e os impele [os povos] a procurar a sua *libertação* e a assumir a responsabilidade do seu destino” (PAULO VI, 2017). Todavia, a constatação dessa mudança foi revestida de ponderações conservadoras, canalizando a questão para um viés contrário ao *crescendum* de sua práxis junto aos movimentos sociais. Os bispos sinodais criticaram o subdesenvolvimento, mas falaram de um “direito ao desenvolvimento”, que libertaria os povos, alinhado às conclusões da reunião do CELAM em Mar del Plata (1966), afastando-se das linhas mais radicais de Medellín que defendiam uma mudança de estruturas. Essa postura se adensou no apoio à ONU e aos Direitos Humanos, vistos como uma forma de ação internacional no combate as desigualdades.

O termo Libertação, só nos seis parágrafos da Introdução do documento papal, apareceu quatro vezes, ressoando as fortes afirmações esboçadas em Medellín. O Sínodo de 1971 reforçou a Libertação Espiritual, que o Evangelho propõe como prioritária ao âmbito pessoal, e as suas consequências na

106 Originalmente chamada de Comissão, sua nomenclatura foi modificada em 1988 pelo papa João Paulo II.

vida social, sendo o cristão regrado pela liberdade interior, o chamamento de sua natureza à conversão do coração, configurando o que foi nomeado de “autêntica libertação” (PAULO VI, 2017).

O Sínodo de 1974 ocorreu entre setembro e outubro e teve como temática “A evangelização no mundo moderno”. Os debates sinodais fundamentaram a exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi*, do papa Paulo VI, publicado no ano seguinte. O sínodo foi presidido pelos cardeais Franz König (arcebispo de Viena, Áustria), Juan Landázuri Ricketts (arcebispo de Lima, Peru) e Paul Zoungrana (arcebispo de Ougadougou, Burkina Faso). Entre os relatores gerais, cabe destacar a presença do futuro papa João Paulo II, Karol Wojtyła, arcebispo da Cracóvia (Polônia), e o bispo de Mar del Plata (Argentina) Eduardo Pironio, que presidiu o CELAM de 1972 até sua morte, em 1975. No total, 209 sacerdotes integraram o evento. A composição dos membros do Sínodo, não só o de 1974, espelhou a tentativa de se constituir um fórum universal, que privilegiaria sacerdotes com experiência pastoral e boa formação teológica de diferentes partes do mundo. O Sínodo de 1974 teve uma relevante participação de bispos latino-americanos e africanos.

A participação e o posicionamento dos clérigos latino-americanos presentes no Sínodo de 1974 explicitou uma nítida divisão no que tange à conceituação da Libertação e o quão “perigoso” o pensamento e a práxis marxistas eram. Antoncich ([1975], p. 6) citou uma impressão generalizada de que, em comparação com Medellín, a forma como o Sínodo abordou o tema da Libertação foi um “retrocesso”. Corroboramos com essa opinião, mas certas considerações devem ser feitas a respeito dessa constatação. A natureza e o momento de cada evento implicam em limites e contornos específicos. O fato de Medellín ter precedido o Sínodo pode induzir à leitura de que haveria uma obrigatoriedade dos bispos em assumir integralmente os compromissos assumidos na Conferência de 1968, mas essa leitura acaba por suavizar as intensas disputas deflagradas no interior na Assembleia de Medellín, no CELAM e na Igreja como um todo. Esse pensamento também corre o risco de aderir ao discurso de homogeneidade e unidade do magistério, visto que deveria haver uma linearidade dos documentos e ações da Igreja Católica. Preferimos ler as expressões do Sínodo, inclusive a encíclica *Evangelii Nuntiandi*, como o acirramento das posições eclesásticas e uma forma de leitura crítica dos posicionamentos de Medellín – além daqueles que poderiam ser chancelados a partir do documento. As falas dos bispos no Sínodo e também no documento *Liberación: Diálogos en el CELAM* (que será abordado adiante) mostram uma disputa pelas palavras de Medellín, seu sentido para a ação da Igreja. Alguns aspectos estavam consolidados, como a denúncia da injustiça e o entendimento de que a Igreja não deveria ser indiferente a esse momento sociopolítico da América Latina, mas as consequências desse posicionamento, a forma como se colocar na relação com a sociedade, as concepções teológicas,

o uso do marxismo, o uso da violência, entre outras, eram questões que confrontavam os bispos do subcontinente. Portanto, essas enunciações do clero se inserem na lógica delineada do *método de afirmação eclesial*, onde um documento remonta a outro, mas não obedecendo a um encadeamento evolutivo e magisterial unificado, mas inserido nas disputas de afirmação de seu propósito a partir de sua natureza e do contexto.

Parte da dinâmica de trabalho do Sínodo se estrutura nos informes continentais, relatados por um bispo que represente sua região. A apresentação da América Latina foi encarregada a Eduardo Pironio, um dos relatores gerais com grande influência no episcopado argentino – além de ter sido secretário-geral durante a Conferência de Medellín, na qual exerceu um papel chave. Pironio (1974) elencou dois pontos no Sínodo que também estiveram presentes na exortação apostólica de Paulo VI: a condenação da redução da Libertação a aspectos políticos, sociais e econômicos e da violência como forma de mudança social.

Julgamos que uma condenação à “tentação do uso da violência”, feita pelos bispos, não poderia vir desacompanhada de uma menção, mesmo que superficial, do contexto latino-americano. Nos anos 1970, várias ditaduras estavam instaladas no subcontinente e, além de não ter sido denunciada a violência com a qual esses governos aparelhavam suas administrações de forma sistemática e desumana, não foi admitido o entendimento da violência como uma forma de resistência pelos grupos reprimidos pelo regime. Essa contraposição foi relativamente considerada nas *Conclusões de Medellín*, ao referir-se à violência institucionalizada.

Ao dissertar sobre *Espírito Santo, Iglesia Particular e Liberación Cristiana*, Pironio (1974) se posicionou na linha de *Medellín*, afirmando o caráter dialético da Libertação, mas reforçando que não há um viés prioritariamente materialista nessa concepção. “Quando os padres latino-americanos falam sobre libertação, não é nossa intenção falar exclusivamente ou principalmente sobre libertação material. Nós falamos sobre libertação total e total” (PIRONIO, 1974, p. 351, tradução nossa).

De forma geral, os bispos brasileiros tiveram uma postura progressista no Sínodo, assim como nas conferências de Medellín e Puebla. Paulo Evaristo Arns, cardeal arcebispo de São Paulo com papel de destaque no desenvolvimento da Igreja popular e na oposição à ditadura, falou em favor da perspectiva de uma conversão coletiva, visto que a Igreja não poderia se preocupar somente com a alma de cada indivíduo, insistindo na necessidade de Libertação também no plano terreno: “Devemos insistir também na conversão como exigência para a mudança das estruturas injustas e pecaminosas da sociedade” (ARNS, 1974, p. 388, tradução nossa). Arns salientou que a busca por ideologias, como a marxista, se dava justamente porque as respostas dessas ideologias à salvação provinham de uma análise estrutural e coletiva.

O Cardeal primaz do Brasil, Brandão Vilela, presidente do CELAM entre 1966 e 1972 (durante Medellín), afirmou que a dicotomia entre uma libertação de estruturas ou pessoal era falsa. O importante seria libertar o indivíduo e, a partir disso, o espiritual e as estruturas poderiam ser melhorados. Ressaltou que o dever de objetivar a missão salvífica da Libertação também deveria levar em conta o meio no qual se insere e que uma conversão destinada somente ao indivíduo cairia no erro diagnosticado por Arns.

Outro brasileiro, mais conservador, o cardeal arcebispo de Porto Alegre, Alfred V. Scherer (1974), ao abordar “o senso correto de libertação” afirmou que “o amor de Deus, pregado pelo cristianismo, leva, por sua própria natureza, a combater a fome, a miséria e a injustiça” (SCHERER, 1974, p. 389, tradução nossa). Scherer fez a ressalva importante que a Igreja não dispunha dos meios adequados para promover as mudanças necessárias e essa função caberia ao Estado. Mas nos parece contraditório não apontar a necessidade de intervir junto ao Estado, por meio da sociedade, pelas mudanças necessárias à “promoção humana”.

O cardeal colombiano Afonso López Trujillo citou Medellín, destacando que “A situação de injustiça se interpreta não como uma concatenação determinista, mas como pecado” (TRUJILLO, 1974, p. 353, tradução nossa). Entretanto, criticou o que a ideia de “ação libertadora” significava para alguns setores da Igreja Católica, afirmando que a Teologia da Libertação deveria ser precedida de uma libertação da teologia, pois era fundamental “fazer o esforço de despir a teologia desses ingredientes espúrios” (TRUJILLO, 1974, p. 355, tradução nossa).

O bispo peruano Gérman Schmitz apregoou que, embora o uso do conceito de Libertação fosse importante para precisar o compromisso que a Igreja assume com as realidades oprimidas da América Latina, o marxismo deveria ser condenado. A ideologização da fé levaria a sua instrumentalização enquanto leitura da realidade, sendo a verdade da revelação um valor maior que as ideologias. Contudo, Schmitz teceu importante crítica ao descompasso com o qual setores conservadores da Igreja condenavam o marxismo para fortalecer outro sistema, rechaçado desde o começo da Doutrina Social da Igreja, o capitalismo.

O bispo peruano também apregoou que o termo Libertação deveria estar presente na práxis da Evangelização, tomando-o não como uma consequência da salvação, mas como forma integrante do plano salvífico de Deus. Essa perspectiva também refutou o termo “promoção humana”, que alguns sacerdotes mais conservadores adotavam.

[...] a promoção humana pode ser mal interpretada como um desenvolvimento sem necessariamente tocar o âmago da dignidade da pessoa humana; enquanto “libertação” é entendida

mais claramente no sentido de “ser mais”, isto é, do direito de “ser homem” e de participar como um agente consciente e livre no processo da história; também, porque a libertação expressa mais explicitamente o valor evangélico da liberdade (SCHMITZ, [1974?], p. 440, tradução nossa).

Essa passagem é significativa da representatividade que os bispos latino-americanos tiveram no Sínodo e como, após Medellín, o conceito de Libertação assumia uma centralidade no debate teológico, sendo considerado um postulado do projeto salvífico, não uma etapa adjacente da missão cristã. Schmitz desvinculou essa concepção de Libertação de pressupostos desenvolvimentistas, linha de pensamento que grande parte da Igreja latino-americana encampou após a Segunda Guerra Mundial como instrumental teórico na atuação sociopolítica da Igreja.

Ao final do Sínodo, os participantes do encontro emitiram uma *Declaración Final de los Padres Conciliares sobre la Evangelización*. O texto, de um caráter genérico, dissertou pouco sobre a Evangelização. Todavia, fez considerações breves sobre o conceito de Libertação, na linha defendida em Medellín, mas com um acento mais conservador. Essa Libertação, qualificada como plena e colocada ao mesmo nível da salvação, poderia estar no corolário da ação da Igreja, para “eliminar as consequências sociais do pecado, que se traduzem em estruturas sociais e políticas injustas” (DECLARACIÓN FINAL DE LOS PADRES CONCILIARES SOBRE LA EVANGELIZACIÓN, 1974, p. 33, tradução nossa).

Na Alocução do papa, proferida ao final dos trabalhos da Assembleia sinodal, orientação que se desdobrou no documento *Evangelii Nuntiandi*, Paulo VI proclamou a especificidade da Libertação cristã, atento aos desígnios do Evangelho, numa condenação implícita à Teologia da Libertação. Sobre a vinculação da Libertação como um projeto puramente sociopolítico, Libânio (2007) ponderou que esse era o postulado da Teologia da Libertação, a busca da originalidade evangélica – “Se ela fosse simplesmente uma política ou estratégia de libertação, não lhe custaria tanto esforço de reflexão, pois bastar-lhe-ia buscar alhures, nas ciências políticas, todo o material de sua reflexão” (LIBÂNIO, 2007, p. 123) –, repelindo a condenação, muitas vezes repetida ao longo do Sínodo e nos embates do período, de que a Teologia da Libertação estaria restringindo o conceito de Libertação a aspectos mundanos.

Dessa forma, ainda que apontemos a importância da reflexão teológica latino-americana mais progressista, ela não exerceu influência decisiva na Doutrina Social da Igreja, que estava em um processo de inflexão, conforme veremos na análise da *Evangelii Nuntiandi*. Dessa forma, qualitativamente, devemos relativizar que os Sínodos de 1971 e 1974 propiciaram que a Igreja latino-americana “desse sua contribuição original à comunhão católica

universal” (DECLARACIÓN FINAL DE LOS PADRES CONCILIARES SOBRE LA EVANGELIZACIÓN, 1974, p. 28). Mas também devemos fazê-lo levando em conta fatores quantitativos. Na década de 1970, os bispos latino-americanos ainda tinham uma projeção diminuta, não só no debate teológico, mas também numa dimensão quantitativa, se considerarmos o tamanho da Igreja no subcontinente. Particularmente, no Sínodo de 1974 25% dos presentes eram latino-americanos, uma exceção, ainda mais levando em conta que a proporção de latino-americanos escolhidos para compor o colégio cardinalício esteve entre 11% e 13% no período de 1967 a 1975 (DUSSEL, 1981, p. 57). Uma desproporção, considerando que os latino-americanos representavam 38,4% dos católicos em 1975¹⁰⁷.

III. 4. Renúncia e Cruz: *Evangelii Nuntiandi*

A exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi* – *Sobre a Evangelização no Mundo Contemporâneo* foi publicada em dezembro de 1975, como desdobramento do Sínodo de 1974. O documento contém uma introdução, sete capítulos e uma conclusão. Ao longo de quinze anos de pontificado (1963-1978), Paulo VI publicou sete encíclicas e 12 exortações apostólicas, sendo *Evangelii Nuntiandi* a última.

Conforme afirmou o papa, o conceito de Libertação, que teve papel central no tópico sobre o conteúdo da evangelização, foi uma questão suscitada pelos bispos do terceiro mundo presentes no Sínodo. Ao dissertar sobre o “anúncio da salvação libertadora”, Paulo VI o vinculou diretamente a Cristo e afirmou que a Libertação era, acima de tudo, do pecado e do “maligno”, uma Libertação Espiritual. A dimensão terrena da Libertação deveria ser perseguida *pacientemente*, no decorrer da História. A forma como a Igreja pediu que os homens perseguissem a Libertação parece irônica, considerando o contexto sociopolítico latino-americano nos anos 1970. A exortação anunciou que o Reino da Salvação deve ser conquistado pelo “trabalho e sofrimento”, pela “renúncia e pela cruz” (PAULO VI, 2017). Essa mensagem resplandece particularmente conservadora e ominosa, demarcando um ponto de inflexão na Igreja, e disso deriva a importância da *Evangelii Nuntiandi* nesse contexto.

A encíclica foi publicada em 1975, portanto após o influxo de constituição da Conferência de Medellín e da recepção intensa das suas *Considerações*, abrindo caminho para a Conferência de Puebla e o recrudescimento dos conservadores, que puderam se referendar na mensagem emanada pelo maior representante da Igreja. O reavivamento de uma mensagem de resignação

107 Devemos levar em conta que o percentual de cardeais é próximo ao número de sacerdotes que a América Latina representava no mundo (11%), mas o colégio cardinalício é um importante órgão de prestígio e não necessariamente segue essa regra de proporção.

operou como uma inversão na leitura dos “sinais do tempo” e um apelo ao dogma como forma de justificar um caráter acalentador da opressão – sob as mais diversas formas.

No capítulo III, “O Conteúdo da Evangelização”, a posição inicial foi atenuada pela consideração de outras demandas e posições. A Libertação no plano terreno foi apresentada como uma demanda dos bispos do terceiro mundo, o que procede, como pudemos observar no tópico sobre o Sínodo de 1974. Entretanto, ao longo do documento, o papa se preocupou mais em hierarquizar a Libertação no que ele julgou o plano mais importante, o espiritual, para depois a Igreja atentar-se ao temporal, sem que se corresse o risco de politização do clero e da palavra. Segundo a exortação: “toda libertação temporal, toda a libertação política [...] encerra em si mesma o gérmen da sua própria negação e desvia-se do ideal que se propõe. [...] ainda as melhores estruturas, ou os sistemas melhores idealizados depressa se tornam desumanos, se as tendências inumanas do coração do homem não se acharem purificadas” (PAULO VI, 2017).

A primazia da Libertação Espiritual já vinha sido suscitada na Carta apostólica *Octagesima Adveniens*, de 1971. Rejeitando as ideologias, ao longo do documento Paulo VI advertiu o enclausuramento em erros, numa retórica que pautou o “aprisionamento da humanidade”. Nessa conjuntura, afirmou que a ideia de progresso que o cristão deve encontrar é o escatológico da morte: “A morte de Cristo e a sua ressurreição e o do Espírito do Senhor ajudam o homem a situar a sua própria liberdade criadora e reconhecida, na verdade de todo o progresso e na esperança que não ilude” (PAULO VI, 2017). Em outra passagem: “para o cristão é perdendo-se em Deus que o liberta, que o homem encontra uma verdadeira liberdade, renovada na morte e ressurreição do Senhor” (PAULO VI, 2017). Portanto, seria a morte o rebento final, e único verdadeiro, da liberdade humana, assumindo, concomitantemente, o intento inexequível, mas imprescindível, da Libertação na dimensão humana da finitude.

O que podemos observar é que a temática da Libertação não poderia mais ser negligenciada, ou tratada como a simples resposta a uma especificidade regional. A Libertação, enquanto projeto teológico e político, buscou uma universalidade que demandou atenção e esforço da Igreja para enquadrá-la na sua vertente de trato político-social, a Doutrina Social da Igreja. O apelo feito por Paulo VI visava canalizar essa insatisfação numa perspectiva que não anulasse a importância da resolução dos problemas terrenos, mas subvertesse sua natureza na perspectiva escatológica e espiritualizada da realidade do mundo.

Após sua publicação, Leonardo Boff (1979, p. 38-39) considerou que a exortação buscou relacionar o político com o religioso, citando trechos da encíclica em que o papa mostrou que a questão temporal deve ser considerada no processo de Evangelização. Consideramos essa análise incompleta pois,

em seu conjunto, acreditamos que a *Evangelii Nuntiandi* começou anunciando uma mensagem de resignação, para depois mostrar a pertinência das questões político-sociais, desde subvertidas ao espiritual. Boff, ainda membro do magistério da Igreja nos anos 1970, não poderia se posicionar frontalmente contrário ao posicionamento papal. Assim, apropriou-se de parte do documento para justificar seu argumento. Saranyana (2005, p. 184) inverteu essa interpretação ao considerar o texto papal como uma advertência aos teólogos da libertação, visto que em 1975 ocorreram momentos importantes da Teologia da Libertação, como o Encontro Latino-Americano de Teologia (Cidade do México, 1975) e a publicação de *Liberación de la Teología*, do uruguaio Juan Luis Segundo.

Na perspectiva assumida na pesquisa, é relevante atentar que o mesmo papa que escreveu essas linhas rígidas ao engajamento do clero e da “politização” da atividade da Igreja também redigiu a encíclica *Populorum Progresso* (1967), que deu grande impulso à Igreja popular, principalmente na América Latina. Talvez a dimensão da abertura da Doutrina Social da Igreja, promovida após o Concílio Vaticano II, tenha ido longe demais e, menos de uma década depois, e com o respaldo de parte do episcopado latino-americano alarmado pelo “perigo vermelho”, Paulo VI tenha estreitado o horizonte de expectativa dos membros da Igreja. É sobre esse cenário nebuloso que irá ocorrer, poucos anos depois, a Conferência de Puebla, já sob o pontificado do conservador e carismático João Paulo II, na qual a recepção e apropriação da exortação *Evangelii Nuntiandi* exerceu um elemento fundamental no encadeamento de sua dinâmica e sistematização.

A análise dos Sínodos e das publicações oficiais demonstra mais do que simplesmente um termômetro da situação ou, se assumíssemos os perigos de uma visão teleológica da investigação histórica, o desdobramento de Medellín ou o apontamento de Puebla. Buscamos deferir dessas demarcações sua dinâmica e força próprias, caracterizando e dando espaço para o debate que transcorreu, de forma intensa, entre as Conferências Episcopais de Medellín e Puebla – manifestando-se, inclusive, nelas. Dessa maneira, a articulação com os caminhos da afirmação do pensamento político e teológico latino-americano nos parece fundamental para compreender como operaram as ressignificações do conceito e para que fiquem plasmadas pelas balizas consolidadas de Medellín e Puebla, que remontam a um universo de sentidos próprios. Trataremos agora mais de perto da Igreja latino-americana.

III. 5. *Liberación – Diálogos en el CELAM*

O CELAM promoveu, na sua sede em Bogotá, Colômbia, entre os dias 19 e 24 de novembro de 1973, um encontro sobre o conceito de Libertação, convocando teólogos e bispos para dissertar sobre a temática. O encontro resultou

na publicação *Liberación: Diálogos en el CELAM*, impresso na Colômbia no ano seguinte. A publicação é dividida em 4 partes, composta pelas alocuções dos clérigos latino-americanos. Entretanto, iremos dissertar apenas sobre três falas, que consideramos sistematizar e exemplificar as principais correntes do pensamento teológico latino-americano. As falas também suscitam debates complementares, que serão considerados na sua problematização.

O argentino Eduardo Pironio, presidente do CELAM na época, abriu o Encontro e fez apreciações muito próximas às *Conclusões de Medellín* e do que definimos como Libertação Dialética, não por acaso sendo apontado como um dos mentores da Conferência. Exortou a dimensão de comunhão e a conversão da Libertação, isto é, a conversão pessoal e social e a comunhão com Deus e os Homens – operando numa lógica dialética. Essa perspectiva abraçou a dimensão política da missão da Igreja como parte de sua atuação no mundo. A política aparece não como um elemento que negaria os termos da dialética libertadora, ou o lugar de refúgio de um discurso e práxis esvaziado de espiritualidade, mas como o compromisso da missão salvífica em sua totalidade.

Na linha das *Conclusões de Medellín*, Pironio apregoou a tomada do curso da História pelas mãos humanas, considerando que “A libertação verdadeira, a plena, forma a trama central de toda a história da salvação” (PIRONIO, 1974, p. 20, tradução nossa). O argentino abordou uma figura praticamente ausente nas *Conclusões de Medellín*, poderíamos até forçar dizer, também quase ausente nas reflexões teológicas dos progressistas latino-americanos nesse período: Maria. A mãe de Cristo, no texto de Pironio, aparece qualificada como “a totalmente liberta ou redimida” num sentido transcendental, assumindo uma conotação espiritualista, como síntese da contemplação, doação, superação e esperança.

A caracterização da figura de Maria contrastou fortemente com a de Jesus, tomado, recorrentemente, inclusive nos textos das Conferências de 1968 e 1979, como o libertador, aquele que promove uma ação libertadora, um personagem ativo, de liderança, admiração. Aqui contrapõem-se dois modelos de devoção, os quais nos instiga a pensar no universo simbólico sagrado do feminino e do masculino, levando em conta o contexto em que tais categorias são mobilizadas, entre os anos 1960 e 1980, e no fato de se recorrer ao termo “libertar todo o homem e todos os homens”, não considerando o sujeito da libertação numa acepção universal de gênero.

A configuração política de uma Nossa Senhora indulgente, mais do que uma não aproximação ao discurso feminista que brotava no período – inclusive dentro da Igreja, levando ao desenvolvimento de uma Teologia da Libertação Feminista –, deixou imanente uma imagem santificada e idealizada da mulher, bem diferente daquela associada (poderíamos dizer, dialeticamente) à outra figura bíblica feminina de grande importância, Maria Madalena. A politização

benevolente e passiva da figura feminina, reservando a ela os aspectos espirituais, é uma clara fronteira do discurso da Libertação, na medida em que joga sombras sobre a questão de gênero e resguarda ao feminino um sentido desprovido da dialética e assinalado pelo próprio Pironio em seu texto, entre o temporal e o espiritual, o social e o pessoal. Cabe-nos, nesse ponto, fazer uma ponderação sobre o contexto de produção desse discurso.

A historiadora Stella Maris Scatena Franco salientou que, nas décadas 1960 e 1970, a História das mulheres e a própria teoria feminista passaram a combater a visão patriarcal e de domínio masculino, dando voz a um discurso que abordou uma “essência feminina”, vinculada a uma questão intrínseca da mulher. Entretanto, essa “essencialização” resguardou o paradoxo de se vincular a discursos de dominação, visto que a especificidade feminina também era usada como justificativa para formas de dominação masculina (FRANCO, 2015, p. 37). Nesse sentido, é ilustrativa a forma como a Carta apostólica *Octagesima Adveniens* de Paulo VI (1971) tratou do “lugar da mulher”, recorrendo a um “estatuto da mulher”, “papel específico” desempenhado no “coração do lar” e na sociedade, não podendo ser desvirtuado por uma “falsa igualdade”, uma vez que o próprio Criador teria estabelecido tais distinções (PAULO VI, 2017). A marginalização política e social promovida pela Igreja desde a instituição de seu magistério hierárquico em relação à mulher ainda permeia a esfera discursiva e constitutiva do pensamento e práxis teológica, crítica que se estende aos círculos progressistas. O conceito de Libertação, conforme exposto, reforçou uma atribuição histórica resguardada à mulher e os silêncios um impedimento ao debate sobre gênero e representação.

Após essa primeira parte, com a introdução do presidente do CELAM, seguimos com a breve exposição do debate travado na segunda parte, oportunamente chamado *Discrepâncias*. Nela, confrontaram-se o “fundador” da Teologia da Libertação, o teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, e o grande expoente hierárquico da Igreja latino-americana da linha conservadora, o bispo colombiano Alfonso López Trujillo. A tensão entre os dois surgiu, fundamentalmente, em função do papel do “político” no pensamento teológico e na própria Igreja.

Trujillo (1974, p. 37-42) negou que a luta por justiça, conforme exposto nas *Conclusões de Medellín*, tivesse relação com a luta de classes. Criticou a expansão do universo do político, citando inclusive uma passagem de *Teologia de La Liberación*, de Gustavo Gutiérrez, e *Desafio, Opressão e Libertação*, de Hugo Assmann, como exemplos de católicos que se deixaram levar pela explicação da proeminência política. Numa tentativa de desqualificar a autenticidade e a validade do pensamento teológico progressista latino-americano do período, apontou o que seriam as raízes forâneas dessa vertente teórica, citando a influência do livro de Julio Girardi, *Cristianismo y Lucha de Clases*, assim como de Paul Blanquart. Dessa forma, Trujillo considerou que “nos

parece que a originalidade é excessivamente controversa e que a importação real que foi combinada em um novo amálgama não é um produto vernacular ou característica de nossa reflexão teológica” (TRUJILLO, 1974, p. 39, tradução nossa). Podemos observar que a exposição de Alfonso L. Trujillo alegou um suposto não lugar do pensamento teológico na América Latina, pela sua suposta falta de organicidade, mas desconsiderou as apropriações feitas em um diálogo empreendido com outros espaços de produção e de debate das ideias. A sujeição da autenticidade da Teologia da Libertação a um pretense “original estrangeiro” ressoa como o velho canto saudosista da inferioridade assimilada por parte da intelectualidade latino-americana. Voltar os olhos para o outro lado do Atlântico, estabelecendo os parâmetros e elementos adequados para se incorrer numa teologia *stricto sensu*, como fez Trujillo, visava desarticular as premissas de um pensamento que buscava o diálogo com seu contexto.

Numa espécie de resposta de Gutiérrez a Trujillo, o peruano escreveu um texto marcado pela forte insistência na necessidade de encarnar no plano terrestre o Evangelho, insistindo que a salvação tem uma dimensão impreterivelmente política, e negar isso seria continuar privando os pobres da Palavra. O sacerdote afirmou que “um pretendido apoliticismo não pode encobrir uma realidade evidente” (GUTIÉRREZ, 1974, p. 81, tradução nossa). Um grau de maturidade política poderia garantir uma compreensão política do Evangelho, para que não se incorresse no risco de reduzi-la ao assistencialismo, como foi apregoada durante grande parte da História da Igreja.

Ao final da exposição, havia ainda a transcrição das perguntas feitas pelos participantes durante o Encontro em Bogotá. O sacerdote progressista mexicano Samuel Ruiz, muito conhecido por sua atuação na diocese de São Cristóbal de las Casas, e o ítalo-argentino Antonio Quarrancino (futuro arcebispo de Buenos Aires entre 1990 e 1998) questionaram Trujillo e Gutiérrez sobre o papel da luta de classes nas suas respectivas reflexões. Gutiérrez (1974, p. 92-94) considerou que o problema teológico não deveria negar ou afirmar a luta de classes, pois esse seria um debate científico. Deveria, sim, se preocupar em como viver o conteúdo da fé se a sociedade estivesse envolta na luta de classes, já que a fidelidade ao Evangelho passava por não escamotear a realidade. Por sua vez, Trujillo contrariou essa prerrogativa, dissertando sobre a suposta dualidade simplista de Marx ao ter dividido a sociedade em apenas duas classes. Afirmou, também, que aceitar a luta de classes poderia enveredar para uma interpretação marxista, reconhecendo essa opção nos escritos dos teólogos da libertação Hugo Assmann, José Comblin e no próprio Gutiérrez, que “denotam uma simpatia especial pelo conflito” (TRUJILLO, 1974, p. 94, tradução nossa).

Trujillo não sugeriu uma nova forma de analisar ou sanar os conflitos. Assume uma Libertação sem conflitos e a-histórica. Essas são duas correntes antagônicas do pensamento teológico latino-americano, mas não foram

as únicas. No interior do CELAM, a maioria do episcopado assumiu uma postura centrista, oscilando entre cada lado de acordo com prerrogativas contextuais, conforme pudemos analisar na Conferência de Medellín.

*

Após o documento progressista de Medellín, em 1968, o CELAM viveu um acirramento de posições dentro da organização. O texto *El Contexto de Puebla*, elaborado pelo instituto colombiano Cinep (Centro de Investigación y Educación Popular), citou uma crescente oposição à linha mais comprometida com a Libertação e a utilização da análise marxista entre 1972 e 1978 (CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y EDUCACIÓN, 1979, p. 32). Nesse contexto, houve o rescrudescimento e organização de grupos sacerdotais e leigos conservadores, como a Opus Dei (fundada em 1928 em Madri por Josemaria Escrivá), Legionários de Cristo (fundado na Cidade do México em 1941, pelo polêmico Marciel Maciel – posteriormente denunciado por abusos sexuais) e o Solidatum Christianae Vitae (fundado em Lima, 1971, por Luis Fernando Figari – também denunciado por abusos sexuais), os quais buscavam “resgatar” a Igreja dos grupos progressistas, atuando junto às elites latino-americanas, legitimando a iniciativa empresarial e eram pautados por uma agenda política, teológica e moralmente conservadora. “As ditaduras que devastaram a América Latina na década de 1970 foram acompanhadas e legitimadas por esses atores católicos” (BOHOSLAVSKY, 2013 p. 32, tradução nossa).

O marco decisivo na reorientação do Conselho episcopal foi a Assembleia de Sucre, em 1972. Na Assembleia que ocorreu em São Paulo, em 1969, deliberou-se que o CELAM passaria a ser composto também pelos presidentes de cada Conferência nacional, além dos delegados que já eram integrantes, mais o aparato burocrático-administrativo do CELAM (departamentos, comitê econômico, secretariado-geral e presidência) (ESTATUTOS..., 1970, p. 1014), aumentando o número de delegados de 22 para 58 em cada Assembleia. Nesse contexto, figuras conservadoras passaram a compor o CELAM, como o cardeal Aníbal Muñoz Duque (Colômbia), Adolfo Servando Tortolo (Argentina), Pablo Muñoz Veja (Equador), Luis Aponte Martínez (Porto Rico), Ernesto Corripio Ahumada (México), entre outros.

Na Assembleia de Sucre também foi eleita uma nova direção do órgão que empreendeu uma reorganização da sua estrutura, com Eduardo Pironio (perfil moderado) na presidência e Afonso López Trujillo na secretaria-geral¹⁰⁸.

108 O Secretário-geral vinha se tornando uma figura cada vez mais importante dentro do CELAM. “Nos Estatutos de 1969, foi definido com maior precisão do que a Secretaria-Geral “é o órgão executivo imediato e permanente do Conselho e da Presidência. Além disso, é o órgão coordenador dos departamentos e de seus institutos.” Na versão de 1974, foi ainda acrescentado que coordenava o Comitê Econômico e as Seções.” (ESCALANTE, 2003, p. 148, tradução nossa).

Comblin (1992) afirmou que nessa Assembleia houve um golpe, com uma eleição forjada. A “Santa Sé obrigou os bispos a votar em seus candidatos [...] na prática ele [Trujillo] foi o ditador do CELAM entre 1972 e 1983. Suprimiu todos os órgãos e todo o pessoal anterior do CELAM e fez da instituição uma máquina de poder pessoal”. Segundo o autor, o Conselho passou a ser presidido “na ausência de escrúpulos”, de forma autoritária e com a mesma sede de poder dos ditadores militares (COMBLIN, 1992, p. 616).

Trujillo, ao longo dos anos 1970¹⁰⁹, se tornou o principal opositor da Teologia da Libertação e defensor de uma leitura conservadora de Medellín. Além disso, pesam contra o sacerdote colombiano acusações muito sérias. O dossiê *Cardenal Alfonso López Trujillo ¿Sereis digno de la Iglesia?*, assinado pelo padre Pedro Restrepo¹¹⁰, apresentou acusações que o desqualificavam até do exercício do sacerdócio. Dividido em seis partes, esboçou um perfil do prelado, depois dissertou sobre a vinculação dele com os narcotraficantes: “Quando López Trujillo foi nomeado cardeal pelo papa João Paulo II, houve júbilo na máfia colombiana” (RESTREPO, [198-?], p. 10, tradução nossa), políticos colombianos, a CIA e o grupo católico conservador Opus Dei, além da tentativa de controlar a Conferência de Puebla e a presença no CELAM. Restrepo se baseou em reportagens de jornais, como o *El País*, *Solidaridad* e *National Catholic Report*. O dossiê concluiu que Trujillo, “o diabo disfarçado de cardeal”, teve uma carreira fulminante, explicável se considerada suas ligações escusas, na qual constava a “falta de fé em Deus [...] utilizava a Igreja para escalar o poder e satisfazer suas ambições pessoais, o que faz pensar em sua maldade” (RESTREPO, [198-?], p. 4, tradução nossa). Ainda que muitas das informações aqui elencadas não possam ser endossadas neste livro, algumas podem, como a vinculação com Vekemans, a tentativa de controle do CELAM e de Puebla, sua ascensão rápida e estratégica, a proximidade com João Paulo II e as posições conservadoras. Todavia, chama a atenção como um documento, assinado por um padre, possa assumir um tom bélico explícito contra uma figura da alta hierarquia da Igreja Católica.

109 Na homília de Bento XVI no funeral de Trujillo (23 de abril de 2008), sobre esse período da trajetória do cardeal colombiano, o papa afirmou que: “Ele continuou seus estudos em Roma e foi ordenado sacerdote em novembro de 1960. Após concluir sua formação teológica, ensinou filosofia no seminário arquidiocesano, trabalhando por muitos anos também a serviço da Igreja na Colômbia. Em 1971, o servo de Deus Paulo VI o nomeou bispo auxiliar de Bogotá. Naqueles mesmos anos, ele serviu como presidente da comissão doutrinária do Episcopado Colombiano e, pouco tempo depois, foi eleito secretário-geral da Celam, cargo que ocupou com reconhecida competência por um longo período de tempo. O próprio papa Paulo VI, em 1978, confiou-lhe a posição de coadjutor com direito à sucessão da arquidiocese de Medellín, da qual mais tarde se tornou pastor. Seu profundo conhecimento da realidade eclesial latino-americana, amadurecida durante o longo período em que trabalhou como secretário da Celam, lhe rendeu a nomeação de presidente daquele importante órgão eclesial, ao qual sabiamente de 1979 a 1983.” (BENTO XVI, 2017, tradução nossa).

110 Não encontramos nenhum dado biográfico sobre o padre – e não excluímos a possibilidade de ser um nome fictício, visto que Trujillo tinha muitos inimigos e as acusações do dossiê são muito graves.

Na condução do CELAM, Trujillo dispensou teólogos e colaboradores que estavam vinculados à Teologia da Libertação, como Hélder Camara, Leonidas Proaño, Bogarín, Padim, Samuel Ruiz, entre outros – inclusive que trabalhavam com Dom Larraín (DUSSEL, 1979, p. 88-104). Dussel avaliou que a “ruptura de 1972 teria dividido a Igreja como nunca se tinha visto antes”, tendo, em 1974, sido fechados três institutos, por “motivos econômicos”: o IPLA em Quito, *Liturgia* de Medellín e *Catequese* de Manizales – o autor citou que os financiadores conservadores alemães e outros fundos exerceram pressão para o fechamento. Oficialmente, o CELAM declarou que era necessário gastar dinheiro com seu “autofinanciamento”.

Junto a Trujillo, ascendeu o jesuíta belga Roger Vekemans, fundador do CEDIAAL (Centro de Estudos para o Desenvolvimento e Integração da América Latina), em Bogotá, e da revista *Tierra Nueva* – dois espaços que se tornaram referências intelectuais na produção de combate à Teologia da Libertação. Vekemans também era suspeito de ligações com a CIA. O suporte do Vaticano era dado pelo cardeal Baggio, simpático à Opus Dei e hostil à Teologia da Libertação, “inclinado a dar aos ditadores militares o benefício de qualquer dúvida, desconfiar da independência jesuíta e do compromisso social, e um inimigo implacável do marxismo que ele acreditava estar infiltrado em toda a Igreja da América Latina” (HEBBLETHWAITE, 1990, p. 55, tradução nossa). Acreditamos que esse recrudescimento conservador foi uma “resposta” de uma fração do clero insatisfeito com a postura mais progressista do CELAM e o desenvolvimento da Teologia da Libertação, numa tentativa de minimizar os efeitos que as *Conclusões* de Medellín poderiam ter na Igreja latino-americana. Todavia, essa normativa encontrou resistência no CELAM, observável no informe apresentado à Assembleia Geral em dezembro de 1976, em Porto Rico. Trujillo, então secretário-geral, informou

O CELAM não adotou teses ou comportamentos pastorais de uma perspectiva libertadora, politizante e penetrada nas categorias de análises marxistas, que de fato levaram ao movimento “Cristãos pelo Socialismo”, [e] grupos e pessoas que se uniram a eles, ou são solidários, não deixaram de demonstrar hostilidade ao CELAM e aos episcopados (TRUJILLO, 1980, p. 99, tradução nossa).

Esse informe deixa manifesto o clima de disputa ideológica, agora centrado no CELAM e numa oposição progressista que estava sendo alijada da direção do Conselho Episcopal. Segue também na condenação do movimento Cristãos pelo Socialismo, visto como um exemplo da periculosidade das ideias “liberacionistas politizantes”. Entretanto, essa defesa de uma linha abertamente contrária aos movimentos mais progressistas e em diálogo com o marxismo foi qualificada como “compromisso por uma libertação cristã

integral tal como foi esboçada em Medellín” (TRUJILLO, 1980, p. 98, tradução nossa), entrando em disputa pelo legado de Medellín e buscando alinhá-lo à Libertação Espiritual.

Por fim, cabe destacar que a XV Assembleia do CELAM, em 1975, aprovou um Plano Global de Atividades, sendo a evangelização considerada prioridade (seguindo o mesmo tema da encíclica *Evangelii Nuntiandi*, do Sínodo de 1974 e que também foi adotado na Conferência de Puebla, em 1979). Sobre a libertação, que estava sendo subordinada como conteúdo da prioridade evangelizadora, as orientações teológicas-pastorais incluíam:

Ação Libertadora de todos os homens que inclui: Libertação em sentido bíblico, que abrange a totalidade do homem e da sua história; salvação integral em Cristo, que compreende a libertação dos pecados e condições para que o homem seja sujeito de sua história; a libertação bíblica baseada no Mistério Pascal; conclama um sentido global e cristão da libertação: interior e exterior, comunidade e pessoa, terra e universo, tempo e eternidade (PLANO GLOBAL DE ATIVIDADES DO CELAM, 1977, p. 507).

Essa passagem atesta que havia uma referência ao conceito de Libertação Dialética de Medellín¹¹¹ (“interior e exterior, comunidade e pessoa, terra e universo, tempo e eternidade”), mas apropriada num sentido essencialmente espiritualista, em sentido bíblico, do pecado. Esse documento ratifica uma apropriação do conteúdo geral de Medellín para uma leitura conservadora do conceito de Libertação, assinalando-a como diretriz e consolidando a composição mais conservadora do CELAM. Todavia, esse é um processo que não ocorre sem resistências e essa tensão será canalizada na preparação e no decorrer da Conferência seguinte, em Puebla.

A década de 1970 também pode ser apontada como um período de inflexão do próspero período após o fim da Segunda Guerra Mundial, comumente denominado como “Anos Dourados”. A crise econômica de 1973, a desestabilização dos regimes socialistas reais nos anos 1980 e as revoluções no terceiro mundo caracterizariam o “desmoronamento” (HOBSBAWM, 1995). Não deixa de ser interessante o paralelo com o processo que abordamos aqui: os Sínodos de 1971 e 1974, os novos documentos da Doutrina Social da Igreja e as novas diretrizes do CELAM, num ambiente de acirramento do debate demarcam uma leitura crítica do período pós-Concílio Vaticano II,

111 Em outra passagem, os bispos reunidos em Assembleia afirmaram que: “A opção libertadora integral foi assumida pela Conferência de Medellín como uma resposta da Igreja, estritamente vinculada a sua essencial missão evangelizadora. A ação pela justiça é, com efeito, parte constitutiva da evangelização, como o lembrou o Sínodo de Bispos” (PLANO GLOBAL DE ATIVIDADES DO CELAM, 1977, p. 510).

profundamente marcado por Medellín e que teve na Conferência de Puebla seu grande embate.



Capítulo IV
AS INTEMPÉRIES
NO CENÁCULO:
PUEBLA, 1979

E se hei de prestar um testemunho sobre minha época

Será este: Ela foi bárbara e primitiva

Porém poética

Ernesto Cardenal

Esse capítulo aborda a III Conferência Episcopal Latino-Americana, que ocorreu na cidade de Puebla (México), em 1979. Os encontros eclesiais buscam sagrar-se como imbuídos de uma unidade espiritual, caracterização comum aos documentos da Igreja, e que identificamos no *Método de afirmação eclesial*. Trujillo relatou que o papa João Paulo II comparou Puebla com o cenáculo, evocando a unissonância da Conferência, em alusão ao espírito de Pentecostes (TRUJILLO, 1979, p. 9-10). Entretanto, compreendemos Puebla como parte de um processo de articulação do clero latino-americano, um intuito sinodal, o que não denota homogeneidade. Ao dissertar sobre Puebla, Escalante destacou que

A forte sinodalidade sentida nos dois anos de preparação da Conferência e o trabalho durante a mesma, permitiu a elaboração de um documento que aparece como a expressão da maturidade de um episcopado compacto e unido. A Conferência de Puebla como encontro sinodal foi a verdadeira primavera do episcopado latino-americano (ESCALANTE, 2003, p. 81, tradução nossa).

Essa passagem é significativa de alguns pontos que nos ajudam a apresentar o capítulo. Primeiro, a necessidade de separar a Conferência das *Conclusões de Puebla*, duas instâncias dependentes, mas com dinâmicas próprias (como expresso em Medellín); segundo, entender Puebla também como expressão de um processo de articulação ao qual a Igreja latino-americana estava inserida desde a criação do CELAM e que foi intensificada na última década. Não obstante, nos parece superficial compreender as *Conclusões de Puebla* como expressão da “maturidade” de um episcopado “compacto e unido”. De forma semelhante à análise das *Conclusões de Medellín*, nos deparamos com as contradições dos documentos de preparação e referência (Consulta, Base, Conclusões), a dinâmica política da Conferência, as divisões entre os bispos e as relações conflitivas. Na análise histórica devemos ir além dos discursos apologéticos e buscar, mesmo andando em ambientes tidos como sagrados, as intempéries.

Dessa forma, esse capítulo está dividido em quatro partes. Primeiro abordamos os antecedentes da Conferência, seus preparativos, a polêmica sobre os Documentos de Consulta e Trabalho, assim como as sucessões ao

trono de São Pedro, culminando em 1979 com o início do (longo) pontificado de João Paulo II. Na sequência, abordamos a Conferência, sua constituição, tensões e arranjos. A terceira parte versa especificamente sobre as *Conclusões de Puebla*, emanadas da Conferência. Fizemos uma abordagem diferente da utilizada no capítulo II pela especificidade da fonte: o maior acesso aos debates das comissões, a perda da centralidade do conceito de Libertação e a possibilidade de analisá-lo em três grandes núcleos. Ao final do capítulo, dissertamos sobre determinados acontecimentos que ocorreram imediatamente após Puebla, como a questão das edições brasileiras, o CELAM e a situação da Igreja em El Salvador e na Nicarágua, de forma que possamos nos aproximar, ainda que brevemente, das apropriações e consequências dessa Conferência.

IV. 1. Antecedentes

Pouco tempo depois da Conferência de Medellín (1968) a ideia de realizar uma terceira conferência passou a ser alvitada. As motivações eram diversas: para alguns, revisar Medellín, atenuando posições muito progressistas; para outros, o objetivo era aprofundar Medellín, redigindo um texto mais engajado. Nesse sentido, na XVI Assembleia do CELAM (San Juan de Puerto Rico, 1976), o cardeal Sebastião Baggio, que presidia a Pontifícia Comissão para a América Latina e a Congregação para os Bispos, anunciou o desejo do papa Paulo VI de convocar a III Conferência de bispos latino-americanos. Na carta de convocação, em janeiro de 1978, Baggio clarificou quem seria convocado:

Presidência, do Secretário-Geral e dos Presidentes dos órgãos executivos do CELAM, além dos presidentes das Conferências Episcopais Nacionais da América Latina. [...] Notifico também o poder das Conferências Episcopais da América Latina de eleger, antes de junho próximo, os próprios representantes de acordo com os seguintes critérios: um para cada cinco membros das Conferências que contam até cem membros; para aqueles que excederem esse número, um para cada cinco nos primeiros cem membros e um para cada dez para os demais (BAGGIO, 2017, tradução nossa).

Assim, foram seguidos os mesmos parâmetros estabelecidos na convocação de Medellín. Durante a II reunião da Coordenação-Geral do CELAM, em 1978 (28 de fevereiro a 5 de março), integrada pelos dirigentes departamentais do Conselho Episcopal (cerca de 60 bispos), foi decidido o tema da Conferência, inspirado na recente encíclica *Evangelii Nuntiandi* (1975): Evangelização no passado e no futuro da América Latina. Trujillo mencionou que várias conferências nacionais pleitearam sediar a III Conferência, mas a escolha seguiu um “rodízio geográfico”: a I, no Rio de Janeiro – região do

Cone-Sul; a II, em Medellín – países bolivarianos; e a III seria realizada no México, na arquidiocese de Puebla de Los Angeles, “rica em história, primeira diocese constituída na América Latina, com capacidade de acolhida” (TRUJILLO, 1980, p. 275-277, tradução nossa)¹¹².

Localizada ao sul da capital do México, Puebla é uma das maiores cidades do país. Dotada de muitas igrejas e catedrais imponentes, sua escolha não foi consensual. Frei Betto (1979, p. 56) lembrou a forte tendência conservadora da cidade, que inclusive se manifestou durante a Conferência, como veremos mais adiante. Maria de la Rosa (1979) foi mais enfática: “A escolha de Puebla, anticomunista e católica, é tida como prova da tentativa de Puebla dar um passo atrás de Medellín”. Essa hipótese foi rebatida por Cárdenas (1987, p. 852), ao afirmar que Betto “encontrou sua própria explicação”, ironizando o apontamento do teólogo, e afirmando que a verdadeira razão da escolha foi apresentada pelo CELAM (a localização central da cidade, não distante da capital, e o espaço do seminário). Trujillo (1982) também buscou desmentir a escolha de Puebla por seu conservadorismo: “A seleção da sede foi coberta com uma manta de dúvidas. Chegou-se a dar por seguro que seria em Porto Rico, devido à pressão americana... Mais tarde, a designação de Puebla foi atacada, porque era – crítica insidiosa – um bastião do conservadorismo” (TRUJILLO, 1982, p. XXI, tradução nossa). Nessa mesma linha, Guimarães (1979, p. 39) apontou a razão prática para a escolha da cidade: o seminário palafoxiano, que tem capacidade para receber mais de 500 hóspedes, fator a ser considerado, mas que não exclui outras possibilidades, que consideramos relevantes.

Definido os critérios, tema e local, o CELAM passou a elaborar o Documento de Consulta. Aconteceram reuniões regionais que ocorreram entre julho e agosto de 1977, nas cidades de Bogotá, Rio de Janeiro, San José e San Juan (LORSCHIEDER, 1982, p. 5-6). Iokoi (1996, p. 57) afirmou que a primeira reunião preparatória de Puebla foi dominada pelo setor conservador, que havia tomado postos na Assembleia de Sucre por meio da Igreja colombiana, argentina e mexicana. A oposição ocorreu por parte das Igrejas brasileira, peruana e centro-americana, mas a polêmica dissolveu-se depois das reuniões preparatórias.

Enviados ao episcopado em dezembro de 1977, o Documento de Consulta gerou controvérsia, principalmente entre o episcopado progressista, próximo à Teologia da Libertação. Ainda sim, reconheceram avanços no Documento de Trabalho, que foi entregue em setembro de 1978, fruto da

112 Saranyana (2005) apontou que “Houve dioceses eretas antes, concretamente nas Antilhas, mas a de Puebla foi a primeira a alcançar a normalidade administrativa e pastoral” (SARANYANA, 2005, p. 118).

incorporação de sugestões e críticas do clero latino-americano (enviados até junho de 1978)¹¹³.

Gustavo Gutiérrez declarou que o Documento de Consulta não citou as *Conclusões de Medellín* (“nem implícita, nem explicitamente”) e tratou a questão da pobreza de forma abrandada e espiritualizada. Ainda sim, Gutiérrez (1980, p. 17) afirmou que o Documento de Trabalho, posterior ao de Consulta, apresentou uma leve melhora, creditado a contribuição dos episcopados, do qual destacou o peruano. Na mesma linha, Leonardo Boff (1979, p. 40) afirmou que o Documento de Consulta excluiu o tema da Libertação como eixo articulador da Evangelização, mas a reação ao texto a incorporou ao Documento de Trabalho.

Beozzo e Frei Betto destacaram as “duras críticas” feitas ao Documento de Consulta no tocante à redução da História da Igreja na América Latina aos momentos episcopais, no silêncio sobre “o imenso drama dos indígenas e negros”, a classe operária, as comunidades de base e sobre a contribuição dos leigos e religiosos na evangelização. Beozzo (1979, p. 14-15) ressaltou as melhoras no Documento de Trabalho, que ampliou a periodização histórica e abandonou, por vezes, o tom triunfalista, esboçando uma leve crítica histórica. Betto (1979, p. 17-18) ainda relatou que o texto se estrutura em uma concepção de Igreja-Poder, que dividiria com o Estado a responsabilidade perante a sociedade civil, e que não havia uma abordagem dos problemas sociais, econômicos e políticos, além de uma condenação implícita à Teologia da Libertação. Todavia, também salientou que o Documento de Trabalho levou em conta algumas críticas, mas, mesmo assim, “não satisfaz aos cristãos engajados na base popular”.

Enrique Dussel (1983, p. 524-533) considerou o Documento de Consulta longuíssimo, confuso, aparentemente objetivo, quase frio, a-histórico. Meramente descritivo, faltar-lhe-ia sentido convocador, provocador. Apontou também o silêncio sobre a perseguição perpetrada pelos regimes de Segurança Nacional, a não denúncia do capitalismo internacional e as posições teológicas assumidas anteriores ao Concílio Vaticano II. O Documento teria insistido na defesa da industrialização como solução dos problemas socioeconômicos, próximo à linha desenvolvimentista, pautado no que Dussel denominou Regime da Neo-Cristandade. Assim como os outros analistas, Dussel também ponderou que o Documento de Trabalho foi superior ao de Consulta.

Libânio apontou dois elementos do Documento de Consulta que sofreram rejeição devido a sua formulação. Quanto ao diagnóstico da realidade, havia a falta de uma “racionalidade interpretativa”, levando a uma descrição

113 Em paralelo ao Documento de Trabalho, foram redigidos 4 livros auxiliares: I. *La Iglesia y la America Latina: Cifras*; II. *La Iglesia y la América Latina: Aportes Pastorales desde el CELAM*; III. *Aportes de las Conferencias Episcopales*; IV. *Visión Pastoral de América Latina*.

de aspectos sociais, prescindido de estruturas e causas. Na parte teológica, o método de reflexão teológica a partir da realidade foi ignorado, criando-se um marco doutrinal ortodoxo, oriundo da prática pastoral de outras igrejas. “E toda uma reflexão teológica da libertação se esvai e o tema é abordado dentro da ‘Doutrina Social da Igreja’, que adquire a função de mediação necessária entre a fé e a prática, com risco para ambas” (LIBÂNEO, 1980, p. 56).

As críticas de Gutiérrez, Boff, Beozzo, Betto, Dussel e Libânio baseiam-se na expectativa gerada pelas *Conclusões de Medellín*, objetivando barrar posições conservadoras na Conferência de Puebla. Silenciamentos, omissões e conivências são apontados na perspectiva mais ampla de conter o avanço conservador, bastante sensível após a segunda metade da década de 1970 e com o propósito de enfatizar o conceito de Libertação Dialética.

A despeito dessas críticas, Trujillo (1980, p. 284) apenas afirmou que nenhum episcopado havia rejeitado o documento, notícia que teria sido propalada de forma falsa. Ainda sobre as críticas ao Documento de Consulta, Cárdenas (1987) apontou que houve redações “ácidas e violentas”, também dirigidas à atuação da direção do CELAM, acusada de ser uma “sepultura de Medellín” por uma “espiritualização da pobreza, uma manipulação e um engano [...] uma batalha entre militantes do mais reacionário cristianismo e os lutadores avançados [...] ausências de compromisso por justiça” (CÁRDENAS, 1987, p. 857, tradução nossa). Cárdenas ponderou que o Documento de Consulta reflete certas limitações, por sua natureza. Entretanto, seria ingenuidade delimitar seu conteúdo a esse aspecto e descaracterizar o quadro de tensão que preponderava na Igreja.

Contudo, acontecimentos significativos no Vaticano mudaram o cronograma e a perspectiva da Igreja latino-americana. Durante o ano de 1978, o trono de São Pedro foi ocupado por três papas diferentes. Paulo VI, primeiro papa a visitar a América Latina, durante a Conferência de Medellín, morreu em agosto de 1978. O conclave entronou o também italiano Albino Luciani, nomeado João Paulo I, que governou apenas por 33 dias, tendo falecido em setembro. A repentina morte reconfigurou a política da Santa Sé, que conclamou imediatamente outro conclave para um novo papa.

Durante o novo Conclave, a candidatura de Wojtyła, tido como o favorito de Paulo VI, foi ganhando cada vez mais adeptos. No âmbito do cardinalado latino-americano, a articulação promovida pelo inicialmente também *papabile* Aloísio Lorscheider, então presidente do CELAM, foi muito importante na conquista de votos dos cardeais do “terceiro mundo” para o sacerdote polonês. Outro latino-americano *papabile* era Pironio, mas os votos latino-americanos foram se direcionando a Wojtyła. Jovem, sensível aos problemas sociais, um “bom pastor” e com boa formação teológica, o perfil difundido do cardeal polonês era de alguém aparentemente moderno e aberto às reformas impulsionadas pelo Concílio Vaticano II. Nesse primeiro momento,

as diferenças sensíveis entre Lorscheider e Wojtyła não estavam explicitadas (BERNSTEIN; POLITI, 1996, p. 169). Wojtyła era Arcebispo da Cracóvia desde 1964, segunda maior cidade da Polônia depois da capital, Varsóvia. Crítico ferrenho do regime soviético, a entronização de João Paulo II sucedeu a nomeação do croata Franjo Seper para a Congregação para a Doutrina da Fé em 1968 – um dos dicastérios mais importantes da Cúria. Essa orientação eclesial vocalizou ainda mais bispos resistentes ao comunismo em territórios “anticlericais”, pautando suas atuações a postura da Igreja Católica no contexto da Guerra Fria (QUEIROZ, 2015, p. 156-160).

Em outubro de 1978, a fumaça branca na Capela Sistina anunciou o novo papa, João Paulo II (nome em homenagem ao seu predecessor), que teve um longo pontificado – faleceu em 2005. Foi o primeiro papa de ascendência eslava, nascido na Polônia, da história da Igreja Católica. O novo pontífice influenciou de forma decisiva nos rumos da Igreja latino-americana em Puebla e nas décadas seguintes. Foi resguardada, principalmente junto aos católicos latino-americanos, uma imagem carismática e bondosa, respaldada por suas muitas viagens apostólicas e homílias, palavras e gestos de um sacerdote que soube usar da diplomacia e da mídia como formas de projetar suas convicções teológicas e políticas. João Paulo II também endossou uma campanha de combate à ala mais “radical” do clero latino-americano, orientando a Cúria Romana a um modelo mais disciplinador e centralizado.

Levine atribui um modelo de “tradição polonesa” ao pontificado de João Paulo II. Nessa acepção, a Igreja seria um “sagrado depósito da verdade”, que é dado às massas, que passam a comungar dessa premissa, “bem adaptada a contextos sociais ou políticos que são eles mesmos elitistas e autoritários” (LEVINE, 1990, p. 35, tradução nossa). Essa ambivalência na imagem de João Paulo II, um sereno defensor da fé cristã junto às massas, mas um articulador político autoritário nos bastidores, foi bastante explorada na obra de Carl Bernstein e Marco Politi, *Sua Santidade – João Paulo II e a História Oculta de Nosso Tempo*. Publicado em 1996, poucos anos após o fim da Guerra Fria, o livro escrito em conjunto pelo jornalista estadunidense e pelo vaticanólogo italiano buscou construir, como sugere o título original, “the hidden history of our time”. Reposicionando João Paulo II nas suas articulações contra o socialismo real no Leste Europeu e na aliança com o governo dos Estados Unidos no contexto da Guerra Fria, tornou-se um *best-seller*. O historiador Tony Judt esboçou duras críticas à obra. Baseada em entrevistas, sendo impossível perscrutar o caminho das fontes, Judt mostrou os autores como “deslumbrados”. Ao invés de descobrirem a narrativa oculta do nosso tempo, teriam confirmado e reforçado “um capítulo interessante”. Ainda sim, o historiador insistiu no caráter autoritário, moralista e centralizador de João Paulo II – em certa medida, tal como Bernstein e Politi.

Suas noções de verdade absoluta, da inacutabilidade do “relativismo” [...] se apoiam na rocha do fundamentalismo católico, e foi sobre essa rocha que as ondas do ecunemismo, “teologia da libertação” e modernização da liturgia, governo e prática da Igreja bateram, levando alguns desapontamentos raivosos (JUDT, 2010, p. 176-177).

Parte dessa postura foi incrustada na natureza da instituição que o pontífice preside e na tradição que se choca com as expectativas geradas por um “novo mundo”, inerentemente, com a tradição. Todavia, não devemos reiterar o argumento de que a defesa da tradição (ainda mais quando tomada unicamente pela figura do papa) sempre se choca com a Modernidade. Tal relação é mais complexa. Mas isso não anula a constatação de uma política de contenção no pontificado de João Paulo II. De acordo com Judt, ao visitar a Argentina e o Chile em 1987, o papa não recebeu as vítimas da ditadura de Pinochet ou as Mães da Praça de Maio, mas dedicou várias horas condenando as leis do divórcio e aborto. O autor sentencia, por exemplo, que “Sua compaixão pelos não nascidos, ao que parece, poderia, conforme o caso, exceder sua simpatia pelos vivos – ou mortos.” (JUDT, 2010, p. 181).

Expectativas sobre Puebla

No âmbito da Igreja latino-americana, o adiamento aumentou a ansiedade e a tensão sobre a III Conferência. Dussel (1983, p. 556-558) considerou que “os meses que antecederam Puebla foram talvez os mais fecundos da história da teologia latino-americana” e citou as muitas revistas teológicas católicas que publicaram análises dos progressistas sobre o documento e a Conferência, como: *Servir* (México), com artigos de Pablo Richard, Jesus Garcia e Clodovis Boff; *Christus* (México), que publicou seis números sobre Puebla, reunindo autores como Hélder Câmara, Enrique Dussel e Jon Sobrino; *Páginas* (Peru), com dois números dedicados ao tema em 1978, contando com textos de Gustavo Gutiérrez; *Notícias Aliadas* (Peru); *Chile-América*, com trabalho de Rolando Muñoz; *ECA* (San Salvador), também em 1978, com Ignacio Ecollária e John Sobrino; o boletim do SPES (do MIEC-JECI); além do encontro Práxis Cristã e Produção Teológica na América Latina (México, 1977), com a presença de Hugo Assmann, H. Cox, entre outros (com os trabalhos publicados em *Taller de Teologia*); e o Encontro Latino-Americano de Cientistas Sociais e Teólogos (San José, 1978).

A Revista *Ecclesia*, em abril de 1978, publicou entrevistas com bispos latino-americanos interrogando-os sobre as expectativas em relação a Puebla. Muitos citaram as ditaduras e o perigo da Doutrina de Segurança Nacional. De forma geral, delinearão uma situação complicada e desafiante na América

Latina, assumindo as prerrogativas do Concílio Vaticano II e Medellín. Tulio Botero Salazar (1978, p. 887-889), arcebispo de Medellín, citou as *Conclusões de Medellín* e aludiu que alguns dirigentes gostariam que a III Conferência também fosse em Medellín, para demonstrar continuidade. Porém, advertiu sobre os perigos da Libertação circunscrita ao “situacional”, ao “político e social”, excessivamente humanista. Aproximou-se de uma defesa da Libertação Espiritual. Podemos observar, pela fala do colombiano, que mesmo um discurso frontalmente oposto ao da Libertação Dialética, e conseqüentemente marxista, não rejeitaria frontalmente Medellín. A condenação às “heresias” também poderia ser um intuito da Conferência. Ao ser interrogado sobre a função de Puebla, o antigo arcebispo paulistano, na época prefeito da Congregação para a Evangelização dos povos, D. Agnelo Rossi declarou: “como o jardineiro que arranca as ervas más para que as flores brotem com mais vigor” (MORABITO, 1979).

Em sentido oposto, D. Leonidas Proaño (1978), bispo de Riobamba, relatou o temor de que a III Conferência fosse um retrocesso. “Antes mesmo de se ter falado publicamente da organização dessa III Conferência houve reuniões [do CELAM] em Bogotá, Roma e Lima, reuniões que revelam que o temor é fundado. Parece clara a intenção de se desvalorizar a Teologia da Libertação, o que é um mau sintoma” (PROAÑO, 1978, p. 895-895). O equatoriano citou também o temor quanto às Comunidades Eclesiais de Bases, em setores eclesiais. O presidente do CLAR, Carlos Palmes, citou a importância de Medellín e ressaltou “tampouco faltaram setores, mais ou menos influentes na Igreja, que ao comprovar certos efeitos negativos da renovação deixaram-se dominar pelo medo e buscaram refúgio nas seguranças humanas das estruturas antigas e estão freando toda e qualquer renovação como perigosa” (PALMES, 1978, p. 895-896). Devido ao seu posicionamento progressista, o CELAM havia excluído os religiosos da CLAR na convocatória da III Conferência, gerando uma grande polêmica. Os religiosos só foram convocados após longa negociação, com a presença de D. Pironio (DUSSEL, 1983, p. 516).

Uma manifestação institucional veio pela Conferência Nacional de Bispos do Brasil (CNBB), que emitiu uma “orientação” à sua delegação em Puebla, aprovada em Assembleia Geral (Itaici, abril de 1978). O texto do episcopado brasileiro, intitulado *Subsídios para Puebla*, seguiu o método ver-julgar-agir, o que confere ao documento uma interessante relação com aspectos temporais e um caráter pastoral. Apontou caminhos para Puebla no tocante a metodologia, enfoques, temas e o apelo para que questões sociais e políticas não fossem negligenciadas, na linha de Medellín.

Não obstante, o texto brasileiro trouxe novas abordagens, como a ação pastoral (que alguns confundiriam com comunismo, sendo muito afeita ao aspecto sacramental), crítica direta aos regimes militares, influenciados pela Doutrina de Segurança Nacional (no qual a injustiça seria mantida pela

violência institucionalizada) e a valorização do pensamento teológico latino-americano (“graças aos esforços de novos teólogos fazendo teologia a partir da realidade, preocupando-se com a justiça social e a Igreja de base”). Interessante que o documento reconheceu, de forma crítica, certos avanços e, concomitantemente, dissertou sobre uma realidade desafiadora e opressora (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 1978).

Segundo o documento *Subsídios para Puebla*, “A imagem de uma Igreja ligada aos poderes opressores, em passado ainda recente, reduziu sua credibilidade evangelizadora. A Igreja não conseguiu dar sempre um testemunho bastante convincente de pobreza e profetismo” (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 1978, p. 2). Era possível apontar que a Igreja estivesse mais voltada para o povo, que se despiu dos privilégios, “podendo estabelecer uma ligação maior entre evangelização e mudança social”. Essa inflexão estaria enquadrada em uma exarcebação do conflito entre opressores e oprimidos na América Latina, desnacionalização das indústrias e concentração da posse dos meios de produção – fenômenos que propiciariam o crescimento do marxismo como interpretação da realidade e método de transformação. Dessa forma, a “América Latina vem perdendo sua oportunidade histórica de realizar um modelo justo e humano de desenvolvimento” (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 1978, p. 2). Vale também ressaltar a proximidade de *Subsídios para Puebla* com os postulados gerais da Teoria da Dependência.

A temática da Libertação, nesse documento da CNBB (1978), se fez bastante presente na parte sobre cristologia. Ao referir-se à evangelização, defendeu uma teologia da libertação que deveria “libertar integralmente para a plena comunhão da vida fraterna dos homens entre si e comunhão filial dos homens com Deus pai” (CNBB, 1978, p. 8). A cúpula da CNBB esperava que a posição engajada dos bispos brasileiros, sintetizada nesse documento, pudesse entrar em atrito com episcopados mais conservadores, como o mexicano, o argentino e o colombiano – além do secretariado-geral do CELAM¹¹⁴. Mesmo assim, como recomendação direta, advertiu que havia apreensões quanto ao clima de tensão entre os bispos e alertou: “Teme-se que o documento venha a ser manipulado por grupos radicais (conservadores ou avançados) ou que a Santa Sé lhe faça restrições quando lhe for enviado” (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 1978, p. 14). O temor de que o Vaticano fizesse “correções” mostrou-se válido, como veremos a seguir.

As relações entre a América Latina e o novo papa foram marcadas pela Conferência de Puebla e foram bastante expressivas. De forma geral, João Paulo II foi o papa que mais fez viagens apostólicas, difundindo uma nova forma de evangelização, que tradicionalmente se deslocava pouco. Com efeito,

114 Sucursal de Brasília. Bispos denunciam planos contra Puebla. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, p. [?], 21 jan. 1979. OP 1078 – Pasta “Puebla”. Arquivo DEOPS/APESP.

a primeira viagem de seu pontificado foi à América Latina, para a realização da III Conferência¹¹⁵. Antes de desembarcar no México, o papa passou pelas Bahamas e pela República Dominicana.

O México não manteve relações diplomáticas com o Vaticano, tendo passado por um intenso processo de secularização e restrição do poder eclesiástico no início do século XX, frutos do anticlericalismo da Revolução Mexicana, positivado na Constituição de 1917. Mesmo assim, em 1979 a recepção ao sumo pontífice foi calorosa. A crônica do jornal *O Estado de S. Paulo* relatou que “multidões imensas, que afluíram ao redor das Igrejas e santuários [...] recepções fabulosas, incríveis, inconcebíveis [...] Nenhum papa jamais foi recebido em lugar nenhum da maneira como será recebido no México, comenta-se” (MORABITO, 1979, p. 34).

Com o papa, vieram os latino-americanos Agnelo Rossi (prefeito da Congregação para a Evangelização dos Povos) e Eduardo Pironio (prefeito da Congregação dos Religiosos), além de Agostinho Casaroli, entre outros. Na primeira missa celebrada por João Paulo II no México, na Catedral Metropolitana, “viam-se evidentemente delegações de trabalhadores, estudantes, donas de casa humildes, cuja presença na cerimônia havia sido discretamente sugerida pelo próprio Vaticano. Mas os espaços nobres eram ocupados pelos mesmos ricos” (GUIMARÃES, 1979, p. 24-25). Na praça da Catedral ainda era possível ver grupos de rapazes entoando o grito “Viva Cristo Rei”, no qual se imiscuíam integrantes do grupo conservador Tradição, Família e Propriedade.

No contexto da visita do papa à América Latina, ocorreu uma importante negociação diplomática intermediada pela Santa Sé, relativa a uma questão que eclodiu no ano anterior. A tensão entre os governos ditatoriais da Argentina e do Chile, relativa ao Canal de Beagle, atingiu um ponto crítico em 1978. A posse da região que divide os territórios na Terra do Fogo foi decidida pelo Tribunal Internacional, que deu ganho à ditadura de Pinochet. O governo argentino, sob a ditadura de Videla, discordou, e as tensões quase desembocaram em uma guerra. A questão foi, então, submetida à arbitragem de João Paulo II, que designou o cardeal italiano Antonio Samoré como negociador. Samoré, um quadro da Cúria Romana, era familiarizado com a Igreja latino-americana, foi um dos incentivadores da criação do CELAM, tendo presidido a Conferência Episcopal do Rio de Janeiro (1955) e de Medellín (1968), além de ter exercido a presidência da Comissão Pontifícia para a América Latina. Ambos os países aceitaram a resolução proposta pela Santa Sé e, em janeiro de 1979, antes da Conferência de Puebla, um acordo foi assinado em Montevideu (em 1984 foi assinado um tratado de Paz e Amizade

115 Ao anunciar a viagem, o papa declarou: “É acontecimento de altíssima importância eclesial não só porque – no vasto continente da América Latina, chamado de Continente da Esperança – se encontram em evidente maioria os fiéis católicos, mas também por causa do interesse e, mais ainda, das grandes expectativas que naquela reunião [III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano] se têm em vista” (JOÃO PAULO II, 1979, p. 11).

no Vaticano). Esse episódio, para João Paulo II, teria a importante mensagem de que a Igreja, após “um século de insignificância diplomática”, tinha que ser ouvida no cenário internacional (BERNSTEIN; POLITI, 1996, p. 203). A mesma resolução não foi possível poucos anos depois, quando as tensões entre a Argentina e a Inglaterra, pela posse das Ilhas Malvinas (Falkland, para os ingleses), desencadeou a Guerra das Malvinas, em 1982.

IV. 2. Conferência

A Conferência ocorreu entre os dias 27 de janeiro e 13 de fevereiro de 1979. A abertura contou com a homília de João Paulo II na Basílica de Nossa Senhora de Guadalupe, na Cidade do México. De forte acento mariológico, em flagrante contraste com sua omissão nas *Conclusões de Medellín*, o papa vinculou o culto mariano à identidade latino-americana, lograda com a cristianização. Em um tom triunfalista (“em 1492 começa a gesta evangelizadora do novo mundo”), relacionou a manifestação da devoção à Maria com uma inerente disseminação da fé cristã – “à medida que com a graça do batismo se multiplicavam em toda parte os filhos da adoção divina, aparece também a mãe”. Fugindo da caracterização desse período histórico como envolto em “sombras e luzes” (tal como descrito em *Medellín*), João Paulo II, na basílica da padroeira da América Latina, utilizou as “luzes” da fé em Nossa Senhora, de forte apelo no subcontinente, para obliterar as “sombras” da ação colonizadora da Igreja.

Essa mesma subordinação foi usada para falar diretamente com os bispos que integrariam a Conferência de Puebla. Embora não tenha condenado as *Conclusões de Medellín*, rechaçou as “interpretações, por vezes, contraditórias, nem sempre corretas, nem sempre benfazejas para a Igreja” (JOÃO PAULO II, 1979, p. 57). Na conclusão da homília, o papa reiterou “Que tua maternal presença no mistério de Cristo e da Igreja se converta em fonte de alegria e liberdade para cada um e para todos: fonte daquela liberdade por meio da qual ‘Cristo nos libertou’” (JOÃO PAULO II, 1979, p. 59-60). Assim, almejou canalizar as aspirações que convergiram na Libertação Dialética, em *Medellín*, para uma Libertação Espiritual, em Puebla.

Não obstante, esse discurso do papa é significativo para demonstrarmos as contradições inerentes às prerrogativas conceituais. Os progressistas, recorrentemente, diziam estar amparados pela fé popular, próximo das aspirações do povo latino-americano, em oposição a uma Igreja institucional, hierárquica, distante do povo. Mas esse modelo maniqueísta era insuficiente para a análise histórica. João Paulo II, ao colocar-se próximo à Libertação Espiritual, foi ao encontro da religiosidade mariana, bastante difundida na América Latina e historicamente uma marca de religiosidade popular. Esse diálogo com um culto popular foi estruturado por uma perspectiva vanguardista, de “purificação da

religiosidade popular” nas *Conclusões de Medellín*, e a própria conceituação da Libertação Dialética não escapou a essa ambiguidade. A homília do papa abraçou esse aspecto e despontou as contradições que seriam exploradas, por exemplo, por movimentos populares católicos posteriores à Teologia da Libertação, como o movimento Carismático.

A Conferência foi presidida por Aloísio Loirschneider (presidente do CELAM e da CNBB), Ernesto Corripio y Ahumada (Arcebispo da Cidade do México) e Sebastião Baggio (prefeito da Sagrada Congregação para os Bispos e presidente da Comissão Pontifícia para a América Latina). Nos anais da Conferência também consta o nome de Alfonso López Trujillo, como secretário-geral (mesmo cargo que ocupava no CELAM). O número de participantes aumentou consideravelmente em relação às duas Conferências anteriores, como podemos observar no Quadro 8 abaixo.

Quadro 8 – Participantes da I, II e III Conferências Episcopais Latino-Americanas

	Rio (1955)	Medellín (1968)	Puebla (1979)
Bispos	85 / 90	131 / 137	197 / 201
Cardeais	7	6 / 8	20 / 21
Com direito a voto	92 / 97	137 / 145	197 / 221
Total	103 / 119	249 / 257	346 / 364

Fonte: O autor¹¹⁶

O número total de participantes teve um acréscimo aproximado de 100 pessoas, e de delegados com voz e voto um aumento de 50, totalizando, respectivamente, cerca de 350 e 200 em Puebla. Porém, a proporção de bispos em relação ao total de participantes subiu, passando de cerca de metade em Medellín para pouco menos de dois terços. A distribuição geográfica dos delegados pode ser verificada no Quadro 9 a seguir.

Quadro 9 – Distribuição geográfica em Puebla

País	Delegados
Brasil	37
México	17
Argentina	16
Colômbia	14

116 Elaborado a partir dos dados encontrados em KLOPPENBURG, 1979, p. 191; BETTO, 1979, p. 22; CONSEJO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO, 1979a, p. 2; CECHINATO, 1981, p. 13.

*Nomeados pelo papa	12
Peru	10
Chile, Equador, Venezuela	6
Bolívia	5
Antilhas	4
Guatemala	3
Panamá, Paraguai, Uruguai	2
Costa Rica, Cuba, El Salvador, Haiti, Honduras, Nicarágua, Porto Rico	1
Total	149

Fonte: O autor¹¹⁷

Comparando com a Conferência de Medellín, não houve grandes mudanças. O Brasil continuou sendo o país com maior número de delegados, o México, país-sede, passou a ser a segunda maior delegação (foi a quarta em 1968) e o Peru passou a ser mais representado. A escolha dos peritos selecionados para auxiliar no debate e na elaboração do texto final gerou discórdia em Puebla. O rol de selecionados incluiu: Teresa Porcile Santiso (Programa Interconfessional de Sociedades Bíblicas Unidas, Argentina), Ricardo Ferrara (PUC, Buenos Aires), Fernando Bastos de Avila (IBRADES, Brasil), David Kapik Ruiz (pároco, Colômbia), Rodrigo Castro (Instituto Pedagógico de Religión de Costa Rica), Hernán Alessander (Chile), Julio Terán Dutari (PUC, Equador), Jean-Marie Salgado (Sociedade Francesa de Estudos Mariológicos, Haiti), Javier Lozano Barragán (Instituto Teológico Pastoral do CELAM), Joseph Alfredo Morin (Seminario Mayor, Panamá), Enrique Bartra (Universidade Civil de Lima), Jesús Diaz (Instituto de Doutrina Social de la Iglesia, Puerto Rico), Francisco José Aranaiz (secretário-geral da Conf. Episc. da Rep. Dominicana). Pela Santa Sé: Lucio Gera (PUC, Buenos Aires), Enrique Iglesias (CEPAL, Chile), Alberto Menthol Ferré (Departamento de Laicos, CELAM) (CONSEJO..., 1979b, p. 25-26). Os teólogos próximos à Teologia da Libertação não foram escolhidos para ingressarem no Palácio Palafoxiano, com poucas exceções, como o argentino Lucio Gera, um dos fundadores do

117 Elaborado a partir dos dados encontrados em CARVALHO; FOCH, 1979, p. 6.

Sacerdotes para el Tercer Mundo e teórico da denominada Teologia do Povo, de grande expressão na Argentina.

Entretanto, alguns teólogos “radicais” foram chamados como auxiliares teológicos dos bispos, como Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Enrique Dussel, José Comblin, Segundo Galilea, Frei Betto e Pablo Richards. Eles atuaram de forma um tanto “marginal” no decorrer da Conferência, mas não se pode obliterar suas articulações, a exemplo do esperado encontro entre “teólogos dissidentes”, em paralelo ao oficial da Conferência, anunciado pelo padre jesuíta mexicano Luís del Valle, mas proibido pelo arcebispo de Puebla, Rosendo Huesca y Pacheco (CONSEJO..., 1979b, p. 25-26)¹¹⁸. Havia incerteza se haveria mais encontros, mas a formação de tendências entre o clero era perceptível. Mesmo dentro do Seminário havia embates. Betto (1979, p. 110) relatou que, após Trujillo ter sido surpreendido Boff e John Sobrinho assessorando bispos, ordenou que os textos oficiais não fossem distribuídos a “pessoas de fora” e pediu um reforço na segurança.

Ainda sim, essa tendência encontrou resistência na organização da III Conferência. Em documento distribuído à imprensa, o CELAM denunciou a criação de uma conferência paralela por parte de padres descontentes com a organização e rumos de Puebla. Vinculou essa dissidência aos que “tergiversaram” o documento de Medellín, a ponto de convertê-lo em “manifesto revolucionário, político, de inspiração ideológica, o que não pode estar de acordo com o pensamento da Igreja”¹¹⁹.

Puebla buscou demarcar uma diversidade maior de participantes. Um caso sintomático dessa almejada pluralidade foi a tentativa de trazer indígenas para a Conferência. Daniel Caxibi, representante dos indígenas brasileiros, foi convocado pelo CELAM, mas a FUNAI (Fundação Nacional do Índio) vetou sua participação alegando que ele não “poderia participar de uma reunião de credo contrário aos valores indígenas”. Aloísio Lorscheider protestou e o próprio Caxibi afirmou que essa proibição não se tratava de uma proteção ou respeito, mas o medo da ditadura brasileira que se denunciasse no exterior a precária situação das comunidades indígenas no Brasil (MORABITO, 1979, p. 26). No México, a questão indígena passava por uma importante articulação. Andreo (2013) atestou a crescente conscientização política das comunidades indígenas da região do Chiapas, fortalecidas com o Primer Congreso Indígena de Chiapas Fray Bartolomé de Las Casas, em 1974, e com a Teologia da Libertação, impulsionada pelo bispo Samuel Ruiz García (que presidiu o Departamento de Missões do CELAM nos anos 1970). Defendendo a formação de uma cultura política maia chiapaneca, o autor observou a interação com

118 O veto à reunião dos progressistas. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, [?] jan. 1979, p. 10. OP 1078 – Pasta “Puebla”. Arquivo DEOPS/APESP.

119 Sucursal de Brasília. Bispos denunciam planos contra Puebla. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 21 jan. 1979, s/p. OP 1078 – Pasta “Puebla”. Arquivo DEOPS/APESP.

o grupo urbano instalado em Selva Lacandona que possibilitou a formação do Exército Zapatista de Libertação Nacional, grupo que realizou a insurgência no México em 1994.

Ainda no tocante a Puebla, o receio das autoridades brasileiras, como Loirscheider exprimiu, a respeito das denúncias de práticas autoritárias e violentas de regimes ditatoriais, foi inócuo. No quase decênio transcorrido entre a II e a III Conferências Episcopais, a proliferação de ditaduras na América Latina constituiu uma grave ameaça aos Direitos Humanos e ao Estado de Direito na região. A Argentina reviveu as agruras da ditadura com o Golpe Militar em 1976 que depôs Isabel Perón; no Chile, o regime de Pinochet impõe-se após o golpe contra Allende, em 1973; o endurecimento na condução do Estado uruguaio culminou com a ditadura também em 1973; a Bolívia, em 1971, e outros países, inclusive os que já viviam sob regimes autoritários desde Medellín (como Brasil, Paraguai, Nicarágua e Peru), compunham um quadro de urgência na denúncia de práticas abusivas e na organização de resistências. A Igreja, conforme apontamos anteriormente, agiu entre a oposição demarcada e o apoio conivente, variando entre os diferentes países e estratos do clero.

De toda forma, era sob esse pretexto que a Conferência de Puebla acontecia e, ainda que não houvesse um espaço específico para tratar dessas questões, elas foram internalizadas. A Anistia Internacional entregou um relatório aos bispos sobre os 17 mil presos políticos e 30 mil desaparecidos nos últimos anos (BETTO, 1979, p. 45). Ao presidente do CELAM, Aloísio Lorscheider, foi entregue, por um grupo de mães de desaparecidos políticos argentinos, um documento que apelava para o CELAM intervir, junto ao governo ditatorial argentino, em prol de uma solução para o drama dos desaparecidos, informando às famílias, ao menos, a situação dos parentes¹²⁰. Assim também o fizeram um grupo de mães de El Salvador¹²¹. O arcebispo Oscar Arnulfo Romero, de El Salvador, declarou apoio à Igreja salvadorenha contra o regime de Carlos Humberto Romero. Nos últimos três anos, quatro sacerdotes haviam sido mortos em situações “misteriosas” no país¹²². O próprio Romero era vítima de ameaças, que culminaram no seu trágico assassinato, sobre a qual falaremos adiante. Buscando analisar essa aproximação de grupos de oposição à ditadura e membros da Igreja, Levine considerou três questões:

Primeiro, onde elas se firmaram, as novas ideias religiosas legitimaram o ativismo na teoria e as traduziram em formas inovadoras de

120 Um apelo a favor dos desaparecidos. *Folha de S.Paulo*, São Paulo, 30 jan. 1979, p. 9. OP 1078 – Pasta “Puebla”. Arquivo DEOPS/APESP.

121 Mães de presos em Puebla. *Folha de S.Paulo*, São Paulo, 1º fev. 1979, s/p. OP 1078 – Pasta “Puebla”. Arquivo DEOPS/APESP.

122 Denúncias de El Salvador. *Folha de S.Paulo*, São Paulo, 26 jan. 1979, s/p. Do México. OP 1078 – Pasta “Puebla”. Arquivo DEOPS/APESP.

organização popular. Segundo, a própria experiência de participação forneceu redes de solidariedade que encorajaram os membros a continuarem resistindo. Finalmente, o fechamento político levou novos indivíduos a essas estruturas, que costumavam ser as únicas saídas disponíveis (LEVINE, 1990, p. 27, tradução nossa).

Ainda que possamos perceber que seja reiterada a oposição Igreja progressista-popular no combate à ditadura, com uma Igreja hierárquica, supressora dessa inserção social, essa relação é válida para algumas situações e expõe os laços de solidariedade construídos entre as partes.

Há um caso que reflete que o alinhamento da Igreja nacional não era automático, mesmo em situações de flagrante violação dos Direitos Humanos. Um grupo de uruguaios exilados no México enviou um apelo ao episcopado do Uruguai (endereçado ao presidente da comissão Carlos Partelli) para que auxiliassem os presos e desaparecidos políticos. A carta foi também entregue à delegação brasileira “devido ao extremo conservadorismo do episcopado uruguaio”¹²³. O caso uruguaio ainda reverberou em uma das *Ruedas de Prensa*, entrevistas que participantes da Conferência concediam aos jornalistas. Juan M. Francia (da *Inter Press Service*) questionou o padre Miguel Barriola sobre a relação entre a hierarquia católica uruguaia e as autoridades militares, perguntando se a Igreja auxiliava as pessoas que sofreram violações de Direitos Humanos e se vinham prestando assistência espiritual aos presos políticos. Reproduzimos aqui a resposta de Barriola:

A Igreja uruguaia, dirigida pelos seus bispos, interveio recentemente contra uma ampliação das leis sobre a libertação do divórcio e contra uma maior liberalização do aborto. Nesses temas, que atentam sem rodeios na sua missão e doutrina inequívocas sobre o matrimônio e a vida, o trabalho da hierarquia foi igualmente claro. Em outros âmbitos onde a ingerência não é tão nítida, como o campo da política, o episcopado optou por conversas privadas, com os representantes do governo, preferindo uma ação não tão espetacular, mas talvez mais eficiente (CONSEJO..., 1979a, p. 15).

Dessa forma, Barriola elencou o que poderia ser classificado como uma missão consensual da Igreja, uma cruzada moral contra a ampliação da lei do divórcio e do aborto, deixando o “divergente” campo político relegado a “conversas privadas”. Entretanto, esse posicionamento insere-se numa difícil equação entre cumplicidade, omissão e adaptabilidade, que reverberaram na imagem da Igreja na esfera pública, considerando o contexto autoritário.

A Conferência, inaugurada dia 27 com a homília na Basílica de Guadalupe, prosseguiu com os discursos de abertura, no dia 28. Nos dias seguintes,

123 Uruguaios pedem ajuda aos bispos. *Folha de S.Paulo*, São Paulo, 2 fev. 1979, p. 12. OP 1078 – Pasta “Puebla”. Arquivo DEOPS/APESP.

foram definidas a dinâmica e estrutura dos trabalhos, que seguiram a mesma forma de Medellín – formação dos núcleos, divisão em comissões, compostas por cerca de 18 delegados, elaboração de um texto final em conjunto, votação, modificações se necessário, e submissão do texto final. Todavia, logo no começo da conferência, uma carta de Alfonso López Trujillo ao arcebispo brasileiro Luciano Duarte foi publicada no jornal mexicano *Uno más Uno*, em 1º de fevereiro. A carta, de natureza confidencial, trazia, numa linguagem pouco “eclesiástica”, a disposição dos conservadores em travar uma batalha contra os progressistas em Puebla.

A forma como a carta, escrita após a eleição de Wojtyła para o papado, foi parar nas mãos de um jornal sensacionalista mexicano continua nebulosa. Duarte relatou que ouviu do próprio Trujillo que alguém roubou uma fita cassete com a carta ditada nos arquivos do CELAM, em Bogotá, levou à Cidade do México e esperou o ápice da Conferência para divulgá-la a um jornal. “E eu mesmo vi, em Puebla, nos salões da Conferência, eclesiásticos que, na manhã da divulgação da carta, distribuía, cuidadosamente, fotocópias da mesma, com o zelo daqueles que executam uma missão de grande alcance... Confesso que essas coisas na Igreja me entristecem profundamente” (DUARTE, 1979, p. 12). Quanto ao conteúdo da carta, Trujillo começou por elogiar a entronização de João Paulo II (“ele começou a falar bem claro”). Ao abordar a Conferência de Puebla, valeu-se de um tom belicoso:

Prepare, pois, seus aviões bombardeios e prepare algo de sua saborosa peçonha porque tanto para Puebla quanto para a Assembleia do CELAM, necessitamos de você mais do que nunca, nas melhores condições. Creio que você deve submeter-se a um treinamento, como fazem os boxeadores antes de subir ao ringue para os campeonatos mundiais. Que seus golpes sejam evangélicos e certos (TRUJILLO, 1979, p. 12).

O secretário-geral colombiano prosseguiu numa crítica nominal a Leonardo Boff, revelando sua articulação para emplacar uma advertência da CNBB (por meio de Aloísio Lorscheider) contra o teólogo, por suas “opções desconcertantes”. Contou que havia motivos de entusiasmo, compartilhados pelos bispos Eugênio Salles e Brandão Avelar. Na sequência, relatou um encontro com Paulo Evaristo Arns, em Roma, no qual abordou as ideias de Boff. Sentenciou afirmando que: “Estou convencido de que essas pessoas se sentem muito fortes quando não se lhes faz frente” (TRUJILLO, 1979, p. 12). Podemos observar que Trujillo havia elencado, e atuado, contra progressistas brasileiros, Boff e Arns, tentando o apoio do clero moderado. Importante ressaltar que o destinatário era um bispo conservador brasileiro, operando de forma a angariar apoio dentro do episcopado do Brasil. Concluiu a carta em tom otimista e irônico: “Deus, mediante o curso dos acontecimentos será positivo. Em todo caso, se me

fuzilarem, enquanto você escuta discos de Agustin Lara e lê poemas de Pablo Neruda, não me deixe de fazer um epitáfio. Eu lhe sugeriria simplesmente essa ideia: Lutou e caiu” (TRUJILLO, 1979, p. 12).

O clima no “cenáculo” foi tomado por tensão. A carta teve uma ressonância imediata nos corredores do Palácio Palafoxiano. Trujillo não negou a autenticidade da carta e pensou em retratar-se publicamente. Betto (1979, p. 82) relatou que o colombiano estava “abatido” e sua intenção de candidatar-se a presidência do CELAM havia sido descartada. Mas, como veremos adiante, isso não se confirmou, e Trujillo continuou forte na Igreja na América Latina mesmo após Puebla.

De toda forma, do lado de fora do Palácio, o clima também não era ameno. No dia 11 de fevereiro, confirmando o prognóstico de cidade conservadora, um grupo de empresários mexicanos organizou um protesto contra as “infiltrações comunistas” em Puebla, citando os bispos Evaristo Arns, Leonidas Proaño e Cândido Padin (GUIMARÃES, 1979, p. 79). Além disso, havia as reuniões dos teólogos “radicais”, frequentemente acusados de promover uma Conferência paralela. Importante também frisar as cerca de 100 mulheres católicas que faziam reuniões paralelas à Conferência, debatendo temas negligenciados pelos bispos¹²⁴. Em suma, foi em um ambiente de disputa e tensão que transcorreu a Conferência, a qual também contou com acordos e mediações. Analisaremos agora o documento final, atentando para o trabalho fracionado ao longo da Conferência de Puebla.

IV. 3. Conclusões

As *Conclusões de Puebla*, após aprovadas pela Assembleia Geral, foram submetidas ao Vaticano para chancela da Santa Sé. No entanto, enquanto o texto esteve sob supervisão do papa, alterações substanciais foram feitas, ainda que João Paulo II (1980) tenha declarado apenas “precisar nele alguns conceitos”. Gutiérrez (1980, p. 9) afirmou que “Seria desejável que se explicasse o porquê dessas motivações”. A edição brasileira, da editora Paulinas, traz um quadro de “Subsídios para a Leitura”, no qual mostra diferenças entre a versão provisória publicada em março de 1979, imediatamente após o encerramento da Conferência (teriam sido impressos 65 mil exemplares dessa versão), e a versão oficial, com as modificações. A comparação entre os textos será aqui aludida.

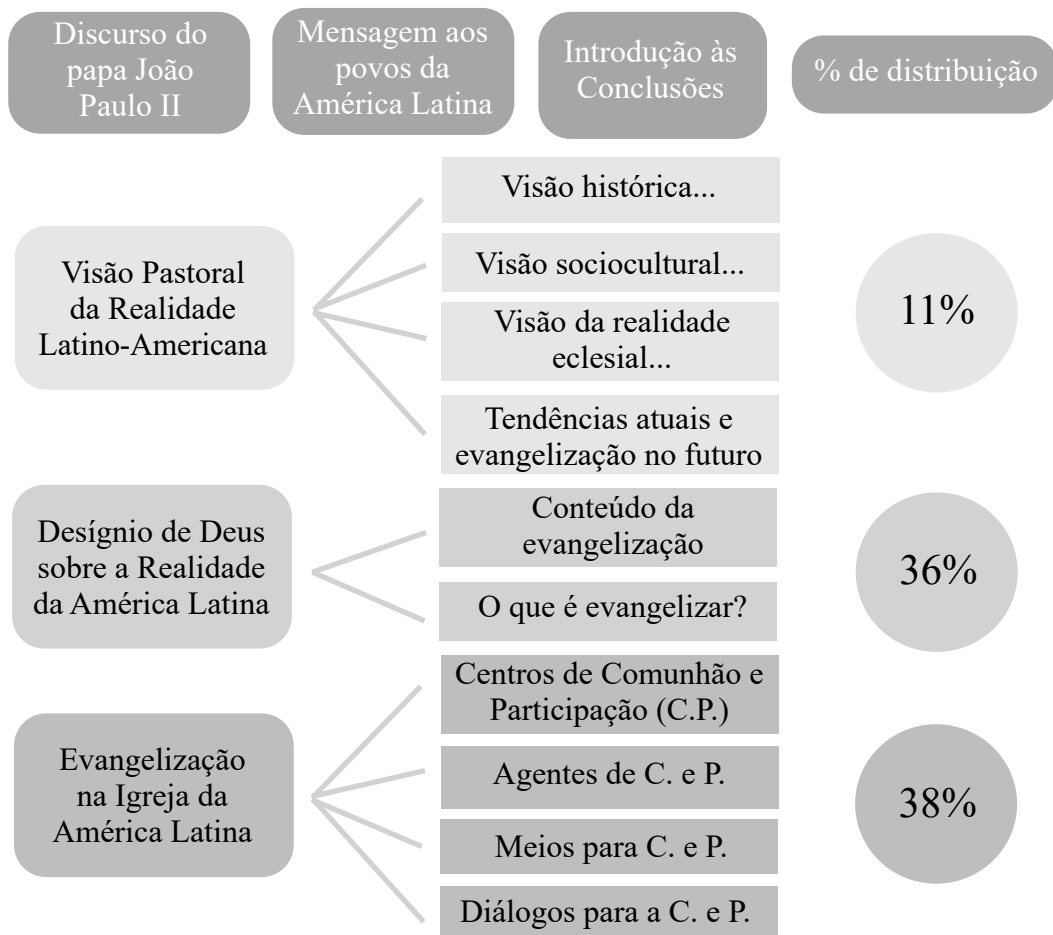
As *Conclusões de Puebla*¹²⁵ são compostas pela apresentação do documento, escrito ao final de março de 1979 por João Paulo II; o discurso inaugural

124 Enviados especiais. Numa reunião de mulheres, temas esquecidos pelos bispos. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 1º fev. 1979, s/p. OP 1078 – Pasta “Puebla”. Arquivo DEOPS/APESP.

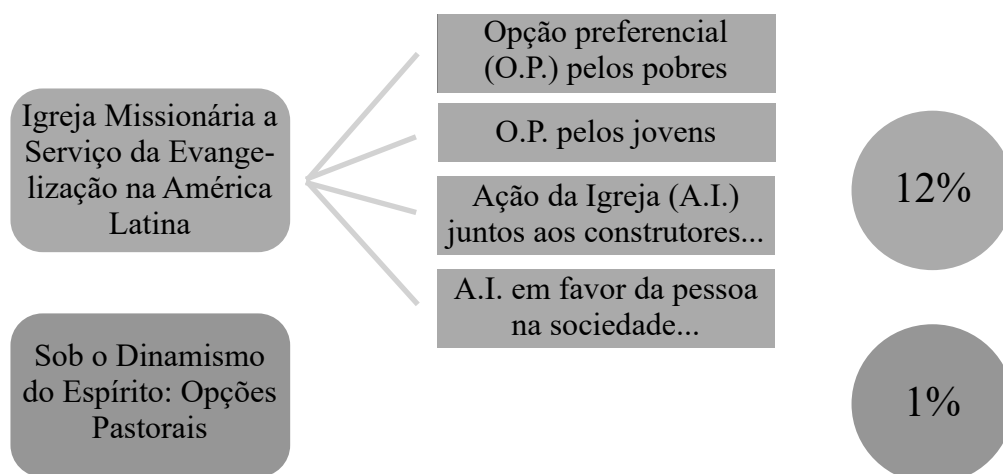
125 CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Conclusões da Conferência Episcopal de Puebla – texto oficial. Evangelização no Presente e no Futuro da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1979.

do papa no Seminário Palafoxiano; Alocução Introdutória de Aloísio Lorscheider, então presidente do CELAM; Apresentação, escrita pela presidência da III Conferência; Mensagem aos Povos da América Latina que, assim como em Medellín, não é assinada, denotando uma autoria colegiada, mas que foi redigida ao final da Conferência pelos bispos Muñoz Vega e Avellar Brandão; ao que segue os relatórios das comissões. O documento final foi dividido em 5 núcleos: Visão Pastoral da Realidade Latino-Americana; Desígnios de Deus sobre a Realidade da América Latina; Evangelização na Igreja da América Latina; Igreja Missionária a Serviço da Evangelização na América Latina; e Sob o Dinamismo do Espírito: Opções Pastorais. Antes de cada núcleo, há uma página que apresenta seu conteúdo geral e os capítulos que a compõe. Elaboramos um organograma que expõe a divisão e estrutura do documento, atentando para o percentual de distribuição.

Organograma 3 – Estrutura das *Conclusões de Puebla*



448 p. (CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO, 1979). Essa edição também contém o texto oficial e os pronunciamentos iniciais (discurso e homília do papa João Paulo II, alocução introdutória de Aloísio Lorscheider, Introdução de Pe. Beni dos Santos, Apresentação e Mensagem aos Povos da América Latina). Conta também com um índice analítico e duas tabelas de correspondência da versão publicada provisoriamente pela *Editora Paulinas* antes dessa versão oficial.



Fonte: O autor¹²⁶

Analisando o organograma, é possível deferir que as *Conclusões de Puebla* começam com explicações sobre a sociedade, passam para uma mediação Sociedade-Igreja explorando a Evangelização, adentram em aspectos internos da Igreja Católica, mas depois concluem novamente, principiando a mediação Igreja-Sociedade, tratando dos pobres. Um movimento que começa pela sociedade, vai adensando dentro da Igreja, assim como Medellín, mas termina retomando a relação Igreja-Sociedade. As *Conclusões de Medellín*, talvez pelo enfoque nas resoluções conciliares, e também pelo documento ser menor em relação a Puebla, não fizeram essa retomada *ad extra - ad intra - ad extra*, que confere às *Conclusões de Puebla* um movimento mais dinâmico na focalização e interações. A disposição espacial também merece atenção, com dois grandes núcleos (segundo e terceiro), que concentram 74% do total (cerca de 3/4 do documento), dois núcleos intermediários (primeiro e quarto), com 23% das páginas, e o último núcleo, com apenas 1%, como forma de encerramento.

Assim como desenvolvido no capítulo II, elaboramos um quadro de referência de citações do documento *Conclusões de Puebla*. Dessa forma, podemos analisar parte da composição teórica da fonte, para esboçarmos considerações sobre a recepção das *Conclusões de Medellín*, do discurso de abertura do papa João Paulo II, a encíclica que contestamos ser a mais citada ao longo de Puebla, *Evangelii Nuntiandi*, assim como as resoluções do Concílio Vaticano II.

126 Elaborado com base nos dados encontrados em CONSELHO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, 1979.

Quadro 10 – Referências das Conclusões de Puebla

Capítulo	Referência						Total
	Bíblia	Vaticano II	Medellín	João P. II	<i>Evangelii Nuntiandi</i>	Outros	
Discurso Inaugural¹²⁷	21	11	-	7	18	19	76
Mens. aos povos da A. L.	6	-	1	4	-	-	11
Visão histórica...	-	-	1	1	-	-	2
Visão sociocultural...	1	-	2	6	2	5	16
Visão da realidade eclesial...	-	1	2	1	-	1	5
Tendências atuais e evangelização no fut.	-	-	-	1	-	-	1
Conteúdo da evang.	91	37	-	11	8	7	154
O que é evangelizar?	30	35	2	16	37	21	141
Centros de comunhão e participação	2	8	1	7	2	2	22
Agentes de com. e par.	36	24	-	19	13	11	103
Meios p/ com. e par.	10	17	2	5	8	23	65
Diálogo p/ com. e par.	4	4	-	-	3	5	16
Opção pref. pelos pobres	16	2	2	9	2	-	31
Opção pref. pelos jovens	4	-	1	4	1	2	12
Ação da Igreja junto aos construtores da soc...	-	6	1	4	3	2	16
Ação da Igreja em favor da pessoa na soc...	3	1	-	3	2	6	15
Sob o din. do espírito¹²⁸	8	2	-	-	-	-	10
Total	232	148	15	98	99	104	696
Total/Percentual	33%	21%	2%	14%	14%	15%	100%

Fonte: O autor

127 Consideramos também as referências contidas no corpo do texto, na presente edição. Esse modelo de citação apresenta-se no Discurso Inaugural e em algumas ocasiões ao longo do texto.

128 “Sob o dinamismo do espírito” não constitui um capítulo, mas intitula a quinta e última parte das *Conclusões* da Conferência.

Em relação a Medellín, podemos observar um acentuado decréscimo de citação das resoluções conciliares, de 62,5% para 21%. Entretanto, as citações bíblicas mais que dobraram (14,5% para 33%) e aumentaram também as referências aos pronunciamentos papais (em Puebla, de João Paulo II) e outros textos. O impacto da encíclica *Evangelii Nuntiandi*, além da proposta da Conferência de 1968 estar mais vinculada à reflexão sobre as resoluções conciliares, contextualiza as diferenças entre as Conferências de Medellín e Puebla. Transcorridos quase vinte anos do Vaticano II, a Igreja latino-americana passava por um intenso debate teológico. Todavia, essa prerrogativa não se desdobrou numa análise mais detida das *Conclusões de Medellín*, que ocupam apenas 2% das citações.

As *Conclusões de Medellín*, embora fosse um texto eclesiástico “próximo” de Puebla, pela sua natureza constitutiva, proximidade temporal, institucional e proposta temática, foram citadas apenas 15 vezes, num universo de 696 citações. Atribuímos essa falta de protagonismo ao contexto que envolveu a preparação da Conferência de Puebla. Medellín foi um documento majoritariamente progressista e adensar seus apontamentos seria conferir um tom mais enérgico, popular e temporal para o conceito de Libertação. Este foi conceitualizado de forma mais ponderada, ambígua, que por vezes flertou (ou esteve articulado) com uma visão dogmática e conservadora, mas que também se alinhou a demandas sociais e políticas da ordem do dia da Igreja, atestando que não houve um completo retrocesso.

No tocante as referências à Medellín, podemos observar continuidades em alguns capítulos mais progressistas de Puebla, mas que revelam apropriações de avanços que dificilmente seriam negados. É o que ocorreu na citação referente à “Educação Libertadora”, enunciada em Medellín. Esse conceito, que estruturou o capítulo sobre educação nas *Conclusões* da Conferência em Medellín, foi citado de passagem no documento de Puebla. O termo aparece apenas uma vez e o sentido maior conferido ao conceito é eclipsado por outra concepção de educação. Dessa forma, a citação, que poderia indicar uma “continuidade”, na verdade assume outra configuração. Todavia, temos que ponderar em relação à perigosa metodologia que podemos assumir ao enveredar por esse caminho. Esse levantamento mais sistemático de citações não limita as referências que permeiam as *Conclusões de Puebla*, afinal de contas, ideias são reelaboradas e sua dinâmica pode fugir de um indício como as citações bibliográficas de um documento. A própria temática da Libertação atesta isto. O debate não poderia ser simplesmente esquecido nessa Conferência realizada no México uma década depois de Medellín. Ainda que exista apenas uma referência sobre o “clamor do povo pela libertação” em Medellín, citado em Puebla (CONSELHO..., 1979, p. 107), a temática foi trazida à tona, espalhou-se para outras temáticas, pautou debates e também foi citada indiretamente. Dessa forma, essa análise das citações é um indício,

mas não a totalidade do que configuramos como uma circulação de ideias. Ainda sim, outros indícios corroboram a apropriação de Medellín, sem que houvesse uma negação.

Parte das 15 citações ao documento de Medellín se refere ao “despertar” latino-americano (CONSELHO..., 1979, p. 73) e expressões como “ouvir o clamor por Libertação” (CONSELHO..., 1979, p. 107) tornam-se emblemáticas da leitura de Medellín como uma refundação da Igreja na América Latina. Entretanto, dois usos do documento emanado da Conferência de 1968 merecem destaque: ao apontar a necessidade das mudanças estruturais, mas que elas deveriam partir de uma transformação da mentalidade coletiva (CONSELHO..., 1979, p. 198 e 358) e a crítica às ditaduras militares (CONSELHO..., 1979, p. 98 e 377). No tocante às ditaduras, criticou-se a controversa postura dos militares em abusar da força quando deveriam garantir a Liberdade (CONSELHO..., 1979, p. 377) e a deterioração do quadro político por uma “injustiça institucionalizada” – termo cunhado na Conferência de 1968 e que, assim como o conceito de Libertação, dá margem para uma crítica estrutural e contextual. Nesse caso, se opõe aos governos autoritários que se consolidavam na América Latina naquele contexto, mas também abrange uma crítica estrutural. Em suma, o documento de Medellín, apesar de pouco citado, teve o papel estratégico de referendar algumas posições mais progressistas em Puebla.

Outra referência fundamental para compreender as *Conclusões de Puebla* é o discurso inaugural de João Paulo II, proferido no dia 28 de janeiro de 1979. Pregando a unidade da Igreja e condenando heresias, assim como Paulo VI fez em Medellín, foi pouco afeito a orientações pastorais e centrou-se em preocupações doutrinárias. O conceito de Libertação teve uma centralidade marcante, mostrando a permeabilidade do debate. O papa lembrou a citação bíblica “Conhecereis a verdade e a verdade os libertará” (Jo 8:32) para defender que os membros da Igreja devem ser “mestres da verdade”. Essa verdade se desdobraria em três planos: sobre Cristo, a Igreja e o Homem. Na parte cristológica, João Paulo II (1979) condenou a politização da imagem de Cristo. “Esta concepção de Cristo como político, revolucionário, como o subversivo de Nazaré, não se coaduna com a catequese da Igreja [...] A perspectiva de sua missão é muito mais profunda” (JOÃO PAULO II, 1979, p. 19).

A categoria “verdade sobre a Igreja” reiterou a postura conservadora. Ao versar sobre a missão da Igreja, uma dimensão política foi novamente condenada, dessa vez citando seu predecessor, João Paulo I: “É um erro afirmar que a teologia política, econômica e social coincide com a salvação em Jesus Cristo” (JOÃO PAULO II, 1979, p. 23). Ao dissertar sobre o “Homem”, defendeu o monopólio que a Igreja detém sobre sua Verdade, graças ao Evangelho: “Esta verdade completa sobre o ser humano constitui o fundamento do ensino social da Igreja, bem como é a base da verdadeira libertação. A luz

desta verdade, não é o homem um ser submetido aos processos econômicos ou políticos, mas estes processos estão ordenados ao homem e submetidos a ele” (JOÃO PAULO II, 1979, p. 24-25). O papa conclamou a uma Libertação Espiritual que subordinou a Libertação Dialética. Não existiria uma interação dialética nesse processo, que seria unidimensional. A politização dessa mensagem, pela figura de Cristo, na ação da Igreja ou como meio de perscrutar a Liberdade pelo próprio indivíduo, trairia seus respectivos fundamentos.

Da metade para o final, João Paulo II reportou-se às demandas políticas e sociais da América Latina, que foram tratadas pelo viés da Doutrina Social da Igreja, de forma menos conservadora. Foram lembradas privações às liberdades e violação dos Direitos Humanos (referência às ditaduras) e a “hipoteca social” que incidiria sobre a propriedade privada. Entretanto, o sentido da Libertação foi retomado na parte final do discurso: “Libertação de tudo o que oprime o homem, mas que é, antes de tudo, salvação do pecado e do maligno [...] Libertação que nos leva com a energia da caridade à comunhão [...]” (JOÃO PAULO II, 1979, p. 30-31). Calcado na encíclica *Evangelii Nuntiandi*, de Paulo VI, João Paulo II reforçou, entretanto, o conteúdo da Libertação Espiritual. As *Conclusões de Medellín* não foram citadas.

Ainda que muito influente, o discurso não determinou o posicionamento dos bispos latino-americanos em Puebla. Ao responder a pergunta da jornalista Lucia Amelia Moreira (*Jornal de Brasília*), sobre o que a Igreja do Brasil entendia por subversão, aludindo ao discurso de João Paulo II, Aloísio Lorscheider (presidente da CNBB) relacionou subversão com ordem vigente, numa forma de conceitualizar subversão a partir de um referencial que o sacerdote disse poder ser ilegítimo, e que poderia ser apoiado pela Igreja (CONSEJO..., 1979a, p. 3). A apropriação de Lorscheider buscou citar uma palavra que os governos de Segurança Nacional usavam para tratar seus opositores, “subversivos”. Nesse mesmo sentido, Cândido Padin, ao responder à pergunta de Alejandro Áviles (agência *Inter Press Service*), rechaçou o que o jornalista classificou como “condenação do papa à Teologia da Libertação”. O sacerdote disse que houve uma crítica muito forte a uma leitura inautêntica do Evangelho, que olha Jesus de uma forma estritamente política. Mas essa crítica não caberia a Teologia da Libertação, que sequer foi citada nominalmente (CONSEJO..., 1979a, p. 11).

Outro bispo brasileiro não confrontou o discurso papal, mas apropriou-se de seu conteúdo. Dom Moacyr Grechi, bispo auxiliar de Rio Branco e presidente da Comissão Pastoral da Terra da CNBB (também um dos fundadores do Conselho Indigenista Missionário), referindo-se à condenação da visão politizada da imagem de Cristo, declarou “Interessante: ele acena com uma imagem ou visão de Cristo bem distorcida, que não é, absolutamente, a

dos nossos teólogos do Brasil [...] não corresponde [...] às nossas igrejas”¹²⁹. Grechi era ligado a um movimento pastoral de intensa atividade em regiões afastadas dos grandes centros. Procurou construir certa sensação de descompasso entre a ação pastoral no norte brasileiro e um “visitante europeu” pouco conhecedor dessa realidade.

Ainda que essas falas mostrem uma dimensão menos imperativa da manifestação pontifícia, devemos levar em conta que Lorscheider, Padin e Grechi pertenciam à ala progressista do clero. O alcance do discurso também pode ser visto no interior das comissões, em meio ao clero não localizado nos extremos do debate político-teológico.

O discurso inaugural de João Paulo II foi citado 41 vezes no decorrer das *Conclusões de Puebla*, sendo mais usado na defesa de prerrogativas conservadoras, ainda que, em menor grau, também tenha reforçado aspectos progressistas. Indício de que se operava uma disputa retórico-interpretativa, hermenêutica. Assim como Paulo VI em Medellín, João Paulo II em Puebla também defendeu a unidade da Igreja, um teor discursivo sintomático, visto que ambos se dirigiram a um colegiado sacerdotal de um único continente. Os riscos das dissidências dentro da Igreja eram calculados (longe de um cisma) e foram usados para reforçar o que seria a unicidade eclesial. Esse é um aspecto importante a salientar nas citações do discurso papal ao longo do documento, a reiterada afirmação de que a Igreja Católica é o caminho da anunciação da Verdade (que se personifica nos bispos) e da relação com Deus.

Conforme exposto anteriormente, as *Conclusões de Puebla* possuem capítulos que se confrontavam em orientações com diferentes graus de avanço e recuo em determinadas temáticas. Apesar de versarem, cada um dos capítulos, sobre conteúdos diferentes, gostaríamos de contrapor, brevemente, a forma como o discurso inaugural foi integrado ao texto final em duas comissões. A primeira, “Visão Sociocultural da Realidade Latino-Americana” (56 parágrafos) mais progressista, citou três vezes o discurso papal. Em duas ocasiões, parafraseou a condenação que João Paulo II fez da disparidade entre ricos e pobres (CONSELHO..., 1979, p. 94-95) e, na terceira referência, como a Igreja, pela “força de seu compromisso evangélico”, deve denunciar e condenar as “situações de angústia” (CONSELHO..., 1979, p. 97). A angústia a qual o documento se refere é a causada pelos regimes de força, da repressão sistemática, isto é, as ditaduras. Devemos ponderar que tal condenação às ditaduras se colocava como uma composição da ordem do discurso nesse contexto, porque não alinhava a Igreja à esquerda ou à Libertação Dialética, mas, sim, como uma instituição defensora dos Direitos Humanos e de questões que se tornavam mais consensuais, como a defesa das liberdades democráticas e do Estado de direito.

129 Enviados Especiais (Ricardo Carvalho e Eduardo Foch). Homílias agradam os bispos. *Folha de S.Paulo*, São Paulo, 30 jan. 1979, p. 8. OP 1078 – Pasta “Puebla”. Arquivo DEOPS/APESP.

Assim, mesmo levando em conta a temática mais social proposta pelo capítulo, consideramos que os autores poderiam se valer de passagens mais dogmáticas no tocante à Questão Social, mas optaram por uma leitura mais progressista. A pergunta que salta aos olhos, à primeira vista, é: Se os relatores eram mais progressistas, assim como o conteúdo geral das páginas desse capítulo, porque citar o discurso do papa e não simplesmente ignorá-lo, como fez o capítulo antecessor, também progressista? A comissão encarregada do debate e da relatoria optou por apropriar-se de trechos do discurso que dessem margem para sua interpretação. O discurso do papa João Paulo II refletiu muito da Doutrina Social da Igreja, apresentando concessões, demandas e articulações por vezes próximas a um pensamento sociopolítico progressista, podendo ser mais vantajoso como endosso do que um silêncio implicitamente condenatório.

O capítulo V, “O Que é Evangelizar?”, um dos mais conservadores do documento, citou dez vezes o discurso inaugural. Porém, considerando a extensão do capítulo (222 parágrafos), gostaríamos de nos deter em um subitem, intitulado *Evangelização, Ideologias e Política*, que possui 55 parágrafos e, não casualmente, concentra mais da metade das citações papais (seis). Essa parte, que advoga sobre política e a relação com a Igreja, não usou nenhuma passagem do discurso de João Paulo II sobre a desigualdade social ou a importância de se humanizar o sistema. As citações ao papa se concentram em delimitar, cercear a participação política da Igreja, condenando sua relação com a política partidária (CONSELHO..., 1979, p. 220), não aceitar “aqueles que misturam a Palavra de Deus com atitudes meramente políticas” (CONSELHO..., 1979, p. 221), conservar-se livre dos “sistemas oposto” para optar pelo homem (CONSELHO..., 1979, p. 229) e, conforme relatou-se várias vezes ao longo do documento, abnegar do uso de ideologias para a Libertação (CONSELHO..., 1979, p. 221 e 230). Nesse ponto, há o reforço da ideia de que a ideologia, os partidos políticos e até a própria política só operam em extremos e a Igreja seria a força conciliatória do bom senso perdido. Essa posição encontra lastro nos documentos da Doutrina Social da Igreja, como pudemos observar anteriormente, mas aponta uma direção divergente em relação a *Medellín*.

Essa operação presente nas *Conclusões de Puebla*, ao (pretensamente) jogar a política às margens da atuação pública, tece um discurso que alocou extremos, no qual as posições da Igreja se tornam facilmente assimiladas e, dentro dessa lógica da argumentação, coerentes. A “renúncia” à política é retórica, até porque a neutralidade pode ser uma convivência perniciosa. O silêncio pode ressoar de forma mais contumaz quando posto diante da tragédia autoritária latino-americana dos anos 1960 e 1980, por exemplo. E, por outro lado, serve para coibir os que se dispuseram a não vestir a farda do falso combate, de renunciar à política atuando, politicamente, para sua devassidão.

De toda forma, esses dois exemplos mostram apropriações distintas do Discurso de João Paulo II em duas comissões díspares, mas que integram o mesmo documento. De forma geral, as *Conclusões de Puebla* continuaram a seguir o método consagrado em Medellín, ver-julgar-agir, o que confere um caráter pastoral ao documento, acentuado pela proposta da III Conferência, a Evangelização. Entretanto, abstrações quanto à inserção social e política, assim como elucubrações doutrinárias são recorrentes. Diferente da análise das *Conclusões de Medellín* (capítulo II), optamos por estruturar nossas interpretações a partir dos núcleos delimitados no documento, promovendo comparações e diálogos entre eles quando necessário.

O texto de cada comissão não contém uma explanação geral sobre a realidade latino-americana, como em Medellín. Essas impressões estão mais concentradas no primeiro núcleo das *Conclusões*, Visão Pastoral da Realidade Latino-Americana (dividido em *Visão Histórica*, *Sociocultural*, *Eclesial* e *Tendências de Evangelização*). A urgência e aflição, presentes na forma como as *Conclusões de Medellín* percebiam a realidade latino-americana, foram abrandadas. A parte destinada à História é bastante diminuta e recai numa visão inicialmente triunfalista (“nosso radical substrato católico, com suas formas vitais de religiosidade vigente, foi estabelecido e dinamizado por uma imensa legião missionária” (CONSELHO..., 1979, p. 87) da Evangelização no período colonial, para depois retomar certa autocrítica (“é certo que a Igreja, em seu labor apostólico, teve de suportar o peso dos desfalecimentos, das alianças com os poderosos da terra, de uma visão pastoral incompleta e de força destruidora do pecado” (CONSELHO..., 1979, p. 89), caracterizando a história da Igreja na América Latina entre “luzes e sombras”.

Acreditamos que esse primeiro núcleo tomou esse sentido pela forma como os bispos interpretaram a História da Igreja na América Latina. Podemos perceber três períodos: A Evangelização, com “luzes e sombras”, que se inicia no século XVI; sucedida por um período de crises, incertezas e conflitos, a partir do século XIX, isto é, quando ocorreram as independências frente ao poder ibérico-monárquico e a formação dos Estados latino-americanos, que entraram em litígio com a Igreja com a ideologia liberal e passaram a minar o antigo espaço e poder que as Igrejas possuíam; e, por último, em curso, um tempo de Renovação, que se iniciou com o Concílio Vaticano II e com a Conferência de Medellín, para a América Latina. Assim, inseridos nesse tempo de renovação, o imediatismo quanto às angústias do presente, que pode ser lido em *Medellín*, no olho do furacão, foi abrandado por uma perspectiva que anuncia, majoritariamente, a esperança.

Nesse ímpeto de esperança, durante todo esse primeiro núcleo há o compromisso com a necessidade de “transformação das estruturas injustas” (CONSELHO..., 1979, p. 91), visto a vigência de um “sistema econômico que não considera o homem como centro da sociedade” (CONSELHO...,

1979, p. 101), visando, assim, a uma “situação de justiça para as grandes maiorias” (CONSELHO..., 1979, p. 116). Esse apontamento insere-se numa interpretação dialética, “entre o pessoal e as transformações profundas das estruturas” (CONSELHO..., 1979, p. 95), o coletivo e o indivíduo. O binômio de conversão “individual e social” (CONSELHO..., 1979, p. 91) estruturou muitas prerrogativas nesse núcleo.

Nessa perspectiva, o conceito de Pecado Social é significativo. Embora a expressão tenha aparecido poucas vezes, sua formulação encadeia-se na denúncia das estruturas, além de aplicar uma categorização antes restrita ao âmbito individual. A Igreja interpretou a situação de angústia na América Latina como um pecado social (CONSELHO..., 1979, p. 94), ponderando que as dimensões pessoais e sociais do pecado são amplas (CONSELHO..., 1979, p. 103, 221).

Westhelle (1998) elaborou uma reconstituição histórica na qual buscou examinar o desenvolvimento do conceito de pecado na teologia latino-americana. Para o autor, a América, antes de ser descoberta, pertencia ao imaginário europeu e foi idealizada para além do “espaço de ambiguidade” constituído pelos pares dialéticos céu/paraíso e inferno, queda e redenção, “no qual a jornada humana se desdobraria. O pecado torna a vida perigosa, mas a graça assegura a promessa de resgate e liberdade” (WESTHELLE, 1998, p. 242). O autor defendeu que à América foi negado esse espaço, criando um limbo. A consciência histórica americana tratou de reivindicar esse reino ambíguo, nossa própria História, mas por meio de um erigir da Queda.

Nesse sentido, diferenciou dois caminhos perscrutados pela teologia latino-americana: o assimilacionismo, mais comum, que busca integrar a América no mito fundador europeu, adotando um conceito de pecado resguardado no âmbito privado, mas que na esfera pública seria metamorfoseada em benefício. Hofstätter (2003, p. 11 e 57) ainda chamou atenção para a interação entre uma sociedade vinculada ao poder autônomo do ser-humano e a minimização do pecado como a “culpa pela falta que se dá na relação com Deus na História”, assegurando que não considerar as estruturas ao se conceber o pecado é “seguir atualizado-o”, “privatizá-lo no coração das pessoas”. O outro caminho interpretativo denominou-se liberacionista, que reivindica o direito à queda, pela regionalidade da consciência, concebendo o pecado não apenas como um ato subjetivo ou corrupção subjetiva, mas como estrutura intersubjetiva. Essa acepção se aproxima do pecado social no texto de Puebla¹³⁰.

130 Não obstante, Westhelle considerou que o pecado concebido estruturalmente esvazia responsabilidades, recaindo em uma ambiguidade que divide o mundo entre os que organizam o pecado estrutural e os que sofrem por ele. Apontando uma romantização das “vítimas” e falta de autoafirmação, o autor baseou-se na interpretação do teólogo Juan Luis Segundo da carta de Paulo aos romanos, na qual negou-se essa exterioridade do pecado. Assumindo o projeto de “abandonar o inferno”, ponderou que essa etapa se cumpre “por um povo que conhece e narra a história de seus erros, de sua vileza, de sua queda”, sendo imprescindível conhecer a situação da qual pretende-se evadir, torná-la própria, uma “tomada

Essa dialética, entre o social e o pessoal, a estrutura e a consciência, também presente em *Medellín*, está desassociada do conceito de Libertação em *Puebla* nas quatro comissões que compõem esse primeiro núcleo. O conceito de Libertação aparece apenas duas vezes nesse bloco e de forma genérica: ao falar as Comunidades Eclesiais de Base e, depois, ao dissertar sobre a Libertação integral “que não se esgote no quadro de sua existência temporal, mas que projete na plena comunhão com Deus e com os irmãos na eternidade, comunhão que já se começa a realizar, embora imperfeitamente, na história” (CONSELHO..., 1979, p. 117). Nesse sentido, a caracterização de uma situação de dependência apareceu apenas uma vez (“o fato de nossa dependência econômica, tecnológica, política e cultural” (CONSELHO..., 1979, p. 101), dissolvendo o binômio conceitual Dependência/Libertação.

Assim, embora haja uma continuidade em alguns pontos com a Libertação Dialética, a ausência de reflexões em *Puebla* que convergem nesse sentido é significativa. Foi reforçada a crítica às ditaduras, pelo contexto de acirramento do autoritarismo na América Latina durante os quase dez anos que separam *Medellín* (1968) de *Puebla* (1979). Defendeu-se a participação política livre (CONSELHO..., 1979, p. 116) e a condenação da angústia causada pela repressão sistemática ou seletiva, típica dos regimes de força (CONSELHO..., 1979, p. 96). Em consonância com essa postura, a defesa dos Direitos Humanos passou a figurar como elemento central da inserção social e política da Igreja na realidade latino-americana.

Os Direitos Humanos foram reiteradamente citados, embora praticamente ausentes nas *Conclusões* da II Conferência: “A Igreja assume a defesa dos direitos humanos e se solidariza com os que lutam por eles” (CONSELHO..., 1979, p. 118), condenando enfaticamente aqueles que o violam (CONSELHO..., 1979, p. 105, 96, 98). A violação dos direitos humanos, vinculada às diferenças sociais e a pobreza, são elencadas como “desafios lançados à evangelização” (CONSELHO..., 1979, p. 107). A forma como o conceito de direitos humanos esteve estrategicamente presente nas *Conclusões de Puebla* permitiram um descolamento do marxismo – em certa medida presente nas *Conclusões de Medellín* e outros documentos. Mas não podemos afirmar que houve um distanciamento da realidade latino-americana, sendo observável um encontro com reivindicações democráticas (englobando posições políticas como a direita-liberal, grupos conservadores e moderados) e até de parte da esquerda.

Devemos recordar também dois pontos importantes para não abordar de forma unilateral essa articulação. Primeiro, a reorientação da Igreja Católica

narrativa” (WESTHELLE, 1998, p. 249). Consideramos que parte das críticas esboçadas ao projeto liberacionista estão incluídas nas ponderações que fizemos ao abordar o conceito de Libertação como contradições conceituais, na relação com o povo e nas implicações de suas utopias.

em relação aos direitos humanos. Inicialmente rechaçados, ao longo do século XX foram incorporados na Doutrina Social da Igreja, nas prerrogativas de defesa das liberdades individuais, dos deveres do Estado e de defesa da dignidade da pessoa humana. E, de forma mais circunstancial, em oposição às ditaduras militares latino-americanas. A forte pressão de grupos de defesa dos direitos humanos que foram até a III Conferência é um ponto a ser destacado. Porém, essas importantes conquistas de espaço no discurso eclesiástico estão inseridas em disputas prévias no seio da Igreja latino-americana.

Essa evocação dos direitos humanos operou-se em paralelo à condenação do marxismo, por vezes colocado ao lado do capitalismo e do liberalismo – encadeamento bastante usado na Doutrina Social da Igreja. Outrossim, na sequência à condenação dos regimes de força, também foram rechaçadas as “Angústias provocadas pela violência da guerrilha, do terrorismo e dos sequestros, efetuados por extremistas de sinais diversos, que comprometem *igualmente* o convívio social” (CONSELHO..., 1979, p. 97). Endossando a teoria dos dois demônios, ao equiparar as duas formas de violência que teoricamente se equivalem, sem contextualizá-las e dimensioná-las, o discurso eclesiástico volta à retórica da Doutrina Social da Igreja e recua na pequena brecha esboçada no contexto de Medellín e da encíclica *Populorum Progressio*. Paradoxalmente, acaba por legitimar a reação autoritária que as ditaduras lançaram mão. Postura parecida foi esboçada pelo presbítero cubano Arnaldo Aldana, ao considerar que não é justo equiparar o liberalismo e o marxismo, pois possuem fins diferentes: o primeiro perpetua o mundo como tal e o segundo almeja sua necessária mudança (CONSELHO..., 1980, p. 101). Entretanto, prevaleceu a posição aqui exemplificada por Andrés Rubio, bispo de Mercedes (Uruguai), que falou abertamente de uma ameaça “permanente e organizada” do marxismo, equiparando-o ao liberalismo (CONSELHO..., 1980, p. 125).

Mesmo o aspecto mais geral e ideológico do marxismo foi criticado: “Na prática suas estratégias têm sacrificado muitos dos valores cristãos e, portanto, humanos ou caídos em irrealismos utópicos” (CONSELHO..., 1979, p. 98); o “ateísmo” também foi lembrado (CONSELHO..., 1979, p. 108). Essa ambivalência complexifica o quadro, tornado muito difícil denotar e absolutizar ideologicamente o clero como conservador ou progressista nesse ponto – essa caracterização depende de uma análise contextual.

Assim, na composição desse núcleo temático das *Conclusões*, podemos observar que a libertação da Liberdade foi suplementada pela leitura de um novo tempo histórico na América Latina, no qual os direitos humanos se tornaram uma bandeira consensual e assumiram a urgência da denúncia, circunscritos por uma condenação mais incisiva do marxismo e da violência, mesmo como meio de reivindicação. Ainda que o pensamento dialético, de conciliação entre o binômio consciência/estrutura tenha se mantido,

as conceitualizações (e até finalidades) derivadas dessa lógica se modificaram entre as duas conferências.

O núcleo Visão Pastoral da Realidade Latino-Americana: Hoje e Amanhã¹³¹ possuía uma composição mista, um pouco inclinada para o grupo próximo à Teologia da Libertação. A comissão teve como relator o conservador Carlos Parteli, do Uruguai, e o progressista Germán Schmitz, do Peru. A mediação ficou com o brasileiro Brandão Vilela, antigo presidente do CELAM e um tido como moderado. A composição da comissão contava com o bispo equatoriano Leônidas Proaño e o teólogo Enrique Dussel, ambos ligados à Teologia da Libertação.

Para entender melhor a escrita desse núcleo, consideramos os *Boletins*, divulgados diariamente durante a Conferência (às 9h30min), em quatro idiomas, pela Comissão de Comunicação. O boletim de 7 de fevereiro trouxe informações sobre o debate acerca do texto final da comissão Visão Pastoral da Realidade Latino-Americana. Na leitura do documento, podemos observar que a maioria das falas foi favorável ao seu conteúdo, ressaltando a importância de se atentar à realidade latino-americana, denunciar a desigualdade e posicionar a Igreja nesse cenário, a exemplo de: Mons. Adriano Hypólito (bispo de Nova Iguaçu, Brasil), Mons. João Batista Przyklenk (bispo de Januária, Brasil) e Presb. Aurelio García Pinzón (Panamá). Contudo, criticou-se o tom generalista e “certo triunfalismo ingênuo” – Mons. Dom Máximo Biennes (bispo de São Luis de Cáceres, Brasil). A intervenção claramente oposta, única entre as cinco, foi a do secretário do Departamento de Ação Social da Conferência Uruguiaia, José Luis Rodríguez Rossi, que pediu uma nova redação do documento, tendo como critério: “aproximar a realidade do nosso Continente com a linha própria da Igreja [...] A Igreja desconfia do verbalismo e do voluntarismo, pois tem esperanças nas energias que desenvolvem o amor cristão” (CONSEJO..., 1979a, p. 1-2, tradução nossa).

Os *Boletins* são uma fonte histórica importante, mas por serem bastante editados e condensados numa lógica de serviço à imprensa, podem fornecer falsas impressões. Nesse sentido, confrontamos com outros documentos que nos permitem uma aproximação maior com os debates internos da Comissão. Para a publicação na série *Documentación CELAM*, foram recolhidos os textos redigidos pelos bispos latino-americanos. Entregues à Secretaria do Conselho Episcopal, foram transcritos alguns discursos gravados e arquivados no CELAM – algumas intervenções não chegaram a ser lidas, mas foram entregues. Dessa forma, o volume lançado pela série *Documentación*, em 1980, não abrange a totalidade das intervenções, muito do material se trata de resumos elaborados pelos autores, mas abrangem um panorama significativo.

131 Posteriormente rebatizado como *Visão Pastoral da Realidade Latino-Americana*.

Em relação às intervenções, foram divididas em dois grandes blocos. No primeiro, criticou-se o otimismo expresso nas considerações históricas, certo acento triunfalista – posição expressa por conservadores e progressistas¹³². O segundo versou sobre o tom “vertical” do documento, isto é, seu caráter mundano, unilateral, muito próximo dos processos sociais, econômicos e políticos. Esse conjunto pode ser interpretado como conservador na sua concepção de inserção da Igreja no mundo. Esses discursos foram de certa forma rebatidos por alguns que cobravam um tom engajado, mas que eram minoria¹³³. Nesse sentido, três intervenções são ilustrativas: a do Mons. Andrés Rubio, bispo de Mercedes (Uruguai), ao afirmar que a natureza da missão da Igreja é religiosa, não pertence à ordem econômica, política ou social (CONSEJO..., 1980b, p. 100); a de Emilio Bianchi di Cárcano, bispo auxiliar de Azul (Argentina), que postulou: “não culpar somente as estruturas, mas também o homem pecador” (CONSEJO..., 1980b, p. 96 -111, tradução nossa); e a de Antonio Afonso de Miranda, bispo administrativo de Campanha (Brasil), afirmando que o documento estava mais preocupado com “mudança de estrutura do que mudança de consciências” (CONSEJO..., 1980b, p. 120).

Essa versão aproxima-se da fala escrita no diário de Frei Betto (1979) sobre a Conferência, que reproduziu a seguinte avaliação de D. Adriano Hipólito: “Vários bispos acusaram o texto – a meu ver, bastante suave – de ‘temporalismo’, ‘ênfase unilateral’, ‘ideológico’ etc. Para cada intervenção boa, há vinte que ressoam num tom Pré Medellín” (BETTO, 1979, p. 99).

Outro rol de intervenções pode ser condensado por uma defesa do engajamento da Igreja na sua missão atrelada aos aspectos histórico, sociais e culturais da realidade latino-americana. Nesse sentido, consideramos essas posições progressistas. Quatro posicionamentos se mostram bastante afeitos a essa prerrogativa: Wanderly Sarias, universitário brasileiro, disse que os jovens esperam um juízo claro sobre a raiz dos pecados, que não está apenas na cabeça e no coração dos homens, mas na concepção e estrutura da sociedade (CONSEJO..., 1980b, p. 116); Mons. Germán Schmitz, bispo auxiliar de Lima, declarou: “Eu não me sinto ‘horizontalista’, quando acompanho as angústias do meu povo que sofre. É o que Deus faz quando se inclina aos mais pobres” (CONSEJO ..., 1980b, p. 121, tradução nossa), respondendo a acusação de verticalismo, por parte dos conservadores; Leonidas Proaño, bispo de

132 Presente nos discursos de: Mons. Luis Eduardo Henriquez, arceb. de Valencia (Venezuela); Mons. Cândido Padin, bispo de Bauru (Brasil); Mons. Clemente José C. Isnard, bispo de Nova Friburgo (Brasil); P. Manuel Castillo, sup. Ger. dos Missionários do Espírito Santo (México); Mons. Orlando Dotti, bispo de Barra (Brasil); Presb. Arnaldo Aldana (Cuba); e Mons. Adriano Hipólito, bispo de Nova Iguaçu (Brasil), que ainda afirmou que as ditaduras militares são prova de que não há motivo para otimismo (CONSEJO..., 1980b, p. 96-132).

133 Card. Raúl Silva Henríquez, arceb. de Santiago; Mons. Luis Eduardo Henriquez, arceb. de Valencia (Venezuela); Mons. Octávio Nicolás Derisi, bispo aux. La Plata (Argentina); Mons. Italo Di Stéfano, bispo de Pres. Roque Sanchéz (Argentina); e Mons. Marcos Mc Grath, arceb. do Panamá (CONSEJO..., 1980b, p. 95-115).

Riobamba (Equador), defendeu a necessidade de descrição da realidade, porque é onde atuará a Evangelização, “os pobres esperam desta III Conferência nem tanto uma mensagem de resignação, mas uma mensagem de esperança” (CONSEJO..., 1980b, p. 124, tradução nossa); e, por fim, Maximino Pereira, camponês (Brasil): “O documento, na minha visão de camponês, me mostra que o homem tem só alma, não tem corpo” (CONSEJO..., 1980b, p. 130).

A julgar pela votação desse texto e o cruzamento de dados, compomos uma trama que exprime as tensões de um texto ao propor a interpretação da Igreja do processo histórico e da realidade latino-americana, e também sua inserção e expectativas. Nesse sentido, Medellín e o percurso da Igreja latino-americana no ínterim entre as duas conferências funcionaram como um impulso para alguns, mas também como um alerta para outros, das posições perigosas e negligentes do aspecto espiritual.

Assim, o primeiro texto, sobre a realidade histórica, bastante sintético e pouco analítico, teve uma boa aprovação na Assembleia com 114 votos *Placet* (sim), 31 *Non-placet* (não) e 39 *Placet juxta modum* (sim, com modificações). Para aprovação, são necessários 2/3 dos votos, que são secretos. Caso não alcance quórum, depois da primeira votação, as emendas para eventual incorporação ao Documento final necessitam de maioria simples (metade mais um). Se rejeitado, o texto é reescrito.

Os outros textos passaram por modificações, caso do segundo capítulo, “Visão Sociocultural da Realidade Latino-Americana”, o mais polêmico. O texto obteve quase o mesmo número de *Placet* e *Non-placet* (72 e 69, respectivamente – além dos 42 *Placet juxta modum*). Foi o texto com maior rejeição na votação da III Conferência. Aliás, os três capítulos finais do primeiro núcleo destoam, em muito, da votação dos outros textos, com altos índices de crítica. Foi formada uma nova comissão para redigir o texto, composta pelo cardeal Avelar Brandão Vilela (arcebispo de Salvador), cardeal Raúl Francisco Primatesta (arcebispo de Córdoba), Mons. Germán Schmitz (bispo auxiliar de Lima), Mons. José Esaúl Robles (bispo de Zamora, México), Mons. Pedro Rubiano Sáenz (bispo de Cucutá, Colômbia), e os padres assessores Renato Poblete e Pierre Bigó (CONSEJO..., 1980a, p. 75). O novo escrutínio do documento final da comissão *Visão Pastoral do Contexto Sociocultural* levou à votação um parágrafo sobre a Teologia da Libertação, que foi suprimido, e a inclusão de três parágrafos sobre institutos seculares.

A composição das Comissões (alguns integrantes, relator e mediador) e o resultado da votação dos respectivos textos finais podem ser vistos no Quadro 11 a seguir.

Quadro 11 – Comissões da Conferência de Puebla

Comissão	Integrantes	Relatores	Mediador	Par. ¹³⁴	Votação ¹³⁵
Mensagem aos Povos da América Latina	–	–	–	–	<i>Placet</i> (P.) 95 <i>Non-Placet</i> (N.P.) 7 <i>Placet Juxta Modum</i> (P.J.M.) 63 Branco/Nulos (B./N.) 6 Total 171
I Visão Pastoral da Realidade Latino-Americana: Hoje e Amanhã	15 Leônidas Proaño (EQU), Pierre Bigo (?), Enrique Dussel	Carlos Parteli (URU) e Germán Schmitz (PER)	Card. Avelar Brandão Vilela (BRA)	1-161	<u>Visão Histórica</u> P. 114 N.P. 31 P.J.M. 39 Total 184 <u>Contexto Social e Cultural</u> ¹³⁶ P. 72 N.P. 69 P.J.M. 42 Total 183

134 A contagem dos parágrafos foi feita de acordo com a edição *Conselho Episcopal Latino-Americano*, 1979.

135 Votação do dia 11 de fevereiro de 1979.

136 Devido à rejeição do texto, foi formada uma nova comissão, integrada por: Card. Avelar Brandão Vilela (Brasil), Card. Raul Francisco Primatesta (Argentina), Mons. Germán Schmitz (Peru), Mons. José Esaúl Jimenéz (México), Mons. Pedro Rubiano Sáenz (Colômbia), tendo como assessores os padres Renato Poblete e Pierre Bigó. A nova votação do texto teve o seguinte placar: *Placet* – 113, *Non-Placet* 26, *Placet Juxta Modum* 30, Branco/Nulos 1, totalizando 170 votos.

					<u>Realidade pastoral</u> P. 74 N.P. 57 P.J.M. 47 (?) Total 178 (?) <u>Tendências atuais e evang. no futuro</u> P. 76 N.P. 53 P.J.M. 44 B./N. 2 Total 175
II Cristo, Centro da História	17 Leonardo Boff, Jon Sobrinho	Bernardino Piñera (CHI) e Estasnislao Karlic (ARG)	Card. Pablo Muñoz (EQU)	162-219	P. 87 N.P. 7 P.J.M. 89 Total 183
III A Igreja	13 Ronaldo Muñoz	Lorenzo L. Alvarado (PER) e José Freire Falcão (BRA)	Card. Raúl Primatesta (ARG)	220-303	P. 105 N.P. 6 P.J.M. 71 B./N. 2 Total 184
IV A Dignidade do Homem	13 Oscar Romero (ELS), Card. Vicente Scherer (BRA)	Antonio do Carmo Cheuiche (BRA) e Fernando Ariztía (CHI)	Fracisco Oves (CUB)	304-739 (?)	P. 106 N.P. 2 P.J.M. 75 B./N. 1 Total 184

<p>V</p> <p>Evangelização, sua Dimensão Universal e seus Critérios</p>	<p>12</p> <p>Card. Agnelo Rossi (BRA), B. Kloppenburg</p>	<p>Roger Aubry (EQU) e Sergio Obeso (MEX)</p>	<p>Ivo Lorscheider (BRA)</p>	<p>340-384</p>	<p><u>Situação. O Mistério da Evangelização</u></p> <p>P. 125 N.P. 7 P.J.M. 50 Total 182</p> <p><u>Dimensão e Destino da Evangelização</u></p> <p>P. 138 N.P. 3 P.J.M. 40 Total 181</p> <p><u>Critérios e signos da Evangelização</u></p> <p>P. 102 N.P. 3 P.J.M. 74 Total 179</p>
<p>VI</p> <p>Evangelização e Promoção Humana</p>	<p>17</p> <p>Hélder Câmara (BRA), Oscar Romero (ELS), Card. A. López Trujillo (COL), Segunda Galilea</p>	<p>Vicente Zazpe (ARG) e Juan Gerardi (GUA)</p>	<p>Luciano Duarte (BRA)</p>	<p>470-506</p>	<p>P. 88 N.P. 4 P.J.M. 76 B./N. 5 Total 173</p>

<p>VII Evangelização, Cultura e Religiosidade Popular</p>	<p>14 Lucio Gera</p>	<p>Vicente Zazpe (ARG) e Juan Gerardi (GUA)</p>	<p>Bernardino Echeverria (EQU)</p>	<p>385-469</p>	<p><u>Evangelização da Cultura</u> P. 138 P.J.M. 24 B./N. 5 Total 167 <u>Religião e Povo</u> P. 135 P.J.M. 23 B./N. 5 Total 163</p>
<p>VIII Evangelização, Ideologia e Política</p>	<p>16 Pierre Bigo (?), Card. Silva Henriquez (CHI), Clodovis Boff</p>	<p>Italo Di Stefano (ARG) e Jayme Chemello (BRA)</p>	<p>Cândido Padin (BRA)</p>	<p>507-562</p>	<p><u>Evangelização e Política</u> P. 125 N.P. 6 P.J.M. 43 B./N. 5 Total 179 <u>Evangelização e Ideologias</u> P. 119 N.P. 7 P.J.M. 50 B./N. 3 Total 179</p>
<p>IX Família</p>	<p>20</p>	<p>Ignácio Trejos Picado (CRI) e Manuel Pérez Gil (MEX)</p>	<p>Card. Luis Aponte (PRI)</p>	<p>568-616</p>	<p>P. 107 N.P.11 P.J.M. 63 B./N. 3 Total 184</p>

<p>X Comunidades Eclesiais de Base</p>	<p>18 Card. Sebastião Baggio (Santa Sé), Muñoz Duque (COL), Frei Betto, Libânio</p>	<p>Jose Mario Ruiz (EQU) e Francisco Villalobos (MEX)</p>	<p>Card. Juan C. Aramburu (ARG)</p>	<p>618-657</p>	<p>P. 100 N.P. 8 P.J.M. 64 B./N. 2 Total 174</p>
<p>XI Ministério Hierárquico</p>	<p>20 Aloísio Lorscheider (BRA)</p>	<p>Alfonso Suárez (MEX) e José Caranza (HON)</p>	<p>Román Arrieta (CRI)</p>	<p>659-720</p>	<p><u>Bispos</u> P. 96 N.P. 7 P.J.M. 72 B./N. 5 Total 180</p> <p><u>Presbíteros</u> P. 98 N.P. 6 P.J.M. 70 B./N. 7 Total 181</p> <p><u>Diaconato</u> <u>Permanente</u> P. 106 N.P. 8 P.J.M. 50 B./N. 11 Total 175</p>

					<u>Formação Permanente</u> P. 110 N.P. 11 P.J.M. 35 B./N. 8 Total 164
XII Vida Consagrada	20 Eduardo Pironio (ARG), Luciano Mendes de Almeida (BRA), Carlos Palmé (CLAR)	José Gottardi (URU) e Alfredo Espósito (ARG)	Andrés Rubio (URU)	721-776	P. 85 N.P. 5 P.J.M. 87 Total 177
XIII Leigos	20	Antonio González (EQU) e Luis A. Meyer (PAR)	Antonio Quarracino (ARG)	777-849	P. 110 P.J.M. 66 B./N. 2 Total 178
XIV Pastoral Vocacional	15	José Alí Lebrún (VEN) e Alejandro Mestre (BOL)	Humberto Tonna (URU)	850-891	<u>Pastoral Vocacional</u> P. 137 N.P. 3 P.J.M. 36 B./N. 7 Total 183 <u>Seminários</u> P. 113 N.P. 7 P.J.M. 51 B./N. 7 Total 178

<p>XV Liturgia</p>	<p>13</p>	<p>Desiderio Collino (ARG) e Carlos José Ruiseco (COL)</p>	<p>Romeu Alberti (BRA)</p>	<p>895-963</p>	<p>P. 125 N.P. 1 P.J.M. 51 B./N. 2 Total 179</p>
<p>XVI Catequese, Testemunho, Educação e Meios de Comunicação Social</p>	<p>22</p>	<p>Carlos Q. Arce (ARG) e Francisco Valenzuela (CHI)</p>	<p>Card. Juan Landázuri (PER)</p>	<p>964-1095</p>	<p><u>Catequese</u> P. 134 N.P. 1 P.J.M. 30 B./N. 3 Total 168</p> <p><u>Testemunho</u> P. 147 N.P. 5 P.J.M. 14 B./N. 6 Total 172</p> <p><u>Educação</u> P. 155 N.P. 2 P.J.M. 19 B./N. 4 Total 180</p> <p><u>Comunicação Social</u> P. 163 P.J.M. 16 B./N. 5 Total 184</p>

XVII Diálogo para a Comunhão e Participação	14	Olvidio Pérez (VEN) e Príamo Trejeda (RDO)	Justo Laguna (ARG)	1096-1127	Pl. 131 N.P. 9 P.J.M. 27 B./N. 7 Total 174
XVIII Opção Preferencial pelos Pobres	15 Gustavo Gutiérrez	José A. Llaguno (MÉX) e Valfredo Tepe (BRA)	Bartolomé Carrasco (MÉX)	1134-1165	P. 82 N.P. 43 P.J.M. 56 B./N. 1 Total 182
XIX Opção Preferencial pelos Jovens	15	Rómulo García (ARG) e Tomás González (CHI)	Williem Ellis (ANT)	1166-1253	P. 140 N.P. 3 P.J.M. 34 B./N. 2 Total 179
XX Ação com os Construtores da Sociedade Pluralista	9 Card. Eugênio Sales (BRA), Menthol Ferré	Felipe Santiago Benítez (PAR) e Jaime L. Coelho (BRA)	Card. Paulo Evaristo Arns (BRA)	1206-1253	P. 119 N.P. 21 P.J.M. 33 B./N. 4 Total 177
XXI Ação com a Sociedade Nacional e Internacional	18 Cândido Mendes de Almeida	Juan José Iriarte (ARG) e Rodolfo Quezada (GUA)	Roque Adames (RDO)	1254-1293	P. 112 N.P. 5 P.J.M. 57 B./N. 4 Total 178
XXII Opções Pastorais	Card. Paulo Evaristo Arns (BRA), Luis Manresa, Román Arrieta e Francisco Valenzuela ¹³⁷			1294-1310	P. 88 N.P. 38 P.J.M. 33 B./N. 7 Total 166

137 Não encontramos informações referente ao número de membros, relatores e mediador.

<p>Núcleo Introdutório e Conclu- sivo sobre as Gran- des Opções Pastorais¹³⁸</p>	<p style="text-align: center;">5</p> <p style="text-align: center;">Juan Flores (RDO), Luis Banbarén (PER), Marcos McGrath (PAN), Luciano Mendes de Almeida (BRA), Justo Laguna (ARG)¹³⁹</p>
--	---

Fonte: O autor (2020)¹⁴⁰

A votação apertada em Visão Pastoral da Realidade Latino-Americana refletiu em modificações externas feitas no texto final. Conforme apontamos anteriormente, o texto final aprovado pela Assembleia em Puebla foi encaminhado ao Vaticano e passou por mudanças. Algumas delas atenuaram certas posições. Por exemplo, ao transformar em nota de rodapé a passagem “Infelizmente o problema dos escravos africanos não mereceu a suficiente atenção evangelizadora e libertadora da Igreja” (CONSELHO..., 1979, p. 433). Parafraseando o texto, infelizmente questões sobre os escravizados africanos e a situação dos negros não tiveram suficiente atenção em Puebla. Ao discorrer sobre as “causas mais profundas” da angústia do povo, foi suprimida a frase “Não podemos contentar-nos com a simples descrição dos fatos” (CONSELHO..., 1979, p. 433), o que compromete um sentido de engajamento na resolução de problemas estruturais. Também houve a retirada da palavra “dominantes” na frase que versava sobre a resistência de setores de “pouca sensibilidade social”, que se opunham à voz dos episcopados (CONSELHO..., 1979, p. 435).

Em suma, esse primeiro núcleo retomou o discurso da Libertação em Medellín e o reformulou para o contexto específico de Puebla, mostrou limites e acomodações no arranjo eclesial: as resistências internas para o aprofundamento da Libertação Dialética; a agremiação de participantes dispostos a compor um texto menos comprometido com causas políticas e sociais próximas ao marxismo, ou que eclipsassem aspectos espirituais da salvação; as modificações feitas pelo Vaticano; e o ambiente de combate aos “corruptores” da Igreja. Todavia, não devemos tomar o todo pela parte. É necessário investigar como as outras partes do documento se articularam às questões suscitadas.

138 Formada em 6 de fevereiro, composta por representantes das Comissões.

139 Betto (1979, p. 72-73) indicou que esses seis nomes buscaram representar as regiões eclesialmente divididas na América Latina: Antilhas, Países Andinos, Brasil, América Central e México e Cone Sul.

140 Elaborado com base nos dados fornecidos em KLOPPENBURG, 1979c, p. 30, 32-35; BETTO, 1979, p. 77-79; DUSSEL, 1983, p. 590-591; CONSEJO..., 1979a, p. 1-3. Os sacerdotes que eram cardeais foram assim assinalados (Card.). Os outros, identificados apenas como monsenhores, não assinalamos no quadro. Os teólogos não tiveram demarcado o país proveniente porque não representavam nenhuma territorialidade eclesial. As informações conflitantes trazem um ponto de interrogação (?).

O núcleo seguinte, *Desígnios de Deus sobre a Realidade da América Latina*, versou sobre a evangelização, dividindo-se em dois capítulos. O primeiro, “Conteúdo da evangelização”, foi estruturado a partir do esquema apresentado por João Paulo II no seu discurso de abertura. Apontando o mesmo versículo do livro de Jó (8, 32), do Antigo Testamento, “A Verdade nos libertará”, elencou as três dimensões dessa verdade: Cristo, a Igreja e o “homem”. O segundo capítulo, “O que é Evangelizar?”, dividiu-se em 5 tópicos temáticos, abordando a relação entre evangelização e dimensão universal; cultura; religiosidade popular; libertação e promoção humana; ideologias e política. Chama a atenção, como podemos observar no Quadro 10, o elevado número de citações desse núcleo (295/696): apesar de corresponderem a 38% do volume total do texto, se concentram em três documentos e representam cerca da metade das citações das *Conclusões de Puebla*: Bíblia (121/232), Vaticano II (72/248) e *Evangelii Nuntiandi* (45/91). Acreditamos que o fato de haver uma retomada ao apelo cristológico implicou em uma demanda maior pelo embasamento evangélico e as citações conciliares e da encíclica de Paulo VI podem ser apontadas como mediações para a evangelização na contemporaneidade.

O conceito de Libertação compõe a argumentação do núcleo, sendo utilizado muitas vezes, cunhando a expressão “Evangelização Libertadora”. Primeiro, cabe ressaltar a incorporação de uma personagem que ocupou algumas páginas nas *Conclusões de Puebla*. Seguindo os desígnios do discurso de João Paulo II na abertura da Conferência, Maria foi retratada nas *Conclusões* como símbolo da identidade latino-americana, a exemplo da Virgem de Guadalupe, como elemento primordial da religiosidade popular, modelo de Igreja, presença feminina (CONSELHO..., 1979, p. 154-161) e “figura concreta que culmina toda libertação e santificação da Igreja” (CONSELHO..., 1979, p. 172). Porém, essa aproximação com uma figura ligada à religiosidade popular não afastou os discursos eclesiais de uma postura vanguardista, “purificadora” da religiosidade popular, tal como podemos observar na formulação da Libertação Dialética em Medellín. Tomada como expressão da fé católica, do substrato histórico-espiritual do povo latino-americano, “a religiosidade do povo latino-americano se converte muitas vezes num clamor por uma verdadeira libertação. É uma exigência ainda não satisfeita” (CONSELHO..., 1979, p. 201). Essa postura é reforçada pelo vanguardismo evangelizador: “as elites devem assumir o espírito de seu povo, purificá-lo, aquilatá-lo e encarná-lo de forma esclarecida” (CONSELHO..., 1979, p. 205). Percebemos uma essencialização romantizada da religiosidade popular, o que delimita um postulado anteriormente evocado de que um discurso de Libertação Espiritual ofereceria uma aproximação com a religiosidade popular. Recorrer à figura mariana parece mais um apelo popular mediado pela ambígua postura que havíamos atribuído à Libertação Dialética.

Mas o conceito de Libertação elaborado pelos bispos das comissões do segundo núcleo retomou alguns pontos do primeiro, e o envolveram em uma mensagem cristológica proeminente. Primeiro, podemos observar que prossegue um modelo de inserção político-social, pensando de forma dialética, de interação entre o espiritual e o coletivo. Podemos também perceber uma aproximação com a Libertação Dialética, mas que não constitui o cerne do texto. Essa conceituação foi esboçada ao tratar da Doutrina Social da Igreja, que teria como finalidade “a promoção de libertação total da pessoa humana, em sua dimensão terrena e transcendente” (CONSELHO..., 1979, p. 208), brevemente ao lembrar Medellín, e ao tratar da passagem do individualismo para uma consciência comunitária (CONSELHO..., 1979, p. 140-171), em um sentido geral de “conversão pessoal e transformação social” (CONSELHO..., 1979, p. 179).

Mas o que estruturou o conceito de Libertação nesse núcleo, apropriando-se da Libertação Dialética (porém, esboçando outra feição), foi o invólucro salvífico cristológico. Uma passagem é bastante significativa dessa transição. Há um tópico dedicado exclusivamente à *Evangelização, Libertação e Promoção Humana* que versou sobre o sentido de Libertação. Primeiro, lembrou o chamado a uma Libertação integral em Medellín, cujos “ecos positivos” foram sentidos na encíclica *Evangelii Nuntiandi* e no discurso de João Paulo II na abertura da III Conferência. Ignorou-se que o conteúdo entre eles fosse destoante. De todo modo, o texto avançou apontando duas aplicações da Libertação: “libertação de todas as servidões do pecado pessoal e social, de tudo o que transvia o homem e a sociedade” (CONSELHO..., 1979, p. 210) e “libertação para o crescimento progressivo no ser, pela comunhão com Deus e os homens” (CONSELHO..., 1979, p. 210). Essas seriam libertações que “vão se realizando na história”. Na sequência, o documento retomou o discurso de João Paulo II sobre as três verdades – Cristo, a Igreja e os Homens – como delineadores da Libertação. Relacionou-se, então, a Libertação com o anúncio trazido por Cristo.

Assim, se não chegarmos à Libertação do pecado com todas as suas seduções e idolatrias; se não ajudarmos a conquistar a libertação que Cristo conquistou na cruz, mutilamos a libertação de modo irreparável [...] Também a mutilamos se não esquecemos a dependência e as escravidões que ferem direitos fundamentais que não são concedidos por governos ou instituições, ainda as mais poderosas, mas que têm como autor o próprio Criador e Pai (CONSELHO..., 1979, p. 211).

O invólucro cristológico da Libertação pode ser visto em outras passagens do núcleo, de forma mais numerosa que a relação dialética. Cristo foi descrito como o anúncio da Libertação verdadeira e integral, doutrina

libertadora e portador da libertação (CONSELHO..., 1979, p. 125-129). Nas passagens que se referem à Libertação integral também houve essa conotação, conforme expresso em: “Para a liberdade é que Cristo nos libertou” (CONSELHO..., 1979, p. 168) e o compromisso da Igreja na libertação do “homem” e realização total em Cristo (CONSELHO..., 1979, p. 122). Assim, enquanto na Libertação Dialética havia certo protagonismo do povo como sujeito da Libertação, nessa interpretação Cristo passou a personificar esse projeto, sendo promotor e alicerce, redenção e verdade.

Há ainda posições que vinculam o anúncio de Cristo como fundamento da Libertação num estreitamento com a Libertação Espiritual. Ao abordar a mensagem integral de Cristo, que libertaria do pecado, “raiz e fonte de toda opressão, injustiça e discriminação” (CONSELHO..., 1979, p. 219), referendando a *Evangelii Nuntiandi*, as *Conclusões* parafrasearam uma passagem da encíclica que conceituou a Libertação Espiritual: “Libertação do que oprime o homem, mas sobretudo libertação do pecado e do maligno” (CONSELHO..., 1979, p. 178). Em algumas partes, também o Espírito Santo foi encarregado de conduzir à Libertação (CONSELHO..., 1979, p. 131-135).

Nesse sentido, o texto incorreu na vinculação da “amarga” realidade latino-americana, “até os seus limites”, com o rompimento do “eixo primordial” que “submete o homem ao domínio do Pai amoroso”, que teria originado todas as escravidões (CONSELHO..., 1979, p. 126). Nesta lógica, residiria a conflituosa vinculação das mazelas sociais da América Latina com o que compreendemos ser o pecado original. Não se falou em mudança de estruturas ou em análise histórica – a totalidade da salvação estaria resguardada na reconciliação da liberdade que teria sido uma vez concedida e corrompida. Em suma, podemos observar traços das conceituações dialética e espiritual da Libertação.

Os *Boletins* redigidos pela Comissão de Comunicação e as intervenções publicadas na série *Documentación CELAM* proporcionam uma dimensão do debate a respeito do texto elaborado pelos bispos, e mostra menos divergências – ainda que o primeiro seja mais completo. Tema clássico da teologia católica, o texto do núcleo denominado “Cristo, Centro de la Historia Humana” gerou um debate interessante. Das 35 intervenções assinaladas, foi possível ver a distinção entre o que chamamos de progressistas, defensores de uma representação da figura de Cristo de forma mais humana, atrelada às contemporâneas demandas sociais e políticas dos homens, e conservadores, um pouco mais numerosos, condenando “desvios cristológicos”, como a politização de Cristo, e buscando uma mensagem mais espiritualista. Cerca de 1/3 dos participantes esboçaram considerações ponderadas, de forma a busca conciliar as duas perspectivas. Vale lembrar que o núcleo “Cristo, Centro de la Historia Humana” recebeu 89 *placet justa modum* na Assembleia de votação em Puebla, superando os 87 aprovados como *placet*.

Até os bispos que propunham uma escrita mais focada no aspecto histórico não defendiam claramente o documento da comissão, citando o tom “pouco incisivo” do texto. Recomendou-se uma postura “vital, mais encarnada, mais histórica de Jesus” (Hermano J. L. Razo, vice-presidente da CLAR) (CONSEJO..., 1979b, p. 4, tradução nossa), pois faltaria “uma encarnação histórica real [...] parece ter medo de entrar nestas reflexões. Talvez pela utilização ideológica da visão histórica que algum setor da Teologia da Libertação realizou” (Mons. Marcos McGrath, arcebispo do Panamá) (CONSEJO..., 1979b, p. 8, tradução nossa). Arns ainda sugeriu que “se aborde primeiro o tema do Cristo histórico aos pobres e jovens” (Card. Evaristo Arns, arcebispo de São Paulo) (CONSEJO..., 1979b, p. 10, tradução nossa).

A relação Cristológica com a Libertação também foi uma demanda, na orientação da Libertação Dialética defendida na Conferência de Medellín. Seria preciso escrever no documento “a experiência da fé em Jesus de muitos mártires latino-americanos, pobres, camponeses, catequistas que estão dando a vida porque descobriram que Cristo está presente em seus irmãos, a quem tentam prover a libertação integral” (Presb. Armando Hernández, Diretor Dioc. de catequese da Diocese de Tilarín, Costa Rica) (CONSEJO..., 1979b, p. 4, tradução nossa). Na dimensão dialética da Libertação “em que se encontra a força divina para salvar e libertar o homem de seus pecados pessoais e sociais, com particular preferência aos mais necessitados” (Mons. Felipe S. Benítez, bispo de Villarica, presidente da Conferência de bispos do Paraguai) (CONSEJO..., 1979b, p. 5, tradução nossa).

Por outro lado, os bispos com falas conservadoras citaram muitas vezes o discurso de abertura de João Paulo II, principalmente quando o papa condenou os “desvios cristológicos”¹⁴¹ para que assim se defendesse uma real mensagem sobre Cristo. Os comentários chegam a apontar a necessidade de condenar explicitamente os “desvios”, que não estariam presentes “por um falso pacifismo intelectual, não se diz nada dos grandes desvios cristológicos registrados em nosso continente” (Mons. Justo Laguna, bispo auxiliar de San Isidro, Argentina) (CONSEJO..., 1979b, p. 3, tradução nossa)¹⁴².

O ponto nevrálgico desse tema é o combate a uma imagem politizada de Cristo, aos quais muitos bispos se referiram. Cristo não teria sido “um subversivo nos campos das atividades humanas onde se instalam o pecado e a mentira, tanto no nível individual como social” (D. Paulo Andrade Ponte, bispo de Itapiroca, Brasil) (CONSEJO..., 1979b, p. 4, tradução nossa). Dessa forma, “Não se deve apresentar Jesus como revolucionário, porque realmente

141 Chama a atenção a intervenção do bispo colombiano Alfonso Uribe Jaramillo que relacionou a rejeição que a Igreja deveria ter ao marxismo pelo prisma do culto da morte, já que os comunistas “podem mostrar cadáveres embalsamados nos mausoléus de Moscou e Pequim, enquanto o cristão sabe que Jesus ressuscitou e está vivo” (CONSEJO..., 1979b, p. 4, tradução nossa).

142 Laguna citou que essa crítica era necessária para que se constituísse uma verdadeira Teologia da Libertação, sem “instrumentalização ideológica”.

não o foi, mas sim apresentar a vida de Jesus como um conflito” (Hermana Carmen Santoro, Panamá) (CONSEJO..., 1979b, p. 5, tradução nossa). Ainda nessa linha, não se deveria apresentar Jesus como “uma mera imitação externa de um ‘herói’ comprometido com o povo, coisa que propiciaria tantas possibilidades de desvios ideológicos” (Presb. Javier Lozano, diretor do Instituto Teológico Pastoral do CELAM) (CONSEJO..., 1979b, p. 6, tradução nossa). Mesmo ponderando sobre a necessidade de justiça social e a vinculação da mensagem de Cristo com essa demanda, “Devemos pregar a Cristo sem reduções ou ambiguidades. Não reduzamos as expectativas de nossos povos à justiça social mais imediata, que existe e é urgente” (Mons. Emilio Biachi, Argentina) (CONSEJO..., 1979b, p. 9, tradução nossa).

Apesar de os textos desse núcleo terem encontrado menos resistência na votação da Assembleia do que o anterior, há uma passagem significativa. Sobre o texto *Evangelização, Libertação e Promoção Humana*, houve o pedido de 52 bispos para a supressão do seguinte parágrafo: “Também estamos contentes que a evangelização esteja se beneficiando dos aspectos construtivos de uma reflexão teológica sobre a libertação, como surgiu em Medellín”. O *Boletim* afirmou que o pedido dos bispos pela retirada se baseava numa possível ambiguidade que o texto suscitaria, sendo “parcial” e um respaldo à Teologia da Libertação. Na votação final, 124 votaram a favor, 52 contrários (1 voto branco e outro nulo) (CONSEJO ..., 1979b, p. 3). Essa supressão é significativa, pois seria uma menção quase direta, nominal, à Teologia da Libertação. Mas, envolto em grande polêmica e suscitando tensões no clero latino-americano, a maioria dos bispos optou por não dar margem a um “endosso” à Teologia da Libertação.

O terceiro núcleo tratou de assuntos mais internos da Igreja Católica, sobre os quais não iremos discorrer por não serem muito relevantes para a análise aqui elencada. Cabe destacar o apoio às Comunidades Eclesiais de Base (CONSELHO..., 1979, p. 249); um tópico destinado exclusivamente à questão da mulher (no qual se denuncia sua marginalização social, também no seio da Igreja, e a exaltação de Maria (CONSELHO..., 1979, p. 292-295); e as duas citações à “Opção Preferencial pelos Pobres” como uma das tendências mais notáveis da vida religiosa latino-americana (CONSELHO..., 1979, p. 271) – esse tópico foi bastante discutido no núcleo seguinte.

O quarto núcleo, “Igreja Missionária a Serviço da Evangelização na América Latina”, divide-se em quatro capítulos. Entretanto, como apontamos anteriormente, o grande destaque dessa parte das *Conclusões* é a seção “Opção Preferencial pelos Pobres”, concentrada no primeiro tópico e aparecendo, em menor grau, ao longo do núcleo.

Condenou-se a acumulação de riquezas em uma minoria e defendeu-se a “plena participação social e política” dos pobres, estando nessa categoria “índigenas, camponeses, operários, marginalizados pela cidade e, especialmente,

a mulher desses setores sociais, por sua condição duplamente oprimida e marginalizada” (CONSELHO..., 1979, p. 353). Essa passagem, bastante interessante, foi retirada do corpo do texto e colocada como nota de rodapé na versão do Vaticano, talvez numa tentativa de atenuar seu aspecto mais progressista. Após essa definição, os bispos latino-americanos dividiram dois tipos de pobreza: a pobreza como “privação e marginalização de que nos precisamos libertar”, e uma “pobreza evangélica”, como um modelo de vida que despontou no Antigo Testamento (CONSELHO..., 1979, p. 356). Nesse sentido, próximo às considerações do *Pacto das Catacumbas*. Assim, existiria uma “exigência evangélica da pobreza” para libertar o pobre do individualismo e das tentações da sociedade de consumo (CONSELHO..., 1979, p. 358).

A opção preferencial pelos pobres é o cerne dessa parte das *Conclusões de Puebla*. Somente ao anunciá-la, no primeiro parágrafo do primeiro capítulo, essa opção está vinculada à Libertação, ainda que de forma vaga (CONSELHO..., 1979, p. 352). Um comprometimento em curso na Igreja latino-americana, que suscitou tensões e exige conversão e purificação constante (CONSELHO..., 1979, p. 353-354), condenação da pobreza como antievangélica (CONSELHO..., 1979, p. 358) e a favor dos direitos dos pobres (CONSELHO..., 1979, p. 371). A vinculação com um plano estrutural prevaleceu em “Envidamos esforços para conhecer e denunciar os mecanismos *geradores* dessa pobreza” (CONSELHO..., 1979, p. 358, grifos nossos) – o que, infelizmente, não foi acompanhado de sua descrição.

O apelo relativo à mudança de estruturas, na inserção dialética da Igreja, seria proveniente da necessidade de os jovens mudarem as estruturas, de acordo com a Doutrina Social da Igreja (CONSELHO..., 1979, p. 367), ao caracterizar uma “contradição existente entre estruturas injustas e as exigências do Evangelho”, apontando que a raiz dessa discordância residiria no pecado, tanto pessoal como estrutural (CONSELHO..., 1979, p. 380). O ponto controverso foi a passagem que condicionou a transformação das estruturas a uma “expressão externa da conversão interior” (CONSELHO..., 1979, p. 372).

Nesse ponto, um importante parágrafo foi suprimido. Originalmente, ao dissertar sobre princípios orientadores de ação pastoral, o documento recomendava: “Necessidade de conversão contínua e transformação simultânea das estruturas econômicas, sociais, políticas, culturais e jurídicas, devido ao poder desintegrador do pecado pessoal e social” (CONSELHO..., 1979, p. 439). Essa passagem assimilava a necessidade de mudança das estruturas, com a dupla dimensão do pecado, num tom progressista. Mas foi retirada, por completo, pela Santa Sé.

Outro ponto que citou a Libertação¹⁴³ a relacionou com a evangelização (CONSELHO..., 1979, p. 355), e no restante do núcleo com Cristo, compre-

143 Cabe-nos citar a referência a “elementos negativos da libertação feminina” que, equiparados ao machismo, impediriam a “sadia promoção feminina”. Ainda que não nominalmente explícitos, o

endido como promovedor da libertação integral do “homem” (CONSELHO..., 1979, p. 359-363), “libertando de todo pecado e de suas consequências”. Também há uma vinculação da opção preferencial pelos pobres sob a égide do exemplo de Cristo. Considerações essas próximas às esboçadas no segundo núcleo e na Libertação Espiritual.

Visão Pastoral da Realidade Latino-Americana retomou um tema presente no primeiro núcleo: foi obstinado na condenação das ditaduras, mas não acompanhado de críticas ao marxismo. Recordou-se a recomendação de Medellín aos militares: “Sua missão é dar garantias às liberdades políticas dos cidadãos, em vez de pôr-lhes obstáculos” (CONSELHO..., 1979, p. 377) ao dissertar sobre os “direitos fundamentais”, sob os quais a Igreja deve ter docência, denúncia e serviço. Por sua importância, reproduzimos esta passagem:

[...] agravam-se os atentados à liberdade de opinião, à liberdade religiosa, à integridade física. Assassinatos, desaparecimentos, prisões arbitrárias, atos de terrorismo, sequestros, torturas disseminadas por todo o Continente, demonstram uma total falta de respeito pela dignidade da pessoa humana. Por vezes até pretende-se justificar alguns desses atentados como exigências da segurança nacional (CONSELHO..., 1979, p. 381).

Como ocorreu outras vezes ao longo das *Conclusões de Puebla*, uma modificação, ainda que sutil, da Santa Sé acabou por trazer outro sentido, conservador, para o texto. Originalmente lia-se “situação de violência institucionalizada, subversiva e repressiva, na qual a dignidade humana é violada”, mas foi modificado para “situação, que se pode chamar de institucionalizada (subversiva e repressiva), na qual a dignidade humana é violada” (CONSELHO..., 1979a, p. 439). Nota-se o acréscimo de “que se pode chamar de”, atenuando a caracterização de violência institucionalizada. No entanto, Gustavo Gutiérrez (1980, p. 28) chamou a atenção para o termo “violência institucionalizada”, cujo sentido não se limitaria à situação de opressão que se vivia na América Latina, mas se incorporava à dimensão da repressão, muito importante no período. Contudo, na nossa interpretação, a retirada da vírgula e o acréscimo dos parênteses em “subversiva e repressiva”, que originalmente adjetivava *apenas* violência institucionalizada, exprimiu uma condenação à violência institucionalizada subversiva (como chamavam as ações de combate às ditaduras) e repressiva (referentes aos órgãos autoritários oficiais), equiparando-as ao invés de condenar mais incisivamente a primeira. Portanto, essa modificação do Vaticano ratificaria a visão de que excessos ocorreram em ambos os lados, sem contextualizá-los e tomando-os por igual. Esse argumento

parágrafo refere-se à juventude feminina e a “confusão reinante acerca da missão da mulher” (CONSELHO..., 1979, p. 361).

favorável à chamada “teoria dos dois demônios” emerge em paralelo à questão das anistias e dos princípios de redemocratização na América Latina.

Em suma, podemos observar um tom geral ligeiramente progressista, ainda que certas nuances evoquem controvérsias, retomando aspectos cristológicos (bastante presentes no segundo núcleo) e conservadores, mas com uma aproximação à realidade latino-americana (também marcante no primeiro núcleo), em perspectiva dialética. Certifica-se a marginalização do conceito de Libertação, mas a consolidação de um “lema” que, até hoje, tomou-se como característico da Igreja latino-americana: a opção preferencial pelos pobres. Assim como na análise sobre a emergência dos direitos humanos, percebemos que essa evocação também corresponde a uma demanda da experiência da Igreja no subcontinente e a um olhar sobre o presente e o futuro. Mas, em certa medida, não atribuí a esses conceitos um enraizamento social, político e pastoral na orientação definida de mudança de estruturas. Ainda sim, Gutiérrez (1980) relatou que o texto referente à opção preferencial pelos pobres, do qual fez parte da redação, “encontrou dificuldades posteriores por parte de alguns participantes da conferência, mesmo depois de ter sido aprovado pela assembleia” (GUTIÉRREZ, 1980, p. 7).

Em síntese, esse é um documento contraditório, talvez ainda mais que o da conferência anterior, fruto do conflito de ideias acirrado desde Medellín. Beozzo (1979) achou o documento longo, pouco uniforme, mas que continha “pequenos grãos de diamante no fundo de uma baleia” (BEOZZO, 1979, p. 9). Lepargneur (1979, p. 134) reiterou a pouca racionalidade e o estilo professoral das *Conclusões*, tendo preferido um acento mais pastoral. Endossamos essas perspectivas, ainda que elas pareçam ter sido formuladas sob o eco de Medellín.

Buscamos, ao dissertar sobre os trâmites e dinâmicas internas da Conferência, não julgar Puebla por não ter sido Medellín, mas entender por que Puebla trilhou um caminho em parte diferente de Medellín. Dessa forma, as *Conclusões de Puebla* descortinaram um futuro mais incerto, aberto a interpretações mais díspares e, pelo horizonte desenhado e pelos rumos gerais da Igreja Católica na América Latina, menos progressistas. A Libertação Dialética, como esboçada em Medellín, foi *condicionada* a outros aspectos conceituais como os direitos humanos, a redenção cristológica e a opção preferencial pelos pobres. A perda da centralidade do conceito de Libertação não implicou na sua nulidade, visto que era uma prerrogativa respaldada pela experiência de parte da Igreja latino-americana, mas assumiu outras conotações.

As diretrizes desse encontro eclesial não determinaram por completo os rumos da Igreja no subcontinente. Devemos considerá-lo como partícipe, e fonte, de um processo mais amplo, que busca conciliar a história da humanidade à sua salvação. Essa relação, sempre tensa, desmembra contradições, interesses e mudanças inerentes à História. Nesse sentido, Puebla não é o

desfecho de uma trajetória que percorremos criticamente, mas uma inflexão, inserida no constante reinterpretar do passado e complexificar o presente.

IV. 4. Sucessório: O imediato pós-Puebla

Cerca de um ano após a Conferência, em junho de 1980, Trujillo (1982, p. XVII) noticiou a contabilização de mais de um milhão de exemplares vendidos em português e espanhol das *Conclusões de Puebla*. Não sabemos se é um exagero, mas a edição brasileira das *Conclusões* gerou bastante polêmica. O estopim da tensão foi a publicação de uma carta aberta de Luciano Duarte (vice-presidente do CELAM) ao presidente da CNBB, Ivo Lorscheiter, datada de 13 de novembro de 1979. A carta continha críticas à edição brasileira das *Conclusões de Puebla* da editora Loyola. Dois pontos se destacam na carta: a “denúncia” de uma campanha contra Trujillo e crítica à Introdução escrita pelo padre J. B. Libânio para a publicação.

Duarte afirmou que Libânio foi muito crítico em relação ao Documento de Consulta (Livro Verde), embora, como pudemos ver anteriormente, muitos também o foram; apontou um tratamento “depreciativo” da Doutrina Social da Igreja, visando “desvirtuar e torcer o verdadeiro sentido do documento”. Em uma referência direta à direção da CNBB, escreveu que Lorscheiter não tinha o direito de permitir essa introdução e que tamanho erro devia ser reparado.

Essas mesmas considerações também seriam válidas para a Introdução feita por Beni dos Santos, na edição das *Conclusões de Puebla* da editora Paulinas. Ao dissertar sobre Alfonso López Trujillo, deixou mais claro suas intenções. Mencionou uma campanha “sem limites” contra Trujillo, dentro da Igreja: “Aí está o ‘crime’ do mons. Alfonso López Trujillo, onde quer que na América Latina, nesses últimos seis anos, uma posição falseadora do Evangelho surgiu: ‘Igreja popular contra Igreja institucional’, ‘Teologia da Libertação de inspiração marxista’, ‘Cristologias tendentes a negar a divindade de Jesus’ etc., o Secretário-Geral do CELAM a combateu” (DUARTE, 1979, p. 12)¹⁴⁴.

Outra carta, de Leonildo T. Pessoa, endossou as críticas feitas por Luciano Duarte à Teologia da Libertação. Mas ele citou a resposta atribuída a Paulo Evaristo Arns: “Todos têm o direito de defender as suas ideias dentro de um mundo pluralista, do qual a Igreja também faz parte. Se ele [Luciano Duarte] não concorda com essa introdução pode comprar outra” (PESSOA, 1979, p. 4). O arcebispo de São Paulo buscou amenizar a caracterização de “desvirtuamento do sentido” de Puebla, para inseri-los em um “mundo pluralista” e no direito de expressar opiniões. O envolvimento de Arns foi relatado

144 Nessa carta, Duarte narrou o suposto episódio do roubo da carta que Trujillo havia escrito para ele, vazada durante a Conferência de Puebla.

na orelha das primeiras edições impressas pela Loyola, que agradeceu a sugestão do arcebispo de São Paulo, “no dia seguinte a sua chegada do México”, de incluir uma introdução ao texto e indicar quem poderia fazê-lo: “Na mesma hora telefonamos ao Pe. J. B. Libânio, S. J., que assumiu generosamente a tarefa”. Nota-se que o cardeal, logo que chegou ao Brasil, preocupou-se em como as *Conclusões* iriam ser publicadas e sugeriu um sacerdote progressista para redigir a introdução, de forma a orientar a leitura.

Em meio à polêmica, o secretário-geral da CNBB emitiu uma nota em dezembro de 1979. Esclareceu que três editoras publicaram o documento de Puebla e se comprometeram a publicar o texto integral. As modificações entre o texto apresentado aos bispos ao final da Conferência e o definitivo seriam assinaladas num apêndice, ao final do livro – como pode ser observado na versão da Paulinas. A nota afirmou que as publicações trazem a certidão de “texto oficial da CNBB”, não “edição oficial da CNBB”, eximindo a CNBB de responsabilidades a respeito da edição. Mesmo assim, a secretaria do CELAM pediu que as edições das *Conclusões de Puebla* fossem impressas, no Brasil, sem comentários e a CNBB reforçou o pedido que se indicasse o que constitui o texto oficial de Puebla¹⁴⁵. Nota-se que a CNBB não pediu às editoras que não publicassem edições sem comentários, sendo essa uma decisão editorial.

Devemos levar em conta que uma introdução crítica que precede o documento, ainda que contenha informações importantes sobre sua elaboração, natureza e dinâmica, busca influenciar a leitura. Apesar de as introduções não conterem a chancela oficial da CNBB, corroboram uma interpretação sobre o texto. Devemos, então, ler as introduções como uma baliza crítica e teórica das expectativas dos setores progressistas e uma interpretação sobre seu conteúdo, visando sua apropriação e difusão.

Conforme apontamos anteriormente, o texto de Libânio avaliou negativamente o Documento de Consulta, mas a Introdução evidenciou as etapas de preparação do Documento, imbricando-o à Conferência. O autor apontou continuidades em relação à Medellín, mas ressaltamos aqui um ponto sensível. Primeiramente, salientou que o conceito de Libertação, tipificado como “Libertação integral” “pervade todo o documento [...] mais desenvolvido e central que em Medellín”, salientando o realismo e amplitude do conceito – o que não verificamos na nossa análise. “Isso significa que uma prática libertadora já se tornou mais comum por parte dos cristãos e no seio das comunidades cristãs, de modo que a reflexão ganhou muito mais lucidez, clareza e profundidade” (LIBÂNIO, 1980a, p. 71). Essa avaliação nos parece parcial, a conceituação da Libertação não “pervade todo o documento”, aparecendo de formar secundária, em contraste a outras referências. De todo modo, é

145 Documento de Puebla: problemas do texto em português. Nota do Secretariado-Geral da CNBB. *Boletim Semanal da CNBB*. Notícias. n. 50 (508), 14 dez. 1979, maio 1980. *Revista SEDOC*. Biblioteca Redentoristas – São Paulo, v. 12, f. 131, p. 1101 (pasta 11-12).

uma forma de mostrar um ganho do conteúdo dialético da Libertação sobre o espiritual.

Mas a Introdução apontou para um horizonte em que a Libertação marxista suplementa, ou melhor, interage com a dialética, visto que o autor não relacionou a Libertação diretamente com essa mudança política. “Outro silêncio significativo a respeito do ‘socialismo’, como alternativa para a sociedade capitalista desumana” (LIBÂNIO, 1980a, p. 75). Nesse ponto, revelou o risco de um julgamento apressado sobre o Documento de Consulta. Libânio (1980a) afirmou que esse documento, apesar de todas as críticas que recebeu, apresentava certa abertura para o socialismo, pois continha a seguinte passagem:

se propugna na América Latina por tipos de socialismo que respeitem a liberdade; que tutelam os direitos humanos; que assegurem uma convivência fraterna e realmente democrática, com adequados canais de participação que promovam a multiplicidade de empresas autônomas comunitárias, orientadas ao bem comum e reguladas segundo as necessidades dos mais necessitados, não haveria contradição entre tais tipos de socialismo e o cristianismo (LIBÂNIO, 1980a, p. 75).

Deferimos que a adoção do “socialismo” se centrou na implementação de um sistema passível de ser flexibilizado. Porém, essa passagem, dentro de um documento anteriormente classificado apenas como conservador, é significativamente progressista em documentos eclesiais. Serve para relativizar como certas questões, a depender do arranjo e do contexto, fogem de categorizações estanques.

Nesse sentido, a Introdução de Beni dos Santos também permite compor um quadro mais complexo. O teólogo pontuou questões que foram tratadas de forma politizada nas *Conclusões*, como o conceito de pobre, a leitura dialética e a Libertação de cunho dialético, com uma aproximação com o marxismo. Nesse sentido, destacou que o documento advertiu sobre os perigos do marxismo, mas não o condenou como ciência social, e a condenação não se estendeu ao socialismo. De toda forma, a “Introdução a uma leitura do documento a partir da opção preferencial pelos pobres” destacou os matizes político-históricos das *Conclusões de Puebla*. O conceito de Libertação seguiu essa orientação, compreendido como eixo articulador:

No contexto latino-americano, uma dimensão acentuadamente econômica e política. Supõe destruição da dependência que gera exploração e a opressão. Supõe uma ação destinada a mudar as estruturas. Supõe a transformação da consciência submersa e muda o povo pobre em consciência crítica, para que, despertado o seu dinamismo libertador, ele mesmo se transforme em agente da libertação (SANTOS, 1979a, p. 63).

Na Introdução de Libânio não há fortes críticas ao documento, que acentuou seus pontos políticos e a agenda próxima à Teologia da Libertação. Quando Duarte acusou uma depreciação da Doutrina Social da Igreja e um desvirtuamento do verdadeiro sentido do documento, é porque ambos os autores almejavam um sentido de Libertação mais arraigado às categorias sociais e políticas do que os documentos eclesiais demonstravam. Não se trata de uma anulação de Puebla, ou uma volta a Medellín, mas a disputa, na dimensão retórica, de suas orientações.

Essa polêmica possui um contexto institucional significativo. O CELAM passaria pela eleição de uma nova direção em 1978, mas as mudanças de data da III Conferência, decorrentes das sucessões no trono de São Pedro, alteraram o calendário. Havia especulações quanto às mudanças que uma nova direção poderia imprimir na Conferência, mas, durante o encontro, Loirscheider permaneceu como presidente do Conselho Episcopal e Trujillo como secretário-geral. Na Assembleia Geral do órgão, em março de 1979, na cidade venezuelana de Los Teques, havia três candidatos para a presidência do CELAM: Mons. Marcos McGrath, de orientação progressista; Mons. Felipe S. Benítez (nomeado arcebispo de Assunção em 1989); e Mons. López Trujillo, do campo conservador. Ratificando sua escalada de poder na Igreja latino-americana, Trujillo foi eleito com 31 dos 55 votos, no terceiro escrutínio (eram necessários 2/3 dos votos). O cargo de vice-presidente foi ocupado por Luciano Cabral Duarte e o de secretário-geral pelo argentino Mons. Antonio Querracino – ambos conservadores (DUSSEL, 1982, p. 614). Dessa forma, um grupo de clérigos conservadores ocupava a cúpula do CELAM no imediato pós-Puebla.

A esse novo grupo de sacerdotes, João Paulo II se direcionou na celebração do 25º aniversário de fundação do CELAM, na Catedral do Rio de Janeiro, em 1980. Após dissertar bastante sobre a unidade eclesial conferida pelo órgão, o papa reiterou aspectos conservadores de Puebla, abordando o conceito de Libertação. Citou a necessidade de assegurar-se uma “reta concepção cristã da libertação”. Ainda citando o documento, lembrou que

A libertação cristã usa “meios evangélicos, com a sua peculiar eficácia, e não recorre a nenhuma classe de violência nem à dialética da luta de classes...” (*Puebla*, n. 486) ou à “práxis” ou à análise marxista, pelo “risco de ideologização a que se expõe a reflexão teológica, quando se realiza partindo de uma ‘práxis’ que recorre à análise marxista. As suas consequências são a total politização da existência cristã, a dissolução da linguagem da fé na das ciências sociais e o esvaziamento da dimensão transcendental da salvação cristã” (*Puebla*, n. 545) (JOÃO PAULO II, 2017b).

Cabe-nos dois últimos apontamentos sobre acontecimentos imediatos e ligados à III Conferência, com os quais nos deslocaremos para a América Central. O acirramento das ditaduras militares, perceptíveis ao longo dos anos 1970, culminou na morte de um dos principais líderes religiosos em El Salvador. Oscar Romero foi conduzido ao cargo de arcebispo da capital San Salvador em 1977, mesmo ano em que Carlos Humberto Romeo foi eleito presidente do pequeno país entre a Guatemala e Honduras. O governo de Humberto Romero caracterizou-se pela brutalidade repressiva, levando à unificação dos grupos, formando a Frente Farabundo Martí de Libertação Nacional, de orientação socialista, em 1980.

El Salvador passou a viver em clima de guerra civil, tensão que passava a Igreja Católica. Em 1977, a morte do padre jesuíta Rutílio Grande, articulador das CEBs no interior do país e crítico ao governo, levou a um progressivo alinhamento da Igreja com os setores populares e de resistência à ditadura. Exemplificando essa orientação, Oscar Romero, amigo de Rutílio Grande, passou a cobrar uma investigação acerca de sua morte. Um dos porta-vozes na luta contra as arbitrariedades do Estado, Romero obteve reconhecimento internacional e foi, inclusive, cotado para o Nobel da Paz.

Oscar Romero propagava o legítimo direito à “violência insurrecional”, contextualizada pela situação de violação dos Direitos Humanos em El Salvador, denunciando o exército e a oligarquia como promotores da situação de injustiça social e política que assolavam o país¹⁴⁶. Em sua última entrevista, ao ser questionado sobre o que era a direita, respondeu: “Direita significa cabalmente a injustiça social, e nunca é justo ficar defendendo uma linha de direita”. Ao dissertar sobre a esquerda, disse que era a “força do povo” e que sua violência provinha da revolta gerada pela direita¹⁴⁷. Dessa forma, sua posição radicalizava a interpretação que apontamos ao dissertar sobre a encíclica papal *Populorum Progressio* (1966), que foi apropriada nas *Conclusões de Medellín* e por grupos de orientação marxistas.

O arcebispo salvadorenho ainda polemizou com o então presidente estadunidense Jimmy Carter. Romero, ao saber que Carter ofereceria ajuda financeira para a junta cívico-militar que havia derrubado Humberto Romero em 1979, redigiu uma carta aberta, evocando o princípio de autodeterminação dos povos, citando inclusive o texto de Puebla: “Seria injusto e deplorável que, pela intromissão de potências estrangeiras, se frustrasse o povo salvadorenho, se lhe reprimisse e impedisse decidir com autonomia sobre a trajetória

146 Entrevista concedida a Mario Mendes Rodriguez, da Prensa Latina, e publicado jornal mexicano *El Excessior* (22 jan. 1980). *Revista SEDOC*. Biblioteca Redentoristas – São Paulo, maio 1980, v. 12, f. 131, p. 1075 (pasta 11-12).

147 A última entrevista. Traduzida da revista *Respuesta*, San José da Costa Rica, n. 25. 1-15 abr. 1980. *Revista SEDOC*. Biblioteca Redentoristas – São Paulo, maio 1980, v. 12, f. 131 (pasta 11-12).

econômica e política que deve seguir nossa Pátria”¹⁴⁸. Todavia, a projeção de Romero, em meio a hostilidade política em El Salvador, tornaram-no alvo das forças repressivas. No dia 24 de março de 1980, ao celebrar a missa de um ano da morte da mãe de um jornalista contrário ao governo, Oscar Romero foi morto, ao iniciar o ofertório. Nessa última homília, o arcebispo declarou que “vale a pena trabalhar para que todos os anseios da justiça, de paz e do bem-estar sejam antecipados já nessa terra, iluminados pela esperança cristã”, entrelaçando o plano salvífico com a realização histórica. Conforme relatos, o sacerdote teria sido morto na passagem da eucaristia, rito que faz referência à morte e à ressurreição de Cristo. Durante a homília, Romero afirmou:

[...] as pessoas não devem amar tanto a si mesmas e cercar-se de cuidados para evitar os riscos da vida que a história nos exige, pois quem quiser afastar de si o perigo acabará perdendo a sua vida. Em contrapartida, aquele que se entrega por amor a Cristo a serviço dos outros viverá como o grão de trigo que morre, mas só morre aparentemente. Se não morresse, permaneceria só. Mas a colheita só existe porque ele morre, deixa-se imolar nessa terra, desfazendo-se (ÚLTIMO..., 1980, p. 1079).

Dom Oscar Romero tornou-se um mártir da Igreja latino-americana e, décadas depois, em 2015, foi beatificado pelo papa Francisco.

Em outro país da América Central, membros da Igreja Católica também estiveram inseridos nas transformações políticas de forma substancial. Ainda durante a III Conferência Episcopal, em 10 de fevereiro de 1979, 10 bispos latino-americanos, entre eles Cândido Padin, Ivo Lorscheider e Marcos Mc. Grath, escreveram uma carta ao presidente da Conferência Episcopal nicaraguense, Mons. Manuel Salazar. Em tom afetivo, afirmam que a difícil situação da Nicarágua sempre esteve presente entre eles, “Mas, em meio a tão grande tristeza e indignação pela dor em que vivem, e pela justiça, consola-nos ver a vocês e, ao seu redor, a Igreja da Nicarágua, solidária com seu povo” (BENITEZ, 1979, p. 260). A difícil situação nicaraguense decorre de anos sob o comando do “clã Somoza”, família que comandou o país, majoritariamente, de 1936 até 1979. Em meio ao regime ditatorial, criou-se a Frente Sandinista de Libertação Nacional, em 1962. De orientação socialista, a guerrilha começou a contar com apoio popular e ao final da década de 1970 confrontava o regime de Somoza.

148 Carta ao presidente Carter. Trecho extraído da *Folha de S. Paulo*, de 30 mar. 1980. *Revista SEDOC*. Biblioteca Redentoristas – São Paulo, maio 1980, v. 12, f. 131, p. 1080-1082. (pasta 11-12). Em uma entrevista, o arcebispo relatou que recebeu uma visita da embaixada estadunidense, que teria dito que o dinheiro era para “ajudar o povo”, para “complementos que faziam falta no exército”. O prelado disse não acreditar neles e pediu esforços contra a repressão desencadeado pelo Estado. (A última entrevista. Traduzida da revista “Respuesta”, San José da Costa Rica, n. 25, 1-15 abr. 1980. *Revista SEDOC*. Biblioteca Redentoristas – São Paulo, maio 1980, v. 12, f. 131, p. 1077 [pasta 11-12]).

Foi durante esse processo de radicalização política que parte da Igreja Católica engajou-se na luta revolucionária, principalmente por meio das Comunidades Eclesiais de Base, “os membros das CEBs passaram a acreditar na fusão entre catolicismo e luta armada como alternativa para a dura vida de exclusão e repressão imposta pelo governo somozista” (MORLINA, 2009, p. 13). Dessa forma, em meio ao clima de guerra civil, os opositores tomaram a capital Managuá em 1978, forçando a renúncia de Somoza em julho de 1979. Muitos cristãos endossaram as fileiras da guerrilha e ajudaram na construção de um governo de inspiração socialista ao longo dos anos 1980. O exemplo mais eloquente foi de Ernesto Cardenal, padre católico que integrou a Frente Sandinista e se tornou ministro da Cultura do novo governo em 1979. Seu irmão, o sacerdote jesuíta Fernando Cardenal, foi ministro da Educação. Ernesto, atualmente um reconhecido poeta, tornou-se símbolo da aproximação entre parte do clero e segmentos políticos-revolucionários, principalmente após a fotografia tirada durante a visita de João Paulo II à Nicarágua em 1983. No aeroporto de Managuá, Cardenal, enfileirado, ajoelhou-se para receber a bênção do papa, que lhe apontou o dedo e teria dito “Regulariza sua situação com a Igreja”, em sinal de repreensão. Também chama a atenção o caráter público no qual ocorreu a fala de João Paulo II e a simbólica posição dos dois personagens, estando o papa em pé, com o dedo em riste, e Cardenal agachado, de forma a reverenciá-lo. Essa disposição reforça o argumento do conflito na Igreja Católica, a nível hierárquico. E foi ao encontro da propagada postura de João Paulo II contra a Teologia da Libertação na América Latina. Cabe destacar que Cardenal foi suspenso *ad divinis* pelo Vaticano em 1985.

Ainda sim, boa parte da hierarquia da Igreja Católica na Nicarágua endossou o processo de queda de Somoza e a construção de uma alternativa socialista pelos sandinistas, como atesta a carta *Compromisso Cristão para uma Nicarágua Livre* (nov. de 1979). Os bispos reconheceram o processo revolucionário como legítimo e enxergaram nele uma ação libertadora, sem evocar uma “devoção cega”. Apontaram que essa era uma oportunidade de colocar em prática a opção preferencial pelos pobres, tal como defendida em Puebla. Ao dissertar sobre o socialismo, os bispos condenaram uma postura que restringisse a liberdade religiosa e do indivíduo, compreendendo por socialismo a planificação econômica, poder popular, destino comum dos bens, diminuição das injustiças e humanização do povo. Não haveria objeção ao cristianismo, pelo contrário, estariam em convergência. O texto, de caráter engajado e otimista quanto às perspectivas de futuro, evocou dois conceitos que, conforme podemos ver na análise das *Conclusões de Puebla*, foram bastante expressivos no documento: a libertação em Cristo e a opção preferencial pelos pobres. Mas o texto nicaraguense abordou essas temáticas de forma dialética, em contato com o processo revolucionário em curso¹⁴⁹.

149 Carta Pastoral do episcopado nicaraguense. *Revista SEDOC*. Biblioteca Redentoristas – São Paulo, set. 1980, v. 13, f. 134, p. 191-200 (pasta 13).

Escolhemos concluir este último capítulo abordando os casos salvadorenho e nicaraguense por serem elucidativos de algumas conclusões. Inicialmente, por demonstrarem, no movimento desse capítulo, que existe uma dimensão discursiva, evidenciada nos debates intelectuais, tal como acompanhamos na Conferência de Puebla, que entrou em contato com (e é constituída por) dimensões particulares, que imprimem diferentes feições históricas. Não buscamos diferenciar as ideias e as práticas como categorias essencialmente incongruentes, mas dentro de uma relação dialética, tensa e dialógica. A Nicarágua tornou-se um paradigma revolucionário latino-americano após a Revolução Cubana e da experiência chilena. Doravante, efêmera – os sandinistas, que enfrentavam a oposição dos contras, do governo estadunidense, e dissidências internas, perderam a eleição em 1990. Certo pessimismo ao longo dos anos 1980, com os rumos da Conferência de Puebla, a derrota dos sandinistas, o desmonte dos regimes do socialismo real, em meio à luta por democracia nos Estados latino-americanos, dão uma falsa impressão de determinismo, talvez pelo afã teleológico. Mas a contingência de levante desses dois países latino-americanos relembra que a História sempre resguarda histórias para serem contadas e liberdades para serem perscrutadas.



CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo da década de 1980, prevaleceu uma orientação contrária ao chamado “espírito de Medellín”. O pontificado de João Paulo II continuou a opor-se aos desígnios da Teologia da Libertação e, de forma mais veemente, à Libertação Marxista. O disciplinamento do corpo eclesial e as diretrizes mais conservadoras no plano teológico passaram a operar em um mundo que observou a queda do Muro de Berlim, o fim da União Soviética e de vários países do socialismo real na virada dos anos 1980 para 1990. Nesse período, é interessante notar duas publicações, redigidas pelo então secretário da Congregação para a Doutrina da Fé, Joseph Ratzinger: *Liberatis Nuntius – Acerca de Alguns Aspectos da Teologia da Libertação* – e *Liberatis Conscientia – Sobre a Liberdade Cristã e a Libertação*. Podemos observar que advogaram uma “verdadeira Libertação”, cristã e atrelada ao pecado original, emanados por um dos dicatérios mais influentes da Cúria Romana (QUEIROZ, 2015). Uma orientação pautada pela Libertação Espiritual prevaleceu ainda sob o pontificado subsequente, após a morte de João Paulo II, quando Ratzinger foi entronizado papa Bento XVI, em 2005. Ainda sim, a IV Conferência Episcopal latino-americana, realizada em Santo Domingo, é referenciada como uma reação aos desígnios conservadores e uma tentativa de retomar a Libertação Dialética, atentando-se às especificidades da região.

Durante esse período, houve um notável crescimento dos protestantes na América Latina, em menor medida também de pessoas sem religião, acompanhado pelo declínio de católicos. Em 1970, 92% dos latino-americanos se declararam católicos, caindo para 80% em 1995 e 67% em 2013. Os protestantes contabilizavam 4% dos fiéis no subcontinente em 1970, subindo para 19% em 2014. Os sem filiação religiosa eram 1% em 1970 e chegaram a 8% em 2014¹⁵⁰. Esses dados não são suficientes para facilmente concluirmos acerca de questões complexas como a secularização, a teologia e dinâmica protestante na América Latina, assim como as ramificações entre pentecostais e neopentecostais etc.

Brevemente, podemos verificar que a Igreja Católica progressivamente perdeu a hegemonia política e social que vivenciou na América Latina desde o período colonial. Esse dado já é bastante significativo de um novo panorama religioso. Para explicar esse quadro, podemos apontar desgastes internos – as denúncias de pedofilia, a falta de sacerdotes e até mesmo as tensões e embates que se acirraram entre Medellín e Puebla –, os quais podem ser somados a fatores externos – a emergência de novas orientações religiosas, o neoliberalismo e a nova conjuntura histórica no restabelecimento da vigência democrática. Houve um crescimento da orientação dogmática da Igreja Católica na região,

150 Dados retirados de: Religion in Latin America – Widespread Change in a Historically Catholic Region. Disponível em: <http://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/#history-of-religious-change>. Acesso em: 16 nov. 2017. Os católicos somam 67% da população na América Latina. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/mundo/2014/04/1441782-em-queda-catolicos-somam-67-da-populacao-na-america-latina.shtml>. Acesso em: 16 nov. 2017.

principalmente na década de 1990, majoritariamente propagadora de uma teologia próxima à Libertação Espiritual. A denominada Renovação Carismática Católica busca “reviver” os católicos nessa fase de declive da Igreja próxima à Teologia da Libertação. Essa vertente mais conservadora foi alvo de críticas devido a sua visão superficial da realidade social, o alegado “desvinculamento” de reivindicações políticas, que manifesta a defesa de pautas conservadoras pelo uso “moderno” das mídias e da propagação de um discurso de massa. Nesse sentido, um movimento próximo aos carismáticos também adotou a Libertação como terminologia de propaganda e conceito teológico norteador, o *Comunhão e Libertação*¹⁵¹. Com uma presença internacional crescente a partir da década de 1970, apesar de não muito expressiva na América Latina, Comunhão e Libertação acredita na “convicção de que o acontecimento cristão, vivido na **comunhão**, é a base da verdadeira **libertação** do homem”¹⁵².

Os protestantes não podem ser enquadrados somente na Libertação Espiritual, pois as especificidades da Teologia da Prosperidade denotam outro debate. A dimensão salvífica individual em meio a uma postura de aparente abnegação das estruturas é visível, sendo ainda mais aparente o crescimento de um posicionamento político conservador. Rejeitando aspectos que estariam “corrompendo” a sociedade, podemos observar que alguns desses setores dão voz a pautas que deveriam estar minimamente consolidadas em uma sociedade democrática, como direitos relacionados a gênero e sexualidade, à liberdade religiosa e às ameaças ao Estado laico. Essa questão é revestida pelo incentivo à prosperidade econômica que muitos neopentecostais promovem juntos aos fiéis, um ponto de discordância com a postura majoritária da Igreja Católica. Buscado uma inserção econômica, em meio ao ambiente influenciado pelo neoliberalismo na América Latina dos anos 1990 e de expansão econômica dos anos 2000, encontraram ressonância em meio a uma população historicamente marginalizada e com densa desigualdade social. O debate sobre as estruturas deslocou-se para o individual, resguardando um sentido de Libertação que combina fatores espirituais, econômicos e sociais.

Outros elementos também devem ser considerados no entendimento do fenômeno da expansão dos neopentecostais, como: intenso trabalho de base; aproximação de demandas do cotidiano; reinserção no imaginário da religiosidade popular (apesar da rejeição dos santos e da figura de Nossa Senhora, há uma ênfase na figura do Diabo, constante evocação do Espírito Santo e

151 O movimento católico foi idealizado pelo italiano Luigi Giussani (1922-2005) em Milão, 1954, adotando a denominação atual em 1969, após uma “crise” que o próprio grupo atribuiu aos milhares de jovens que aderiram ao movimento estudantil marxista. Breve Histórico. Disponível em: <http://portugues.clonline.org/default.asp?id=528>. Acesso em: 31 maio 2017.

152 O Movimento de Comunhão e Libertação. Disponível em: <http://portugues.clonline.org/default.asp?id=518>. Acesso em: 31 maio 2017. Apregoando um envolvimento político como parte da vivência religiosa, de forma “pragmática”, no cenário político italiano, foram aliados do ex-primeiro ministro italiano Silvio Berlusconi (GIORGI; POLIZZI, 2012).

de uma forma mais “tradicional” de ver o sagrado); distanciamento de uma perspectiva ecunêmica – podendo enveredar para a intolerância religiosa, principalmente no tocante às religiões de matriz africana; regras menos rígidas para o sacerdócio; práticas de exorcismo, amparados numa demonização de diversos males, ritualizados em espaços comuns e com uma linguagem próxima a dos fiéis, entre outros. Algumas dessas posições são mais bem compreendidas quando consideramos o processo ocorrido na Igreja Católica latino-americana abordado na pesquisa, interagindo com contradições das orientações pautadas pela Libertação Dialética e Marxista, mas pleiteando uma identidade própria enquanto movimento religioso.

Recentemente, houve certa inflexão desse posicionamento mais conservador, pois ainda nos parece prematuro tratar esse quadro de forma definitiva. Em 2013, Ratzinger renunciou ao papado, uma atitude sem precedentes na História Moderna do Catolicismo (tendo ocorrido apenas 3 vezes, sendo a última delas em 1415). O conclave no mesmo ano surpreendeu ao escolher o primeiro papa latino-americano (primeiro não europeu em mais de 1200 anos) e jesuíta. Jorge Luis Bergoglio era bispo auxiliar de Buenos Aires desde 1992, sendo nomeado arcebispo da capital argentina em 1998.

Interessante notar que, numa análise breve, a ascensão do argentino ao pontificado foi visto como um “Cavalo de Troia” para visões antagônicas. Para parte dos marxistas e afeitos à esquerda, Francisco vende ideias de igualdade social no invólucro conservador da Igreja, sendo um intruso no terreno da reivindicação popular – no que também pesa a polêmica acerca de sua suposta conivência com a ditadura militar argentina. Contudo, para alguns conservadores, o jesuíta é o promotor de uma ideologia de esquerda e progressista, emanada de dentro do Vaticano¹⁵³. Não obstante, Bergoglio foi influenciado pela vertente argentina da Teologia da Libertação, denominada Teologia do Povo, que se distanciou das prerrogativas classistas do marxismo tradicional, mas era visto como progressista no espectro político da Igreja por sua inserção social, visão do mundo moderno e defesa da reforma eclesiástica. De todo modo, nos parece que o perfil de Francisco não denota uma apropriação indevida da Teologia da Libertação, nem sua negação, até porque o debate, atualmente, não se pauta por essas categorias. Consideramos que ocorre uma relação com o processo histórico que expusemos ao longo dos capítulos, e que não se circunscreve apenas ao ambiente latino-americano. Ao retomar uma visão da Doutrina Social da Igreja, portanto não promovendo revoluções fora dos cânones, agindo na abrangência eclesiástica jurisprudencial e “moral”, Francisco tem obtido relativas conquistas – apesar das fortes resistências. Demonstra simplicidade e carisma na condução do pontificado, reformismo da Cúria, ecunemismo, acenos (em variados graus) a setores marginalizados

153 Brown apontou que a atual reação conservadora contra o papa Francisco é a crise mais grave no Vaticano desde as reformas liberais da década de 1960 (BROWN, 2017).

na doutrina e prática da Igreja, ainda que, invariavelmente, pautado na forma e conteúdo inerentes à instituição.

Assim, consideramos que falar em fracasso da Libertação Dialética, Marxista ou da Teologia da Libertação é um erro. Esses conceitos e interpretações canalizaram demandas e suscitaram mudanças, em variados graus absorvidas pela Igreja, pela sociedade, pelo Estado e pelos indivíduos. Entre a Conferência de Medellín, em 1968, e a de Puebla, 1979, houve um notório acirramento do debate sobre a Libertação. Notamos a incorporação de preceitos emergentes dessa atmosfera conflitiva, que moldaram a atuação da Igreja na América Latina a partir da segunda metade do século XX. A inserção social da Igreja, atenção a seu inerente papel político, o diálogo com outros setores da sociedade, a necessidade de compreender a realidade em que a Igreja se insere, a reivindicação de uma identidade latino-americana em diálogo com a prática e a concepção sacerdotal, entre outros, são contribuições que se sobrepuseram a uma pretensa definição estática acerca das ressignificações da Libertação.

Entretanto, essa interpretação não invalida a comprovação de um atenuamento dos postulados da Libertação dialética conforme esboçados em Medellín, se comparados com Puebla. Um recuo que não pode ser absolutizado, por sua complexidade. Ainda que não tenha intensificado pautas políticas e sociais, talvez pelo “perigo” do desenvolvimento das ideias de Libertação Marxista, novos conceitos emergiram e sobrepuseram o conceito de Libertação em Puebla. Vale lembrar que isso se deu em meio à luta pelo restabelecimento (e necessária ampliação) da democracia na América Latina. Os conservadores rearticularam-se e conseguiram espaço em meio a esse debate, mas não silenciaram desígnios amparados num processo maior que remonta à radicalização e à adaptabilidade da Doutrina Social da Igreja, e da própria estrutura eclesial, empreendidas pelo clero e pela sociedade na América Latina.

Em suma, referir-se à Libertação antes de Medellín significava assumir a conotação espiritualista, mas com possíveis prospectos reformistas, no período entre as duas Conferências, e atentar-se às mudanças sociais e políticas, chegando a um aceno claro na necessidade de intervenção, envolvendo-se em um cenário de tensão. Após Puebla, houve uma absorção relativa dessas demandas, envolta numa perspectiva espiritualista, mas em diálogo com a realidade.

A defesa radical das transformações estruturais, pelos marxistas, e a resistência dos conservadores, propagando a salvação cristológica e do pecado, foram possíveis porque essas distintas ideologias tiveram espaço em um contexto histórico específico. Durante a Guerra Fria, particularmente após a Revolução Cubana, podemos observar na América Latina o estabelecimento de ditaduras e guerrilhas, movimentos populares de “libertação nacional” e

regimes autoritários “garantidores da ordem e tradição”. Alguns membros do clero conclamaram avidamente a libertação da dominação capitalista e burguesa, enquanto outros apregoavam a libertação dos detratores dos valores nacionais e cristãos. Mas caracterizar esses clássicos antagonismos visa demonstrar a amplitude e a simultaneidade, não condicionar padrões, ainda mais levando em consideração que muitos sacerdotes não buscavam uma identificação política “apaixonada”, movimentando-se a partir de conjunturas, questões que eram suscitadas pelo desenrolar histórico e quando interseccionadas com as questões eclesiásticas. A Igreja foi um cenário privilegiado para a constituição e a análise desses conflitos não por refleti-los, mas por integrar esse processo.

Enquanto debates históricos, essas ressignificações conceituais no ambiente eclesiástico contribuíram para reformulações críticas do pensamento latino-americano e para ampliar seus possíveis diálogos e horizontes de expectativas, sempre possíveis de serem retomados e necessariamente remodelados. Dessa forma, cabe-nos brevemente dissertar sobre o que constituiu esse processo de ressignificação conceitual sobre a Liberdade numa outra dimensão.

Para entender essa relação, é oportuno abordar uma famosa tipologia analítico-conceitual sobre a Liberdade esboçada no contexto da Guerra Fria. *Dois Conceitos de Liberdade*, publicado por Isaiah Berlin em 1958, distinguiu dois sentidos de Liberdade: um negativo e outro positivo, que possuiriam premissas semelhantes, mas que se desenvolveram historicamente de forma divergente. A Liberdade negativa responderia à pergunta “Onde posso ser livre?” e pressupõe um entendimento da ação humana sem coerção ou intervenções externas. A Liberdade seria, então, um espaço de não interferência externa, onde se resguardaria uma dimensão da liberdade individual. Todavia, Berlin (1998) ponderou: “Se a liberdade de mim mesmo, da minha classe ou do meu país depende da infelicidade de um grande número de outros seres humanos, então o sistema que promove tal situação é injusto e imoral” (BERLIN, 1998, p. 138-139). A Libertação Espiritual aproxima-se dessa prerrogativa, funcionando, à primeira vista, como a constituição de um espaço de salvação privilegiadamente individual. Um extremo dessa orientação seria resguardar-se para a “cidade interior”, isto é, abdicar do terreno social, recolhendo-se para si. Mas isso constituiria um sentido de Liberdade negativa em que os obstáculos para a liberdade individual passam pela autoabnegação e a total negação de uma esfera coletiva, atitude criticada pelo autor. Ainda sim, essa postura de procurar a liberdade por meio do refúgio no indivíduo foi bastante defendida, historicamente, pela Igreja, orientando através do recolhimento do indivíduo um retorno à sua natureza primordial, portanto uma possível Libertação sem o risco de perverter-se no mundo.

O sentido positivo de liberdade deve responder à questão: “Quem controla a liberdade?” Este está atrelado à emancipação do sujeito, próximo ao

conceito de Libertação Marxista e Dialética. Berlin atentou para o paradoxo da imposição da liberdade: o risco da violência como forma de “garantir” seu “verdadeiro” sentido, negando a essência dos homens – paradoxo veementemente criticado em seu texto. Essa tirania da liberdade positiva decorreria, historicamente, de seu desenvolvimento teórico como um “autogoverno racional”, ideal, enveredando-se ao despotismo.

Mas não se trata de uma identificação tão fácil. Berlin (1998, p. 157-158) apresentou o caminho do racionalismo da liberdade positiva: “primeiro, todos os homens têm um propósito verdadeiro, e um só, o do autogoverno racional”, o que inicialmente consideraria a libertação marxista e até a dialética. Depois, prosseguiu: “segundo, os objetivos de todos os seres racionais devem necessariamente conformar-se a um único e universal modelo harmônico, que alguns homens são mais capazes de discernir que outros”. Nesse ponto, poderíamos estender o argumento para a relação entre a escatologia no plano teológico e o materialismo histórico, na conotação marxista. Mas esse ideal harmônico dos homens é um dos alicerces da mensagem da Igreja, mesmo na conotação espiritualista. Caracterizar a libertação espiritual como um modelo radicalizado na busca individual pela liberdade não abrangeria a idealizada reconciliação humana, uma dimensão ontológica. Ainda que haja divergências quanto aos meios, essas considerações sugerem que, nesse ponto, as finalidades entre as acepções de libertação que auferimos são próximas. Para Berlin (1998), aí residiria o perigo, pois se baseiam que “em algum lugar no passado ou no futuro, na revelação divina ou na mente de um pensador, nos pronunciamentos da história e da ciência, ou no coração simples de um homem bom e incorruptível, existe uma solução final” (BERLIN, 1998, p. 166). Entre os extremos desse processo de condução à liberdade, podemos averiguar tanto a revolução, numa perspectiva calcada no marxismo, até a morte, como única forma de redenção possível para os homens alienados pelo pecado. Para ambos, existe uma ideia de paraíso que reconduziria a humanidade, paraíso suficientemente amplo para abrandar os conflitos.

Essa (re)condução dos homens a um ideal perdido foi criticado por Berlin (1998), que acredita que os fins e metas dos homens são muitos, nem todos compatíveis, não podendo ser possível eliminar o conflito – ou a tragédia. “O pluralismo, com a medida da liberdade ‘negativa’ que traz em si, parece-me um ideal mais humano e verdadeiro do que as metas daqueles que buscam, nas estruturas grandes, disciplinadas e autoritárias, o ideal de auto-domínio ‘positivo’ por classes, por povos e pelo conjunto da humanidade” (BERLIN, 1998, p. 169). Não por acaso, o debate sobre o caso soviético e uma corrente do pensamento marxista estão nas entrelinhas do texto, assegurando que uma coerção que possibilitaria a liberdade fundamentalmente a anularia.

Ecoss de denúncia dos regimes fascistas também podem ser ouvidos no texto de Berlin¹⁵⁴.

Em certa medida, essa formulação dialoga com a exposição de Hannah Arendt ao referir-se a uma finalidade no sentido marxista de liberdade que corromperia seus sentidos. Porém, considerando a criação desse ideal, no qual os conflitos estariam encerrados no ambiente idílico, Arendt advogou o estabelecimento de ideais possíveis de liberdade no âmbito da política, substancialmente coletivo e plural. Um redimensionamento para a esfera da liberdade individual estreitaria a possibilidade de arquitetar relações intersubjetivas que possibilitam o exercício daquilo que Arendt caracterizou como liberdade política, afastando-se do paradigma liberal.

Esta concepção de liberdade se fundamenta em comunidades políticas que estabelecem regras e leis que, em última instância, tolhem a liberdade do querer, mas são necessárias para o exercício de uma liberdade que não seja falsamente autorreferenciada. Em certa medida, também considerado por Berlin (1998), são interpretações que divergem no desenvolvimento e na conclusão por considerar que as metas humanas podem ser diversas, mas devem construir um espaço intersubjetivo que as abrigue, possibilite e relacione. A filósofa apontou que mesmo dentro dessas comunidades políticas existe espaço para a liberdade de ação, que colocaria em movimento o corpo de cidadãos. Por conseguinte, “a liberdade política só é possível na esfera da pluralidade humana e com a condição de que essa esfera não seja simplesmente uma extensão deste eu-e-eu-mesmo” (ARENDR, 2000, p. 336). Essa pluralidade humana constitui um “nós”, que se estabeleceria na intersubjetividade, criando um espaço que concomitantemente possibilita e limita a liberdade política. Esse “nós” redimensiona a possibilidade de reconciliação, ou melhor, de experiência da liberdade, pautada pelo processo de libertação (aqui sem considerar suas divergentes interpretações).

Nesse sentido, é importante pensar no sentido da *liberdade antes do liberalismo*, tal como Quentin Skinner (1999) dissertou. O autor analisou a ascensão e queda do que denominou teoria neo-romana da liberdade civil, originada no século XVII, durante a Revolução Inglesa, até o seu esfacelamento durante o século XIX, muito em função do triunfo ideológico do liberalismo. Os teóricos neo-romanos preocuparam-se com a liberdade no âmbito da relação entre o Estado e os indivíduos, para que a autonomia civil se harmonizasse a uma estrutura de Estado livre, condição indispensável para a vivência da liberdade (SKINNER, 1999, p. 27-26)¹⁵⁵.

154 Berlin, de ascendência judaica, nasceu em 1909 em uma área do então Império Russo (Riga, atual Letônia), entre a Revolução de 1905 e de 1917, e emigrou para a Inglaterra com dez anos. Ao escrever o texto, fazia pouco mais de uma década da rendição da Alemanha nazista (1945), que havia ocupado o território de Riga, posteriormente sob controle soviético durante a Guerra Fria.

155 Essa relação entre o Estado e os indivíduos seria uma constante na teoria neo-romana sobre a liberdade. Ainda assim, os autores ingleses que Skinner usou como fontes na sua análise defenderam um estado

Destarte, para a teoria neo-romana, viver em uma condição de dependência constitui um impedimento à liberdade, que Skinner (1999, p. 62) salientou estar em oposição ao conceito de liberdade negativa de Berlin, que caracterizou apenas uma coerção aberta da liberdade como um impedimento. “A crítica de Berlin depende da premissa de que a liberdade negativa é prejudicada apenas por interferência coercitiva. Disso certamente segue-se que a dependência e a falta de autogoverno não podem ser interpretadas como falta de liberdade. Mas isso se segue apenas porque a conclusão já estava inserida na premissa” (SKINNER, 1999, p. 93). Essa afirmação é particularmente interessante para problematizar o contexto latino-americano (e a leitura sobre ele) da nossa investigação.

Skinner considerou que a premissa das deduções do que seria a primazia da liberdade negativa devem ser reconsideradas – abrindo um caminho importante para pensá-las no contexto do capitalismo. A teoria neo-romana, ao versar sobre a liberdade, colocou em dúvida justamente o postulado de que a liberdade individual é basicamente uma questão de não-interferência. Skinner ainda conclui que Berlin, embora tenha formulado “a mais importante discussão política isolada destas questões em nossa época”, caiu sob o “feitiço de sua herança intelectual”, já que redigiu uma análise filosófica pretensamente neutra, “mas é surpreendente, para dizer o mínimo, que sua análise siga exatamente o mesmo caminho que os teóricos liberais clássicos seguiram antes de seus esforços para desacreditar a teoria neo-romana dos Estados livres” (SKINNER, 1999, p. 93). Preocupado com o processo histórico por trás do debate teórico sobre a liberdade, principalmente no ambiente anglo-saxão, Skinner buscou historicizar sua conceituação na constituição da modernidade, passando por uma problematização do ideal republicano no Estado moderno, contrastando com o ideal de um Estado liberal.

Auferir essas elucubrações pelo prisma histórico nos auxilia a compreender até que ponto certas considerações tem respaldo na experiência e como descortinaram horizontes. Entin e González-Ripoll (2014), no verbete sobre Liberdade do *Diccionario Político y Social del Mundo Iberoamericano*, apontaram que, no século que correspondente ao período entre 1770 e 1870, portanto abrangendo o período das independências latino-americanas, revoluções liberais e a formação do Estado-Nação moderno, os sentidos de liberdade estiveram pautados por quatro tensões inerentes ao conceito:

“a unidade e a ordem em face de divisão e conflito; a liberdade da comunidade e a liberdade do indivíduo; a liberdade do cidadão e a autoridade do poder político e religioso; finalmente, a tensão entre indivíduos iguais perante a lei e desiguais na prática da liberdade” (ENTIN; GONZALEZ-RIPOLL, 2014, p. 48, tradução nossa).

de autonomia da natureza humana, não considerado nos textos romanos e renascentistas. Essa liberdade primitiva emanaria de Deus, um conjunto natural de leis aos quais o governo deveria proteger.

Podemos verificar que a relação entre comunidade e indivíduo passou a ser uma tensão conceitual no plano salvífico da Igreja, principalmente ao longo do século XX, mostrando um claro espaço de troca entre o ambiente eclesial e a sociedade civil. Tensão que justificou o desenvolvimento da Doutrina Social da Igreja. A interação entre o pessoal e o coletivo é, fundamentalmente, política e social, e negligenciar essa relação nos parece uma forma de corroborar (ainda que indiretamente) a manutenção de sistemas opressivos e/ou desiguais.

A tensão entre os direitos assegurados pela lei, mas que possuem uma prática desigual no tocante à liberdade, adensou críticas de setores progressistas, alguns declaradamente marxistas, demonstrando que, dentro do *status quo* do qual fazia parte a Igreja Católica, a liberdade se esfacelaria junto às estruturas que não dessem condições para vivências pautadas na igualdade, para além da isonomia. Uma consideração válida para entender como foi possível surgir, dentro de um ambiente que preza uma tradição hermenêutica espiritualizada, a necessidade de considerar, de forma dialética ou nominalmente marxista, uma estrutura que comportasse experiências da liberdade.

Por conseguinte, ainda que o processo de separação da autoridade civil e religiosa tenha levado ao Estado laico, entre o século XIX e XX, e seja um processo importante na constituição da Igreja na América Latina, ainda decorreu o embate sobre o exercício da liberdade do indivíduo em meio a estruturas e instituições que teriam como finalidade assegurar e promover sua liberdade, seja o Estado ou a Igreja, mas que não conseguiriam garantir suas premissas fundamentais. Dessa forma, esses debates sobre a liberdade e a necessidade de libertação também revelam crises institucionais e de representação na sociedade moderna e a remodelação, necessariamente contínua, das aspirações humanas, sejam elas políticas e/ou espirituais. Os caminhos pelos quais os homens buscariam a salvação, e sua consolidação num plano superior – haja vista que nenhum dos três sentidos que a libertação assumiu na América Latina negava a vida pós-morte ou a divindade –, estão alicerçados em disputas com lastro histórico.

Em suma, as ressignificações sobre a libertação no período analisado, entre as Conferências de Medellín e Puebla, tendo como espaço e objeto a Igreja Católica na América Latina, redimensionaram os sentidos do conceito, considerando questões de cunho ontológico e salvífico, sociais e políticas. São tentativas de prover sentidos a uma realidade complexa e opressiva que se desenhava aos olhos dos latino-americanos, mas também um prospecto intangível, idealizados em um paraíso terreno ou divino, mas que se mostrava exequível – seja como condicionante ou utopia, promessa ou redenção. Dessa forma, consideramos as contradições e promessas que as ideias e formulações conceituais acarretaram, sendo uma delas a necessidade de retificar, continuamente, o espaço intersubjetivo da experiência, luta e debate sobre a liberdade, para que, de forma revolucionária, nela comportem, de fato, os indivíduos e a humanidade.



BIBLIOGRAFIA E FONTES

1. Fontes eclesiais

BAGGIO, Sebastiano. Carta de Convocación de la III Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cbishops/pcal/documents/rc_cbishops_pcal_19780112_convocazione-puebla_sp.html. Acesso em: 3 out. 2017.

BENTO XVI. Homilia de su Santidad Bento XVI – Funeral por el Cardenal Alfonso López Trujillo. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2008/documents/hf_ben-xvi_hom_20080423_card-trujillo.html. Acesso em: 2 maio 2017.

CÂMARA, Helder *et al.* Manifesto de los obispos del tercer mundo. *Punto Final*, n. 44, Santiago, dec. 1967.

CARTA DOS PADRES PROVINCIAIS DA COMPANHIA DE JESUS DA AMÉRICA LATINA. 15 de maio de 1968. In: MARINS, José (org.). *De Medellín a Puebla – a Práxis dos Padres da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1979.

CONCÍLIO VATICANO I. Constituição Apostólica Pastor Aeternus – sobre a Igreja de Cristo. Disponível em: <http://www.montfort.org.br/bra/documentos/concilios/vaticano1/#s4>. Acesso em: 17 ago. 2016.

CONCÍLIO VATICANO II. *Gadium et Spes – Constituição pastoral do Concílio Vaticano II sobre a Igreja no mundo de hoje*. São Paulo: Paulinas, 1974.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. Subsídios para Puebla. Disponível em: <http://cnbbo2.org.br/wp-content/uploads/2016/11/13-Subs%C3%ADdios-Para-Puebla.pdf>. Acesso em: 25 jun. 2017.

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. Actas de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Puebla de los Ángeles, México, 1979. *Documentación CELAM*, Bogotá, ano V, ene.-mar., n. 23, 1980a.

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *CELAM – Elementos para su Historia*. Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano, 1982.

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Iglesia y América Latina – Cifras*. Bogotá: CELAM, 1978a.

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. Intervenciones en plenário durante la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Puebla de los Ángeles, México, 1979. *Documentación CELAM*, Bogotá, ano V, abr.-jun., n. 24, 1980b.

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *La Iglesia y América Latina – Aportes pastorales desde el CELAM*. v. 2. t. I e II. Bogotá: Editoria L. Canal y Asociados, 1978b.

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Liberación – diálogos en el CELAM*. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1974.

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Medellín: reflexiones en el CELAM*. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1977.

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Puebla – Documentos para a Imprensa*. II y III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. v. 1, 1979a.

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Puebla, comunión y participación*. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982b.

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Puebla, Grandes temas*. Documentos CELAM. Bogotá: Paulinas, 1979b.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *A Evangelização no presente e no futuro da América Latina – Conclusões: Puebla*. São Paulo: Loyola, 1980.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Conclusões da Conferência Episcopal de Puebla – texto oficial. Evangelização no presente e no futuro da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1979.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Cien años de la Encíclica *Lacrimabili Statu Indorum*. Disponível em: <http://www.celam.org/cien-anos-de-la-enciclica-lacrimabili-statu-indorum-361.html>. Acesso em: 31 out. 2017.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Conclusões da Conferência de Medellín – 1968: trinta anos depois, Medellín é ainda atual?* São Paulo: Paulinas, 2010.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Presença ativa da Igreja no desenvolvimento e na integração da América Latina*. Conclusões da Assembleia de Mar del Plata. Petrópolis: Vozes, 1967.

DECLARACIÓN DE LOS CARDENALES, OBISPOS Y DE MAIS PRELADOS REPRESENTANTES DE LA JERARQUÍA DE AMÉRICA LATINA REUNIDOS EN LA CONFERENCIA EPISCOPAL DE RIO DE JANEIRO. Disponível em: http://www.mscperu.org/biblioteca/1magisterio/_derived/sourcecontrol_bl_rio_celam.htm. Acesso em: 17 ago. 2016.

JOÃO PAULO II. Carta apostólica do Papa João Paulo II sob forma de *Motu Proprio Decessores Nostri* com a qual se reorganiza a Pontifícia Comissão para a América Latina. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_19880618_decessores-nostri.html. Acesso em: 3 fev. 2017a.

JOÃO PAULO II. Discurso do Papa João Paulo II por ocasião da celebração do 25º aniversário da fundação do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM). Disponível em: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1980/july/documents/hf_jp-ii_spe_19800702_consiglioepiscopale-brasile.html. Acesso em: 7 set. 2017b.

JOÃO PAULO II. Discurso Inaugural. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO AMERICANO. *Conclusões da Conferência Episcopal de Puebla – texto oficial. Evangelização no presente e no futuro da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1979.

JOÃO XXIII. *Mater et magistra* – Sobre a questão social. In: LIMA, Alceu Amoroso (coop.). *A marcha social da Igreja*. Rio de Janeiro: Encontro, 1967a.

JOÃO XXIII. *Pacem in Terris* – Sobre a paz de todos os povos na base da Verdade, Justiça, Caridade e Liberdade. In: LIMA, Alceu Amoroso (coop.). *A marcha social da Igreja*. Rio de Janeiro: Encontro, 1967b.

LEÃO XIII. *Libertae Praestantissimum* – Sobre la libertad y el liberalismo. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_20061888_libertas.html. Acesso em: 26 jun. 2016.

LEÃO XIII. *Rerum Novarum* – Sobre a condição dos operários. In: SANC-TIS, Frei Antonio (org.). *Encíclicas e documentos oficiais*. São Paulo: LTr Editora, 1991.

PACTO das Catacumbas. In: BEOZZO, José Oscar. *Pacto das catacumbas: por uma igreja servidora e pobre*. São Paulo: Paulinas, 2015.

PAULO VI. Carta Apostólica *Apostolica Sollicitudo* – Por la cual se constituye el Sínodo de los obispos para la Iglesia universal. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19650915_apostolica-sollicitudo.html. Acesso em: 30 jun. 2016a.

PAULO VI. Carta Apostólica *Ecclesia Sancta*. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19660806_ecclesiae-sanctae.html. Acesso em: 1 fev. 2016b.

PAULO VI. Carta Apostólica *Octagesima Adveniens*. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html. Acesso em: 17 jul. 2017a.

PAULO VI. *Evangelii Nuntiandi* – Sobre a evangelização no mundo. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html. Acesso em: 26 maio 2016c.

PAULO VI. Homilia na XV Assembleia Ordinaria del CELAM. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/homilies/1974/documents/hf_pvi_hom_19741103.html. Acesso em: 4 fev. 2016d.

PAULO VI. *Motu proprio Catholicam Christi Ecclesiam* – Vengono istituiti il “Consiglio dei Laici” e la Pontificia Commissione di studio “Giustizia e Pace”. 6 jan. 1967. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19670106_catholicam-christi-ecclesiam.html. Acesso em: 7 mar. 2017b.

PAULO VI. *Populorum Progressio* – Sobre o progresso dos Povos. In: LIMA, Alceu Amoroso (coop.). *A marcha social da Igreja*. Rio de Janeiro: Encontro, 1967.

PAULO VI. *Santa Missa para los campesinos colombianos – Homilia del Santo Padre Pablo VI*. 23 de agosto de 1968. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/homilies/1968/documents/hf_p-vi_hom_19680823.html. Acesso em: 2 maio 2017c.

PAULO VI. Tentações do ateísmo moderno. In: SANCTIS, Frei Antonio (org.). *Encíclicas e documentos oficiais*. São Paulo: LTr Editora, 1991.

PIO IV. *Quanta cura (Syllabo de erros)*. Disponível em: <http://filosofia.org/mfa/far864a.htm>. Acesso em: 25 jul. 2016.

PIO X. *LACRIMABILI STATU*. Encyclical of Pope Pius X on the indians of South America to the Archbishops and Bishops of Latin America. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/pius-x/en/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_07061912_lacrimabili-statu.html. Acesso em: 31 out. 2017.

PIO XI. *Divini Redemptoris* – Sobre o comunismo ateu. In: SANCTIS, Frei Antonio (org.). *Encíclicas e documentos oficiais*. São Paulo: LTr Editora, 1991a.

PIO XI. *Quadragesimo anno*. In: SANCTIS, Frei Antonio (org.). *Encíclicas e documentos oficiais*. São Paulo: LTr Editora, 1991b.

PIO XII. Carta Apostolica *Ad ecclesiam Christi* del Papa Pio XII a los obispos Latinoamericanos. Disponível em: http://www.vicariadepastoral.org.mx/5_celam/1-janeiro/janeiro_01.htm. Acesso em: 31 set. 2017. [A versão oficial em latim está disponível em: https://w2.vatican.va/content/pius-xii/la/apost_letters/documents/hf_p-xii_apl_19550629_ad-ecclesiam-christi.html.]

PONTIFICIA COMMISSIONE PER L'AMÉRICA LATINA. *Annuario Pontificio 2015*. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cbishops/pcal/documents/rc_cbishops_pcal_20150624_profilo_it.html. Acesso em: 31 jan. 2017.

PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ. Pontificio consejo Justicia y Paz (perfil). Campos de Acción. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_pro_20011004_sp.html. Acesso em: 7 mar. 2017.

SALA DE IMPRENSA DA SANTA SÉ. Sínodos dos bispos. Disponível em: http://www.vatican.va/news_services/press/documentazione/documents/sinodo/sinodo_documentazione-generale_po.html. Acesso em: 30 jun. 2016.

TERRA, Martins. *Mensagens de João Paulo II para a América Latina*. São Paulo: Loyola, 1979.

2. Fontes de arquivo

BOLETINS CELAM. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas). São Paulo. v. 1 (1957) – v. 7 (1963) e n. 42, 50, 51 e 52 (1971).

OP 1078 – Pasta temática “Puebla”. Arquivo DEOPS (Departamento Estadual de Ordem Política e Social de São Paulo). APESP (Arquivo Público do Estado de São Paulo).

[?] Denúncias de El Salvador. *Folha de S.Paulo*, São Paulo, 26 jan. 1979, p. [?]. Do México. OP 1078 – Pasta “Puebla”. DEOPS/APESP.

CARVALHO, Ricardo; FOCH, Fernando. Puebla reafirma Medellín, dizem bispos brasileiros. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 26 jan. 1979. p. 6. OP 1078 – Pasta “Puebla”. DEOPS/APESP.

CARVALHO, Ricardo; FOCH, Eduardo [?] Enviados especiais. Homilias agradam os bispos. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 30 de jan. 1979, p. 8. OP 1078 – Pasta “Puebla”. DEOPS/APESP.

DUARTE, Luciano. Crítica aberta ao presidente da CNBB. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 7 dez. 1979, p. 12. OP 1078 – Pasta “Puebla”. DEOPS/APESP.

ENVIADOS ESPECIAIS. Numa reunião de mulheres, temas esquecidos pelos bispos. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 1 fev. 1979, p. [?]. OP 1078 – Pasta “Puebla”. DEOPS/APESP.

Mães de presos em Puebla. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 1 fev. 1979, p. [?]. OP 1078 – Pasta “Puebla”. DEOPS/APESP.

MORABITO, Rocco [?] Puebla: os planos dos bispos brasileiros. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 23 jan. 1979, p. 26. OP 1078 – Pasta “Puebla”. DEOPS/APESP.

MORABITO, Rocco. Bispos brasileiros otimistas. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 30 jan. 1979, p. [?]. OP 1078 – Pasta “Puebla”. DEOPS/APESP.

MORABITO, Rocco. O conflito dos bispos – Teologia da Libertação: o tema da discórdia em Puebla. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 1979, p. 34, 22 [?] 1979 (enviado especial do jornal à Puebla). OP 1078 – Pasta “Puebla”. DEOPS/APESP.

O veto à reunião dos progressistas. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, [?] jan. 1979, p. 10. OP 1078 – Pasta “Puebla”. DEOPS/APESP.

PESSOA, Leonildo T. Puebla e o “pluralismo”. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 20 dez. 1979, p. 4. OP 1078 – Pasta “Puebla”. DEOPS/APESP.

PROAÑO, Leonidas. Entrevista. *Revista SEDOC* (Serviço de Documentação). Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. abr. 1978. v. 10. f. 110. (pasta 10-11). p. 894- 895.

REBOLLO, Mário [?]. TV francesa fala de duas Igrejas. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 24 jan. 1979, p. 7. OP 1078 – Pasta “Puebla”. DEOPS/APESP.

Sucursal de Brasília. Bispos denunciam planos contra Puebla. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 21 jan. 1979, p. [?]. OP 1078 – Pasta “Puebla”. DEOPS/APESP.

TRUJILLO, Alfonso L. Tensão entre os conservadores. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 2 fev. 1979, p. 12. OP 1078 – Pasta “Puebla”. DEOPS/APESP.

UM APELO a favor dos desaparecidos. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 30 jan. 1979, p. 9. OP 1078 – Pasta “Puebla”. DEOPS/APESP.

URUGUAIOS pedem ajuda aos bispos. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 2 fev. 1979, p. 12. OP 1078 – Pasta “Puebla”. DEOPS/APESP.

RESTREPO, Pedro. “Cardenal Alfonso Lopez Trujillo. ¿Eres digno de La Iglesia?”. *Coleção Igreja na América Latina*. Arquivo CEDIC (Centro de documentação e informação científica) da PUC-SP (Pontifícia Universidade Católica), pasta 02.

REVISTA SEDOC (Serviço de documentação). Instituto Teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. v. 1, n. 1, 1968 – v. 12-B, n. [?], 1979.

A IGREJA Uruguai faz seus os documentos de Medellín. *Revista SEDOC*, maio 1969, v. 1, f. 11, p. 1439-1444 (pasta 01).

A ÚLTIMA entrevista. Traduzida da revista *Respuesta*, San José da Costa Rica, n. 25. 1-15 abr. 1980. *Revista SEDOC*, maio 1980, v. 12, f. 131, p. 1075-1078 (pasta 11-12).

AOS BISPOS da América Latina. *Revista SEDOC*, jan. 1969, v. 1, f. 7, p. 1009-1013 (pasta 1).

CARTA AO PRESIDENTE Carter. Trecho extraído da *Folha de S.Paulo*, de 30 mar. 1980. *Revista SEDOC*, maio 1980. v. 12, f. 131, p. 1080-1082 (pasta 11-12).

CARTA AOS JESUÍTAS da América Latina. *Revista SEDOC*, jul. 1968, v. 1, f. 1, p. 81-85 (pasta 1).

CARTA PASTORAL do episcopado nicaraguense. *Revista SEDOC*, set. 1980. v. 13, f. 134, p. 191-200 (pasta 13).

CELAM acusado de marxista. *Revista SEDOC*, abr. 1973. v. 5, f. 59, p. 1249-1254 (pasta 05).

COMBLIN, José. A propósito de um documento que se torna fantasma. *Revista SEDOC*, set. 1968, v. 1 especial, p. 451- 452 (pasta 01).

COMBLIN, José. Notas sobre o documento básico para a II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. *Revista SEDOC*, set. 1968, v. 1 especial, p. 452- 466 (pasta 01).

CRISTÃOS para o Socialismo – Encontro. *Revista SEDOC*, nov. 1972, v. 08, f. 86, p. 614-631 (pasta 08).

DECLARACIÓN DE LA XXVVI Assembleia Conferência Episcopal Argentina (San Miguel, 19-21 out. 1972). *Revista SEDOC*, fev. 1973, v. 05, f. 57, p. 1017-1023. (pasta 05).

DECLARAÇÃO DOS PADRES para o Terceiro Mundo. *Revista SEDOC*, fev. 1973, v. 05, f. 57, p. 1016-1017 (pasta 05).

DELGADO, José. Valor de um documento. *Revista SEDOC*, set. 1968, v. 01 especial, p. 466-468 (pasta 01).

DOCUMENTO DE AÇÃO Social do CELAM. *Revista SEDOC*, abr. 1973, v. 05, f. 59, p. 1254-1258 (pasta 05).

DOCUMENTO DE PUEBLA: problemas do texto em português. Nota do Secretariado-Geral da CNBB. *Boletim Semanal da CNBB*. Notícias. n. 50 (508), 14 dez. 1979, maio 1980. *Revista SEDOC*. v. 12, f. 131, p. 1101 (pasta 11-12).

EDITORIAL. *Revista SEDOC*, nov. 1968, v. 01, f. 05, p. 642 (pasta 01).

ENTREVISTA concedida a Mario Mendes Rodriguez, da Prensa Latina, e publicada no jornal mexicano *El Excessior* (22 jan. 1980). *Revista SEDOC*, maio 1980, v. 12, f. 131, p. 1075 (pasta 11-12).

ESTATUTOS do Conselho Episcopal Latino-Americano. *Revista SEDOC*, jan. 1970, v. 02, f. 08, p. 1013-1021 (pasta 02).

IGREJA E DESENVOLVIMENTO. *Revista SEDOC*, ago. 1968, v. 01, f. 02, p. 241-245 (pasta 01).

II ENCONTRO de cristãos para o socialismo. *Revista SEDOC*, set. 1975, v. 08, f. 84, p. 169-176 (pasta 08).

MENSAGEM DOS BISPOS colombianos. *Revista SEDOC*, nov. 1969, v. 02, f. 05, p. 649-654 (pasta 02).

MORAES, Antonio A.; SIGUAD, Geraldo P.; MAYER, Antonio C. Manifesto ao povo brasileiro. *Revista SEDOC*, set. 1968, v. 01 especial, p. 449-451 (pasta 01).

PALMES, Carlos. Puebla, a esperança dos pobres e oprimidos. Entrevistas publicadas em "Ecclesia" de 7 e 14 de abril de 1978. *Revista SEDOC*, abr. 1978, v. 10, f. 110, p. 895-896 (pasta 10-11).

PLANO global de atividades do CELAM. *Revista SEDOC*, nov. 1975, v. 08, f. 86, p. 503-512 (pasta 08).

PROÂNO, Leonidas. Puebla, a esperança dos pobres e oprimidos. Entrevistas publicadas em “Ecclesia” de 7 e 14 de abril de 1978. *Revista SEDOC*, abr. 1978, v. 10, f. 110, p. 894-895 (pasta 10-11).

RAMONDETTI, Miguel *et al.* Carta dos Sacerdotes para o Terceiro mundo aos bispos. *Revista SEDOC*, fev. 1973, v. 05, f. 57, p. 1011-1016 (pasta 05).

SALAZAR, Tulio Botero. Puebla, a esperança dos pobres e oprimidos. Entrevistas publicadas em “Ecclesia” de 7 e 14 de abril de 1978. *Revista SEDOC*, abr. 1978, v. 10, f. 110, p. 887-889 (pasta 10-11).

ÚLTIMO sermão. *Revista SEDOC*, maio 1980, v. 12, f. 131, p. 1079 (pasta 11-12).

V ENCONTRO de Sacerdotes para o Terceiro Mundo. *Revista SEDOC*, out. 1973, v. 06, f. 65, p. 501-512 (pasta 06).

SÍNTESE de Reunião. Comunidade de São Marco – Jardim Santa Margarida. 1973. Fundo Santo Dias. A. D. __. P006. CEDEM, Unesp.

3. Filmografia e Discografia

DE MEDELLÍN A APARECIDA: 40 anos da Igreja Católica na América Latina. Direção: Ricardo Martensen. São Paulo: TV-PUC e Trilha Mídia, 2007. Documentário (52 min.) son. color.

EN NOMBRE DE DIOS. Direção: Patricio Guzman. Chile, Espanha: Santiago Cinematográfica, 1987. 35 mm (97 min.), son. color.

JARA, Victor. Plegaria a un labrador. *In*: JARA, Victor. *Pongo en tus manos abiertas...* Santiago: DICAP, 1969. LP, faixa bônus, n. 13 (3min 4s).

VIGLIETTI, Daniel. Cruz de Luz. *In*: VIGLIETTI, Daniel. *Canciones para el hombre nuevo*. Montevideo: Orfeu, 1968. CD/LP, faixa 5.

YA NO BASTA CON REZAR. Direção: Aldo Francia. Chile, Valparaíso. Pires: 1972. 35 mm (80 min.), son. color.

4. Bibliografia

AGAMBEN, Giorgio. *O mistério do mal*. São Paulo: Boitempo; Florianópolis: Ed. UFSC, 2005.

ANDRADE, Solange Ramos de. A religiosidade católica e a santidade do mártir. *Projeto História*, São Paulo, n. 37, p. 237-260, dez. 2008.

ANDREO, Igor Luis. *Teologia da libertação e cultura política maia chiapaneca*. São Paulo: Alameda, 2013.

ANTONCICH, Ricardo. *El tema de la liberación en Medellín y el Sinodo de 1974*. Lima: Cuadernos de documentación, [?].

ARNS, Paulo Evaristo. El acto de la conversion y la liberación humana. In: CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO (org.). *Evangelización – desafio de la Iglesia*. Bogotá: Secretariado General del CELAM, 1974 [?].

ARENDT, Hannah. Angelo Giuseppe Roncalli: um cristão no trono de São Pedro de 1958 a 1963. In: ARENDT, H. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARENDT, H. O que é Liberdade? In: ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2014a.

ARENDT, H. O conceito de História – Antigo e Moderno. In: ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2014b.

ARENDT, H. *A vida do espírito – v. 2 O querer*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

ARDILLES, Horácio et al. *Hacia una Filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum, 1973.

ARMITAGE, David. A virada internacional na História Intelectual. *Intelligere, Revista de História Intelectual*, v. 1, n. 1, 2015.

AVILA, Rubén Quiroz. (coop.). *Actas del congreso sobre Augusto Salazar Bondy*. Lima: Solar, 2014.

AUBERT, Roger. A Igreja na Sociedade Liberal e no Mundo Moderno. In: AUBERT, R. *et al. Nova História da Igreja*. v. V – A Igreja na Sociedade liberal e no Mundo Moderno. t. I. Petrópolis: Vozes, 1975.

AUBERT, Roger. O meio século que preparou o Vaticano II. In: AUBERT, R.; HAJJAR, Joseph. *Nova História da Igreja*. v. V – A Igreja na Sociedade liberal e no Mundo Moderno. t. III. Petrópolis: Vozes, 1976.

AZCUY, Virginia Raquel. La pobreza de la Iglesia y los signos de los tiempos – Medellín como recepción inacabada del Vaticano II. *Revista Teología*. t. L, n. 110, abr. 2013.

AZEVEDO, D. Desafios estratégicos da Igreja Católica. In: *Lua Nova*, n. 60, 2003.

BAUM, G. *et al. Vida e reflexão: contributo da teologia da libertação ao pensamento teológico*. São Paulo: Paulinas, 1986.

BAKUNIN, Mikhail. *Deus e o Estado*. São Paulo: Hedra, 2014.

BENITEZ, Felipe *et al.* Carta de varios bispos ao Monselhor Manuel Salazar, bispo de León. In: BETTO, Frei. *O diário de Puebla*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979. p. 260.

BENJAMIN, Walter. O capitalismo como Religião. In: BENJAMIN, W. *O capitalismo como Religião*. São Paulo: Boitempo, 2013.

BEOZZO, José Oscar. Puebla e a realidade latino-americana. In: BOFF, L. *et al. Puebla, análises, perspectivas e interrogações*. São Paulo: Paulinas, 1979.

BEOZZO, J. *O Pacto das Catacumbas: por uma Igreja servidora e pobre*. São Paulo: Paulinas, 2015.

BEOZZO, J. (org.). *O Vaticano II e a Igreja latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1985.

BEOZZO, J. *Medellín: inspiração e raízes*. Disponível em: <http://www.servicioskoinonia.org/relat/202.htm>. Acesso em: 22 mar. 2017.

BEOZZO, J. *Medellín: Vinte anos depois – Depoimentos a partir do Brasil*. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 48-B, n. 192, 1988.

BERLIN, Isaiah. Dois conceitos de liberdade. In: BERLIN, I. *Quatro ensaios sobre a Liberdade*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1998.

BERNSTEIN, Carl; POLITI, Marco. *Sua Santidade: João Paulo II e a História Oculta do Nosso Tempo*. São Paulo: Objetiva, 1996.

BETTO, Frei. *O diário de Puebla*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

BETTO, Frei. *O que é comunidade eclesial de base*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BOHOSLAVSKY, Ernesto. *Laycidad y América Latina. Política, religión y libertades desde 1810*. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013.

BOFF, Leonardo. A Libertação em Puebla. In: BOFF, Leonardo *et al.* *Puebla, análises, perspectivas e interrogações*. São Paulo: Paulinas, 1979.

BOFF, L. *A vida religiosa e a Igreja no processo de Libertação*. Rio de Janeiro: Vozes, 1976.

BOFF, L. *Igreja: carisma e poder*. Rio de Janeiro: Record, 2012.

BONDY, Augusto Salazar. *¿Existe una filosofía de Nuestra América?* Disponível em: <http://www.olimon.org/uan/bondy.pdf>. Acesso em: 25 jul. 2016.

BOURDIEU, Pierre. *Razões e práticas: sobre a Teoria da Ação*. Campinas, São Paulo: Papirus Editora, 1996.

BRIGHENTI, Agenor. Medellín-Aparecida: pre-textos, con-textos y textos. *Pasos*, n. 137, 2008.

BURKE, Peter. *A escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: Ed. Unesp, 1992.

CALDEIRA, Rodrigo Coppe. O pontificado de João Paulo II e a herança do Concílio Vaticano II: em busca de uma interpretação normalizante. In: *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Maringá (PR), edição especial, jan. 2013.

CAMAROTTI, Gerson. *Segredos do conclave*. São Paulo: Geração Editorial, 2013.

CANDIDO, Antonio. O significado de *Raízes do Brasil*. In: HOLANDA, Sérgio B. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

CARDENAL, E. *As riquezas injustas* (Antologia poética). São Paulo: Círculo do Livro, 1977.

CÁRDENAS, Eduardo. La vida católica en América Latina. In: ALDEA, Quintín; CÁRDENAS, Eduardo. *Manual de Historia de la Iglesia*. t. X. La Iglesia del siglo XX en España, Portugal y América Latina. Barcelona: Herder, 1987.

CARDOSO, Fernando Henrique. Teoria da Dependência ou análises concretas de situações de dependência? Texto apresentado no 2º Seminário Latino-Americano para o Desenvolvimento. Santiago, Chile, nov. 1970.

CARDOSO, F.; FALLETO, Enzo. *Dependência e desenvolvimento na América Latina*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

CARVALHO, Eugênio Rezende de. A dupla dimensão do movimento latino-americano de história das ideias. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 31, n. 61, 2011.

CARVALHO, E. A polêmica entre Leopoldo Zea e Augusto Salazar Bondy sobre a existência de uma filosofia latino-americana (1968-1969). *Ideias*, Campinas (SP), n. 7, 2º sem. 2013.

CATÃO, Francisco. *O que é Teologia da Libertação*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

CATROGA, Fernando. *Memória, História e Historiografia*. Lisboa: Quarteto, 2001.

CECHINATO, Luiz. *Puebla ao alcance de todos*. São Paulo: Vozes, 1981.

CENTRO DE ESTUDOS E DE PESQUISAS DE FILOSOFIA LATINO-AMERICANA. Revista de Filosofia *Libertação-Liberación*, ano III, n. 1, 1993.

CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y EDUCACIÓN (CINEP). *El Contexto de Puebla* (CADELC – Cuadernos de estudio). Bogotá: CINEP, 1979.

CINEP (CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y EDUCACIÓN POPULAR). *Puebla ni mas ni menos*. Lima: Cadelec (Cuadernos de Estudio), 1979.

CHAUÍ, Marilena. *O que é ideologia*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

COMBLIN, José. A Igreja em vinte anos de luta pelos direitos humanos. In: DUSSEL, E. (org.) *Historia Liberationes: 500 anos de História da Igreja na América Latina*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1992.

COMISION DE ESTUDIOS DE HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMÉRICA LATINA. Prolegomenos. In: COMISION DE ESTUDIOS DE HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMÉRICA LATINA. *Historia General de la Iglesia en América Latina*. t. I – *Introducción General a la Historia de la Iglesia en América Latina*. Salamanca: Sígueme, 1983.

COSTA, Iraneidson Santos. *Que papo é esse? Igreja Católica, movimentos populares e política no Brasil (1974-1985)*. Feira de Santana: UEFS Editora, 2011.

CORTÉN, André. El establecimiento de una rede de la teologia de la liberación. In: BASTIAN, Jean-Pierre. *La Modernidade Religiosa. Europa y América Latina en perspectiva comparada*. Cidade do México: FCE, 2004.

COUTROT, Aline. Religião e política. In: RÉMOND, René (org.). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

CUBAS, Caroline Jaques. Freiras em movimentos de resistência às ditaduras militares na América Latina. *Revista Eletrônica da ANPHLAC*, n. 18, p. 139-161, jan./jul. 2015.

DAM, Van C. *La teologia de la liberación*. Barcelona: Fundación Editorial de Literatura Reformada, 1996.

DEVÉS-VALDÉS, Eduardo. *Pensamiento periférico: Asia-África-América Latina-Eurasia y algo más. Una tesis interpretativa global*. Buenos Aires: CLACSO; IDEA-USACH, 2014.

DUSSEL, Enrique. *Filosofia da libertação – crítica à ideologia da exclusão*. São Paulo: Paulus, 1995b.

DUSSEL, E. Sistema-mundo, dominação e exclusão – Apontamentos sobre a história do fenômeno religioso no processo de globalização da América Latina. In: HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja na América Latina e no Caribe (1945-1995)*. Petrópolis: Vozes, 1995a.

DUSSEL, E. A Igreja nos regimes populistas (1930-1959). In: DUSSEL, E. (org.). *Historia Liberationes: 500 anos de História da Igreja na América Latina*. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

DUSSEL, E. *De Medellín a Puebla – uma década de sangue e esperança*. v. I. De Medellín a Sucre – 1968-1972. São Paulo: Loyola, 1981.

DUSSEL, E. *De Medellín a Puebla – uma década de sangue e esperança*. v. II. De Sucre a crise relativa do neo-facismo – 1973-1977. São Paulo: Loyola, 1982.

DUSSEL, E. *De Medellín a Puebla – uma década de sangue e esperança*. v. III. Em torno de Puebla – 1977-1979. São Paulo: Loyola, 1983.

ENGELS, Friedrich. *Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico*. São Paulo: Editora José Luis e Rosa Sudermann, 2008.

ENTIN, Gabriel; RIPOLL, Loles González. La acción por la palabra: Usos y sentidos de la libertad in Iberoamerica (1770-1870). In: SEBASTIÁN, Javier Fernández (dir.). *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1170-1870*. Iberconceptos II. t. 5. Madri: Universidad del país Vasco/Euskal Herriko Unibersitatea, 2014.

EROLE, Carlos. *Os desafios de Puebla*. São Paulo: Paulinas, 1981.

ESCALANTE, Luis Fernando. *La estructura jurídica y sinodal del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) y de la “Reunión de los Obispos de la Iglesia en América” (ROIA)*. Pamplona: Universidad de Navarra, 2003.

ESCORSI, Valério Mairon. A teologia da libertação argentina e a identidade cultural da América Latina. *Recôncavo: Revista de História da UNIABEU*. ano 1, n. 2, 2012.

FALCON, Francisco. História das Ideias. In: CARDOSO, Ciro; VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997.

FERRÉ, Alberto Methol. Política y teología de la liberación. In: CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Liberación: diálogos en el CELAM*. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1974.

FERRÉ, A. Tiempos de Preparación. In: CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *CELAM – elementos para su historia*. Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano, 1982a.

FERRÉ, A. De Rio de Janeiro al Vaticano II. *In: CONSEJO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. CELAM – elementos para su historia*. Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano, 1982b.

FERRÉ, A. Del Vaticano II a Medellin (1962-1968) *In: CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. CELAM – elementos para su historia*. Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano, 1982c.

FIGARI, Luis Fernando. Reflexión sobre Medellín – Un largo caminar. Lima: Asociación Vida y Espiritualidad, 1991.

FIGUEIREDO, Anna Cristina Camargo Moraes. “*Liberdade é uma calça velha, azul e desbotada*” – Publicidade, Cultura de Consumo e Comportamento Político no Brasil (1954 -1964). São Paulo: Editora Hucitec, 1998.

FISH, Stanley. Is there a text in this class? *Alfa*, São Paulo, n. 36, 1992.

FONSECA, Devair Araújo da. O surgimento do CELAM na América Latina. Anais do II Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades. *Revista Brasileira de História das Religiões – ANPUH*. Maringá (PR), v. 1, n. 3, 2009.

FONER, Eric. *Story of American freedom*. New York: WW Norton, 1998.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. *O marxismo na América Latina*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 1995.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2014.

FRANCO, Stella Maris Scatena. Gênero em debate: problemas metodológicos e perspectivas historiográficas. *In: VILLAÇA, Mariana M.; PRADO, Maria Lígia Coelho (org.). História das Américas: fontes e abordagens historiográficas*. São Paulo: Humanitas; Capes, 2015.

FRANCO, Maria Sylvia Carvalho. As ideias estão no lugar. *Cadernos de Debate I*, São Paulo: Brasiliense, 1976.

FUNES, Patrícia. *Historia mínima de las ideas políticas en América Latina*. Madrid: Turner; Colégio del México, 2014.

GALILEA, Segundo. *O reino de Deus e a libertação do homem*. São Paulo: Ed. Salesiana Dom Bosco, 1987.

GAUDIANO, Pedro. La preparación del Concilio Plenário Latinoamericano según la documentación vaticana. *Teologia* 72, n. 2, 1998.

GIORGI, Alberta; POLIZZI, Emanuele. Um movimento católico na política: O caso do Comunhão e Libertação. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 97, jun. 2012.

GRAU, Carmén José Alejos. Fuentes para el estudio de los concilios latinoamericanos del siglo XX. *AHIg*, n. 14, 2015.

GHIO, José-María. The latin american church in the Wojtyla's era: new evangelization or "new integralism"? *The Helen Kellog Institute for International Studies*. Working Paper 159, May 1991.

GOMES, Francisco José Silva. A religião como objeto da História. In: LIMA, Lana Lage da Gama; CIRIBELLI, Marilda; HONORATO, Cezar Teixeira; SILVA, Francisco Carlos Teixeira da (org.). *História e Religião*. Rio de Janeiro: Mauad, 2002.

GORSKI, Juan F. El Aporte Misionero de Medellin. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Medellin. Reflexiones en el CELAM*. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1977.

GOTAY, Samuel Silva. El pensamiento religioso. In: ZEA, Leopoldo. (coord.). *América Latina en su ideas*. Cidade do México: Editora del Siglo Vientiuno, 1986.

GOTAY, S. *O pensamento cristão revolucionário – na América Latina e no Caribe*. São Paulo: Paulinas, 1985.

GRIGULÉVICH, J. El papa Juan Pablo II y la crisis de las Malvinas. *In: CIENCIAS SOCIALES CONTEMPORANEAS – ACADEMIA DE CIENCIAS DE LA URSS. La Crisis de las Malvinas (Falkland): origenes y consecuencias.* Moscou: Academia de Ciencias de la URSS, 1983.

GRIGULÉVICH, J. *La iglesia católica y el movimiento de liberación en América Latina.* Moscou: Editorial progresso, 1984.

GUIMARÃES, Irineu. *Puebla: o papa no continente dos índios.* Rio de Janeiro: expressão e cultura, 1979.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Pobres e Libertação em Puebla.* São Paulo: Paulinas, 1980.

GUTIÉRREZ, G. O Concílio Vaticano II na América Latina. *In: BEOZZO, J. (org.). O Vaticano II e a Igreja latino-americana.* São Paulo: Paulinas, 1985.

GUTIÉRREZ, G. *Teologia da Libertação – perspectivas.* São Paulo: Loyola, 2000.

HEBBLETHWAITE, Peter. The Vatican's Latin American Policy. *In: KEOGH, Dermont (org.). Church and politics in Latin América.* London: Macmillan, 1990.

HENRIQUEZ, Mons. Luis E. Los estatutos e regulamentos del CELAM. *In: CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. CELAM – elementos para su historia.* Bogota: Consejo Episcopal Latinoamericano, 1982.

HOBBSAWM, Eric. *A era dos extremos: o breve século XX (1914-1991).* São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOBBSAWM, E. *Viva la Revolución – A era das utopias na América Latina.* São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

HOFSTÄTER, Leandro Otto. *A concepção de pecado na Teologia da Libertação.* São Leopoldo: Nova Harmonia, 2003.

HOUTART, François. CELAM: The forgetting of Origins. In: KEOGH, Dermont (org.). *Church and politics in Latin América*. London: Macmillan, 1990.

ILLIADES, Carlos. Para una historia conceptual de lo social. *Intelligere, Revista de História Intelectual*, v. 1, n. 1, p. 16-25, 2015.

IOKOI, Zilda Gricoli. *Igreja e camponeses – teologia da libertação e movimentos sociais no campo*. Brasil e Peru, 1964-1986. São Paulo: Ed. Hucitec, 1996.

JEDIN, Hubert. *Concílios ecumênicos: história e doutrina*. São Paulo: Herder, 1961.

JUNIOR, Caio Prado. *O que é a Liberdade? – Capitalismo x Socialismo*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

LEPARGNEUR, Hubert. O documento de Puebla: entre os problemas e a aplicação. In: BOFF, Leonardo *et al.* *Puebla: Análises, perspectivas e interrogações*. São Paulo: Paulinas, 1979.

LERENA, Margarita M. Medellín: Vinte anos depois – O testemunho de uma mulher que viveu por dentro. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 48-B, n. 192, 1988.

LIBÂNIO, J. B. *Conferências gerais do episcopado latino-americano: Rio de Janeiro a Aparecida*. São Paulo: Paulus, 2007.

LORA, Cecilio S. M. Una triple reflexion acerca de la educación liberadora. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Medellin. Reflexiones en el CELAM*. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1977.

LORSCHIEDER, Aloisio. ¿Que es el CELAM?. Natureza y misión. Veinte años de existência. Líneas teológico-pastorales. CONSELHO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Medellin. Reflexiones en el CELAM*. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1977.

LYNCH, John. La Iglesia Católica en América Latina (1830-1930). In: BETHELL, Leslie (org.). *Historia de América Latina*. v. 8. América Latina: Cultura y sociedad, 1830-1930. Barcelona: Editorial Critica, 1991.

KLAIBER, Jeffrey L. Prophetes and populists: Liberation theology, 1968-1988. *The Americas*, Maryland, n. 46, jul. 1989.

KOROL, Claudia; DAUNES, Liliana. Argentina: poder e fé. In: ADITAL. *Cone Sul, uma Igreja para a Liberdade*. São Paulo: Ed. Loyola, 2003.

KOSELLECK, R. *Futuro Passado* – contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-RJ, 2006.

KOSELLECK, R. Uma História dos Conceitos: problemas práticos e teóricos. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992, p. 134-146.

KLOPPENBURG, Boaventura. *Concílio Vaticano II* – v. 1. Documentário pré-conciliar. Petrópolis: Vozes, 1962.

KLOPPENBURG, Boaventura. Génesi del documento de Puebla. *Medellín*, v. 5, n. 17-18.

JAGUARIBE, Helio. Dependencia y autonomía en América Latina. In: JAGUARIBE, H.; FERRER, Aldo; WIONCZEK, Miguel; SANTOS, Theotonio dos. *La Dependência político-estrutural de América Latina*. Cidade do México: Siglo XXI, 1970.

JASMIN, Marcelo. *História dos conceitos: diálogos transatlânticos*. Rio de Janeiro: Ed. PUC; Rio: Loyola: IUPERJ, 2007.

JUDT, Tony. Um “Papa das ideias?” João Paulo II e o mundo moderno. In: JUDT, T. *Reflexões de um século esquecido (1901-2000)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

LEHMANN, Davis. Prolegômenos às revoluções religiosas na América Latina. *Tempo Social*, v. 4, n. 1-2, 1992.

LEPARGNEUR, Hubert. O documento de Puebla: entre os problemas e a aplicação. *In: BOFF, Leonardo et al. Puebla: análises, perspectivas e interações.* São Paulo: Paulinas, 1979.

LEVINE, Daniel H. The Catholic Church and Politics in Latin América: Basic trends and likely futures. *In: KEOGH, Dermont (org.). Church and politics in Latin América.* London: Macmillan, 1990.

LIBÂNIO, J. *Conferências gerais do episcopado latino-americano:* Rio de Janeiro a Aparecida. São Paulo: Paulus, 2007.

LIBÂNIO, J. Sínodo dos Bispos (1974): evangelização no mundo de hoje. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 2, n. 3, p. 115-124, jan./jun., 1975.

LIMA, Lana Lage da Gama. Reforma Católica e Capitalismo. *In: LIMA, Lana Lage da Gama; CIRIBELLI, Marilda; HONORATO, Cezar Teixeira; SILVA, Francisco Carlos Teixeira da (org.). História e Religião.* Rio de Janeiro: Mauad, 2002.

LONDOÑO, Fernando Torres *et al.* Cuarenta años del CELAM. *Anuario de Historia de la Iglesia.* Universidad de Navarra, V, 1996.

LONDOÑO, F. 1955-1979 Três conferências gerais do CELAM e uma Igreja ante o desafio da transformação na América Latina. *Religião e cultura*, v. VI, n. 12, jul./dez. 2007.

LONDOÑO, F. Produção historiográfica sobre a Igreja da América Latina nos últimos 50 anos. *In: HOORNAERT, Eduardo. História da Igreja na América Latina e no Caribe (1945-1995).* Petrópolis: Vozes, 1995.

LÖWY, Michael. Marx e Engels como sociólogos da religião. *Lua Nova*, São Paulo, n. 43, 1998.

LÖWY, M. *O que é Cristianismo da Libertação – Religião e política na América Latina.* São Paulo: Fundação Perseu Abramo/Expressão Popular, 2016.

LÖWY, M. *Marxismo e Teologia da Libertação*. São Paulo: Cortez, 1991.

LÖWY, M. O catolicismo latino-americano radicalizado. *Estudos avançados*, São Paulo, v. 3, n. 5, jan.-abr. 1989.

LÖWY, M. *O Marxismo na América Latina – uma antologia de 1909 aos dias atuais*. São Paulo: Perseu Abramo, 2006.

MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e Política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

MAINWARING, Scott; WILDE, Alexander. The progressive church in Latin America: an interpretation. In: MAINWARING, S.; WILDE, A. *The progressive church in Latin America*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1989.

MARIS, José (org.) *De Medellín a Puebla*. São Paulo: Paulinas, 1979.

MARINS, José. Fenomenologia Pastoral. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Medellin. Reflexiones en el CELAM*. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1977.

MARX, Karl; ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MALIK, Tahar Chaouch. La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica. *Revista Mexicana de Sociología*, v. 69, n. 3, jul./sept., 2007.

MCGRATH, M. Como vi y viví el Concilio y el Postconcilio. *Revista Teología*. Tomo XLIX, n. 108, ago. 2012. p. 37.

MEJÍA, Jorge. El compromiso ecuménico de la Iglesia de América Latina em los documentos de Medellín. In: CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Medellin. Reflexiones en el CELAM*. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1977.

MORLINA, Fábio Clauz. *Teologia da Libertação na Nicarágua Sandinista*. 2009. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humana, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

MYERS, Jorge. Músicas distantes. Algumas notas sobre a história intelectual hoje: horizontes velhos e novos, perspectivas que se abrem. *In: NORONHA DE SÁ, Maria E. (org.). História intelectual latino-americana: itinerários, debates e perspectivas*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2016.

NASCIMENTO, Claudemiro Godoy do. Intelectuais da libertação na América Latina. *Caminhos*, Goiânia, v. 8, n. 1, p. 91-114, jan./jun. 2010.

NERCESIAN, Inés. Ideas, pensamiento y política en Argentina, Brasil, Chile y Uruguay, entre los cincuenta y los sesenta. *Trabajo y Sociedad*, Santiago del Estero, Argentina, n. 19, inv. 2012.

NETO, José Alves de Freitas. Matrizes da tradição católica na América Hispânica: apontamentos históricos. *In: SILVA, Eliane Moura da; BELLOTTI, Karina Kosicki; CAMPOS; Leonildo Silveira (org.). Religião e sociedade na América Latina*. São Bernardo do Campo (SP): Universidade Metodista de São Paulo, 2010.

NOVAIS, Fernando; MELLO, João Manuel Cardoso. Capitalismo tardio e Sociabilidade moderna. *In: SCHARTZ, Lilian M. História da vida privada no Brasil: Contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

PADIN, Cândido. *A conferência de Medellín*. Revolução eclesial. São Paulo: LTr, 1999.

PAGANELLI, Pia. Desarrollo, dependencia y liberación: de la *Populorum progressio* al documento de Medellín. El camino hacia la teología de la liberación. *Pensar: Epistemología y Ciencias Sociales*, n. 7, Editorial Acceso Libre, Rosario, 2012.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Religião e Liberdade, Religiões e Liberdades. *São Paulo em Perspectiva*, v. 8, n. 3, 1994.

PINTO, Simone R.; RAPOSO, Erivan. Política com paixão. A Filosofia da libertação de Enrique Dussel. *Revista de estudos e pesquisa sobre as Américas*, v. 2, n. 8, 2014.

PIRONIO, Eduardo. Sentido, caminos y espiritualidad de la liberación. *In: CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. Liberación: diálogos en el CELAM*. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1974a.

PIRONIO, Eduardo. Espírito Santo, Iglesia particular e Liberación cristiana. *In: CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO (org.). Evangelización – desafío de la Iglesia*. Bogotá: Secretariado General del CELAM, 1974b [?].

PIKE, Frederick B. O Catolicismo na América Latina de 1848 aos nossos dias. *In: AUBERT, R. et al. Nova História da Igreja*. v. V – A Igreja na Sociedade liberal e no Mundo Moderno. t. II. Petrópolis: Vozes, 1976.

POSADA, Carlos Augusto Mesa. Medellín 1968. Cuarenta años del CELAM. *Anuario de Historia de la Iglesia*. Pamplona: Universidad de Navarra, v. V, 1996.

POULAT, Emile. The path of Latin American Catholicism. *In: KEOGH, Dermont (org.). Church and politics in Latin América*. London: Macmillan, 1990.

PRADA, Óscar Augusto Elizalde. Consejo Episcopal Latinoamericano: aproximación histórica e inspiración para la universidad católica. *Revista de la Universidad de la Salle*, n. 71, sept./dez., 2016.

PRADO, Maria Ligia. *A formação das nações latino-americanas*. São Paulo: Atual, 1994.

PRADO JÚNIOR, Caio. *O que é a Liberdade? – Capitalismo x Socialismo*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

PRIZEL, Ilya. *Latin América through soviet eyes*. The evolution of Soviet perception during the Breznev era 1964-1982. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

PROAÑO, Leonidas. Entrevista. Revista SEDOC (Serviço de Documentação). Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Abr. 1978. v. 10. f. 110. (pasta 10-11). p. 894- 895.

QUEIROZ, Alexandre. O pensamento latino-americano nos anos 1960 e 1970: Debates, ideias, conceitos. *Revista Eletrônica da ANPHLAC*, v. 24, p. 324-353, 2018.

QUEIROZ, Alexandre. Sociabilidades limítrofes e a Teologia da Libertação. In: GOVASKI, Patrícia; PAIVA, Valdemir; FIGOLS, Victor de Leonardo; LIMA, Wallas Jefferson de (org.). *Sociabilidades: narrativas do outro*. São Paulo: Todas as Musas, 2019.

QUEIROZ, Alexandre. Trama dogmática: as instruções de Joseph Ratzinger sobre Liberdade na Congregação para a Doutrina da Fé (1984-1986). *Angelus Novus*, n. VI, n. 9, 2015.

REIS, José; REIS, Beatriz. Contribuciones para un analisis. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Medellin. Reflexiones en el CELAM*. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1977.

RÉMOND, René. Do Político. In: RÉMOND, R. *Por uma História Política*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

RICHARD, Pablo. *Cristianos por el Socialismo – História y documentación*. Salamanca: Ediciones Sígume, 1976.

RICHTER, Melvin. Mais do que uma via de mão dupla: analisando, traduzindo e comparando conceitos políticos de outras culturas. In: JUNIOR, João Feres; RICUPERO, Bernardo. Da formação à forma. Ainda as “ideias fora do lugar”. *Lua Nova*, São Paulo, 73, 2008.

RICUPERO, B. O lugar das ideias: Roberto Schwarz e seus críticos. *Sociologia & Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, nov. 2013.

ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra Estado – crítica ao populismo católico*. São Paulo: Kairós, 1979.

ROIG, Arturo Andrés. Interrogaciones sobre el pensamiento filosófico. *In*: ZEA, Leopoldo (coord.). *América Latina en su ideas*. Cidade do México: Editora del Siglo Vientiuno, 1986.

ROLDAN, Dinalva Derenzo. *Um ideário urbano em desenvolvimento: a experiência de Louis-Joseph Lebret em São Paulo de 1947 a 1958*. 2012. Dissertação (Mestrado em História e Fundamentos da Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

ROSA, Martín de la. La Iglesia católica en México. Del Vaticano II a la III CELAM (1965-1979). *Cuadernos Políticos*, México, n. 19, p. 88-104, 1979.

ROSADO, Caleb. El papel de la teología de la liberación en la identidad social de los latinos. *Cristianismo y Sociedad*, n. 118-119, 1993/1994.

ROSANVALLON, Pierre. Por uma História Conceitual do Político. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 15, n. 30, 1995.

SANTOS, Beni dos. *Libertação: análise da “Instrução sobre a liberdade cristã e a libertação”*. São Paulo: Paulinas, 1986.

SANTOS, B. Estrutura do documento. *In*: BOFF, L. *et al. Puebla, análises, perspectivas e interrogações*. São Paulo: Paulinas, 1979.

SANTOS, Luciano dos. *Leopoldo Zea, Arthuro Ardao e João Cruz Costa: história das ideias, discursos identitários e conexões intelectuais*. 2016. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

SANTOS, Theotonio dos. Las crisis de la teoría del desarrollo y las relaciones de dependência en América Latina. *In*: JAGUARIBE, H.; FERRER, Aldo; WIONCZEK, Miguel S.; SANTOS, Theotonio dos. *La Dependência político-estructural de América Latina*. Cidade do México: Siglo XXI, 1970.

SARANYANA, Josep-Igansi. La recepción de “Medellín” en la historiografía colombiana. *AIHg*, n. 14, 2005.

SARANYANA, J. Una historia del pensamiento latinoamericano desde sus orígenes a nuestros días (autocrítica). *Revista de Hispanismo Filosófico*, n. 13, p. 121-128, 2008.

SARANYANA, J. *Cem anos de teologia na América Latina (1899-2001)*. São Paulo: Paulinas, 2005.

SCHICKENDANTZ, Carlos. Único ejemplo de una recepción continental del Vaticano II. Convocatoria, desarrollo y estatuto eclesial-jurídico de la Conferencia de Medellín (1968). *Revista Teología*, t. XLIX, n. 108, 2012.

SCHMITZ, Germán. [Capítulo]. In: CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO (org.). *EVANGELIZACIÓN – Desafío de la Iglesia*. Bogotá: Secretariado General del CELAM, [1974?].

SCHRER, Alfred V. Recto sentido de la “liberación”. In: CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO (org.). *Evangelización – desafío de la Iglesia*. Bogotá: Secretariado General del CELAM, 1974 [?].

SCHWARZ, Roberto. As ideias fora do lugar. In: SCHWARZ, R. *As ideias fora do lugar – ensaios selecionados*. São Paulo: Penguin; Companhia das Letras, 2014.

SCHICKENDANTZ, Carlos. Único ejemplo de una recepción continental del Vaticano II. Convocatoria, desarrollo y estatuto eclesial-jurídico de la Conferencia de Medellín (1968). *Revista Teología*. t. XLIX, n. 108, ago. 2012.

SERBIN, Kenneth P. *Padres, celibato e conflito social – Uma história da Igreja Católica no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SEVCENKO, Nicolau. *A Corrida para o século XXI – No loop da montanha-russa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SIEPIERSKI, Paulo. (Re) (des)cobrimdo o fenômeno religioso na América Latina. In: HOORNAERT, Eduardo (org.). *História da Igreja na América Latina e no Caribe (1945-1995) – o debate metodológico*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

SIKEDUM, Antonio. O programa do diálogo da ética do discurso e a Filosofia da Libertação. *Libertação – Liberación*. CEFIL, Campo Grande, v. 3, 1993.

SOBREVILLA, David. Augusto Salazar Bondy y la Filosofía de la liberación latinoamericana. In: AVILA, Rubén Quiroz (coop.). *Actas del congreso sobre Augusto Salazar Bondy*. Lima: Instituto de investigación del pensamiento peruano latinoamericano, 2014.

SOFISTE, Juarez. Filosofia latino-americana: filosofia da libertação ou libertação da filosofia? *Revista Ética & Filosofia Política*, v. 8, n. 1, jun. 2005.

SOUZA, P. Ney de. Do Rio de Janeiro (1955) à Aparecida (2007). Um olhar sobre as Conferências Gerais do Episcopado da América Latina e do Caribe. *Revista de Cultura Teológica*, v. 16, n. 64, jul.-set. 2008.

SKINNER, Quentin. *Liberdade antes do Liberalismo*. São Paulo: Ed. Unesp, 1999.

TORRES, Camilo. Mensaje a los Cristianos. In: LÖWY, Michael (org.). *O marxismo na América Latina – uma antologia de 1909 aos dias atuais*. São Paulo: Perseu Abramo, 2006.

TOURIS, Claudia. Sociabilidades católicas pós-conciliares. El caso de la constelación tercermundista en la Argentina (1966-1976). *Passagens. Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, jan. 2010.

TRUJILLO, Alfonso López. *Libertação marxista e libertação cristã*. Rio de Janeiro: Agir, 1977.

TRUJILLO, Alfonso López. Las Teologías de la Liberación en América Latina. In: CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Liberación: diálogos en el CELAM*. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1974.

TRUJILLO, Alfonso López. Meditação sobre Puebla. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Puebla. Grandes Temas*. Bogotá: Paulinas, [1979?].

TRUJILLO, Alfonso López. Tensão entre os conservadores. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 2 fev. 1979, p. 12. OP 1078 – Pasta “Puebla”. Arquivo DEOPS/APESP.

TRUJILLO, Alfonso López. *De Medellín a Puebla*. Madri: Editorial Católica, 1980.

TRUJILLO, Ricardo Arias. El episcopado colombiano en los años 1960. *Revista de Estudios Sociales*, Bogotá, n. 33, p. 79-90, ago. 2009.

URIBE, Jaime Jaramillo. Frecuencias temáticas de la historiografía latinoamericana. In: ZEA, Leopoldo (coord.). *América Latina en su ideas*. Cidade do México: Editora del Siglo Vientiuno, 1986.

VEKEMANS, Roger. Expansión mundial de la Teología de la Liberación latinoamericana. In: CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Socialismo y Socialismos en América Latina*. Bogotá: Secretariado General del CELAM, 1976 [?].

VITAL, J. D. *Como se faz um bispo: segundo o baixo e o alto clero*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2012.

WEINBERG, Liliana. Leopoldo Zea y América Latina. *Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, n. 21/22, 2004-2005.

WEINSTEIN, Barbara. Pensando a História fora da Nação: a Historiografia da América Latina e o viés transnacional. *Revista eletrônica da ANPLHAC*, n. 14, jan.-jun. 2013.

WESTHELLE, Vítor. O tamanho do Paraíso – Pressupostos do conceito de pecado na teologia latino-americana. *Estudos Teológicos*, v. 38, n. 3, 1998.

WINOCK, Michel. As ideias políticas. In: RÉMOND, R. *Por uma História Política*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

ZEA, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*. Disponível em: <http://www.olimon.org/uan/zea.pdf>. Acesso em: 25 jul. 2016.

Quando ideias, discursos e propostas ultrapassam o campo teórico e se espalham em narrativas, práticas e modos de compreender o mundo, devemos nos atentar às suas enunciações e sua construção. Na história recente da América Latina, não houve fenômeno mais amplo e transversal que a Teologia da Libertação.

A história das ressignificações do conceito de Libertação, a partir de suas conferências e polêmicas, afirmações e contradições intelectuais, é apresentada na sólida pesquisa do historiador Alexandre Queiroz. O autor, a partir de uma narrativa bem construída e estimulante, nos apresenta os fundamentos desse movimento que transformou o catolicismo e a própria interpretação da realidade latino-americana. As desigualdades sociais, as injustiças e a profecia de um novo tempo demandaram a construção de uma prática religiosa inserida a pautas de movimentos sociais, políticos e culturais.

O livro de Alexandre Queiroz instiga a uma viagem sobre um movimento que ultrapassou as fronteiras eclesiais e reverberou como uma consciência sobre a América Latina.

José Alves Freitas Neto

EDUNILA

Editora da
Universidade Federal da
Integração Latino-Americana

EDUNILA - Editora Universitária
Av. Tancredo Neves, 6731 - Bloco 4
Caixa Postal 2044
Foz do Iguaçu - PR- Brasil
CEP 85867-970
Fones: +55 (45) 3522-9832 |
3522-9843 | 3522-9836
editora@unila.edu.br
www.unila.edu.br/editora