



Beatriz Maria Gross

**Um papa do fim do mundo,
uma teologia do terceiro mundo
e uma Igreja para todo o mundo**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teologia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Teologia.

Orientador: Prof. Cesar Kuzma

Rio de Janeiro
Abril 2018



Beatriz Maria Gross

Um papa do fim do mundo, uma teologia do terceiro mundo e uma Igreja para todo o mundo

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Cesar Augusto Kuzma
Orientador

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Joel Portella Amado

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Pedro Rubens Ferreira Oliveira
UNICAP

Profª Monah Winograd

Coordenadora Setorial de Pós Graduação e Pesquisa do
Centro de Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 04 de abril de 2018.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, da autora e do orientador.

Beatriz Maria Gross

Graduada em Letras, pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, graduada em Teologia pela Faculdade de teologia da PUC-Rio e com Mestrado na Faculdade de Teologia da PUC-Rio, concluído em 2018.

Ficha Catalográfica

Gross, Beatriz Maria

Um papa do fim do mundo, uma teologia do terceiro mundo e uma igreja para todo o mundo / Beatriz Maria Gross ; orientador: Cesar Kuzma. – 2018.

111 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2018.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Papa Francisco. 3. Teologia da libertação. 4. Igreja. 5. Evangelii Gaudium. 6. América Latina. I. Kuzma, Cesar. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

A todos aqueles que ainda vivem, em pleno século XXI,
em situação de pobreza e degradação. E a todos aqueles que podem,
com um olhar misericordioso e com ações concretas,
transformar o mundo em um lugar digno para se viver.

Agradecimentos

A Pedro, Milena, Waldéres, Valmir, Denise, Erony, Nando, Angela, Rodrigo, Zoe e Bruno.

A Pedro Rubens e Lucio Flávio Cirne.

A Hime, Monica, Maurício e Marcelle.

A Cesar Kuzma.

À CAPES e à PUC-Rio.

A Sergio Albuquerque.

A Ana Maria Ribeiro, Bruna Vieira, Bruna Ferreira, Carlos A. Gomes, Carlos A. Pereira, Claudio Nascimento, Daniel Ribeiro, Diogo Silva, Elesbão Oliveira, Eduardo Pereira, Felipe Silva, Flávia Diniz, Flávio Henrique, Francisco Bezerra, Gabriel Pinto, Gabriela Bispo, Maria Bernadete Massa, Marta Reis, Maurílio Firmo, Munick Cavalcante, Paloma Rodrigues, Paula F. da Silva, Rajiv do Espírito Santo, Rodrigo Gomury, Rogério Silva, Sandra Teba, Thales dos Santos, Thiago de Oliveira e Vera Lúcia Carvalho, a incansável equipe da Biblioteca Central da PUC-Rio.

Resumo

Gross, Beatriz Maria; Kuzma, Cesar. **Um papa do fim do mundo, uma teologia do terceiro mundo e uma Igreja para todo o mundo**. Rio de Janeiro, 2018. 111p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

“Um papa do fim do mundo, uma teologia do terceiro mundo e uma Igreja para todo o mundo” propõe uma análise da possibilidade para a Igreja do terceiro milênio a partir da eleição de um argentino vindo do fim do mundo como papa, e de sua experiência como sacerdote pós-conciliar. Nesse lugar do qual veio o papa Francisco, as terras da América Latina e do Caribe, também se produziu uma singular teologia ao final do século XX, que refletia as condições sociais, políticas, econômicas e culturais do povo latino-americano: a teologia da libertação. Esta dissertação apresenta uma biografia de Jorge Mario Bergoglio, um panorama histórico da Argentina que recebeu os imigrantes europeus no início do século XX, entre eles a família do futuro papa, e o impacto da escolha do nome Francisco. Na sequência, traz a história do desenvolvimento da teologia no Novo Mundo, que culminou com o surgimento da teologia da libertação, suas principais ideias e, por fim, analisa as propostas eclesiológicas do papa Francisco apresentadas na *Evangelii Gaudium*, em consonância com as principais temáticas da teologia da libertação, sua defesa dos pobres, explorados e desfavorecidos como projeto de missão da Igreja e, principalmente, sua percepção da necessidade de atualizar a Igreja (retomando as originais propostas do Concílio Vaticano II especialmente concretizadas em Medellín), para um mundo que hoje se descortina plural e crítico.

Palavras-chave

Papa Francisco; teologia da libertação; Igreja; *Evangelii Gaudium*; América Latina.

Abstract

Gross, Beatriz Maria; Kuzma, Cesar (Advisor). **A pope from the end of the world, a theology of the third world and a Church for the whole world.** Rio de Janeiro, 2018. 111p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

“A pope from the end of the world, a theology of the third world and a Church for the whole world” proposes an analysis of the possibility for the third millennium Church as from the election of an Argentinian coming from the end of the world as pope and as of his experience as a post-conciliar priest. In this place where pope Francis came from, the lands of Latin America and the Caribbean, a singular theology also took place at the end of the twentieth century, reflecting the social, political, economic and cultural conditions of the Latin American people: the liberation theology. This dissertation presents a biography of Jorge Mario Bergoglio, a historical panorama of Argentina that received European immigrants in the early twentieth century, including the family of the future pope, and the impact of the choice of the name Francisco. It then traces the history of the development of theology in the New World culminating in the emergence of liberation theology and its main ideas. Finally, analyses the ecclesiological proposals of pope Francis presented in the *Evangelii Gaudium* in accordance with the main themes of the liberation theology, his defense of the poor, the exploited and the disadvantaged people as a missionary project of the Church and, mainly, his perception of the necessity to update the Church (taking up the original proposals of the Second Vatican Council, especially the ones concretised in Medellin) to a world that unveils itself as plural and critical.

Keywords

Pope Francisco; liberation theology; Church; *Evangelii Gaudium*; Latin America.

Sumário

1	Introdução	10
2	Um papa do fim do mundo	13
2.1	O lugar do fim do mundo	16
2.1.1	Um pouco da geografia desse fim de mundo	17
2.1.2	Um pouco da história desse fim de mundo	19
2.1.3	Idas e vindas a outros <i>fins</i> de mundo	24
2.2	Jorge Mario Bergoglio	25
2.2.1	Tempo de formação	27
2.2.2	Tempo de realização	29
2.3	A escolha do nome Francisco	32
3	Uma teologia do terceiro mundo	38
3.1	Percurso histórico de uma teologia latino americana	40
3.1.1	As pré-teologias	41
3.1.2	A teologia atrelada aos interesses econômicos e políticos – conservadora e liberal	44
3.1.3	O surgimento da teologia da libertação	46
3.1.4	A formulação da teologia da libertação	49
3.1.5	O desenvolvimento da teologia da libertação: entre o compromisso e a repressão	53
3.1.6	A incompreensão da cúria romana nos ataques à teologia da libertação	55
3.2	Reflexões sobre a teologia da libertação	61
3.2.1	Alguns aspectos relevantes	63
3.2.2	A Igreja na teologia da libertação	65
4	Uma Igreja para todo o mundo	74
4.1	Uma Igreja para um mundo plural	76
4.2	A Igreja proposta pelo papa Francisco	84
4.3	A teologia e a Igreja que libertam	92
5	Considerações finais	99
6	Referências bibliográficas	107

*A quem o condor andrajoso
presta contas de sua missão?
Como se chama a tristeza
em uma ovelha solitária?
E o que ocorre no pombal
se as pombas aprendem canto?
Se as moscas fabricam mel,
ofenderão as abelhas?*

Pablo Neruda, *Livro das Perguntas*

1 Introdução

Esse projeto pretende analisar as propostas eclesiológicas do papa Francisco apresentadas/sugeridas/implementadas desde sua eleição, em 13 de março de 2013, em consonância com a teologia desenvolvida/proposta pela América Latina a partir do final dos anos 1960, que privilegiava um olhar “local” ao chamado, na época, terceiro mundo. Ao suceder Bento XVI, que abdicou ao papado em 28 de fevereiro de 2013, o cardeal argentino Jorge Mario Bergoglio tornou-se o 226º papa da Igreja católica. Original e “pioneiro” em vários aspectos – é o primeiro papa jesuíta, o primeiro latino-americano e do hemisfério sul, o primeiro a assumir o nome de Francisco – traz também uma proposta contundente de igreja libertadora e acolhedora. Seu “olhar local” passa a mirar, agora que ocupa um lugar no centro do mundo – a Igreja que conduz ainda tem esse lugar institucional –, todos os pobres do mundo, dos refugiados aos famintos, dos injustiçados aos perseguidos.

No segundo capítulo vamos apresentar um retrato desse papa, considerado radical por muitos, necessário por tantos outros, mas, definitivamente, um homem de Deus pela comunidade dos católicos atentos mais ao Evangelho do que às benesses palacianas do Vaticano e, principalmente, admirado pela grande maioria dos não cristãos que o veem como alguém que deseja promover a paz entre os homens de bem. Baseado em biografias recentes do Papa Francisco – são poucas, vamos usar especialmente *El Gran Reformador*, de Austen Ivereigh, publicada em 2015 –, esse capítulo apresenta o argentino de origem italiana Jorge Mario Bergoglio: o lugar do “fim de mundo” em que habitava até a eleição de 2013, sua história familiar, sua formação e sua trajetória pessoal. Veremos o impacto da escolha de seu nome para o papado e como isso deu mostras do caminho a ser trilhado pela Igreja que passaria a liderar.

Ainda que não possa ser considerado como um dos expoentes, ou mesmo seguidores, da teologia surgida na América Latina no início dos anos 1970, após o Concílio do Vaticano II¹, Francisco tem dado sinais concretos de consonância

¹ Usaremos a abreviatura CVII ao longo deste texto.

com as propostas das teologias da libertação no entendimento que o Evangelho preconiza, sim, a opção preferencial pelos pobres e que o legado de Jesus Cristo é a justa libertação de condições sociais, políticas e econômicas injustas² na construção do Reino já aqui na terra. Veremos, no terceiro capítulo, que teólogos latino-americanos, amparados na interpretação antropológica da fé cristã, promoveram a criação de uma nova teologia, mais afeita à realidade socioeconômica de seus povos, que nasceu da prática pastoral com os pobres, e evidentemente distanciada do eurocentrismo da teologia vaticana. Com a Conferência episcopal de Medellín, essa teologia foi ganhando força e foi com a publicação do livro *A teologia da libertação* de Gustavo Gutierrez, um padre peruano, em 1971, que essa teologia ganhou um nome e mais teólogos (L. Gera, Segundo Galilea, Hugo Assman, J. Comblin, I. Ellacuría, Jon Sobrino, Leonardo e Clodovis Boff, Juan Luis Segundo, Jon Sobrino, Enrique Dussel e outros) se agregaram tornando o movimento um espaço/processo de reflexão (e ação) sobre os povos cristãos explorados e marginalizados.

Mostraremos que a teologia da libertação³ foi um movimento genuíno de teologia latino-americana. Embasados em Enrique Dussel (*Teologia da Libertação, um panorama de seu desenvolvimento*, publicado em 1995) analisaremos a história da Teologia na América Latina, que já apresentava traços libertadores (da teologia europeia latina e germânica) desde os primórdios da colonização hispano-portuguesa. Não faremos um estudo dos autores, evidenciaremos o desenvolvimento das principais temáticas dessa teologia e como ela entendia as propostas de uma eclesiologia consoante às suas ideias.

Não nos deteremos nas questões metodológicas da aplicação da TdL – instrumental/ferramentas de ação –, mas abordaremos os fundamentos que a levaram a refletir à luz da fé em Jesus Cristo a realidade concreta de milhares de seres humanos em situação de indiferença, exclusão, pobreza e morte, e sua consequente atuação na defesa da vida, por justiça e libertação desses oprimidos. “Trata-se de nos deixarmos julgar pela palavra do Senhor, de pensar nossa fé, tornar mais pleno nosso amor e dar razão de nossa esperança a partir de um compromisso (...) mais radical, total e eficaz.”⁴ Como essa teologia é, na

² TAMAYO, verbete teologias da libertação. In: *Dicionário de conceitos fundamentais do Cristianismo*.

³ Ao longo do texto também usaremos TdL para nos referirmos à teologia da libertação.

⁴ GUTIERREZ, *Teologia da Libertação: perspectivas*, p.9.

realidade, a reflexão “sobre o próprio sentido do cristianismo e sobre a missão da Igreja”.⁵

Compreendido o panorama teológico desse fim do mundo do qual Francisco diz vir, discorreremos, no quarto capítulo, sobre a proposta eclesiológica contida na exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, de 2013, que, na prática, reflete as mudanças desejadas pelo papa e que efetivamente traz uma proposta de Igreja transformadora, acolhedora, atuante na causa dos empobrecidos e desfavorecidos. Nessa Igreja querida por Francisco é que veremos os mesmos fundamentos de uma proposta teológica formulada para a Igreja latino-americana, sempre atenta ao Evangelho de Jesus Cristo, sempre mobilizada para a opção preferencial pelos pobres (que abundam no continente, principalmente no hemisfério sul do planeta). A Igreja praticada por Francisco é a Igreja que inclui, que congrega. Não tira os cidadãos e cidadãs das praças e mercados, das praias (estejam nelas a lazer ou desembarcando de botes superlotados, fugindo de países em guerra), de suas casas, do seu trabalho, para irem rezar em um espaço “privilegiado”, em um edifício asséptico e liturgicamente irretocável, mas vai até onde estão, congregando uns a cuidarem dos outros, a resgatarem quem precisa, a amarem todos. Nas palavras do Papa: “prefiro uma Igreja acidentada, ferida e enlameada por ter saído pelas estradas, a uma Igreja enferma pelo fechamento e a comodidade de se agarrar às próprias seguranças” (*EG* n.40).

Nas considerações finais sobre o tema abordado, pretendemos evidenciar que as ideias de Francisco para uma Igreja são, nada mais nada menos, as ideias originais do projeto de Jesus Cristo para a implantação do Reino de Deus. O cuidado com os desfavorecidos é constitutivo da missão da Igreja, a opção pelos pobres é parte fundamental do projeto evangélico original, e as resistências à concretização de uma Igreja “em saída” (que implica compartilhar o mundo com todos os seres humanos) decorrem da promiscuidade de dois milênios com o poder temporal (de estilo monárquico), que favoreceu a clericalização e, com ela, a tentação mais de ser servido do que de servir.

⁵ GUTIERREZ, *Teologia da Libertação*: perspectivas, p.10.

2 Um papa do fim do mundo

No dia 11 de fevereiro de 2013, em Roma, durante uma reunião de cardeais no Vaticano, o papa Bento XVI anuncia, em latim, que renunciará ao papado no dia 28 de fevereiro desse mesmo ano. O pontífice afirma que vai deixar a liderança da Igreja Católica Apostólica Romana por causa da idade avançada e por “não ter mais forças”⁶ para exercer as obrigações do cargo. Ainda que o discurso oficial da cúria romana tentasse encobrir a realidade, estava evidente que havia um processo de desgaste moral da cúpula hierárquica vaticana, com escândalos que iam dos sexuais, envolvendo padres e religiosos (cuja não punição expunha à opinião pública o descaso com o necessário testemunho de seguimento de Jesus Cristo), aos financeiros do IOR – Instituto para as Obras Religiosas, o banco do Vaticano – , envolvido em suspeitas de lavagem de dinheiro, conexões com a máfia etc.⁷

Nesse mesmo dia, em Buenos Aires, longe, a aproximadamente 11.162 quilômetros⁸ de distância do Vaticano, o cardeal Bergoglio acolheu a notícia, entendendo-a como “um ato revolucionário” muito meditado na presença de Deus.⁹ Ao mesmo tempo, sabendo que deveria participar do Conclave que se seguiria à renúncia de Bento XVI, passou as duas semanas seguintes envolvido com os preparativos para poder ausentar-se de suas atividades episcopais por, segundo acreditava, no máximo um mês. Deveria estar de volta a Buenos Aires para a celebração da Semana Santa.

Chegou a Roma no dia 27 de fevereiro em um voo noturno. Trocara a passagem de primeira classe recebida do Vaticano por uma na classe turística, pedindo tão somente que lhe dessem um lugar perto da saída de emergência, que oferecia mais espaço para suas pernas. Ao chegar ao aeroporto de Fiumicino, dispensou a limusine que aguardava os cardeais para transportá-los. Como sempre fazia quando ia a Roma, pegou o trem até a estação Termini e depois um ônibus até onde ficaria hospedado, na Via della Scrofa, onde pediu um quarto na residência para clérigos Domus Internationalis Paulus VI. Pagaria pela hospedagem 85 euros a diária. Fora das

⁶ Site de notícias G1. Disponível em: <http://g1.globo.com/mundo/noticia/2013/02/papa-bento-xvi-vai-renunciar-diz-agencia-italiana.html>.

⁷ PASSOS e SOARES, *Francisco, renasce a esperança*, p.21.

⁸ Cf. <http://dateandtime.info/es/distance.php?id1=6691831&id2=3435910>. Acesso em: 12 set 2017.

⁹ IVEREIGH, *El gran reformador*, p.466.

especulações como papável, e afável com todos, seguia a pé até o Vaticano todos os dias, indiferente ao assédio da mídia.¹⁰

Com a chegada de todos os 151 cardeais, iniciaram-se as Congregações Gerais que antecedem o início da eleição. Começaram no dia 4 de março e se estenderam até o dia 11. Enquanto isso, operários preparavam a Capela Sistina para o Conclave, um encontro que se prenunciava dramático, com as crescentes denúncias de corrupção financeira e comprometimento ético da Cúria romana. Havia um nítido clamor por mudanças, por mais colegialidade, menos centralismo e altivez vaticanos.

O último Conclave, em 2005 (e primeiro de que participara, pois fora eleito bispo por João Paulo II em 1982) tinha sido um pouco traumático para Francisco: foi o segundo cardeal mais votado¹¹ e acabou “[recuando] para não obstruir a eleição”¹². Sentira-se um pouco usado nas disputas entre progressistas e conservadores à época, mas passados esses oito anos “desde aquele primeiro conclave no qual, graças a Deus, como dizem os portenhos, *zafó*, quer dizer, se safou”¹³, voltam-lhe as apreensões, ainda que não figure entre os papáveis citados pela mídia e considere-se “aposentado” após renunciar ao cargo de arcebispo (já completara 75 anos em 17 de dezembro de 2012).

Não iremos transpor os muros da Capela Sistina para relatar as conversas (e disputas) preliminares que se travaram entre os eleitores. Todo um jogo de interesses era tramado e os grupos se organizaram.¹⁴ Muitos cardeais tinham vindo de lugares muito distantes, mas as apostas não contemplavam o hemisfério sul como origem do próximo papa. O início do Conclave estava marcado para o dia 12 de março de 2013.

Na tarde do dia 13 de março (hora do Brasil), para surpresa daqueles que acompanhavam regularmente as transmissões (tanto na Praça São Pedro, quanto pela TV e internet) da escolha do novo papa, o ritual milenar de anúncio de escolha se cumpria: a fumaça branca indicava que a Igreja católica tinha um novo ocupante para o “trono de Pedro”. A surpresa era por conta da rapidez do

¹⁰ IVEREIGH, *El gran reformador*, p.466-9.

¹¹ SUESS, Francisco: nome novo, programa impossível? In: PASSOS e SOARES, *Francisco, renasce a esperança*, p.167-8.

¹² Essa é uma informação trazida pela jornalista Piqué e confirmada por Paulo Suess, conforme a nota anterior (10). PIQUÉ, *Papa Francisco, vida e revolução*, p.10.

¹³ *Ibidem*, loc.cit.

¹⁴ Uma descrição dos bastidores da eleição do papa pode ser vista em CAMAROTTI, *Segredos do Conclave*. Gerson Camarotti foi o único jornalista da imprensa mundial que apostou que o cardeal argentino seria o escolhido.

processo, o Conclave iniciara-se no dia anterior e as previsões eram que se estenderia por mais alguns dias.

Quase uma hora depois do sinal de fumaça anunciar ao mundo que os 115 cardeais reunidos (só podem votar os que têm menos de 80 anos) haviam escolhido um nome, às 20:30h (em Roma), o cardeal Jean-Louis Tauran, o mais velho dos cardeais diáconos, anunciava:

*Annuntio vobis gaudium magnum: habemus Papam! Eminentissimum ac Reverendissimum Dominum, Dominum Georgium Marium, Sanctæ Romanæ Ecclesiæ Cardinalem Bergoglio, qui sibi nomen imposuit Franciscum.*¹⁵

O novo papa surgiu na varanda central da Basílica de São Pedro. Vestia a batina papal branca, sem a clássica estola vermelha, e num simples discurso apresentou-se:

Irmãos e irmãs, boa noite! Vós sabeis que o dever do Conclave era dar um bispo a Roma. Parece que os meus irmãos Cardeais foram buscá-lo quase no fim do mundo... Eis-me aqui! Agradeço-vos o acolhimento: a comunidade diocesana de Roma tem o seu Bispo. Obrigado! E, antes de mais nada, quero fazer uma oração pelo nosso Bispo Emérito Bento XVI. Rezemos todos juntos por ele, para que o Senhor o abençoe e Nossa Senhora o guarde.¹⁶

A surpresa tomou conta das milhares pessoas que aguardavam na Praça São Pedro e dos milhões de pessoas que assistiam pela televisão o anúncio da escolha do novo papa. O cardeal era argentino, fora do eixo dos *papabili*, e não figurava nas listas da maioria dos jornalistas especializados. Jorge Mario Bergoglio era um desconhecido. Imprensa e mundo católico foram atrás de informações, ainda sob o impacto de um papa que, em sua primeira fala ao mundo, humildemente pede ajuda ao povo de Deus. Surpreendentes foram as suas palavras:

E agora iniciamos este caminho, Bispo e povo... este caminho da Igreja de Roma, que é aquela que preside a todas as Igrejas na caridade. Um caminho de fraternidade, de amor, de confiança entre nós. Rezemos sempre uns pelos outros. Rezemos por todo o mundo, para que haja uma grande fraternidade. Espero que este caminho de Igreja, que hoje começamos e no qual me ajudará o meu Cardeal Vigário, aqui presente, seja frutuoso para a evangelização desta cidade tão bela!

¹⁵ Anuncio-vos com grande alegria: temos um papa. O Eminentíssimo e Reverendíssimo Senhor, Sr. Jorge Mario, Cardeal da Santa Igreja Romana, Bergoglio, que adotou o nome de Francisco. (a tradução é nossa). Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130313_benedizione-urbi-et-orbi.html

¹⁶ Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130313_benedizione-urbi-et-orbi.html

E agora quero dar a bênção, mas antes... antes, peço-vos um favor: antes de o Bispo abençoar o povo, peço-vos que rezeis ao Senhor para que me abençoe a mim; é a oração do povo, pedindo a bênção para o seu Bispo. Façamos em silêncio esta oração vossa por mim.¹⁷

Depois, abaixou a cabeça em oração e a praça manteve-se em silêncio. Fez sua primeira bênção *Urbi et Orbi* (para a cidade de Roma e para o mundo) dirigindo-se à multidão na praça e a “todo o mundo, a todos os homens e mulheres de boa vontade”. E despediu-se também de forma simples e direta:

Irmãos e irmãs, tenho de vos deixar. Muito obrigado pelo acolhimento! Rezai por mim e até breve! Ver-nos-emos em breve: amanhã quero ir rezar aos pés de Nossa Senhora, para que guarde Roma inteira. Boa noite e bom descanso!¹⁸

O novo papa assumia com a função de manter a unidade de uma Igreja dividida e imersa em crises. Essas foram palavras de seu antecessor, Bento XVI, que tornara-se papa emérito. E o mundo católico foi dormir com a indagação de quem, afinal, era esse escolhido? E os 4000 jornalistas, de 65 países, que cobriam o Conclave, provavelmente sequer conseguiram dormir pesquisando sobre o papa e esse fim de mundo chamado Argentina.

2.1 O lugar do fim do mundo

Na descrição de Austen Ivereigh, a Argentina do fim do mundo de Bergoglio “começava entre papagaios em selvas úmidas, se estendia entre imensos rebanhos de gado e cavalos por vastas pradarias, encaixada entre o mar e as montanhas, e terminava com pinguins sobre blocos de gelo, entre baleias”¹⁹.

A trajetória da Argentina como uma nação iniciou-se com a conquista e a colonização espanhola do hemisfério ocidental, o “Novo Mundo” chamado América.²⁰

Vejamos um breve panorama dessa região, suas características físicas e seu percurso político, social, econômico e cultural. Certamente ajudará a compreender os habitantes dos pampas, entre eles Mario Jorge Bergoglio e sua família.

¹⁷ Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130313_benedizione-urbi-et-orbi.html

¹⁸ Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130313_benedizione-urbi-et-orbi.html

¹⁹ IVEREIGH, *El gran reformador*, p.10 (são nossas todas as traduções dos textos deste livro).

²⁰ SHUMWAY, *A invenção da Argentina*, p.24.

2.1.1 Um pouco da geografia desse fim de mundo

Podemos começar situando esse fim de mundo abaixo da linha do Equador, o primeiro marco que distingue dois mundos, que distancia os “de baixo” do chamado primeiro mundo. A 3.855 km dessa linha, em direção ao sul (convencionalmente, para baixo), um imenso território de quase 3 milhões de quilômetros quadrados, com toda a diversidade microclimática possível, encontra-se o país do papa Francisco e de outros 44.044.810 argentinos²¹.

O meio geográfico, a evolução da composição demográfica da (escassa) população e sua trajetória histórica foram fatores determinantes na formação do povo argentino.²²

A Argentina é o segundo maior país da América do Sul em território (2.780.400 Km²) e o terceiro em população²³. Politicamente constitui-se uma federação de 23 províncias e uma cidade autônoma, a capital Buenos Aires. Em área territorial ocupa a posição de oitavo maior país do mundo.

O território portenho se estende entre a cordilheira dos Andes e o Oceano Atlântico, e a variedade de paisagens de seu cenário é resultado da transição entre as zonas montanhosas a oeste, próximas à cordilheira, e as planícies do leste, que se iniciam na costa atlântica.

O território argentino é dividido em seis principais regiões. Os Pampas, a paisagem mais representativa da Argentina, são planícies férteis situadas no centro e no leste. Os rios Paraná e Uruguai delimitam a planície chamada Mesopotâmia e o Gran Chaco, uma região subtropical e arenosa, situa-se entre a Mesopotâmia e os Andes. Outra região, o Cuyo, localiza-se no lado leste dos Andes, e a região conhecida como Noroeste argentino fica no norte do país, em direção à Bolívia. A última região é um grande planalto localizado ao sul do país, a Patagônia. Os principais rios argentinos são o Paraná (o maior) e o Uruguai (esses dois se juntam e formam o estuário do Rio da Prata), o Pilcomayo, o Paraguai, Colorado, Negro e o Salado.

²¹ Segundo dados do Indec, Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, *Estimaciones y proyecciones de población 2010-2040*, p.28. Disponível em: http://www.indec.gov.ar/nivel4_default.asp?id_tema_1=2&id_tema_2=24&id_tema_3=84

²² LEVENE, *Síntese da história da civilização argentina*, p.17-9.

²³ Segundo dados do Indec, Cuadro P3. Total del país. Población total, superficie y densidade por provincia o jurisdicción. Años 2011-2010.

Áreas de dunas e falésias, alternadamente, compõem os 4.725 quilômetros de extensão da costa atlântica do país. A plataforma continental argentina (Plataforma Patagônica), é excepcionalmente ampla e conhecida como Mar Argentino.

Duas correntes oceânicas principais atingem a costa do país: a Corrente do Brasil, quente, e a Corrente das Malvinas, fria. A irregularidade da massa de terra costeira, que sofre a influência dessas duas correntes, influencia o clima da região fazendo com que as temperaturas não caiam de modo uniforme de acordo com a latitude. O litoral sul da Terra do Fogo forma a margem norte do Canal de Beagle, o extremo sul do continente americano.

A vegetação do país é, pela amplitude territorial, também variada. No Gran Chaco dominam as plantas subtropicais e grandes áreas de savanas existem nas regiões mais secas próximas da cordilheira. Os pampas do centro do país são um verdadeiro ecossistema de pradarias de grama alta, uma das regiões mais produtivas e férteis para a agricultura que existem em todo o planeta – isso fez com que grande parte do ecossistema original fosse dizimado para dar lugar à agricultura comercial. Essa área originalmente não tinha árvores, o ombu é a única planta de grande porte que é nativa e permanece. O governo nacional preserva quatro monumentos naturais e mantém 33 parques nacionais.

O clima da região é temperado e varia de subtropical (ao norte) a subpolar (extremo sul). A região norte tem verões quentes e úmidos e invernos secos, com possibilidade de secas periódicas. Na região central do país, em que se situa a capital Buenos Aires, o verão é quente (trovoadas e chuvas de granizo são muito frequentes) e o inverno extremamente frio. Já ao sul, os verões são mornos e os invernos gélidos, com nevascas nas zonas de montanha. Correntes de ventos varrem a região frequentemente: o frio vento *pamper* sopra nas planícies dos Pampas e da Patagônia; seguindo a frente fria, sopram correntes quentes do norte no inverno médio e tardio, criando condições brandas; o Zonda, com ocorrência no centro-oeste argentino, é um vento quente e seco, espremido de umidade durante os 6.000 metros em que desce dos Andes, pode soprar por horas seguidas e apresentar rajadas até 120 km/h, (principalmente de junho a novembro), tempestades de neve e nevascas (*viento blanco*); o Sudestada e o Nor'easter estão associados a um profundo sistema de baixa pressão no inverno, com o sudestada geralmente apresentando moderadas temperaturas baixas, chuvas muito fortes,

provocando agitação do mar e inundações costeiras. São mais comuns no final do outono e inverno ao longo da costa central e no estuário do Rio da Prata.

2.1.2 Um pouco da história desse fim de mundo

Após a descoberta das terras do Novo Mundo, as colônias na América eram governadas por uma burocracia centralizada e cargos políticos e eclesiásticos ocupados por integrantes indicados diretamente pela Coroa espanhola, que assim garantiu a hegemonia sobre suas possessões por quase trezentos anos. Somente com os movimentos independentistas de 1810-1826 as ideias de nacionalidade própria foram se fixando nas colônias espanholas (Venezuela, Guatemala, Colômbia, Bolívia e Argentina), também em parte pela própria ruína da monarquia espanhola com a invasão da Península Ibérica por Napoleão em 1808²⁴.

Assim, a Argentina tornou-se independente da Espanha em 1816. Entretanto, os anos que se seguiram não contemplaram a formação de uma nação, com autoridade central, e dos anos 1830 a 1860 seguiu-se uma longa guerra civil, que durou até 1861. Nesses anos, o país reorganizou-se como uma frágil federação de províncias, com a cidade de Buenos Aires como capital, autogovernadas e dirigidas por caudilhos²⁵ e donos de terras e gado. As estâncias desses grandes proprietários eram, muitas vezes, maiores que alguns países europeus. Juan Manuel de Rosas, da província de Buenos Aires, era um deles e governou os *gauchos* – a população local²⁶ – de 1835 a 1852²⁷. Embora Rosas defendesse a federação como forma de organização para a República Argentina,

²⁴ SHUMWAY, *A invenção da Argentina*. p.25-7.

²⁵ *Ibidem*, p.28-9: mesmo com a independência da Espanha, a elite da América continuou ligada à cultura da corte europeia, ignorando a cultura popular e as características regionais que seriam a formação da nova identidade nacional. Com isso, o povo produziu um sistema rudimentar de governo, unidos por sentimentos de solidariedade étnica e de classe, criando um forte sentido de localismo, cujo reflexo político era o governo de um indivíduo e não de uma instituição. O *caudillo* era esse indivíduo carismático que incorporava os valores culturais populares, tornando-se o símbolo de proteção e autoridade a que já estava acostumado o povo (monarcas e sacerdotes), que preferiam essas figuras aos governos elitistas centralistas urbanos. “Boa parte das lutas internas que se seguiram à independência pode ser atribuída diretamente a conflitos entre caudilhos localistas e grandiosos sonhos utópicos da elite urbana”. p.29.

²⁶ No sentido mais puro, o termo *gaúcho* refere-se aos habitantes nômades das grandes planícies da Argentina, do Uruguai e do Brasil, que viviam muitas vezes fora da lei. Em seu emprego corrente, *gaúcho* designa, de modo geral, membros da classe trabalhadora rural. Cf. SHUMWAY, *A invenção da Argentina*. p.36. Ver também: LEVENE, Ricardo. *Síntese da história da civilização argentina*, p.146-8.

na prática encabeçou um regime absolutamente centralizador e autoritário (...) [estendendo] seu poder por todo o território por meio de uma série de pactos arbitrados com os governadores e caudilhos das demais províncias do interior, sem, entretanto, se apoiar na existência formal de um governo central.²⁸

Com sua derrota – foi deposto pelo general Justo Urquiza –, os que propunham um governo central identificado com um projeto liberal, intensificaram a campanha por uma “nova ideia de nação, uma ideia que era moderna, liberal, ilustrada e cosmopolita”²⁹, ainda que ancorada na colônia católica espanhola. Mesmo com uma Constituição Nacional (1853), as lutas entre os caudilhos e o governo central³⁰ foram intensas até que a Guerra da Tríplice Aliança, contra o vizinho Paraguai, na década de 1870, proporcionou um fortalecimento do poder central ancorado no Exército, que retornara vitorioso da guerra. Em 1861, Bartolomé Mitre fora eleito como o primeiro presidente do país reunificado, seguido por Domingos Faustino Sarmiento e Nicollás Avellaneda, os presidentes que estabeleceram as bases do Estado argentino moderno.³¹

Domingo Faustino Sarmiento incentivava a imigração – entre os anos 1880 e 1930 chegaram ao país mais de 4,3 milhões de pessoas³² – na intenção de povoar as planícies com os europeus protestantes do norte, pretendendo com isso inaugurar uma civilização moderna que desse fim às atitudes bárbaras dos caudilhos e *gauchos*, aniquilando “um passado atrasado, hispânico, colonial e mestiço”³³. Seu projeto de emancipação econômica, política e cultural se inspirava na Inglaterra e França – o desejo era de europeizar a Argentina, na suposição de criar “um homem novo; um argentino diferente, trabalhador, que entendesse de máquinas, que não tivesse essa vocação indisciplinada, livre e dilapidadora do

²⁷ Os jesuítas argentinos tem especial apreço por Rosas, pois ele permitiu restabelecer a Companhia de Jesus que havia sido expulsa na época de Carlos III. Devolveu-lhes a igreja e o colégio, autorizando que prosseguissem ministrando o ensino universitário. Cf. LEVENE, Ricardo. *Síntese da história da civilização argentina*, p.339.

²⁸ SÁ, *Civilização e barbárie*. A construção da ideia de nação: Brasil e Argentina, p.26.

²⁹ IVEREIGH, *El gran reformador*, p.23.

³⁰ Segundo Ricardo Levene, o período histórico dos anos 1820-30 foi chamado de Idade Média argentina, e os caudilhos dessa época, analogicamente, de senhores feudais. Apesar de um período caótico, a exemplo dos europeus que foram a base das nacionalidades europeias, os caudilhos argentinos asseguraram as bases do federalismo. Eram nacionalistas, viam a necessidade de organização de uma nação, mas assentados nas autonomias provinciais. LEVENE, *Síntese da história da civilização argentina*, p.324-5.

³¹ GALASSO, *Historia de la Argentina*, p.363–541.

³² Esse número compreende mais de um milhão de italianos, aproximadamente 800 mil espanhóis e um grande número de judeus polacos e sírios muçulmanos, gauleses criadores de ovelhas, que se instalaram na Patagônia, e suíços protestantes que se radicaram em Santa Fé.

³³ IVEREIGH, op. cit., p.23.

camponês”³⁴. A intenção de atrair alemães e suíços logo revelou-se frustrada: os navios que aportavam no porto de Buenos Aires traziam maciçamente italianos e espanhóis. A ocupação promovida pelo governo seguinte, de Avellaneda, levando os imigrantes à Patagônia, não se deu sem a extinção do chamado índio selvagem, eliminando-o também da composição da mescla de povos que formou o país .

A classe dirigente que se formara – a maior parte *criolla*³⁵ – tinha a mentalidade modelada pelas ideias sociais darwinistas, endeusava a supremacia da ciência e propalava a superioridade da cultura branca. A religião dessa elite sempre esteve, inspirada pela franco-maçonaria, mais alinhada ao pensamento protestante que ao unitarismo católico. A Igreja católica, na concepção liberal, era a justa representação do atraso, de um passado (seu mundo rural e mestiço) que a Argentina moderna desejava enterrar. Não que a quisessem eliminar, mas sim controlar, pois ainda reconheciam nela a capacidade de moralizar e civilizar o povo pela rígida aplicação da doutrina católica.

Nesse contexto se originaram as guerras culturais argentinas do século XX – a modernidade pretendida atropelando um passado não hegemônico, entre o estrangeiro e o nacional, o velho e o novo.³⁶

Ao final do século XIX, esgotado o modelo de federalismo, o projeto liberal – centralizador, modernizador e capitalista – funcionava a contento. Havia eleições nacionais, em que os presidentes eleitos cumpriam mandatos de 6 anos, embora a democracia ainda fosse precária enquanto representatividade: um só partido, formado por uma coalizão de forças provinciais (Partido Autonomista Nacional), se perpetuava no poder, eleito sempre por quem podia votar: somente os cidadãos nacionalizados e proprietários de terras.³⁷ Esse panorama “aperfeiçoar-se” a partir de 1912, com a Lei Sáenz Peña, que garantia a universalização e obrigatoriedade do voto, uma experiência democrática que durou até 1930³⁸, quando um golpe militar derrocou um governo constitucional, instituindo uma época nefasta para a história institucional argentina.³⁹

³⁴ LUNA, *A breve história dos argentinos*, p.74.

³⁵ Os chamados *criollos* eram filhos de espanhóis nascidos na América Latina que não eram mestiços, e antecidos por até cinco gerações nascidas em terras americanas. Cf. LUNA, *A breve história dos argentinos*, p.25.

³⁶ IVEREIGH, *El gran reformador*, p.18.

³⁷ *Ibid.*, p.25.

³⁸ LUNA, *A breve história dos argentinos*, p.98-104.

³⁹ *Ibid.*, *A breve história dos argentinos*, p.117.

As cinco primeiras décadas do séc. XX transcorreram tranquilas, com crescimento econômico – financeiro e industrial – e exportações (alimentos e matéria prima) em alta. Nas cidades, a economia baseada nas exportações dava poder aos comerciantes, ruralistas e advogados. Essa nova oligarquia abandona o centro de Buenos Aires, infestado de mosquitos, para instalar-se em mansões mandadas construir no estilo francês às margens do Rio da Prata (Bairro Norte). Às margens do Riachuelo, ao sul, os pobres do interior vinham instalar-se. Aos imigrantes, um quinhão um pouco melhor: a zona central da cidade, do bairro operário à zona da pequena burguesia – a imigração trouxera trabalhadores europeus qualificados que formavam uma consistente classe média argentina. A ocorrência de duas guerras nestes 50 anos teve impacto na sociedade argentina, ainda que a recessão não tivesse provocado avarias consistentes. Comercialmente, a fidelidade à Coroa inglesa garantia estabilidade, assim como a entrada de capital fugido da Segunda Guerra (principalmente judeus que aportaram na América Latina tão logo a guerra começou) “contribuía para dinamizar o circuito econômico”⁴⁰.

À parte o tema econômico, a história do país se desenrolava simultaneamente na política e cultura. Na política, as décadas de 1930-40 foram um período de fraudes eleitorais e disputas desonestas. Em 1943, mais uma revolução – ou golpe – traz à cena Juan Perón, na Secretaria do Trabalho. Ele organizou a montagem de uma rede de sindicalização dos trabalhadores que acabou por estabelecer uma teia de lealdades que se concentraram em sua figura pelas décadas seguintes⁴¹. Em torno de Perón organizou-se uma frente reunindo os trabalhistas, os radicais renovadores e os centros cívicos independentes, apoiados (discretamente) por setores nacionalistas, todos sonhando com “um caudilho que permitisse a comunicação direta entre dirigente e massa”⁴², e pela Igreja, que nutria enorme simpatia pelo militar católico devoto da Virgem de Luján. Logo tornou-se popular, introduziu

uma linguagem nova e pouco convencional, falava de camisa, sem paletó nem gravata, exibia-se com sua esposa, uma atriz de radioteatro que todo o país conhecia. Reunia uma série de ideias que estavam na atmosfera da época: a ideia de que o Estado deve ter uma maior ingerência na vida econômica, a ideia do

⁴⁰ LUNA, *A breve história dos argentinos*, p.129.

⁴¹ IVEREIGH, *El gran reformador*, p.49-56.

⁴² *Ibidem*, p.141.

compromisso do Estado com os humildes, a ideia da injustiça social, a ideia da soberania; um homem que podia citar, entre outros, tanto Leão XIII quanto Lenin (...) e que tinha a versatilidade própria da juventude. (...) ⁴³

A partir daí Perón montou um “sistema” de governo personalista, com particularidades políticas e econômicas, que perdurou por décadas e o levou duas vezes à presidência da Argentina. O sucesso do peronismo ainda hoje não é fácil de ser explicado (embora facilmente compreendido pelas massas apaixonadas e fanáticas, sobretudo pela figura de Evita Perón). E um ainda hoje inexplicável conflito com a Igreja católica (que havia se desenvolvido e crescido, em tamanho e influência desde o final do século anterior), principia a derrocada de Perón, e setores leigos aliados a grupos descontentes da Aeronáutica e Marinha apressaram um golpe de Estado que vinha sendo gestado – ainda que as políticas sociais e econômicas estivessem alcançando sucesso e o Exército apoiasse seu governo. Em 20 de setembro de 1955 renunciou ao governo e exilou-se no Paraguai. Seguiu-se uma longa “temporada de governos constitucionais frágeis e condicionados, e de regimes de fato invariavelmente concluídos no fracasso”⁴⁴. Os partidos de oposição, que mantinham a unidade interna para sobreviver durante o peronismo, viram nascer os confrontos internos e subdividiram-se. Entretanto, abriu-se o debate (coisa que não acontecia no governo anterior) para os temas que o país haveria de enfrentar: o papel do Estado na economia, e exploração do petróleo, o capital estrangeiro, as políticas para indústria e agricultura, a política externa, a educação etc.

O general Alejandro Lanuse, da ala liberal do exército, assume o poder em 1971, prometendo eleições livre e legaliza a atividade dos partidos políticos. Perón, exilado em Madri, escreve uma obra destinada à juventude peronista, em que fala do processo anti-imperialista: *La hora de los pueblos*. Nas eleições, vence Héctor Campora, um lugar-tenente de Perón, que retorna nesse mesmo ano do exílio, em meio ao júbilo popular. Por suas ligações com a esquerda, Campora acaba renunciando e o presidente do Senado argentino (expoente da direita peronista) promove as eleições que em setembro levam ao poder, com enorme respaldo popular, Juan Perón e Estela Martínez de Perón. O novo presidente se apoia cada vez mais na direita, enquanto seus correligionários de esquerda se

⁴³ IVEREIGH, *El gran reformador*, p.142.

⁴⁴ LUNA, *A breve história dos argentinos*, p.171.

sentem cada vez mais decepcionados e até perseguidos – em outubro, o filósofo da libertação Enrique Dussel teve a casa explodida por uma bomba, um ataque da extrema-direita peronista, e, em 1975, ele e outros colegas são expulsos da universidade onde lecionavam. Nesse mesmo ano, morre Perón e Isabelita assume a presidência.⁴⁵ O demais é história atual, que já conta com a presença do padre jesuíta, depois bispo e cardeal Bergoglio, conforme se verá nos itens 2.2 e 2.3 desse capítulo.

2.1.3 Idas e vindas a outros *fins* de mundo

A primeira visita do papa Francisco foi feita à periferia europeia, Lampedusa, a 113 quilômetros da costa africana, onde mais de 25 mil norte-africanos já haviam “chegado”, mortos. Um outro fim de mundo. Ali celebrou uma eucaristia em um altar construído com madeira de barcas afundadas, denunciando o que chamou de cultura do bem-estar, que nos tornou indiferentes, produzindo uma “globalização da indiferença”.⁴⁶ Essa escolha já indicava o caminho que o papa do fim do mundo iria trilhar...

Em Lampedusa, transbordando sua formação jesuítica ancorada nos exercícios espirituais de Santo Inácio, pediu a todos (incluindo a si) “a graça de chorar por nossa indiferença, de chorar pela crueldade do mundo, por nossa crueldade, e também pela crueldade daqueles que, de modo anônimo, tomam decisões que produzem drama como este [dos refugiados]”⁴⁷. Esse texto também indicava a abordagem que o papa iria usar: não basta a denúncia, há que falar ao coração de todos os habitantes da terra, esse será o caminho da mudança. Sim, porque ao papa não basta e *mea-culpa* que se possa fazer enquanto colonizadores/exploradores: é preciso proporcionar mudança de situação. O papa jogou holofotes sobre a questão dos refugiados, e, com essa luz “na cara”, autoridades começaram a tratar do problema das políticas de imigração com outra abordagem.

Mais uma viagem à periferia, mais um encontro com outros esquecidos: o papa vai a Cerdeña e celebra uma missa em que fala aos mineiros desempregados. Coloca-se a seu lado, invocando sua origem para dizer que sabia do sofrimento

⁴⁵ DUSSEL, *Introducción a la filosofía de la liberación*, p.24-8.

⁴⁶ Cf. IVEREIGH, *El gran reformador*, p.18.

⁴⁷ *Ibid.*, loc. cit.

que enfrentavam, pois também vivera consequências de outra crise econômica, seus pais haviam vivido a da grande Depressão de 1929: “onde não há trabalho, não há dignidade (...) e um sistema econômico causa toda essa tragédia, um sistema econômico que tem seu centro em um ídolo chamado dinheiro”⁴⁸.

Duas viagens, dois temas característicos das populações vítimas da pobreza em sentido amplo. Emigração e emprego: Francisco começa a provocar o incômodo desinstalar das consciências adormecidas da soberana Europa. Essas foram as primeiras, Francisco continua percorrendo muitas outras fronteiras, afinal, jesuíta, ainda ecoam em seus ouvidos as duas últimas Congregações Gerais da Companhia de Jesus, a 35ª, em 2008, e a 36ª, em 2016, que refletiam sobre atuação nas fronteiras, geográficas e existenciais, como missão jesuíta⁴⁹ no serviço da fé e da promoção da justiça.⁵⁰

2.2

Jorge Mario Bergoglio

O futuro papa nascido no Novo Mundo é neto de imigrantes italianos. Em 1928, chegaram a Buenos Aires, no navio *Giulio Cesare*, vindos da região do Piemonte, na Itália, seus avós – Giovanni Angelo e Rosa – e seis filhos. A avó de Jorge Mario trazia costurado no casaco de pele todo o dinheiro que a família havia conseguido com a venda de uma cafeteria que tinham em Turim. Mal tiveram tempo de apreciar aquela que era conhecida como a “Paris da América do Sul” e iniciaram viagem rio acima, até Entre Rios, onde se estabeleceriam.⁵¹ Lá já estavam instalados três irmãos de Giovanni.

Após alguns poucos anos, com a recessão mundial que fazia sentir seus efeitos também nos recantos escondidos da América Latina e com a morte de um dos irmãos de Giovanni Angelo, a família dividiu-se: o irmão menor foi para o Brasil e Giovanni e outro irmão instalaram-se em Buenos Aires, no bairro de Flores. Mario, um dos filhos de Rosa e Giovanni, conhecia um padre salesiano, Don Enrico Pozzoli, na capital, pois já visitava Buenos Aires com frequência. Foi ele que ajudou a família a se estabelecer, proporcionou a compra de uma pequena

⁴⁸ IVEREIGH, *El gran reformador*, p.19.

⁴⁹ Esse já era um tema tratado desde a 32ª Congregação Geral.

⁵⁰ Cf. KLEIN, *Jesuítas: Carisma e Missão. Itaici*, p.33-44.

⁵¹ IVEREIGH, *op. cit.*, p.22.

confeitaria e era considerado um amigo da família. “A Igreja de Buenos Aires foi, nessa época, um apoio para Mario, assim como para muitas outras famílias, pois mobilizava laços de solidariedade e tecia redes de apoio, como faria setenta anos depois, no tempo do cardeal Bergoglio, durante a crise brutal de 2002-2003.”⁵²

Foi nesse ambiente que Mario conheceu Regina em 1934, filha de Francisco, um argentino descendente de imigrantes (região de Gênova), e Maria, uma italiana piemontesa. Casaram-se em 1935 e Jorge Mario nasceu em 1936. Foi o primeiro de cinco filhos, que cresceram nesse “mundo dinâmico, inteiramente italiano e católico da classe trabalhadora”⁵³.

Na casa da rua Membrillar, 531, Jorge Mario passou a infância e adolescência, perto dos avós paternos. Aos domingos, reuniam-se também na casa dos avós maternos, depois da missa celebrada pelo salesiano Don Enrico, em almoços que varavam a tarde toda. Como a profissão do pai não era reconhecida na Argentina, muitas vezes ele tinha outros empregos e precisava trabalhar em casa nos finais de semana. Aos sábados ouviam, na vitrola, discos de ópera e de cantores populares italianos. Mario e Regina também levavam os filhos a todas as estreias de filmes italianos. E, como todo garoto de sua idade, Jorge jogava futebol. herdara do pai a paixão pelo San Lorenzo, um dos três times principais de Buenos Aires, fundado por um padre salesiano em 1907.

Em consequência de problemas no parto de Maria Helena, irmã menor de Jorge, a mãe teve que ficar alguns meses em repouso e Jorge e Oscar foram estudar internos, por indicação de D. Enrico, em um colégio católico, a 3 quilômetros de Buenos Aires, em 1949. Com os salesianos viu formar-se sua consciência cristã:

ali se deu conta da verdade como algo exterior a si mesmo, e da necessidade dos valores e das virtudes, assim como de sua própria responsabilidade para com o mundo. Os salesianos falavam frequentemente das necessidades dos pobres, e encorajavam os estudantes a privar-se de coisas para dá-las aos que necessitavam.⁵⁴

Jorge sentiu os primeiros chamados à vocação com 12 ou 13 anos, embora sempre ressalte que, nessa idade, as escolhas são ainda insipientes (como desejam ser engenheiro, médico ou músico os adolescentes). Foi fazer o ensino secundário em 1952 e durante seus 5 anos de estudo para técnico em química, foi também

⁵² IVEREIGH, *El gran reformador*, p.28.

⁵³ *Ibidem*, p.29.

⁵⁴ *Ibid.*, p.48.

membro atuante da Ação Católica na paróquia de Flores, realizando ações sociais e voluntariado com os pobres, e se destacava por sua intensa fé. Foi uma adolescência tranquila: estudava, trabalhava na empresa do pai, encontrava os amigos no delta do Tigre para piqueniques, frequentava o bar de Avallaneda y Seguro, onde jogava bilhar com os colegas da escola e com eles ia também a bailes em Chacarita.⁵⁵

Foi aos 17 anos que decidiu ser padre. Em um passeio com amigos sentiu-se impelido a entrar na basílica de São José, conversou com um padre desconhecido e de lá saiu resolvido, escutara um chamado de Deus. Durante o ano seguinte não comentou com ninguém, seguiu estudando química, mas preparando-se espiritualmente com aquele padre que havia encontrado na basílica. Estava decidido a ser jesuíta, queria a liberdade de sair atendendo às pessoas, não queria ficar preso a uma paróquia.⁵⁶

Jorge comunicou a decisão de ser padre à família ao final de 1955 e foi para o seminário diocesano de Villa Devoto em 1956. Seu pai aceitou passivamente, mas sua mãe foi mais resistente. Afinal, o filho lhe havia dito que queria estudar medicina. Cobrou do filho que ele mentira, mas Jorge “se defendeu com uma astúcia protojesuítica: ‘Não lhe menti, mamãe (...) vou estudar medicina da alma’”.⁵⁷ Rosa, sua avó, já pressentia esse caminho do neto há algum tempo, e teve o cuidado de lhe dizer que respeitava sua decisão e que as portas de sua casa estariam sempre abertas; não o recriminaria se quisesse voltar.⁵⁸ Os amigos aceitaram, entre alegres, porque ele se mostrava decidido, e tristes, por perderem sua companhia.

Seu pai, Mario, morreu cedo, com 51 anos, em 1961. Faleceu subitamente de enfarte, assistindo a uma partida de futebol no estádio do Gasômetro, com seu filho Alberto, o irmão mais novo de Jorge Mario. Também seu mentor espiritual, pe. Enrico Pozzoli, morreu logo após.

2.2.1 Tempo de formação

Em 11 de março de 1958, Jorge Mario entrou no noviciado da Companhia de Jesus, depois de 2 anos no seminário “maior”. Sabia da longa formação exigida

⁵⁵ IVEREIGH, *El gran reformador*, p.49-60.

⁵⁶ *Ibidem*, p.63.

⁵⁷ *Ibid.*, p.66.

⁵⁸ PIQUÉ, *Papa Francisco, vida e revolução*, p.52.

aos jesuítas, mas

admirava seu espírito missioneiro (...) e a sua disciplina, sua austeridade e, sobretudo, sua espiritualidade. Como jesuíta seria sacerdote, mas não em uma paróquia concreta, viveria em comunidade com outros jesuítas e prestaria contas a um superior jesuíta ao invés de a um bispo. Sua decisão também implicaria submeter-se ao período de formação mais longo da Igreja católica. Levaria pelo menos um decênio para ordenar-se e treze ou quatorze anos para formar-se totalmente como jesuíta.⁵⁹

Antes disso porém, ainda no seminário, teve uma doença no pulmão que quase o levou à morte. A pleurisia não cedia com o tratamento dos antibióticos e, internado no Hospital Sírio Libanês, teve extirpados 3 cistos e uma pequena parte superior do pulmão direito. Foi um mês de recuperação e Jorge teve, aos 21 anos, sua primeira experiência de intenso sofrimento físico.⁶⁰ Mas essa não foi só uma experiência de sofrimento físico. Dali tirou para a vida outras lições. A primeira foi a consolidação do que havia aprendido com irmã Dolores, que o ensinou que com sua dor estava imitando Cristo. Ainda que a dor não diminuísse, suportá-la parecia possível. A segunda foi uma irmã enfermeira que triplicava a dose de penicilina e estreptomicina que deveria receber. Ela sabia na prática o que os pacientes necessitavam. Francisco contou ao padre Spadaro que estava vivo graças a essa enfermeira que “vivia na fronteira e todos os dias dialogava com ela”; o médico, apesar de bom homem, vivia no laboratório, seus ensinamentos eram teóricos. Isso definiu na mente do futuro jesuíta o “laboratório” como artifício cerebral e a “fronteira” como imersão na realidade humana, cheia das surpresas de Deus.⁶¹ Antes de entrar para a Companhia de Jesus foi levado por Don Enrico a uma casa de retiro dos salesianos para convalescer. À semelhança do fundador da Companhia, Inácio de Loyola, Jorge iniciava sua formação na Companhia meio “avariado”, mas também compartilhava com ele outras características: a capacidade política inata, liderança natural, escolhendo sempre reger-se pelo discernimento espiritual; qualidade rara naqueles que são bons líderes espirituais, Inácio e Francisco são também bons governantes e, acima de tudo, bons reformadores.⁶²

⁵⁹ IVEREIGH, *El gran reformador*, p.80.

⁶⁰ *Ibidem*, p.81.

⁶¹ Cf. *ibid.*, p.82.

⁶² *Ibid.*, p.88.

Jorge Mario iniciou o noviciado em Córdoba e realizou no Chile os estudos humanísticos, o juniorado, a primeira parte da formação jesuítica⁶³ – como foi levado em conta que já concluía os estudos secundários e estivera 2 anos no Seminário, esse período foi de apenas um ano. Voltou para a Argentina em 1963, formando-se em filosofia no colégio São José em San Miguel. Em 1964 e 1965 foi professor de literatura e psicologia em Santa Fé, no colégio da Imaculada. Em 1966, continuou como professor no colégio do Salvador, em Buenos Aires. A partir de 1967 estudou teologia, licenciando-se no colégio São José em 1970.⁶⁴

Foi ordenado sacerdote em dezembro de 1969. Em 1970 e 1971 fez a terceira provação dos jesuítas na Universidade Alcalá de Henares em Madri, Espanha e em abril de 1973 fez seus votos perpétuos. Voltando à Argentina, atuou até 1986 em colégios e universidades, quando foi para a Alemanha, para seus estudos de pós-graduação em Frankfurt.

2.2.2 Tempo de realização

No dia 31 de julho de 1973 Jorge Mario Bergoglio foi eleito provincial dos jesuítas da Argentina. Esse passado, em tempos turbulentos, não deixou boas recordações – a companheiros e a ele próprio:

Bergoglio é muito novo, encara (...) seu primeiro desafio de governo e certamente comete erros. “O meu governo como jesuíta no início tinha muitos defeitos. Estávamos num período difícil para a Companhia: tinha desaparecido uma geração inteira de jesuítas. Por isso, vi-me nomeado provincial ainda muito jovem. Tinha 36 anos, uma loucura. Era preciso enfrentar situações adversas e eu tomava as decisões de modo brusco e individualista. O meu modo autoritário e rápido de tomar decisões trouxe-me sérios problemas, além da acusação de ser ultraconservador (...)”, admitirá Francisco em uma entrevista (...) à revista *La Civiltà Cattolica*.⁶⁵

Depois de seis anos nesse cargo, retomou o trabalho na universidade e foi novamente reitor do colégio de São José, de 1980 a 1986, e também pároco em San Miguel. Na volta da Alemanha, onde iniciara um doutorado (que não foi concluído), os superiores enviaram-no para o colégio do Salvador em Buenos

⁶³ Segundo o percurso da formação jesuíta na época, na Argentina.

⁶⁴ Biografia do papa Francisco. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130313_benedizione-urbi-et-orbi.html

⁶⁵ PIQUÉ, *Papa Francisco, vida e revolução*, p.63.

Aires e, posteriormente, para a igreja da Companhia, na cidade de Córdoba, onde foi diretor espiritual e confessor.⁶⁶ Para alguns, isso foi uma espécie de exílio imposto pela Companhia, mergulhada em um duro confronto interno⁶⁷. Desses 22 meses lá vividos, Bergoglio é “resgatado” pelo arcebispo de Buenos Aires, Antonio Quarracino, que o leva para trabalhar consigo, acreditando que suas capacidades e habilidades o qualificavam ao bispado⁶⁸.

O papa João Paulo II nomeou Bergoglio bispo titular de Auca e auxiliar de Buenos Aires em 20 de maio de 1992. Como lema, escolheu *Miserando atque eligendo* [olhou-o com misericórdia e o escolheu] e inseriu no seu brasão o cristograma *IHS*, símbolo da Companhia de Jesus. Foi logo designado vigário episcopal de Flores, um cenário demais conhecido: sente-se em casa, é o bairro em que nasceu. Ali vira um homem de ação, “anda pelas ruas e percorre paróquias, nas quais chega sem avisar. Toma chimarrão com os padres, conversa com eles, tenta entender a situação”⁶⁹. Também começa a apoiar fortemente os *curas villeros*, padres dos bairros pobres, e a visitar com eles as favelas.

Em 1998 assumiu como arcebispo de Buenos Aires e tornou-se o primeiro jesuíta primaz da Argentina. Concomitantemente, foi nomeado “bispo ordinário responsável pelos fiéis de rito oriental residentes na Argentina que não contassem com um bispo de seu rito próprio”⁷⁰.

A simplicidade de vida de Francisco era bastante conhecida e admirada pelos argentinos, pois não morava no palácio episcopal e utilizava o transporte público para se locomover e seu trabalho pastoral era dedicado às populações desfavorecidas, principalmente economicamente. Mesmo durante a época da ditadura militar, ajudou a muitos no que foi possível, embora tivesse o espaço de atuação bastante reduzido.⁷¹ Essa opção de vida provocou-lhe alguns problemas na Argentina: a causa dos pobres normalmente é indigesta a governantes avessos aos que se “empenham politicamente na superação dos problemas sociais que analiticamente se chamam desigualdades, eticamente representam injustiças e teologicamente constituem um pecado social que afeta diretamente o Deus vivo

⁶⁶ ALTEMEYER Jr., Os muitos partos do bispo de Roma. In: PASSOS e SOARES, *Francisco, renasce a esperança*, p.112-3.

⁶⁷ PIQUÉ, *Papa Francisco, vida e revolução*, p.90.

⁶⁸ Ibidem, p. 94.

⁶⁹ Ibid., p. 97.

⁷⁰ ALTEMEYER Jr., op. cit., p.115.

⁷¹ MIRANDA, Francisco: papa e jesuíta. In: PASSOS e SOARES, *Francisco, renasce a esperança*, p.141.

que biblicamente mostrou estar sempre do lado dos que têm menos vida e são vítimas da injustiça”⁷². Francisco viu, como bispo, o aumento da pobreza na Argentina: passou de 4% da população geral (em 1990) para 20% em 2013. Com esse “incremento” proporcionado pelos “donos do dinheiro” Francisco viu aumentar sua “clientela” de crianças famintas, pais desempregados e pobres de toda a (*des*)sorte. Francisco entendia que esse tipo de pobreza não se supera com filantropia somente, mas com políticas públicas que devolvam a dignidade aos oprimidos. E, como acontece em todos os lugares, cobranças por políticas públicas desagradam os governantes.⁷³

João Paulo II tornou-o cardeal em 2001, aos 64 anos, atribuindo-lhe o título de São Roberto Bellarmino. Bergoglio pediu aos fiéis que não fossem a Roma festejar a púrpura, mas que destinassem aos pobres o dinheiro da viagem. Em outubro de 2001 foi o relator-geral adjunto da X Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos, dedicada ao ministério episcopal, em que sublinhou, de modo particular, a “missão profética do bispo”, o seu “ser profeta de justiça”, o seu dever de “pregar incessantemente” a doutrina social da Igreja.⁷⁴

Em 2002 recusou a indicação para a presidência da Conferência episcopal argentina, mas três anos mais tarde foi eleito para esse cargo e, depois, por mais um triênio em 2008. Também em 2005, participou do conclave em que foi eleito Bento XVI. Na Santa Sé, foi membro das Congregações para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos, para o Clero, para os Institutos de Vida Consagrada e as Sociedades de Vida Apostólica; integrou o Pontifício Conselho para a Família e a Pontifícia Comissão para a América Latina.⁷⁵

O Cardeal Bergoglio foi o presidente da comissão de redação do Documento de Aparecida, resultante da V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe (ou Conferência de Aparecida), que aconteceu no Brasil de 13 a 31 de maio de 2007. Esse encontro episcopal tratava de compreender, como Igreja, o fenômeno da *mudança de época* que batia às portas da instituição e implicava novos paradigmas para a transmissão da fé cristã (Dap n.33). Como veremos no capítulo 4, muito desse documento foi recuperado na exortação apostólica *Evangelii Gaudium*,

⁷² BOFF, *Francisco de Roma y Francisco de Assis*, p.66.

⁷³ *Ibidem*, p.67.

⁷⁴ Biografia do papa Francisco. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130313_benedizione-urbi-et-orbi.html

⁷⁵ ALTEMEYER Jr., Os muitos partos do bispo de Roma. In: PASSOS e SOARES, *Francisco, renasce a esperança*. p.116-7.

vista como um projeto de Igreja do papa. A *EG* foi resultado do Sínodo de 2012, sobre a questão da nova evangelização, proposto por Bento XVI, e que Francisco redigiu não só acolhendo as conclusões sinodais como acrescentando textos do DAp⁷⁶ e suas propostas em diferentes áreas para a Igreja em seu pontificado.

Terminada a reunião de Aparecida, volta o cardeal à sua missão em Buenos Aires, sem os holofotes do mundo contemporâneo (que colocam em evidência subcelebridades...). A diocese de Buenos Aires tem mais de três milhões de habitantes e o cardeal Bergoglio idealizou um projeto missionário centrado na comunhão e na evangelização, com quatro finalidades principais: comunidades abertas e fraternas; laicato protagonista e consciente; evangelização destinada a cada habitante da cidade; assistência aos pobres e aos enfermos. Tinha por objetivo reevangelizar Buenos Aires, levando em consideração os seus habitantes, o modo como ela é e a sua história. Convidou sacerdotes e leigos a trabalharem juntos. Em setembro de 2009 lançou uma campanha de solidariedade em nível nacional, no bicentenário da independência do país: intentava realizar duzentas obras de caridade até 2016.⁷⁷

Mas, antes disso, em 26 de fevereiro de 2013, embarca para Roma e não volta à Argentina para completar seu plano. Vai agora tratar da evangelização do mundo todo.

2.3 A escolha do nome Francisco

A escolha do nome para ser papa já indicava todo um programa de vida, toda uma linha de ação, um programa de restauração: uma nova forma de ser

⁷⁶ Foi divulgado, à época da publicação do texto da V Conferência, que entre o texto original, aprovado pelos bispos, e o texto oficial, autorizado para publicação pelo papa, havia divergências, Algumas de forma ou redação, outras de conteúdo (ao total seriam 250), mas cerca de 40 modificações indicavam que algumas ideias episcopais haviam sido censuradas. Muitas das ideias retomadas por Francisco na *EG* seriam ideias que teriam sido modificadas na redação oficial, como indica A. Brighenti em artigo publicado: “os censores revelam dificuldade em assimilar a renovação do Vaticano II, também em relação à instituição eclesial, [como na] a questão de pecados ‘da Igreja’ ou de ‘filhos da Igreja’. Dizia o ‘texto original’: ‘A Igreja Católica na América Latina e no Caribe, apesar de suas deficiências e ambiguidades...’. Diz o ‘texto oficial’: ‘A Igreja Católica na América Latina e Caribe, apesar das deficiências e ambiguidades de alguns de seus membros...’ (DAp 98). Mais adiante, aparecia: ‘Reconhecemos que, muitas vezes, nós os católicos temos nos afastado do Evangelho...’. Agora, aparece: ‘Reconhecemos que, em ocasiões, alguns católicos têm se afastado do Evangelho...’ (DAp 100)”. Para essa questão, ver o artigo BRIGHENTI, A. Documento de Aparecida: o texto original, o texto oficial e o papa Francisco. *Pistis Praxis*, Curitiba, v.8, n.3, p.673-713, set/dez 2016.

⁷⁷ Biografia do papa Francisco. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130313_benedizione-urbi-et-orbi.html

Igreja, uma nova forma de ser papa, como bispo de Roma.⁷⁸ A escolha era, para o cardeal Bergoglio,

uma referência direta a São Francisco de Assis, por seus vínculos familiares de devoção, por “sua simplicidade e dedicação aos pobres”, e motivada por uma frase que lhe fora dita ao ouvido pelo cardeal arcebispo emérito de São Paulo, Dom Cláudio Humes, logo após a sua eleição, ainda dentro da Capela Sistina: “Não se esqueça dos pobres.” Francisco de Assis (1182-1226) (...) tornou-se para o argentino (...) o paradigma e projeto de seu pontificado.⁷⁹

Embora alguns bispos tentassem “divulgar” a ideia que a escolha do nome fosse homenagem ao jesuíta Francisco Xavier, missionário da Companhia que viajou ao Ocidente,

quem conhece bem Bergoglio, um sacerdote que sempre foi às favelas, que sempre esteve do lado dos pobres e rejeitou toda ostentação, [sabe que] está pensando em Francisco de Assis, o *poverello* que teve a coragem de criticar, na Idade Média, os luxos de Roma.⁸⁰

Ainda impactados pela eleição de um não europeu, a escolha do nome, que por si só já é um “programa de governo” claro e direto, deixou os conservadores assustados. E certamente a lembrança que Francisco de Assis “não aceitava facilitações por parte da Cúria Romana, nem privilégios nem isenções, [defendendo] assim a simplicidade de vida e a autonomia sem compromissos com favores”⁸¹ deve tê-los deixado com insônia por um bom tempo (e, afinal, os temores confirmados). Definitivamente palácios, cargos e títulos pomposos, bancos e tesouros entravam em rota de colisão com esse nome. Um papa que vinha de fora da velha cristandade europeia a mostrar, nos primeiros instantes de seu papado, que a mudança era imperiosa e viria a partir do exemplo de um dos maiores santos da própria Igreja⁸² foi realmente uma surpresa.

O nome Francisco remetia a uma Igreja pobre e *dos* pobres e, além disso, ao esforço pela promoção da paz no mundo e ao cuidado da criação. Esses foram os pontos enfatizados na homilia que inaugurou seu pontificado na festa de São José,

⁷⁸ ALTEMEYER Jr., Os muitos partos do bispo de Roma. In: PASSOS e SOARES, *Francisco, renasce a esperança*, p.106.

⁷⁹ Ibidem, loc. cit.

⁸⁰ PIQUÉ, *Papa Francisco, vida e revolução*, p. 35.

⁸¹ SUSIN, Francisco: nome que é um programa. In: PASSOS e SOARES, *Francisco, renasce a esperança*, p.126.

⁸² BOFF, *Francisco de Roma y Francisco de Assis*, p.9-10.

em 19 de março.⁸³ Há um caminho pedagógico no seguimento do Francisco de Assis, que o Francisco de Roma retoma: voltar aos pobres como centro e referência do Evangelho, solidariedade e serviço como palavras-chave, “aprendendo a ser uma Igreja despojada, simples, servidora, certamente evangélica e fiel a Cristo”⁸⁴. Trabalhar pela paz é um dos importantes apelos do papa, vê-se que é esforço diário em sua agenda: tem atuado para mediar grandes conflitos da humanidade, na tentativa de transformar qualquer lugar do mundo “em casa habitável para todos os filhos da terra (...) [pois] a maior missão da Igreja no mundo pluralista, antes mesmo de anunciar Cristo, é fazer o que Cristo mandou fazer: edificar a paz.”⁸⁵. E o terceiro ponto de união “franciscana” é exatamente a natureza – respeito à integridade da criação que deve ser promovido por todas as Igrejas, por todos os seres humanos dentro e fora delas, conscientes de que o desequilíbrio ecológico dos dias atuais, o aquecimento global, a desertificação de grandes áreas e a iminente crise alimentar global são responsabilidade de todos⁸⁶. E, portanto, é do destino da humanidade que estamos tratando: não haverá Reino se não houver seres humanos a salvar.

Ambos os Franciscos são restauradores. O de Assis primeiro entende-se como “construtor”. Ao ouvir o chamado de Deus para restaurar sua casa, que estava em ruínas, inicialmente reconstrói fisicamente a pequena igreja de São Damião para só depois entender que a missão dada era no sentido de resgatar a Igreja em sentido evangélico, pois ela se havia misturado ao poder imperial na pompa dos palácios cardinalícios e episcopais. À época, era papa o poderoso Inocêncio III, que praticamente promoveu, por um período, a dominação secular de quase toda a Europa e mesmo da Rússia. Hábil político, em seu governo estavam unidos os dois poderes supremos: o Império e o Sacerdócio”⁸⁷. E Francisco vai enfrentar como leigo essa poderosa Igreja, pois só ao final da vida aceitou ser diácono e, ainda assim, com a condição de não receber nenhuma remuneração por isso.⁸⁸ Apesar de toda ostentação de seu reino, Inocêncio III “foi sensível a Francisco e seus doze companheiros esfarrapados que o visitaram, em

⁸³ SUSIN, Francisco: nome que é um programa. In: PASSOS e SOARES, *Francisco, renasce a esperança*, p.120.

⁸⁴ *Ibidem*, p.129.

⁸⁵ *Ibid.*, p.132.

⁸⁶ *Ibid.*, loc. cit.

⁸⁷ BOFF, *Francisco de Roma y Francisco de Assis*, p.41.

⁸⁸ *Ibid.*, p.21-6.

seu palácio de Roma, pedindo licença para viver segundo o Evangelho. Comovido e com remorsos, o papa lhes concedeu uma permissão oral.”⁸⁹

Já o de Roma sabe que sua restauração é evangélica, a partir dos pobres abandonados pela instituição poderosa. Era com eles que convivia em Buenos Aires, era com eles que via o legado de Jesus ir tomando forma. Caminhando com o povo ele vai construindo a Igreja fora dos palácios e dos símbolos de poder. Mas também sabe que há uma restauração física: é preciso acabar com os privilégios que desmoralizam a Igreja em escândalos financeiros e morais de leigos funcionários da Cúria e de sacerdotes, bispos e até cardeais que se amoldam ao egoísmo da riqueza e do poder no mundo todo.

Mais do que comparar os dois Franciscos da Igreja, o importante é entender os pontos de inspiração em comum que podem promover a nova identidade de uma Igreja mais sensível, humilde e pobre, verdadeira herdeira dos Evangelhos. A crise da instituição eclesial é percebida pelos dois, claramente com os indícios de cada época. Francisco de Assis não rompeu com Roma, embora sua crítica ao imperialismo da Igreja fosse contundente. Era sempre realizada a partir da periferia, mas não pedia confronto, pedia conversão. Não pedia pelos pobres, tornou-se um deles e sua humildade projetava o Evangelho de Jesus Cristo. Essa estratégia certamente deve ter influenciado Francisco de Roma, que vê a necessidade de reformar a cúria e os hábitos da Igreja e a enorme resistência encastelada no Vaticano. Também a questão da natureza é “programática”: Francisco de Assis é o paradigma de uma relação respeitosa e fraterna com a mãe-natureza e todos os seus seres, Francisco de Roma sabe que se essa relação não for retomada com ainda mais cuidado e respeito, a criação de Deus não sobreviverá.⁹⁰

O papa bem sabe da importância de São Francisco para o povo a partir de sua experiência latina: São Francisco penetrou na alma dos habitantes da AL, é venerado como San Palanzisco na região andina, o São Francisco das Chagas de Canindé, o São Francisco passarineiro, dos pobrezinhos e lascados na linguagem da região nordeste do Brasil.⁹¹ Os explorados e marginalizados sempre viram em São Francisco um “parceiro”, o espírito franciscano sempre foi condizente com a pobre realidade dos homens e mulheres e crianças e velhos que habitam o pobre

⁸⁹ BOFF, *Francisco de Roma y Francisco de Assis*, p.42.

⁹⁰ *Ibidem*, p.27.

⁹¹ *Idem*, *América Latina: da conquista à nova evangelização*, p.71-4.

terceiro mundo. Há ainda, a identificação dos jovens com São Francisco: a inerente rebeldia juvenil e seu eterno desejo de mudar o mundo, de promover um mundo mais justo e igualitário, além do atual apelo ecológico. A identificação de São Francisco com o Evangelho de Jesus Cristo (o injustiçado com o qual o povo também se identifica) é que o torna especialmente fascinante, leve e novo para o seu tempo e para todos os tempos.⁹² A própria prática eclesial latino-americana das últimas cinco décadas, que vincula libertação e cristianismo, baseia-se na memória (perigosa para alguns) de Jesus dos pequeninos, dos apóstolos e de São Francisco. D. Hélder Câmara dizia que era São Francisco o patrono da opção pelos pobres (e conseqüentemente da teologia da libertação), pois foi lendo os evangelhos a partir de sua experiência com os pobres e leprosos de Assis que compreendeu a densidade cristológica dos pobres, e isso moldou a Igreja do continente em todas as nações latinas e caribenhas.⁹³

Um importante testemunho de São Francisco: com sua humildade ilimitada e pobreza radical, vivia uma fraternidade universal radical que incluía todos, e isso era possível com simplicidade e paixão. Como não possuía nada, mantinha uma relação direta de convivência e não de posse com cada ser da criação. Ao se colocar no mesmo nível de cada um desses seres da criação, extinguiu patamares hierárquicos, inaugurando “uma fraternidade sem fronteiras: para baixo com os últimos, para os lados com os demais semelhantes, independentemente de serem papas ou trabalhadores da terra, para cima, com o sol, a lua e as estrelas”.⁹⁴ Há um respeito sem limites por cada ser, e os humanos não são superiores.

Também o novo papa parece saber que “não são as pregações que convencem as pessoas, mas sim os feitos”⁹⁵. O que tem marcado o papa Francisco são seus gestos sensíveis, simbólicos e populares, a sua presença como se fosse um irmão na vida das pessoas. O protocolo perde a importância em gestos que relembram a primazia da humanidade dos seres ou da importância de toda a criação. E assim vai o papa Francisco lembrando a todos da importância do servir: Mc 10,43-45 é vivido no dia a dia de seu pontificado, seja recebendo “os menores” para audiências improváveis, seja descendo do carro para ajudar um

⁹² BOFF, *América Latina: da conquista à nova evangelização*, p.83. A frase escrita por Leonardo Boff em 1992 vai se mostrar totalmente verdadeira com a eleição de Francisco mais de 20 anos depois.

⁹³ *Ibidem*, p.84-95.

⁹⁴ *Idem*, *Francisco de Roma y Francisco de Assis*, p.30.

⁹⁵ *Ibid.*, p.33.

integrante da segurança que caiu do cavalo em um deslocamento pelas ruas de alguma cidade que esteja visitando, seja casando um casal em pleno voo, sem a pompa e cobrança de taxas de uma “paróquia terrestre”. Um papa que é irmão, um papa que faz gestos de irmão, um papa que fala como irmão. Isso confere a Francisco de Roma uma popularidade fora das igrejas, ele fala com os homens e mulheres de todo o mundo, sem barreiras etárias, étnicas, religiosas ou sociais. Ele deu forma à popular oração de São Francisco, fazendo-se instrumento de paz para o mundo, sem a censura dos dogmas eclesiásticos mas com a alegria de um Evangelho vivo.

Francisco de Assis despiu-se para uma nova vida. O novo Francisco veste-se (também para uma nova vida) para apresentar-se à multidão que aguarda o novo papa na Praça São Pedro. Trancado na sacristia da Capela Sistina, acompanhado de um mestre de cerimônias, escolhe um dos três “hábitos talares” (confeccionados em diversas medidas pela alfaiataria pontifícia, sempre com a incumbência de estar plenamente preparada para qualquer tamanho de papa) – o médio – e ao sair surpreende os cardeais, pois:

leva sua cruz habitual e seu anel de prata; rejeitou a cruz peitoral pontifícia de ouro. Também não leva a esclavina vermelha que seus predecessores usaram quando se apresentaram ao mundo. “Não, obrigado”, diz Bergoglio ao assistente que o ajuda a vestir-se. (...) Tampouco deixa que tirem seus sapatos pretos, ortopédicos. Jamais poderia usar esses mocassins vermelhos, cor de sangue, que lhe oferecem. Desde o primeiro minuto, o papa argentino é firme. Sabe exatamente o que quer e o que não quer.⁹⁶

⁹⁶ PIQUÉ, *Papa Francisco, vida e revolução*, p.35.

3 Uma teologia do terceiro mundo

A Congregação para Doutrina da Fé promulgou em 6 agosto 1984 “Instrução sobre alguns aspectos da *Teologia da Libertação*” (publicada em 3 de setembro pelo então Cardeal Joseph Ratzinger), levando muitos a se perguntarem que teologia era essa, que merecia um documento proveniente de Roma, uma vez que a realidade (até mesmo a teológica) latino-americana era praticamente desconhecida na Europa latina e germânica.

Conhecer essa realidade faz compreender melhor uma teologia original surgida no terceiro mundo ao final do segundo milênio e, principalmente, evita que sejam repetidos erros de condenação, como os contidos na Instrução. Ainda que “filha” da europeia, a teologia da libertação reflete o distinto “mundo colonial e neocolonial” do continente em que foi se formando, que em seus momentos criativos acabará contestando a tradicional teologia europeia.⁹⁷

Hoje entendemos o quanto era equivocado o pensamento (europeu) de que a teologia da libertação, produzida neste fim de mundo, não possuía antecedentes históricos (exatamente por terem tido a percepção desses antecedentes – e valorizá-los – é que os teólogos da AL puderam produzir um pensamento teológico libertador). A própria história da América Latina, desde sua origem, é de luta contra a opressão. Desde o descobrimento (a realidade é que esse “descobrir” foi uma ação de conquista, violência e morte dos ameríndios), em que os pobres eram os indígenas ou os primitivos habitantes americanos – depois foram os *criollos* as vítimas dos europeus intrusos – até as *massas* populares hoje representadas por operários e camponeses, etnias e grupos marginais, e o imenso bloco social dos explorados pelo capitalismo nacional e transnacional, o sujeito histórico é o mesmo: o povo latino-americano.⁹⁸

Acontece que estávamos acostumados à versão da conquista pela perspectiva do “vencedor”, do que adquiriu o poder de contar a história ocultando os estragos culturais e injustiças histórico-sociais que cinco séculos de conquista promoveram. Uma versão que oculta também o genocídio que foi perpetrado

⁹⁷ DUSSEL, *Teologia da libertação*, p.7-9.

⁹⁸ *Ibidem*, p.7.

contra as populações locais da América Latina – 90% foram exterminados⁹⁹ (ou por violência direta ou por doenças dos brancos, para as quais os indígenas não tinham anticorpos) e os que sobreviveram ao longo deste tempo são “povos crucificados, submetidos a maus-tratos (...)” – que hoje têm dois terços de sua gente passando fome e morando em condições sub-humanas.¹⁰⁰

A visão europeia da terra conquistada e de seus habitantes é peculiar, abastecida por controvérsias teológico-políticas: para Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573)

a conquista da América e a guerra contra os índios é justa. A ‘causa da guerra justa (*iusti belli causa*) por direito natural e divino (*iure naturali et divino*) é a que se empreende contra a rebeldia dos menos dotados que nasceram para servir, porquanto recusam o império de seus senhores; se não se pode submetê-los por outros meios, a guerra é justa.”¹⁰¹

Juan Mayor (1469-1550), professor, ensinava que na América “aquele povo vive bestialmente (*bestialiter*), pelo que o primeiro que os conquiste imperará justamente sobre eles, porquanto são por natureza servos (*quia natura sunt servi*)”¹⁰², refletindo o pensamento de muitos contemporâneos.

Para os grandes teólogos da época, mesmo os mais progressistas (Francisco de Vitoria, professor de Salamanca), a conquista é sempre lícita, a guerra contra os habitantes originais é sempre justa, ou seja, a ideologia sempre justifica a práxis.¹⁰³ Para os conquistadores das Américas, ela devia ser incorporada à fé cristã, pois

o orbe cristão constituía a única ordem desejada, concreta e historicamente, por Deus. Todos, desde os mulçumanos, passando pelos indianos e chineses até os indígenas dos rincões mais distantes dos Andes, deviam ser inseridos, por bem ou por mal, nessa ordem. Fora dela não há civilização (humanização) que mereça tal nome, nem salvação eterna possível.¹⁰⁴

Interessante observar como a perseguição aos nativos das terras descobertas assemelha-se aos princípios do cristianismo, quando os perseguidos (cristãos) pelo

⁹⁹ Em 1959, quando Hernán Cortés chegou ao México, havia 22 milhões de astecas, em 1600 eram apenas um milhão. Cf. BOFF, *América Latina: da conquista à nova evangelização*, p.10.

¹⁰⁰ BOFF, *América Latina: da conquista à nova evangelização*, p.9-10; 51.

¹⁰¹ DUSSEL, *Teologia da libertação*, p.13, em nota de rodapé 7: SEPULVEDA, J. G. Democrates alter, apud CARRO, Venâncio. *La Teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de America*. Madri, 1944. p.593.

¹⁰² Ibidem, p.14 em nota de rodapé 9: *In secundum sententiarum, dist XLIV*, p.3 (Paris, 1510).

¹⁰³ Ibid., p.15.

¹⁰⁴ BOFF, op. cit., p.18.

Império (dominadores) eram também pertencentes a “uma classe desprezada e sem influências no seio da estrutura de seu tempo”¹⁰⁵. As primeiras comunidades cristãs pós-pascais eram perseguidas pelo sistema porque vistas como dissidentes do poder central. Nessas comunidades, uma teologia crítica e profética se evidenciava, e a missão libertadora a que tinham sido enviados desagradava aos poderosos. Entretanto, o cristianismo da Igreja romana (supõe-se deva ser o mesmo vivenciado por essas mesmas comunidades que abrigavam os pobres e desvalidos), “que sempre se mostrou sensível ao pobre, mostrou-se implacável e etnocêntrico diante da alteridade cultural [e, nas Américas,] o outro (o indígena e o negro) foi considerado o inimigo, o pagão, o infiel”¹⁰⁶.

3.1

Percurso histórico de uma teologia latino-americana

Como já afirmamos no início deste capítulo, a nova teologia produzida no continente americano não foi criação/invenção de alguns teólogos e nem derivada de uma situação nova que tenha surgido no século XX nas Américas Central e do Sul. É possível empreender um percurso histórico da TdL desde o descobrimento das Américas, apontando a contextualidade e práxis que a caracterizam como uma reflexão teológica proporcionada pelas situações concretas de vida iluminadas pela “experiência de fé que se produz de forma crítica dentro dessa teologia”¹⁰⁷. A seguir apresentaremos uma simplificação da divisão proposta pelo filósofo e historiador E. Dussel¹⁰⁸, que permite melhor compreender as fases que resultaram na criação dessa teologia.

¹⁰⁵ Cf. DUSSEL, *Teologia da libertação*, p.15.

¹⁰⁶ BOFF, *América Latina: da conquista à nova evangelização*, p.11.

¹⁰⁷ KUZMA, *O futuro de Deus na missão da esperança*, p.142.

¹⁰⁸ E. Dussel apresenta uma interessante e pedagógica divisão temporal, que demonstra claramente o percurso histórico percorrido, mais uma vez ratificando as raízes da TdL no continente latino-americano. A primeira (teologia profética entre a conquista e a evangelização – desde 1511) e segunda (teologia da cristandade colonial – de 1553 a 1808) épocas são o que o autor denomina de 1ª teologia da libertação, abrangendo o período de quase 300 anos. A terceira época (teologia revolucionária diante da emancipação contra Espanha e Portugal – desde meados do séc. XVIII) corresponde à 2ª teologia da libertação; a quarta época é a da teologia colonial na defensiva, que vai dos anos 1831 a 1930; a quinta época, a partir de 1930, é identificada como a teologia da nova Cristandade. Já a sexta época, a partir do final da década de 1950, divide-se em fases distintas de transição (1 - da teologia europeia à latino-americana, de 1959 a 1968; 2 - a formulação da teologia da libertação, no período de 1968 a 1972; 3 - a teologia da “Igreja dos pobres” no cativeiro e no exílio, 1972 a 1979; 4 - a teologia latino-americana diante da revolução centro-americana e os novos ataques, a partir de 1979; e 5 - desde a “Instrução romana de 1984). Cf. DUSSEL, *Teologia da libertação*. Neste trabalho, vamos renomear períodos, para melhor compreensão.

3.1.1 As “pré-teologias”

A Primeira Teologia da Libertação¹⁰⁹ pode ser situada a partir de 1511: os povos nativos das terras descobertas já tinham uma cosmovisão e ritos religiosos fixados em tradições orais, e havia teogonias mais (Araucanos e Guaranis, Tupi-Arawaks, os Caribes e habitantes das pradarias da América do Norte, principalmente as culturas urbanas dos Incas, Chibchas, Maias e Astecas) ou menos (caçadores e pescadores nômades como os Magalânicos, os Pampas, os do Chaco, no sul e no Brasil oriental, além de californianos no norte) desenvolvidas. Esses povos vão ser defendidos por missionários (Bartolomeu de las Casas, Antonio de Valdivieso, Cristóbal de Pedraza, Juan del Vale e tantos outros) que agiram como profetas na defesa dos índios das Américas descobertas.¹¹⁰

As bulas pontifícias desde 1493 (...) conferem justificação sagrada à conquista da América (...) no entanto, ergue-se um punhado de profetas, de grandes cristãos missionários em defesa do índio. (...) Foi Antonio de Montesinos, OP (†1545), quem por ordem de seu superior Pedro de Córdoba (1460-1525), lançou em 1511 o primeiro brado crítico-profético na América.¹¹¹

Bartolomeu de las Casas ouve esse sermão em favor dos índios, mas somente em 1514 se converte à causa da justiça e sua conversão profética (a partir da reflexão do Eclesiástico, capítulo 34) “poderia ser considerada como o nascimento da *teologia da libertação latino-americana*”¹¹². Junto com José de Acosta SJ (1539-1600), no Peru e Bernardino de Sahagún, OFM (†1590), no México, entre outros, podem ser considerados os teólogos da primeira geração que compreendem a relação entre a conquista e a espoliação dos “donos” das terras. Para eles, havia um pecado sociopolítico na práxis profundamente injusta da conquista das Américas. Bartolomeu de las Casas, para além da simples assunção de justiça divina na “conquista de um povo bárbaro ou absolutamente incivilizado”¹¹³, via os índios como seres simples, criados por Deus, “sem maldades, nem fingimentos, obedientíssimas e fidelíssimas aos seus senhores naturais e aos cristãos aos quais servem; [são] as mais humildes, mais pacientes,

¹⁰⁹ Denominação proposta por E. Dussel.

¹¹⁰ Cf. GARCÍA RUBIO, *Teologia da libertação: política ou profetismo?*, p.17.

¹¹¹ DUSSEL, *Teologia da libertação*, p.25.

¹¹² *Ibid.*, p.26.

¹¹³ *Ibid.*, p.27.

mais pacíficas e quietas [gentes], sem rixas nem rugas, que se verificam no mundo”¹¹⁴ e que foram reduzidos à mais dura e áspera servidão por aqueles que se chamavam cristãos¹¹⁵.

O modelo da conquista europeia violentou a cultura e dignidade dos nativos, submetendo-os à escravidão¹¹⁶. Havia, à época, o debate cosmológico se esses índios seriam realmente considerados “homens” – questionavam mesmo se teriam “alma”. Isso diminuía a dignidade dos habitantes da terra e dava justificativa aos colonizadores para a exploração das terras e violências cometidas, iniciando uma longa história de negação da identidade dos que na verdade eram os donos da terra. Para o europeu conquistador, ele próprio é a possibilidade de civilizar os índios, ele é a possibilidade de salvação, já que traz Deus às novas terras (a carta de Pero Vaz de Caminha¹¹⁷ diz “salvar essa gente”). Em pouco tempo os indígenas compreenderam a situação e passaram, ao lado de religiosos sensíveis à sua situação de explorados, a clamar por libertação.¹¹⁸

Para Bartolomeu de las Casas é justa a guerra de liberação dos índios contra os europeus (sem limitação, posto que estende até o fim dos tempos) que lhes invadiram as terras:

[pois] as gentes naturais de todas as partes, qualquer daquelas onde temos ingressado nas Índias, tem direito adquirido de empreender contra nós *guerra justíssima* e tirar-nos da face da terra, e esse direito perdurará para elas até o dia do juízo final.¹¹⁹

Las Casas tinha perfeita consciência da situação ao colocar-se “contra toda forma de subjugação do homem pelo homem e contra uma Igreja unida ao dominador e justificadora da opressão”.¹²⁰

Esse modelo de teologia ainda não acadêmica, mas profundamente crítico-profética, refletia corretamente sobre a práxis cristã trazida pela dominação

¹¹⁴ DUSSEL, Brevísima relación de la destrucción de las Indias. V, p.136, apud DUSSEL, *Teologia da libertação*, p.27.

¹¹⁵ Idem, *Introducción a la filosofía de la liberación*, p.122.

¹¹⁶ Ressalte-se que este mesmo processo aconteceu com os negros trazidos da África: também aqui sua cultura e valores não foram respeitados, sequer os laços familiares eram considerados na hora da venda. “A escravidão no Brasil foi resultado de uma visão etnocêntrica que justificava a exploração do outro, colocando esse outro como alguém inferior, de menos prestígio e importância, conseqüentemente, de menor valor”, segundo M. A. Sanchez, p. 102, apud KUZMA, *O futuro de Deus na missão da esperança*, p.146.

¹¹⁷ Carta de Pero Vaz de Caminha ao Rei de Portugal.

¹¹⁸ KUZMA, *O futuro de Deus na missão da esperança*, p.144-5.

¹¹⁹ DUSSEL, *Teologia da libertação*, p.27: texto do Memorial al Consejo de Indias (1565), proposto e comentado na edição de J. B. Lassegue, *La larga marcha de las Casas*. Lima, 1974, p.387.

¹²⁰ GARCIA RUBIO, *Teologia da libertação: política ou profetismo?*, p.18.

européia, compreendendo-a em seu contexto real: colonial e periférica. Bartolomeu condenava essas ações no Novo Mundo, classificando-as como uma expansão opressora, e o sistema estabelecido na conquista: “é injusto e tirânico tudo quanto acerca dos índios nessas Índias se comete.”¹²¹

Segundo Dussel, é essa a teologia primeira das Américas, feita pelas centenas de missionários que para lá se dirigiram a partir do início do século XVI.

Pode-se identificar uma Segunda Teologia da Libertação no discurso e na práxis dos *criollos* (os nascidos nas América, mas de raça branca ou mestiça, considerados os descendentes dos colonizadores¹²²), um “discurso de libertação e fundador das nações livres latino-americanas”¹²³.

Com a expulsão dos jesuítas (em 1759 do Brasil e em 1767 da América espanhola) os *criollos* e indígenas assumem, contra seus antigos mestres do cristianismo espanhóis e portugueses, uma nova teologia da libertação.

Túpac Amaru, excomungado pelo Bispo de Cuzco (Peru), promove uma explícita teologia de liberdade contra a colônia, ao convocar seus companheiros a uma rebelião contra a dominação espanhola de pesados tributos e jugo, demonstrando clareza profética em sua análise política, que comparava a situação de seu povo com a escravidão do povo de Israel no Egito (e conseqüentemente o rei da Espanha com o faraó e a si mesmo como Moisés)¹²⁴.

O surgimento das oligarquias nativas (sacerdotes, curas, professores, religiosos, leigos universitários) tem sua raiz nas “ruínas da teologia da cristandade”¹²⁵, e sua teologia praticamente recupera princípios da criatividade inicial teológica da América. Substituindo a teologia imitativa da cristandade, esse novo momento de emancipação nacional, ainda que não acadêmico e de poucos registros escritos, promove uma teologia crítica emergente da práxis, contrária à teologia de dominação das elites espanholas e portuguesa.¹²⁶ Para Dussel, ainda que não se possa caracterizar o povo (“bloco social dos oprimidos”) como autor/produtor dessa teologia, certamente foi o primeiro momento de um discurso libertador das nações livres latino-americanas.

¹²¹ DUSSEL, *Teologia da libertação*, p.29. Cf. História de las Índias. In: Frei Bartolomeu de las Casas, Obras escogidas, t.II, Madrid, 1961, p.357.

¹²² SHUMWAY, *A invenção da Argentina*, p.25.

¹²³ DUSSEL, op. cit., p.40.

¹²⁴ Ibid., p.34-5.

¹²⁵ Ibid., p.36.

¹²⁶ Ibid., p.38.

3.1.2

A teologia atrelada aos interesses econômicos e políticos – conservadora e liberal

O que vemos até o final do século XIX é que a teologia das elites coloniais passa de uma teologia da cristandade para uma posição mais conservadora face ao crescente “liberalismo neocolonial anticlerical” (Colômbia em 1849, México em 1857 e no Brasil, com a República, em 1889). Nesse ambiente “surge o movimento do liberalismo católico”¹²⁷ em que um grupo de pensadores católicos, teólogos e bispos assume posição mais liberal que, no início do século seguinte, ajudará a superar a “desconfiança para com a cultura burguesa, tecnológica nascente”, gestando “posições que posteriormente serão assumidas decididamente pela teologia progressista, praticada de todas as maneiras pelos setores ou classes médias, aliadas da alta oligarquia”¹²⁸.

A Igreja ficara fortemente traumatizada com os efeitos da independência dos países latinos e permanecera solidária com as correntes conservadoras até a primeira metade do século XX. Nos países de língua espanhola, a instituição eclesial, que dependia essencialmente do Reino espanhol, foi fortemente afetada em seu trabalho pastoral. Passado um período de difícil orfandade, o que gerou uma certa anarquia, Roma viu-se instada a assumir e dirigir o catolicismo hispano-americano, promovendo mudanças de gestão. No Brasil, a Independência pouco mudou a situação da Igreja, não houve ruptura abrupta nem com a mentalidade colonial nem com o regime da cristandade, pois continuava vigente o sistema do Padroado. A mudança vai acontecer gradativamente com a grande influência do positivismo a partir da segunda metade do século XIX, quando a Igreja passou a fechar-se sobre si mesma, preocupada em defender-se em um meio hostil (vai passar a ser atacada pelo liberalismo e encara a modernidade como o novo inimigo a ser combatido), perdendo os privilégios da época colonial. Nesse processo de virar-se de costas para o mundo em que está inserida, não perceberá o problema que se avizinha e que vai afetar seriamente a situação da população do continente (ou o que deveria ser seu “rebanho” a pastorear): a

¹²⁷ AUZA, *Catolicos y liberales en la generación del 80*, I-II, Cuernavaca, 1969, apud DUSSEL, *Teologia da libertação*, p.41.

¹²⁸ DUSSEL, *Teologia da libertação*, p.41.

dependência que o processo neocolonial impunha aos países da América Latina.¹²⁹

Esse é o quadro que se apresenta até os anos 1930, em que, segundo Beozzo¹³⁰ se tem a passagem de um pensamento conservador a outro liberal, e mesmo popular, mas ainda minoritário nos círculos católicos. A partir daí o que se observará será o surgimento de uma *teologia desenvolvimentista* que, reformista, vai assumir o *ethos* burguês, mesmo que na condição de “um capitalismo dependente – na melhor das hipóteses, porquanto a maioria de nossas nações não alcança sequer o nível de capitalismo e é só uma neocolônia de exploração de matérias primas sem uma burguesia nacional propriamente dita”¹³¹. É a chamada teologia da “nova cristandade”, que substituirá a tradicional, que se encontrava ancorada nas ricas classes rurais ou nos latifundiários, integralista – inimiga do liberalismo burguês, do protestantismo e da modernidade.

O surgimento de movimentos sociais populares (o pioneiro em 1910, no México) vai colocar em cena, em praticamente todos os países, os militares. Primeiramente na defesa das classes latifundiárias e, depois, da burguesia nacional e das classes trabalhadoras, unidas em uma da ambígua ligação. Isso determinou o fim do liberalismo militante, laicista, positivista e anticlerical.¹³² Na Igreja, surge a Ação Católica¹³³, com expressiva atuação em toda a América Latina, que legitimava o projeto populista de governos latino-americanos (Vargas no Brasil, Cárdenas no México, Yrigoyen e Perón na Argentina, Ibañez no Chile, Rojas Pinilla na Colômbia, Pérez Giménez na Venezuela etc). A teologia subjacente vem impregnada da ordem burguesa da propriedade, ainda que se declarasse anti-imperialista e “exigisse” desses governos participação [da Igreja] no poder, em um pacto para recuperar sua presença tanto na sociedade política quanto civil (por

¹²⁹ GARCIA RUBIO, *Teologia da libertação: política ou profetismo?*, p.20-1.

¹³⁰ DUSSEL, *Teologia da libertação*, p.41, cf. nota de rodapé 60.

¹³¹ *Ibid.*, p.42.

¹³² *Ibid.*, p.43.

¹³³ Na América Latina, a Ação Católica se apresentou com várias faces, avançando também para uma compreensão mais progressista da prática eclesial. Fundada em 1931 na Argentina e no Chile, 1934 no Uruguai, 1935 na Costa Rica, Brasil e Peru e 1938 na Bolívia. Segundo J. B. Libânio, no Brasil, a Ação Católica proporcionou prática pastoral libertadora (embora inicialmente controlada pela hierarquia da Igreja, com características mais conservadoras): “reorganizada em 1950, segundo o modelo francês-belga, por setores de penetração ambiental, a Ação Católica, sobretudo na sua forma de JEC, JOC e JUC, teve papel relevante no nascimento da própria TdL. Gozando de certa autonomia, apesar de sua vinculação estreita com a hierarquia, foi encorajada a engajar-se no meio social (...) nas décadas de [19]50 e 60, contou com uma plêiade de excelentes assistentes eclesiais, considerados dos mais progressistas do clero do país”. LIBANIO, *Teologia da libertação: roteiro didático para um estudo*, p.70.

isso a chamam de teologia da Nova Cristandade, semelhante àquela da Cristandade Colonial, da imbricada relação entre Igreja e poder temporal). A Igreja da AL retoma-se, assim, como sociedade perfeita (junto a um Estado perfeito), já que havia tido seu poder político subtraído pelos liberais, “[pelo] positivismo filosófico, [pela] maçonaria como força política, [pelo] protestantismo como competição religiosa, [pelas] sociedades de livres-pensadores”¹³⁴.

Enfim, tome-se como evidência histórica, segundo Garcia Rubio, que “a Igreja sempre esteve vinculada à ordem estabelecida, ordem que ela mesma ajudou poderosamente a criar”¹³⁵. Mas, na certeza que o Espírito sopra onde quer (Jo 3,8)...

tal evidência não nos deve levar a esquecer, ou a deixar em segundo plano a existência de uma tradição profética (mais ou menos acentuada segundo as épocas) no catolicismo íbero-americano, a partir dos primeiros tempos da conquista e colonização. [Nessa] tradição profética defensora do índio e do oprimido, começam a inspirar-se (...) os cristãos comprometidos com o processo de libertação.¹³⁶

Assim, veremos a seguir como essa tradição profética foi tomando corpo na América Latina, na leitura de tantos que viam a degradação da dignidade e dos valores humanos sendo consumada no subdesenvolvido continente latino espoliado e explorado. O desafio que se apresentava aos cristãos era a compreensão de que essa situação de subdesenvolvimento deveria ser entendida como estrutural, e para a qual a ação assistencialista da Igreja mostrava-se insuficiente. Começavam a compreender a profunda necessidade de reformas, tanto econômicas quanto políticas, sociais e culturais. A partir da década de 1950, há uma tomada de consciência de muitos cristãos na AL e as igrejas locais assumem que há, sim, uma problemática social, ainda que compreendida nas ideologias de cada tempo: primeiro o populismo e depois o desenvolvimentismo.

3.1.3 O surgimento da teologia da libertação

O anúncio do Concílio Vaticano II vai propiciar o surgimento de um novo contexto histórico-teológico, que vinha se delineando desde a década passada

¹³⁴ DUSSEL, *Teologia da libertação*, p.46.

¹³⁵ GARCIA RUBIO, *Teologia da libertação: política ou profetismo?*, p.22.

¹³⁶ *Ibidem*, loc. cit.

como consequência do colapso do populismo a partir de 1954 com a queda de Arbenz na Guatemala e o suicídio de Vargas no Brasil, o fim do governo peronista na Argentina em 1955, e dos populistas da Venezuela e Colômbia, em 1957, além da queda de Fulgêncio Batista, em 1959, em Cuba, com a ocupação de Havana, comandada por Fidel Castro e Che Guevara. Esse contexto de crise sociopolítica, porém, ainda não prenunciava mudança significativa no pensar teológico neocolonial nem naquele da chamada Nova Cristandade, pois a produção teológica ainda estava atrelada ao velho continente, não havia o pensamento original baseado na experiência real da vivência latino-americana¹³⁷. Mas, desde a década de 1950, via-se a *emergência de uma consciência libertadora ampla*, possibilitada por estes fatos políticos que aconteceram no continente latino-americano e que se “foram acumulando ao longo dos anos até que brotasse, no interior do pensamento católico, uma teologia correspondente a tal consciência libertadora”. Era o embrião de uma teologia com consciência libertária, atenta ao contexto sociopolítico e cultural o povo da ALaC.¹³⁸

No período que vai de 1959 a 1968, vemos o início da tentativa de independência da teologia europeia – notadamente da italiana. Há um certo desencanto com a teologia produzida nos países ricos, pois os teólogos do terceiro mundo compreendem que ela é condicionada pela cultura e sociedade onde se desenvolveu, cujos interesses fundamentais certamente não coincidem com os do mundo subdesenvolvido (e que ainda é dominado pelas ideologias europeias). Garcia Rubio nos alerta, entretanto, que nem toda a teologia europeia estava condicionada socioculturalmente ao Ocidente europeu, para que não se incorresse em “um puro objetivismo materialista, que considera a consciência e as suas criações como simples produto do meio objetivo”.¹³⁹

No âmbito eclesial, há a renovação da Igreja com o Concílio Vaticano II (ainda que não haja contribuição teológica da AL com uma proposta de teologia diferenciada, a posição de alguns bispos e sacerdotes – D. Helder entre eles – já faz prever a criação de condições para uma profunda renovação na Igreja latino-americana), muitos dos futuros teólogos da libertação vão estudar na França, que propunha a renovação pastoral da “paróquia-comunidade missionária”, que

¹³⁷ DUSSEL, *Teologia da libertação*, p.51-2.

¹³⁸ LIBANIO, *Teologia da libertação: roteiro didático para um estudo*, p.50-1. Usaremos ALaC como abreviatura para América Latina e Caribe.

¹³⁹ GARCIA RUBIO, *Teologia da libertação: política ou profetismo?*, p.55.

vivenciava a espiritualidade de Foucauld e que proporcionava a experiência dos padres-operários, o que deixou impressionados os futuros teólogos da TdL; também surgem muitos espaços para reflexão pastoral-teológica, como o Instituto Pastoral Latino-americano que contava com a participação de Gustavo Gutierrez, H. Dussel, José Comblin, Juan Luis Segundo etc.¹⁴⁰

Identifica-se ainda, nesse período, o compromisso da juventude cristã com a política, a partir da Doutrina Social da Igreja, e uma segunda linha de jovens, também cristãos, mais identificados com a tradição revolucionária na relação entre fé e política. Entretanto no hemisfério sul, o que observava-se é que a própria Doutrina Social da Igreja foi gestada em um contexto extrínseco ao terceiro mundo, em “uma perspectiva organicista evolutivo-progressista do mundo moderno ocidental ¹⁴¹ , incapaz de promover soluções para o subdesenvolvimento das nações da ALaC. Junto a isso, intensifica-se a percepção de que o conceito moderno de progresso, ininterrupto e evolutivo, não serve para ajustar a situação de degradação a que são submetidos os povos periféricos, coloniais e neocoloniais.

Ainda assim, todo esse contexto não pode ser particularizado como original da AL e nem suscitou a produção de uma teologia independente ou inovadora. Ainda se produz uma “teologia europeia crítica, de modernização (...) O passo fundamental estava no entanto por ser dado”¹⁴². Passo que se construirá, por exemplo, no primeiro encontro de teólogos latino-americanos convocado pelo CELAM em 1964, que contou com Juan Luis Segundo (tema: “Problemas teológicos da América Latina”), Lucio Gera (os sentidos sapiencial e racional do fazer teológico e o comprometimento do teólogo com as aspirações do povo) e Gustavo Gutierrez (a função da teologia em relação às massas majoritárias, às elites intelectuais e à oligarquia conservadora). Nesse mesmo ano, outros encontros como esse aconteceram em Havana, Bogotá e Cuernavaca. Também nos encontros que antecederam Medellín se reforçava o passo que promoveria a mudança: I Encontro episcopal de Pastoral de Conjunto (Equador, 1966), Encontro episcopal sobre a presença da Igreja no mundo Universitário (Colômbia, 1967), reunião dos presidentes das comissões sociais da Ação Social (Brasil,

¹⁴⁰ Cf. DUSSEL, *Teologia da libertação*, p.53.

¹⁴¹ GARCIA RUBIO, *Teologia da libertação: política ou profetismo?*, p.30-1.

¹⁴² DUSSEL, op. cit., p.55.

1968).¹⁴³ A destacar ainda a atuação decisiva de D. Helder Câmara, que na X Assembleia do CELAM, em 1966, declarava que “essa situação humana de uma sociedade em crise exige d’Ela (a Igreja) uma tomada de consciência e um empenho decidido de ajudar o Continente a empreender sua libertação do subdesenvolvimento”¹⁴⁴.

Também ajudará, na construção dessa nova teologia, a compreensão que começa a difundir-se em meados da década de 1960, que o mundo ocidental europeu, na sua expansão para a conquista das novas terras americanas, projetou o seu processo civilizatório poderoso (e particular de sua milenar formação e condições físicas completamente diferentes das encontradas na grande extensão territorial latina) sobre as nações “descobertas” além-mar, impedindo que elas assumissem seu protagonismo histórico e transformando-as em povos alienados (porque privados de sua própria história e culturas). Os cristãos – clérigos e leigos – engajados nas causas de mudança social e da libertação do povo latino-americano começaram a promover a conscientização das massas e a incentivar a cultura popular, cientes da necessidade de oportunizar o povo a ser sujeito de sua própria história.¹⁴⁵ Também os teólogos passam a compreender a Igreja e a teologia latino-americanas como igualmente dependentes (da centralidade europeia) e propõem a valorização da singularidade da situação latino-americana como possibilidade de oferecer respostas mais adequadas e inovadoras às novas questões que se apresentam fora do continente europeu.¹⁴⁶

3.1.4 A formulação da teologia da libertação

Vistas as condições/teologias latinas que propiciaram a criação de uma Teologia da Libertação, atentemos para as condições dos anos 1968 a 1972, período que pode ser definido como o de “parto” dessa nova teologia, que nasce da renovada visão da Igreja proporcionada pelo CVII, que proporcionava maior diálogo com a modernidade, e do desejo dos leigos de promover uma Igreja mais participativa e de comunhão que incentivava o compromisso de todos no projeto

¹⁴³ Ibid., p.56-7.

¹⁴⁴ CÂMARA, H. apud DUSSEL, *Teologia da libertação*, p.58.

¹⁴⁵ GARCIA RUBIO, *Teologia da libertação: política ou profetismo?*, p.31.

¹⁴⁶ Ibid., p.62.

do Reino de Deus¹⁴⁷. As análises sociológicas e econômicas moldavam críticas à “teoria do desenvolvimento”¹⁴⁸, marcando uma revolução teórica do pensamento latino-americano e indicando claramente que havia uma “teoria da dependência”¹⁴⁹ – o que tornava impossível o desenvolvimento da periferia (países do terceiro mundo) – que evidenciava que “a riqueza dos ricos se origina na pobreza dos pobres”¹⁵⁰.

Assim, uma nova teologia se manifesta em estado germinal nos documentos da II Conferência Geral do Episcopado Latino Americano em Medellín, em 1968: o documento sobre a Justiça alertava para a miséria que marginalizava o homem latino-americano (...) e que para uma verdadeira libertação era necessária uma profunda conversão¹⁵¹. Mas, mais do que isso, nas palavras de Clodovis Boff, a importância maior de Medellín foi ter dado à luz a Igreja latino-americana *como latino-americana*¹⁵², pois até então ela tinha sido uma cópia da europeia, completamente deslocada do contexto de sua atuação: as questões da Europa não tinham correspondência com as questões da ALaC.

Na verdade, esse movimento de contextualização foi fruto de uma tomada de consciência que foi se criando em conjunto por todo o continente latino-americano – G. Gutierrez publica *La Pastoral da Iglesia en America Latina*¹⁵³ e logo após, em uma Conferência em Cartigny, na França, em 1969, apresenta “Hacia una teología de la liberación”¹⁵⁴, e Enrique Dussel publicara, já em 1964, *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*¹⁵⁵. Mas foi Hugo Assmann, com a publicação de um pequeno livro intitulado *Teología de la liberación – una evaluación prospectiva*, que demarcou esse novo pensamento teológico em relação às outras teologias existentes¹⁵⁶ e, para Dussel, “é o início

¹⁴⁷ KUZMA, *O futuro de Deus na missão da esperança*, p.154.

¹⁴⁸ A primeira crítica é feita por André Gunder Frank em 1965, com a publicação de *Capitalismo y subdesarrollo en America Latina*, México: Siglo XXI. Também o grupo do ISEB – Hélio Jaguaribe, Cândido Mendes, Álvaro Vieira Pinto, Celso Furtado, Teotônio dos Santos –, liderado por Guerreiro Ramos (*A Redução sociológica*, publicado em 1958), formulava os pensamentos das ciências sociais e econômicas que ajudavam a moldar às críticas a situação de desigualdade do terceiro mundo frente às potências dos países desenvolvidos). Ver também: KUZMA, *O futuro de Deus na missão da esperança*, p.147-9.

¹⁴⁹ Ver LIBÂNIO, *Teologia da libertação*, roteiro didático, p.54-5.

¹⁵⁰ DUSSEL, *Teologia da libertação*, p.59.

¹⁵¹ Gustavo Gutierrez foi um dos articuladores desse documento.

¹⁵² BOFF, C. A originalidade histórica de Medellín. *Revista Electrónica Latinoamericana de Teología*, n.203. Disponível em: <http://servicioskoinonia.org/relat/203p.htm>

¹⁵³ Montevidéu, Ed. Miec_Jec, 1968.

¹⁵⁴ Publicado por MIEC-JEC, Montevidéu, em 1969.

¹⁵⁵ Publicado por Editorial Estela, Barcelona, 1967.

¹⁵⁶ DUSSEL, *Teologia da libertação*, p.67.

epistemológico definido da teologia da libertação”¹⁵⁷. Eram ainda parte dessa primeira geração de teólogos da libertação Segundo Galilea e Pablo Richard (Chile), J. L. Segundo (Uruguai) e Lucio Gera (Argentina).

Acrescente-se a esses o sociólogo e teólogo protestante brasileiro Rubem Alves, que publicou profundos estudos sobre a implicação “do conflito entre a visão tecnocrática do desenvolvimento e a visão [do que se pode] chamar de humanismo político”¹⁵⁸ na libertação do homem. Em *A theory of human hope*, publicado em 1969, analisa a técnica, que deixou de ser um instrumento que promove o crescimento e bem-estar humano para torná-lo um ser domesticado e unidimensional, coisificando a existência humana. Alerta ainda para a tentativa de transformar a ideologia e a linguagem tecnicista como soluções messiânicas para o grave e complexo problema do subdesenvolvimento, que não é tão somente econômico como querem fazer acreditar os tecnocratas, mas tem profunda ligação com os valores humanos. Isso delegaria a solução dos problemas a especialistas técnicos, concentrando nas elites a execução das medidas que poderiam promover o desenvolvimento, excluindo a participação crítica do povo, centrada na liberdade e criatividade dos que vivem cercados pelos problemas decorrentes do subdesenvolvimento.¹⁵⁹ Rubem Alves e todos os teólogos da libertação da vertente católica foram imensamente influenciados pelas análises de Marcuse sobre a sociedade tecnocrática. Encontravam ali subsídios para seus questionamentos de coisificação e opressão dos seres humanos e para as reflexões de dominação e injustiça que se sucederam.

Encontros, assembleias, simpósios e cursos organizados sobre o tema TdL¹⁶⁰, nesse período, indicam que esse era um movimento da própria Igreja, um fato eclesial como descreve J. B. Libânio¹⁶¹, que se via no continente latino-americano frente a graves questões existenciais e mobilizava toda uma geração de

¹⁵⁷ DUSSEL, *Teologia da libertação*, p.69.

¹⁵⁸ GARCIA RUBIO, *Teologia da libertação: política ou profetismo?*, p.36.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p.36-7.

¹⁶⁰ 1969: Sociedade teológica mexicana organizou congresso sobre Fé e desenvolvimento; 1970: realização de uma reunião internacional com o debate do tema “Libertação: opção da Igreja na década de 70”, com exposição de G. Gutierrez entre outros; também nesse ano o ISAL convoca 20 teólogos para debate do tema, em Buenos Aires, e publica as exposições; em Bogotá se realiza um encontro sobre Teologia da Libertação, publicado em um boletim “Teología de la liberación” dirigido por Gustavo Pérez, e um seminário no México, cujos trabalhos foram somente mimeografados; na Bolívia organizou-se curso pastoral sobre TdL; e, em 1971: encontro organizado em Buenos Aires com o tema “teologia e filosofia da libertação” com a presença de H. Assmann, H. Dussel, J. C. Scannone e Luis Gera entre outros.

¹⁶¹ Sobre essa definição, ver: LIBÂNIO, *Teologia da libertação*, roteiro didático, p.25-36.

teólogos que refletiam sobre o tema e publicavam artigos em revistas nacionais ou regionais¹⁶². Era uma teologia da Igreja pós-conciliar, da Igreja que havia se reunido em Medellín, uma Igreja “concreta que se empenhou pelos pobres com vistas à sua libertação”¹⁶³.

Assim, quando Gustavo Gutierrez publica, em 1971, a obra *Teología de la Liberación*, percebe-se que essa não era apenas a teologia de algumas pessoas ou padres mais radicais mas sim “fruto da reflexão de uma ‘opção da Igreja latino-americana’; é a teologia de uma experiência eclesial (desde 1968 de uma maneira especial) em nível continental (...)”¹⁶⁴. A obra de Gutierrez pode ser considerada como o marco final da fase de constituição da nova teologia que desejava suprir as reflexões teológicas insuficientes para responder aos cristãos numa época de profunda crise, de conflitos e de gritantes desigualdades sociais.

Com essa publicação, multiplicam-se os debates em todo o continente e versões adaptadas a cada região e seus respectivos teólogos vão formando correntes que mais convergem do que divergem nos temas e muitas vezes se contrapõem mais acirradamente nas metodologias de aplicação. Como já declaramos na introdução deste trabalho, não iremos abordar a questão do método de aplicação da teologia que se construía no continente, embora percebendo da sua importância nas divergências que se seguiram aos primeiros momentos de profunda identificação com as causas que uniam todo o continente latino-americano.

A TdL não era um movimento acadêmico e não intentava um confronto direto com a hierarquia eclesial: era tão somente uma resposta daqueles sacerdotes, religiosos e leigos frente a uma realidade que entendiam evangélica, pois desde o Concílio, e principalmente depois de Medellín, descobrem suas responsabilidades também políticas na realidade de injustiça que denunciam e que se veem impelidos, como cristãos, a transformar.

¹⁶² *Actualidad Pastoral* (Buenos Aires), *Chistus* (México), *Cristianismo y Sociedad* (Montevideu), *Diálogo Social* (Panamá), *Pastoral Popular* (Santiago), *Revista Eclesiástica Brasileira – REB* (Brasil), *SIC* (Caracas), *Stromata* (Buenos Aires), *Teología y vida* (Santiago), *Víspera* (Montevideu), entre outras.

¹⁶³ BOFF, C. Teologia da libertação, o que é mesmo isso? In: BOFF, L. e BOFF, C. *Teologia da libertação no debate atual*, p.26.

¹⁶⁴ DUSSEL, *Teologia da libertação*, p.72.

3.1.5

O desenvolvimento da teologia da libertação: entre o compromisso e a repressão

A partir de 1972, a TdL passa a sofrer pressões na América Latina – principalmente no Cone sul, onde havia se instalado da forma mais expressiva – com a militarização dos Estados¹⁶⁵ e a consequente implantação de ditaduras, a atuação de grupos civis conservadores e com a própria reconfiguração do CELAM (grupos descontentes com os resultados do Concílio se unem em torno de uma agenda com setores desenvolvimentistas comprometidos com o progressismo capitalista de dependência¹⁶⁶). A TdL sofre um deslocamento para a América Central, Caribe e México, embora o Peru e o Brasil se mantenham ainda como pontos de referência.¹⁶⁷

A revolução sandinista da Nicarágua, em 1979, apoiada pelos bispos do país, fez com que toda a América Central se mobilizasse em um compromisso cristão e reagisse contra a repressão. Há uma forte ligação entre a Igreja e o movimento revolucionário de Sandino. Isso refletiu na região, e a Igreja de El Salvador, com Monsenhor Oscar Romero à frente, sofre uma profunda transformação a partir do assassinato do padre Rutílio Grande, em 1977.¹⁶⁸

Intensifica-se nesse período a repressão à Igreja (frequentemente com o apoio de membros do próprio clero) e ao povo ligado à TdL, muitas vezes com prisão, tortura e morte. No Brasil, a CNBB presidida por D. Aloísio Lorscheider desde 1968 foi a voz de defesa da sociedade civil silenciada pela ditadura. O CELAM, desde 1979, quando assumiu a presidência Alfonso López Trujillo, sofre uma mudança de orientação e passa a se distanciar da linha defendida pelos teólogos da libertação. A Conferência de Puebla, como resultado disso tudo, não teve nenhum dos teólogos da libertação em sua Conferência Geral, em 1979, que havia sido adiada por causa da morte do papa João Paulo I e foi aberta por João Paulo II. Entretanto, os principais temas da TdL foram abordados nesse encontro,

¹⁶⁵ 1964, golpe militar no Brasil, com Castelo Branco; 1971, golpe militar na Bolívia com Hugo Banzer; 1972, golpe militar no Equador, com Rodríguez Lara; 1973, dissolução do Congresso no Uruguai e golpe de Estado no Chile, com Pinochet; 1975, Morales Bermudes dá orientação mais conservadora na segunda fase do Regime Militar Peruano; 1976, Videla comanda o golpe de Estado na Argentina.

¹⁶⁶ Dussel denomina assim a esse grupo que, segundo ele, confundia a industrialização de cada país com a expansão das multinacionais. Cf. DUSSEL, *Teologia da libertação*, p.80.

¹⁶⁷ DUSSEL, *Teologia da libertação*, p.99.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p.100.

influenciados pelos teólogos da libertação que, se não estavam presentes fisicamente, enviavam por cartas suas sugestões para a redação do documento final aos bispos e assessores parceiros.

Foi o tempo de exílio de alguns teólogos (Comblin e Hugo Assman tiveram que deixar o Brasil e depois o Chile; também foram exilados G. Arroyo – Chile – e E. Dussel – Argentina) e do surgimento de uma nova leva teológica: Jon Sobrino e Ignacio Ellacuría (El Salvador), Luis del Valle (México), Leonardo e Clodovis Boff (Brasil), Alessandro Cussianov (Peru), Rafael Ávila (Colômbia), J. C. Scannone, Severino Croatto e Aldo Buntig (Argentina)¹⁶⁹. Foi o tempo de assumir o método da mediação analítica das ciências sociais e formular o novo modo de “produzir teologia”, com textos, teses e outros trabalhos dos diversos autores (Luis del Valle, Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino, Leonardo Boff, Juan E. Pico, G. Gutierrez) e principalmente com a tese de Clodovis Boff *Teologia e Prática - Teologia do político e suas mediações*, que é considerada “a primeira obra de um teólogo da libertação dedicada exclusivamente ao método teológico”¹⁷⁰ e a tese de A. Garcia Rubio, teólogo espanhol radicado no Brasil, defendida na Universidade Gregoriana de Roma em 1973 e transformada em livro (três capítulos selecionados) em 1977: *Teologia da Libertação, política ou profetismo?* Nas obras dos autores, vemos a TdL deslocar o lugar privilegiado que tinha a filosofia de ser mediação cultural, para a teologia, cedendo-o às ciências sociais. Isso aconteceu somente porque as ciências sociais, que são apenas uma mediação de entendimento a serviço da comunidade de fé, eram mais adequadas às questões que a teologia enfrentava: as questões sociais das suas comunidades.¹⁷¹ Diz Segundo Galilea que

a teologia sempre utilizou ciências auxiliares em sua reflexão, especialmente a filosofia, embora sem se identificar com nenhuma delas. Assim, a teologia tomista trabalha com certas categorias filosóficas, mormente escolásticas, mas não se reduz a elas no conteúdo da fé (...) É próprio da teologia da libertação utilizar, sem desprezar o recurso filosófico (história, liberdade etc), predominantemente as ciências sociais. Acusar teólogos da libertação de “sociologistas” corresponde mais ou menos a acusar santo Tomás de “filosofista”.¹⁷²

¹⁶⁹ KUZMA, *O futuro de Deus na missão da esperança*, p.141.

¹⁷⁰ DUSSEL, *Teologia da libertação*, p.90.

¹⁷¹ BOFF, C. *Teologia da libertação, o que é mesmo isso?* In: BOFF, L. e BOFF, C. *Teologia da libertação no debate atual*, p.40.

¹⁷² GALILEA, *Teologia da libertação: ensaio de síntese*, p.18-9.

Também se veem surgir as críticas contra a TdL, nas conclusões do Encontro em Bogotá (1973) e Toledo (1974)¹⁷³. Em 1975, o CELAM, já sob nova orientação, realiza um encontro em Lima com o tema “Conflicto social en América Latina y compromiso cristiano” para o qual não foram convidados os teólogos da libertação, e a publicação de F. Houart deixa evidente a nova posição do Conselho: “Le Conseil Episcopal d’Amérique Latine accentue son changement”¹⁷⁴.

A partir de meados dos anos 1980, fica a Igreja latino-americana praticamente dividida em duas: uma corrente mais articulada com as elites dominantes (e governos autoritários, alguns ainda ditatoriais – embora haja processos de redemocratização em alguns países, entre eles o Brasil) e outra com os que se comprometem mais ainda com a opção pelos pobres, e com a proposta de Igreja do Concílio Vaticano II.

3.1.6 A incompreensão da cúria romana nos ataques à teologia da libertação

Um dos aspectos marcantes da eclesiologia da TdL é que ela não é eclesiocêntrica¹⁷⁵. Essa “particularidade” causaria tensões entre essa eclesiogênese e a cúria romana, que vê todo e qualquer movimento a partir das comunidades (leigas) como crítica a uma Igreja intolerante, burocratizada, autoritária e pouco missionária. Certamente as obras de Leonardo Boff e Jon Sobrino, que começam a refletir sobre uma “Igreja dos pobres” e expõem as perigosas ligações patológicas da cúria romana, também causaram profundo incômodo e desconfiança nos grupos de poder da Igreja institucional.

Desde os anos 1970, a acusação da ligação com o marxismo pesava diretamente sobre a TdL e o CELAM. As críticas dos anos subsequentes levaram López Trujillo à presidência do CELAM, para uma “reorientação” que livrasse a Conferência de uma “suposta” influência marxista-leninista. Havia uma clara – e

¹⁷³ Ver os textos de B. Kloppenburg “Las tentaciones de la teología de la liberación”, p.401-515; Jorge Mejía “La liberación, aspectos bíblicos”, p. 271-307; e L. Trujillo “Las teologías de la liberación en América Latina”, p.27-67, publicados em *Liberación: Diálogos en el CELAM*, 1974, apud DUSSEL, *Teologia da libertação*, p.82, nota de rodapé 167.

¹⁷⁴ Publicado em Informations Catholiques Internationales, n.481, p.10-24, 1975, apud DUSSEL, *Teologia da libertação*, p.82, nota de rodapé 168.

¹⁷⁵ DUSSEL, *Teologia da libertação*, p.87.

provavelmente intencional – confusão (entre grupos como os “Cristãos pelo socialismo” e outros de orientação mais revolucionária, além de uma ojeriza ao termo “popular” associado à Igreja) que promovia uma deformação da TdL, simplificando-a a “revolucionária”, para que assim se pudesse atacá-la como estranha ao “que pertence ao espírito”, que seria próprio da religião.

A “Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação”, documento publicado pela Congregação para a doutrina da fé, assinada pelo prefeito Joseph Ratzinger, em 1984, evidenciava essas críticas recebidas. Ao mesmo tempo, e de forma indesejada por seus autores, esse documento tornou a TdL mais conhecida mundialmente.¹⁷⁶ Não foi um documento que consultou os organismos diretamente ligados a essa teologia – não participaram ou opinaram em sua elaboração nem as Conferências Nacionais dos Bispos Latino-americanos nem o CELAM, assim como não tinha a autoridade de uma encíclica ou exortação apostólica: por certo havia a aprovação do papa, mas não o empenho de toda a sua autoridade magisterial ordinária.¹⁷⁷

A tentativa de fazer calar o movimento oriundo do continente americano de forma fracionada (e com menor exposição) não havia se revelado eficaz: G. Gutierrez recebeu uma carta da comissão episcopal para explicar-se sobre possíveis erros e a respondeu de forma brilhante, que não pôde ser usada para uma condenação; a cúria vaticana tentou condenar a TdL “via Brasil”, onde o movimento era forte: não obteve sucesso, pois os teólogos da libertação eram justamente os membros da comissão teológica da CNBB; e mesmo a planejada reunião das Comissões teológicas dos episcopados latino-americanos, que contava com a presença de Ratzinger, que pretendia ali infringir alguma espécie de condenação da TdL, viu frustrado o intento de um julgamento adverso pela presença decisiva de D. Aloísio Lorscheider.¹⁷⁸

Assim, não restou alternativa a não ser um documento “via Roma”, ainda que fosse considerado inoportuno por alguns importantes teólogos, entre eles o Cardeal de Milão Carlo Maria Martini, em declaração à radio vaticana reproduzida pelo jornal *La Repubblica*, 9-10 setembro, 1984, o Cardeal Godfried

¹⁷⁶ DUSSEL, *Teologia da libertação*, p.102.

¹⁷⁷ BOFF, C.; BOFF, L. A teologia da libertação latino-americana e a Instrução sobre alguns aspectos da teologia da libertação da S. C. para a Doutrina da Fé. In: Idem, *Teologia da libertação no debate atual*, p.47-9.

¹⁷⁸ DUSSEL, op. cit., p.103-4.

Danneels, de Malinés-Bruxelas, em entrevista concedida ao *De Standaard*, em 12 de setembro de 1984, o próprio D. Lorscheider, em texto publicado na *REB* de dezembro de 1984, e D. Paulo Evaristo Arns, na reunião que participou quando do chamamento de Leonardo Boff à instância doutrinária para esclarecimentos.¹⁷⁹ O documento foi, de maneira contundente, respondido por J. L. Segundo:

A meu ver, e após a análise mais cuidadosa de que sou capaz, o documento emanado dela (a Congregação para a Doutrina da Fé) não apresentou ainda a prova de que a teologia da libertação, em suas linhas mais básicas e fundamentais conhecidas universalmente, seja um “grave desvio da fé cristã” e, menos ainda, uma negação prática da mesma (...)¹⁸⁰

É importante ressaltar como o documento ignora a importância da contextualização da teologia e promove uma universalização da questão, deslocando-a do seu eixo fundamental de opressão aos pobres e explorados: a libertação é soberanamente “libertação da escravidão radical do pecado”¹⁸¹, em primeiro plano; dilui-se a libertação em “muitas outras escravidões, de ordem cultural, econômica, social e política”¹⁸²; os “povos” e “oprimidos” são referenciados de modo genérico; usa a expressão Terceiro Mundo pouquíssimas vezes (uma para falar do povo, outra para situar “o movimento teológico e pastoral conhecido pelo nome de ‘teologia da libertação’: num primeiro momento nos países da América Latina, marcados pela herança religiosa e cultural do cristianismo; em seguida, nas outras regiões do Terceiro Mundo”¹⁸³ e na crítica feroz ao uso do instrumental marxista¹⁸⁴).

O documento também trata de desvincular a experiência do Êxodo (utilizada pelos teólogos na comparação de uma situação existencial análoga e proposto como marco teórico fundamental) da experiência do povo da AL, sacralizando a primeira experiência (sem promover sua correspondência/identificação com os povos de todos os tempos, como hermenêutica da Palavra de Deus aplicada) e reduzindo a segunda (sentimento concreto de um povo cristão, a maioria dos habitantes latino-americanos) a “uma libertação de natureza prevalentemente ou

¹⁷⁹ BOFF, C.; BOFF, L. A teologia da libertação latino-americana e a Instrução sobre alguns aspectos da teologia da libertação da S. C. para a Doutrina da Fé. In: Id., *Teologia da libertação no debate atual*, p.50-1.

¹⁸⁰ SEGUNDO, J. L. Teologia de la liberación. Resposta al cardenal Ratzinger. Madrid: Críandad, 1985, p.95 apud DUSSEL, *Teologia da libertação*, p.104-5.

¹⁸¹ “Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação”, Introdução.

¹⁸² Idem, loc. cit.

¹⁸³ Id., III, n.2.

¹⁸⁴ Id., VII, n.2.

exclusivamente política”¹⁸⁵. Na Instrução, os pobres parecem situar-se fora da Igreja, não há referência às suas lutas e organizações, não há apoio às suas causas. De modo anacrônico, uma atitude assistencialista e paternalista

atravessa todo o texto com expressões como estas: “preocupação [da Igreja] voltada *para* os pobres e *para* as vítimas da opressão” (III, 3); louvam-se os cristãos “que se esforçam por prestar *auxílio* e proporcionar *alívio* aos inumeráveis males que são fruto da miséria” (VI, 1); luta-se “em prol dos pobres” (XI, 11.13). Na linha do que nos ensinaram Medellín e Puebla, [esperava-se] que não se falasse apenas de uma Igreja *para* os pobres (assistencialista), mas *com* e *junto* dos pobres (solidária) e até de uma Igreja *como* os pobres e uma Igreja *de* pobres (...)”¹⁸⁶

O restante (dos cap. VII a X) é um ataque à metodologia das “produções daquela corrente de pensamento que, sob o nome de ‘teologia da libertação’, propõem uma interpretação inovadora do conteúdo da fé e da existência cristã (...)”, sentenciando que essa “interpretação se afasta gravemente da fé da Igreja, mais ainda, constitui uma negação prática dessa fé”¹⁸⁷ (afirmação para a qual mostramos a refutação de J. Sobrino na citação referida na NR179). E mais, também

não há uma palavra sequer para o movimento de espiritualidade, verdadeiro nascedouro da teologia da libertação, as perseguições, os martírios de tantos cristãos desde os bispos Oscar A. Romero (El Salvador), Angelii (Argentina), sacerdotes, religiosos e religiosas e incontáveis agentes de pastoral e leigos comprometidos em suas comunidades cristãs até anônimos camponeses cristãos e indígenas defendendo, inspirados no Evangelho, suas culturas e territórios; mal se acenam para as comunidades eclesiais onde os fiéis vivem a união entre evangelho e vida.¹⁸⁸

Ainda um segundo documento foi emitido, em 1986, “Instrução sobre a liberdade cristã e libertação”, ratificando o primeiro, porém com estratégica retórica diversa. Se o primeiro documento atacava com termos duros a teologia da libertação e seus teólogos, o segundo usa a técnica do consenso, em que se identifica com as teses do oponente (no caso a TdL) cooptando e adaptando suas ideias a contextos mais favoráveis, a fim de evitar confronto entre membros de grupamentos¹⁸⁹. Ainda que fosse um documento mais elaborado (foram 18 meses

¹⁸⁵ “Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação”, IV, n.3.

¹⁸⁶ BOFF, C.; BOFF, L. A teologia da libertação latino-americana e a Instrução sobre alguns aspectos da teologia da libertação da S. C. para a Doutrina da Fé. In: Id., *Teologia da libertação no debate atual*, p.60.

¹⁸⁷ “Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação”, VI, n.9.

¹⁸⁸ BOFF, C.; BOFF, L. op. cit., p.56.

¹⁸⁹ Sobre a linguagem do documento e suas intenções, ver: ASSIS DA SILVA, Francisco. “Libertatis Conscientia”: a retórica do Vaticano em face da Teologia da Libertação. In: HALLIDAY, T. L. (org) *Atos retóricos: mensagens estratégicas de políticos e igrejas*. São Paulo: Summus, 1987.

de preparação, dessa vez com inúmeras consultas e sete versões), nada acrescentou de novo ao panorama já delineado, muito menos evoluiu na compreensão, pela cúria romana, do que realmente era a TdL e seu contexto terceiro-mundista, de como os estudos dos teólogos latinos reconstituem as categorias das ciências sociais para produzir uma teologia que contemple a realidade de seu mundo periférico¹⁹⁰ (muito além do meridiano de Greenwich), subdesenvolvido e explorado.

João Paulo II, mesmo declarando a “utilidade” de uma teologia da libertação, certamente contribuiu para uma espécie de esvaziamento da TdL, com o seu processo de “restauração”, que promoveu a nomeação (normalmente sem o “antigo hábito” da tradição eclesial de consulta à comunidade) de bispos e cardeais ultraconservadores. As dioceses comandadas por eles fizeram um trabalho de “apagamento” das ideias da TdL, dos seminários às universidades, interrompendo um ciclo de continuidade e ampliação do movimento. Entretanto, as Instruções “não [atacaram] a fonte de onde brota esta teologia, que é a luta pela justiça e a opção pelos pobres (...)”¹⁹¹ assim como não estancaram a fonte dos problemas que afligem os miseráveis do Terceiro Mundo.

Parece-nos que o olhar compreensivo e dialógico que faltou aos redatores da Instrução de 1984 foi perfeitamente acolhido por D. Paulo Evaristo Arns, na longa carta que enviou a Roma (para o que seria abordado na segunda instrução, em elaboração), intitulada “Notas sobre a Libertação e a Igreja na América Latina”:

Enviamos estas notas como contribuição provisória de nossa parte e como resposta ao pedido da Congregação para a Doutrina da Fé.

Solicitamos o obséquio de um prazo até fins de abril ou começos de maio de 1985 para a redação final do documento anunciado, pois a Assembleia Geral dos Bispos do Brasil ocorrerá naquela época e terá como tema principal: a Liberdade e a Libertação.

Pedimos igualmente que, antes de publicar o texto definitivo do documento anunciado, a Congregação para a Doutrina da Fé elabore um documento de trabalho. Este não poderia ser remetido a diversos interlocutores e submetido à sua reflexão, o que permitiria novo enriquecimento?

São Paulo, 8 de dezembro de 1984

Paulo Evaristo, CARDEAL ARNS

Arcebispo Metropolitano de São Paulo¹⁹²

¹⁹⁰ DUSSEL, *Teologia da libertação*, p.107.

¹⁹¹ BOFF, C. *Teologia da libertação, o que é mesmo isso?* In: BOFF, C.; BOFF, L. *Teologia da Libertação no debate atual*, p.18.

¹⁹² ARNS, *Da esperança à utopia*, p.445. Nota-se que D. Paulo recrimina, de forma “educada”, a confecção autoritária da primeira instrução, que não consultou/ouviu seus pares em sua elaboração.

Essa carta, aborda de forma lúcida e coerente as lutas dos oprimidos pela sua libertação, os sofrimentos do povo, os movimentos solidários a essa causa e a posição da Igreja que reflete sua teologia nesse contexto; na segunda parte, mostra que o povo latino lê a Bíblia, indicando que fazem, sim, uma leitura contextualizada a partir de sua situação de pobreza, justificando essa leitura em mais de 35 passagens bíblicas do Antigo e do Novo Testamentos; na terceira parte, aborda a prática e a missão compromissada da Igreja (que na AL é dos pobres), sua ação pastoral, e na quarta parte, Igreja e teologia, reforça que a teologia latino-americana propõe tão somente uma mudança de perspectiva, a partir da visão do oprimido e da valorização do Espírito Santo, que segundo D. Paulo tem lugar bem reduzido nas teologias tradicionais. Ao final, defende com veemência que a TdL não é reducionista, mas sim uma teologia enraizada na encarnação proposta pelo próprio Deus, para a salvação que liberta os homens. Em seu livro, em que essa carta é apresentada como um Apêndice (I), D. Paulo Evaristo Arns diz que não sabe se esse documento foi ou não levado em consideração por Roma. A leitura dessa carta em confronto com o documento final apresentado pela Congregação indica que não foram sensibilizados. De qualquer modo, transcrevemos aqui a “Introdução” dessa carta de D. Paulo, que é quase um “manual de instrução” para os “doutores da Igreja” na redação de documentos eclesiais:

Na América Latina, a libertação não é puro assunto acadêmico, objeto de considerações abstratas. A libertação é o drama de cada dia, o sangue, a fome, a humilhação e a honra de centenas de milhões de pessoas que lutam para sobreviver por causa do fechamento egoísta ou da indiferença de uma minoria privilegiada aliada às potências deste mundo.

Por isso, este documento da Igreja precisa ser escrito com a clara consciência de seu alcance. Quem é que escreve e para quem escreve. Mesmo que não venha a se destinar às grandes massas, será por elas conhecido e comentado. As multidões de famintos e oprimidos quererão saber o seguinte: esse documento será bom ou mau para nós? Aliviará o peso da opressão que pesa sobre nós ou aumentará esse peso? Os autores do documento não podem invocar o desconhecimento das circunstâncias.

De fato, esse documento será recebido também pelos opressores. Na América Latina eles se dizem católicos também. Eles se interessam muito pelo que diz a Igreja. Conhecem a arte de usar para proveito próprio as declarações da Igreja e fazer delas armas contra os pobres. Selecionarão os argumentos que justifiquem manutenção dos privilégios e que condenem os movimentos populares.

Se o magistério achar necessário ou indispensável condenar certas posições de alguns teólogos, continuará suficientemente claro que essas condenações não

afetarão em nada as lutas de libertação dos oprimidos e não prejudicarão a causa dos pobres?

Nossa preocupação não é a sorte dos teólogos e sim a das imensas massas de famintos e injustiçados. Por causa do sofrimento, os pobres são muito sensíveis. Sabem que a Igreja costumava apoiar os seus legítimos direitos até o momento em que essa posição entrava em conflito com os privilégios tradicionais dos ricos. Na hora em que estes últimos protestam, a Igreja se intimida e abandona os pobres à sua sorte. Acontecerá de novo a mesma coisa?

Este é o nosso temor. Por que temor? Porque as pessoas que irão redigir o documento não experimentaram na própria carne a situação dos oprimidos. Vivem numa situação cômoda, porque protegida. Situação, portanto, privilegiada. Não é esta a situação na qual se encontra a imensa maioria dos padres e religiosos? Quando se trata de situações humanas, a verdadeira objetividade supõe participação real na condição subjetiva das pessoas. Quem não vive em sintonia com aquele que sofre, como pode apreciar objetivamente seus comportamentos?¹⁹³

3.2 Reflexões sobre a teologia da libertação

A reflexão sobre a TdL, exatamente por abranger realidades tão próximas, propicia debates e críticas “inflamados”. A TdL tornou-se mais do que um processo/projeto interno da Igreja, ela ampliou o debate para a sociedade, uma vez que a teologia passou a ser pública, ao debruçar-se sobre o processo histórico de um povo¹⁹⁴, da Igreja desse povo em um continente marcado pela desigualdade social. Para J. B. Libânio, “toda teologia é situada. Ela é o momento histórico da prática pastoral de uma Igreja concreta. Se há uma TdL, significa que uma Igreja determinada se comprometeu numa prática pastoral libertadora.”¹⁹⁵

Essa Igreja da América Latina, ao propor uma teologia baseada na vida do povo de Deus, tornou-se objeto interesse dos teólogos do mundo inteiro, que viram nessa teologia uma reflexão verdadeira sobre a experiência dos seres humanos contemporâneos. Assim, Karl Rahner e Urs von Balthasar compreenderam a vitalidade da TdL no cenário do final do século XX e Schillebeeckx reconheceu que “somos por demais acadêmicos e os teólogos da libertação nos incitam a refletir partindo da vida da comunidade cristã”¹⁹⁶. Juan Alfaro, teólogo espanhol, promove a TdL ao fato realmente novo que faz surgir “uma consciência cristão nova do verdadeiro cristianismo, do mundo da

¹⁹³ ARNS, *Da esperança à utopia*, p.446.

¹⁹⁴ BOFF, C. Teologia da libertação, o que é mesmo isso? In: BOFF, C.; BOFF, L. *Teologia da libertação no debate atual*, p.12.

¹⁹⁵ LIBÂNIO, *Teologia da libertação*, roteiro didático, p.49.

¹⁹⁶ SCHILLEBEECKX apud BOFF, C. Teologia da libertação, o que é mesmo isso? In: BOFF, C.; BOFF, L. *Teologia da libertação no debate atual*, p.13.

fraternidade e da justiça”¹⁹⁷. Também J. B. Metz reconheceu que as Igrejas latino-americanas estavam promovendo um importante processo de transformação que deveria ser acolhido por toda a Igreja¹⁹⁸. O reconhecimento dos mais importantes teólogos do século XX não foi para teses ou escritos acadêmicos, mas sim a uma teologia participativa, feita com o povo de Deus a partir dos evangelhos, agindo diretamente na vida prática dos esquecidos do chamado “terceiro mundo”.

As escolas teológicas a que pertenciam esses teólogos refletiam o contexto cristão de opulência do mundo desenvolvido, cuja preocupação básica era a secularização e seus interlocutores, os não crentes. Muito diferentes da teologia que se fazia ao sul, em contexto completamente diverso, de pobreza e subdesenvolvimento, cuja preocupação básica era a justiça e a libertação dos oprimidos e seu interlocutor era o não homem, aquele marginalizado e miserável mantido em situação subumana, no dizer de Segundo Galilea¹⁹⁹. O filósofo e padre jesuíta H. Lima Vaz, na apresentação do livro de A. Garcia Rúbio, *Teologia da Libertação: política ou profetismo?* também alertava para essa iniciativa genuína:

É, aparentemente, a primeira vez que um movimento teológico parte da periferia e atinge o centro geográfico-cultural da Igreja, o espaço mediterrâneo-europeu, terra nativa do próprio cristianismo e das teologias que vêm florescendo no seu tronco bimilenar. Trata-se de um fenômeno que merece atenção: revelará acaso a sensibilidade de algumas correntes da teologia europeia para os problemas das Igrejas distantes, ou será o indício de uma exaustão de seus temas clássicos, uma impossibilidade de renovar-se (...) a “teologia da libertação” se apresenta como a primeira forma de pensamento teológico que procede decididamente do profano ao sagrado ou, se quisermos, da história à revelação, remontando um caminho milenarmente consagrado na epistemologia teológica.²⁰⁰

Clodovis Boff tem uma feliz definição para essa teologia liberta dos manuais e antes restrita aos entendidos: “E talvez o mérito maior da TdL foi ter feito com a teologia o que Sócrates fez com a filosofia, no dizer de Cícero: tê-la trazido das nuvens à terra. Ou por outra: tê-la feito andar sobre seus pés.”²⁰¹

Vamos propor essa reflexão analisando principalmente a posição da Igreja da América Latina, que foi fundamental para que se criassem as condições de

¹⁹⁷ BOFF, C. Teologia da libertação, o que é mesmo isso? In: BOFF, C.; BOFF, L. *Teologia da libertação no debate atual*, p.13.

¹⁹⁸ Ibidem, p.14.

¹⁹⁹ GALILEA, *Teologia da libertação: ensaio de síntese*, p.17.

²⁰⁰ GARCIA RUBIO, *Teologia da libertação: política ou profetismo?*, p.3.

²⁰¹ BOFF, C. op. cit., p.15.

engajamento de clérigos e leigos/as nos processos de justiça social, mas antes vamos significar alguns aspectos importantes que moldaram a consciência dos que pensavam e praticavam essa teologia no continente americano.

3.2.1 Alguns aspectos relevantes

Como já vimos, a história da AL é uma história de dependência de dominação: primeiro de Espanha/Portugal, depois inglesa e, por último, norte-americana. E não só dependência econômica, mas também política, religiosa, cultural e antropológica.²⁰² Ao negar a alteridade aos povos que aqui se encontravam (há mais de 40 mil anos), produzindo sua própria cultura e organizando-se de acordo com suas necessidades, os invasores europeus fizeram com que eles perdessem sua memória histórica, apagando a memória de seu passado, para assumir uma outra memória que não era a sua, construindo o sistema de dependência que subsiste até hoje. E, infelizmente, a Igreja foi, muitas vezes, parceira nesse projeto de conquista-submetimento, embora, como ressalte Garcia Rubio, mesmo admitindo que “a Igreja latino-americana sempre foi uma Igreja-reflexo (como toda a história do continente), nem por isso deve deduzir-se que, no passado, careceu completamente de vitalidade e de consciência de sua missão”²⁰³. Hoje vemos que foi graças ao cristianismo trazido pelos primeiros missionários da Igreja para as Américas, que perpetrou em todos os tecidos sociais, que foi possível tanto uma miscigenação racial quanto o sincretismo cultural e religioso. E isso é que formou a identidade latino-americana.²⁰⁴ Foi grande a mistura, que incluiu até mesmo o espoliador europeu e, depois, as oligarquias coloniais. “Mesmo hospedando, introjetado dentro de nós, o dominador que deforma a construção de nossa identidade social, nem por isso deixamos de elaborar uma consciência libertária, de produzir um pensamento autóctone (embora dividido) de criar expressões culturais tipicamente latino-americanas.”²⁰⁵

A verdade é que a teologia da libertação é consequência de toda uma prática libertadora da Igreja da AL em sua opção preferencial e solidária pelos pobres que

²⁰² DUSSEL, *Introducción a la filosofía de la liberación*, p.115.

²⁰³ GARCIA RUBIO, *Teología da libertação: política ou profetismo?*, p.16.

²⁰⁴ BOFF, L. *América Latina: da conquista à nova evangelização*, p.55-7.

²⁰⁵ BOFF, L. *América Latina: da conquista à nova evangelização*, p.57.

foi se concretizando a partir do século XX, mas cujas raízes podem ser localizadas nos missionários que aqui chegaram. A vivência dessa prática cotidiana da realidade de seu rebanho fez com que a TdL tão somente expressasse o sofrimento desse povo e a esperança de todo um continente. A compreensão da TdL reside em situar-se no contexto em que é proposta: a realidade latino-americana é definitivamente distinta da milenar estabilidade (e riqueza) europeia, é a realidade do “subdesenvolvimento social e humano, pobreza latente, exclusões, falta de liberdade, neocolonialismo, violência, dependência estrangeira”²⁰⁶. Não ver o pobre como integrante desse específico contexto é não compreender a questão central desta teologia.²⁰⁷

A TdL não é reflexo de uma fé de libertação, ela é também a reflexão dessa fé²⁰⁸ em uma práxis concreta de ser Igreja. Gustavo Gutierrez era extremamente didático ao explicar que a teologia da libertação

propõe, talvez, não tanto um novo tema para reflexão quanto uma nova maneira de fazer teologia. A teologia como reflexão crítica da práxis histórica é assim uma teologia libertadora, uma teologia da transformação libertadora da história da humanidade, portanto, também da porção dela – reunida em *ecclesia* – que confessa abertamente Cristo. Uma teologia que não se limita a pensar o mundo, mas procura situar-se como um momento do processo por meio do qual o mundo é transformado: abrindo-se – no protesto diante da dignidade humana pisoteada, na luta contra a espoliação da imensa maioria da humanidade, no amor que liberta, na construção de uma nova sociedade, justa e fraterna – ao dom do Reino de Deus.²⁰⁹

Já a *Gaudium et Spes* (no que se pode chamar de “teologia dos sinais dos tempos”, n.4) e mesmo a Doutrina Social da Igreja (uma espécie de “teologia política”, se quiséssemos classificar/tipificar estudos) antecipavam um desafio histórico das comunidades cristãs, mas a novidade da TdL foi a vinculação efetiva entre a “teoria e a prática, entre teologia e vida de fé”²¹⁰. Entretanto, se formos resgatar a teologia primeira, a Patrística, em que os teólogos eram simultaneamente doutores e pastores, ligados concretamente à vida e problemas de suas Igrejas, e mesmo consultar a *Dei Verbum* (n.2) sobre a Revelação (Deus se revelou “com gestos e palavras intimamente conexos entre si, de modo que as obras [práxis] manifestam e corroboram a doutrina e esta [teoria] proclama e

²⁰⁶ KUZMA, *O futuro de Deus na missão da esperança*, p.160.

²⁰⁷ GUTIERREZ, *Teologia da libertação: perspectivas*, p.118.

²⁰⁸ BOFF, C. *Teologia da libertação, o que é mesmo isso?* In: BOFF, C.; BOFF, L. *Teologia da libertação no debate atual*, p.16.

²⁰⁹ GUTIERREZ, op. cit., p.27.

²¹⁰ BOFF, C. op. cit., p.22.

elucida as obras”, veremos que até essa “novidade” já faz parte da Igreja de todos os tempos.²¹¹ Para Segundo Galilea, essa definição de “nova maneira” de fazer teologia soa mesmo como excessiva, pois é uma “teologia das realidades” em que vivem os cristãos. Talvez o termo novidade se adeque em relação a teologia que se fazia até então, muito abstrata e pouco pastoral: “a teologia da libertação reivindica uma maneira muito tradicional de fazer teologia (...) nesse sentido não é uma ‘nova maneira’, absoluta, porque se insere na melhor tradição”²¹².

Assim, acusar a TdL de reducionista, de ser uma teologia completamente secularizada, realocando a fé em uma ideologia terrenista e a caridade como prática política, além da esperança como escatologia meramente temporal²¹³, diz muito sobre o desconhecimento das verdadeiras propostas tanto da teologia da libertação quanto dos documentos do Concílio Vaticano II, que insistem nessa vinculação histórica com os sujeitos componentes de sua Igreja (proposta como “povo de Deus” na *Lumen Gentium*). A TdL não reduz, ela propõe aproximar os dois extremos: um espiritualismo desvinculado do mundo e um materialismo que despreza o mistério.²¹⁴

3.2.2 A Igreja da teologia da libertação

A tradição profética da Igreja sempre foi um de seus alicerces basilares. No século XX, a partir dos anos 1960, o continente latino viu essa tradição reaparecer com força. Nos obscuros momentos de ditaduras militares e governos golpistas, “as Igrejas da AL [eram], não raro, as únicas vozes da liberdade e dos direitos humanos, compreendidos a partir do direito social dos pobres”²¹⁵ reencarnando a grande tradição profética de bispos, religiosos e leigos que tomaram a decisiva defesa dos índios e dos negros escravizados na ocupação das Américas. Elas vão ser a voz das mesmas demandas que já fazia Felipe Guaman Poma de Ayala que costumava perambular “pelo altiplano do Peru para consolar ‘os pobres de Jesus Cristo’, [reclamando] de suas Altezas um governo mais humano e misericordioso

²¹¹ BOFF, C. Teologia da libertação, o que é mesmo isso? In: BOFF, C.; BOFF, L. *Teologia da libertação no debate atual*, p.23.

²¹² GALILEA, *Teologia da libertação*: ensaio de síntese, p.15.

²¹³ BOFF, C. op. cit., p.27-8.

²¹⁴ Ibid., p.31.

²¹⁵ BOFF, L. *América Latina*: da conquista à nova evangelização, p.57.

para com seus irmãos e irmãs ameaçados de extermínio, em consequência da rudeza da conquista espanhola”²¹⁶.

Até quase o final da década de 1960, a Igreja da AL era uma fiel reprodução do modelo europeu, tanto estruturalmente, quanto em seu modo de organização, em questões teológicas e em suas propostas pastorais. Como a definia Pe. H. Lima Vaz, era uma “igreja-reflexo” não uma “igreja-fonte”, tutelada por Roma, em condição de inferioridade e sem autonomia institucional.²¹⁷ No começo, foi uma Igreja espanhola ou portuguesa (reflexo de sua origem), uma Igreja “colonial”, tanto quanto a economia, a cultura e a sociedade o eram²¹⁸. Algumas tentativas de criar o que se pode chamar de uma “cristandade tropical (os “Doze apóstolos” franciscanos no México, nos inícios do século XV, por exemplo) não se concretizaram. O que se via na Igrejas locais era a mera “aplicação” das doutrinas do Concílio de Trento ao novo Continente. Não de modo diferente dos que o sucederam, foi um concílio extremamente eurocêntrico, que não contou com a presença dos bispos do Novo Mundo, e não apresentou nenhuma reflexão sobre a destruição dos povos e culturas das terras recentemente descobertas. Afinal, atacar a Reforma era muito mais importante do que cuidar do novo rebanho, e aparentemente os missionários estavam fazendo seu “trabalho” de defesa da fé nas terras descobertas.²¹⁹

Na segunda metade do século XIX, esse modelo de Igreja ibérica (portuguesa e espanhola) foi suplantado por uma “romanização” (a independência das colônias começava a acontecer), com novo padrão: extremamente centralizada no clero e na prática dos sacramentos, as devoções aos santos recentes e “oficiais” (destaque para a devoção ao Sagrado Coração de Jesus). Ao final do século XIX, vimos repetir-se, no I Concílio Plenário Latino-Americano, realizado em Roma, o não comprometimento com qualquer realidade que não a europeia: o Concílio Vaticano I foi replicado para sua aplicação no continente latino sem nenhum cuidado com a contextualização.²²⁰

²¹⁶ Cf. BOFF, L. *América Latina: da conquista à nova evangelização*, p.80.

²¹⁷ VAZ, H. L. apud BOFF, C. A originalidade histórica de Medellín. *Revista Electrónica Latinoamericana de Teología*, n.203. Disponível em: <http://servicioskoinonia.org/relat/203p.htm>

²¹⁸ GARCIA RUBIO, *Teologia da libertação: política ou profetismo?*, p.60.

²¹⁹ GUTIERREZ, *Teologia da libertação*, p. 89.

²²⁰ BOFF, C. A originalidade histórica de Medellín. *Revista Electrónica Latinoamericana de Teología*, n.203. Disponível em: <http://servicioskoinonia.org/relat/203p.htm>

O Vaticano II, convocado pelo papa João XXIII para uma atualização da própria instituição, possibilitou a proposta de uma Igreja continental original e diferente do modelo europeu. Para J. B. Libânio, “estava aberto o espaço para as novas experiências, para os compromissos sociais, para a luta por um mundo mais justo (...) para uma profunda transformação da Igreja, saindo de seu rincão conservador (...)”²²¹. Clodovis Boff considera que a Conferência de Medellín²²² pode ser vista como a recepção criativa do Vaticano II na América Latina. De modo diferente dos outros dois Concílios que tiveram influência na vida eclesial do Continente (Trento e Vaticano I), o Vaticano II não ignorou a diversidade de Igrejas extra-europeias e não se limitou a impor um padrão.

A contribuição que o Vaticano II e Paulo VI (especialmente com a encíclica *Populorum Progressio*²²³, apresentada em 1967) deram à Igreja latina ou ocidental, que era extremamente centralizada e uniformizadora desde o séc. XI, foi decisiva. Muito favoreceram o processo de descentralização e autonomia e deram impulso às Igrejas locais; apesar desses avanços, ainda havia um longo caminho a percorrer, pois faltavam principalmente as garantias institucionais e canônicas que garantiriam a irreversibilidade (e conseqüentemente o respeito) de suas ações.

Foi a partir de Medellín que a Igreja latino-americana passou a experimentar uma importante evolução no seu modo de perceber e interpretar a realidade em que se encontrava inserida²²⁴. Se até 1967 a Igreja apoiava a ideia de um desenvolvimento integral (conforme propunham os padres Lebrecht e Manuel Larraín), entendendo possível uma solução híbrida para a questão do subdesenvolvimento (nem o capitalismo clássico nem o socialismo), contemplando as ideias do reformismo neocapitalista, a partir de 1968 muitos bispos assumem o problema do capitalismo e da conseqüente dependência²²⁵

²²¹ LIBÂNIO, *Teologia da libertação*, roteiro didático, p.67.

²²² Isso fica evidente no título do documento da Conferência: “A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio”.

²²³ Paulo VI apresenta a ideia de desenvolvimento integral, “a promoção do homem em todos os seus aspectos, incluindo também os éticos e religiosos; é, pois, todo processo que conduz “de situações menos humanas a situações mais humanas” (PP 14), cf. GALILEA, *Teologia da libertação: ensaio de síntese*, p.20.

²²⁴ A Primeira Conferência, realizada no Rio de Janeiro, em 1955, mostra que ainda não havia entre os bispos a consciência das peculiaridades social e cultural do continente. O documento de conclusão tinha 97 itens dos quais apenas 4 se referiam às questões sociais, e de modo bem genérico e superficial. Consonante com o contexto europeu, o documento se preocupava, em sua maior parte, com a constituição de um clero suficiente e de seus auxiliares leigos.

²²⁵ Cf. p.50, referendado nas NRs 147, 148 e 149.

como fonte de desumanização do ser humano. Vemos esse caminho percorrido pelo episcopado nas posições antagônicas apresentadas nas conclusões da Assembleia Extraordinária do CELAM em 1966 – Mar del Plata, que apoiava essa visão reformista, e da II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, em 1968 – Medellín, que entende necessária a opção pelos pobres e fundamental o compromisso da Igreja no processo de transformação dos povos latino-americanos (DM 4,1).²²⁶

Nesse contexto, a ilusão que o desenvolvimento industrial poderia resolver os problemas das nações subdesenvolvidas (conquanto continuassem dependentes dos países do hemisfério norte “produtores” de progresso) esvaziou-se. A disputa entre os blocos capitalista (liderado pelos Estados Unidos) e socialista (liderado pela antiga União Soviética), que desde a Segunda Guerra ganhara força, faz do continente latino um dos tabuleiros desse jogo de disputa de poder: os Estados Unidos, já açoiados por uma Cuba comunista em seu campo de visão, investiram pesado na manutenção dos governos latinos que mantinham o regime capitalista, ainda que fossem antidemocráticos ou mesmo ditatoriais. Quando os modelos de desenvolvimento propostos pelos norte-americanos, com objetivos espoliadores, e os primeiros Regimes de Segurança Nacional, como o do Brasil, deixam evidentes sua verdadeira natureza elitista e opressiva, as Igrejas latino-americanas estavam começando a questionar sua aliança secular com o poder. Pensadores dos países latinos, sociólogos, economista, historiadores desenvolvem a “teoria da dependência”²²⁷, que tem influência direta no pensar da Igreja latino-americana, promovendo a conscientização de que uma missão absolutamente evangélica se configurava.²²⁸

Para uma Igreja acostumada à assepsia europeia (e mesmo à riqueza norte-americana, que varre para debaixo do tapete seus empregados latinos) não foi fácil compreender que o compromisso empenhado na TdL implicava em denunciar situações tanto sociais quanto eclesiais que certamente não eram evangélicas: a fome, a morte de crianças por abandono do poder público, trabalho-escravo, exploração econômica e opressão política. Não mais era possível aceitar a manipulação do cristianismo, a complacência das autoridades eclesiais com essas

²²⁶ GARCIA RUBIO, *Teologia da Libertação: política ou profetismo?*, p.40-2.

²²⁷ Cf. abordado na p.50, ref. nas notas de rodapé 145 e 146.

²²⁸ Cf. KUZMA, *O futuro de Deus na missão da esperança*, p.148-9.

situações que degradavam o ser humano criado e tão querido por Deus. Para a teologia do continente miserável, não se podia continuar restringindo a evangelização a ambientes “intraeclesial e religioso, como se na vida social e política não houvesse pecado, amor, oração e perdão (Puebla, n.515; *Evangelii Nuntiandi*, n.34)²²⁹.

Juan Luis Segundo, em *Una Iglesia sin Teología*, publicado em 1970, percebia que era urgente que a Igreja latino-americana promovesse um pensamento teológico-profético sensível aos “sinais dos tempos”, já alertados na GS n.4, que aliasse a teologia à pastoral, com o envolvimento de “todas as pessoas e grupos que estão realizando uma pastoral baseada em um pensamento criador”²³⁰. Era necessário que a Igreja adquirisse independência e desenvolvesse um pensamento criativo próprio, sacudindo a poeira alienante dos últimos séculos acumulada em suas sacristias. Mais do que bispos preocupados com o direito canônico e administradores, Segundo afirma que eram necessários bispos-teólogos, que promovessem um pensamento criativo e contextualizado das suas Igrejas²³¹, era tempo de estarem inseridos em seus espaços e com sua gente. Era tempo de definir uma identidade.

Nesta perspectiva, o pobre emergia como sujeito tanto de sua libertação como de sua evangelização, ou seja, sujeito criador de Igreja. A “recriação” (ou seja, no seu novo modo de ação, sem pretensão de serem outras igrejas ou desvinculadas de Roma) das Igrejas da AL, apoiada por teólogos e agentes sociais, bispos e padres passa a ser obra dos próprios oprimidos: um projeto que propõe um modelo eclesial mais comunitário, mais próximo do que propuseram Jesus e os apóstolos, mais participativo e popular.²³² As CEBs - Comunidades Eclesiais de Base foram o modelo que respondia a essa necessidade de uma Igreja mais humana.

A Igreja da AL procurava, de algum modo, romper com a metodologia do seu passado europeu, quebrando o cativeiro doutrinal e asséptico ao qual o Evangelho estava preso. A inculturação da mensagem cristã começou a acontecer

²²⁹ BOFF, C.; BOFF, L. A teologia da libertação latino-americana e a Instrução sobre alguns aspectos da teologia da libertação da S. C. para a Doutrina da Fé. In: Id., L. *Teologia da libertação no debate atual*, p.64-5.

²³⁰ SEGUNDO, J. L. p.27, nota de rodapé 7, apud GARCIA RUBIO, *Teologia da libertação: política ou profetismo?*, p.59.

²³¹ SEGUNDO, J. L. apud GARCIA RUBIO, *Teologia da Libertação: política ou profetismo?*, p.60.

²³² BOFF, L. *América Latina: da conquista à nova evangelização*, p.35.

de forma natural nas comunidades de cristianismo popular e nas pastorais sociais, atingindo todas as etnias e mestiçagens de um cristianismo latino-americano, ameríndio, afro-americano, mestiço branco e, fundamentalmente ecumênico.²³³

Para Clodovis Boff, com a Conferência de Medellín se pode perceber a Igreja da América Latina com

o perfil de uma igreja livre do poder, próxima dos pobres e companheira do povo em sua caminhada libertadora. No Brasil em particular, com o documento do Regional da CNBB Centro-Oeste “Marginalização de um povo” e o documento do Nordeste II “Ouvi os gritos do meu povo”, a Igreja marcava, de modo resolutivo, sua ruptura com o Poder e ao mesmo tempo sua aproximação com o povo pobre.²³⁴

A Igreja sugerida em Medellín vai se tornando concreta no decorrer dos dez anos até a Conferência de Puebla (1979), onde emergem os pilares que regerão a Igreja do Continente nos próximos anos: a opção pelos pobres (agora como sujeito e não mais como objeto), a teologia da libertação e as comunidades eclesiais de base. Já vimos aqui as bases da opção pelos pobres e da TdL, vejamos agora como eram as comunidades eclesiais de base.

As CEBs eram o canal de efetivação da TdL e sua opção pelos pobres²³⁵. Elas já se haviam constituído desde o início dos anos 1960, mas foram efetivamente legitimadas em Medellín, alguns anos adiante, no item XV - Colegialidade, quando foram descritas, na Renovação das estruturas pastorais, como *comunidades cristãs de base*:

10. A vivência da comunhão a que foi chamado, o cristão deve encontrá-la na «comunidade de base»: ou seja, em uma comunidade local ou ambiental, que corresponda à realidade de um grupo homogêneo e que tenha uma dimensão tal que permita a convivência pessoal fraterna entre seus membros. Por conseguinte, o esforço pastoral da Igreja, deve estar orientado à transformação dessas comunidades em «família de Deus», começando por tornar-se presente nelas, como fermento por meio de um núcleo, mesmo pequeno, que constitua uma comunidade de fé, esperança e caridade (LG 8; GS 40) . A comunidade cristã de base é, assim, o primeiro e fundamental núcleo eclesial, que deve em seu próprio nível responsabilizar-se pela riqueza e expansão da fé, como também do culto que é sua expressão. Ela é, pois, célula inicial da estrutura eclesial e foco de evangelização e, atualmente, fator primordial da promoção humana e do desenvolvimento.

11. Elemento capital para a existência de comunidades cristãs de base são seus líderes ou dirigentes. Estes podem ser sacerdotes, diáconos, religiosos, religiosas ou leigos. É desejável que eles pertençam à comunidade por eles animada. A

²³³ BOFF, L. *América Latina: da conquista à nova evangelização*, p.35-6.

²³⁴ BOFF, C. A originalidade histórica de Medellín. *Revista Electrónica Latinoamericana de Teología*, n.203. Disponível em: <http://servicioskoionia.org/relat/203p.htm>

²³⁵ Cf. LIBÂNIO, *Teologia da libertação*, roteiro didático, p.76-8.

escolha e formação dos líderes deverá ter acentuada preferência na preocupação dos párocos e bispos, os quais terão sempre presente que a maturidade espiritual e moral depende em grande parte da assunção de responsabilidade em um clima de autonomia (GS 55) . Os membros destas comunidades, «vivendo conforme a vocação a que foram chamados, exerçam as funções que Deus lhes confiou: sacerdotal, profética e real», e façam assim de sua comunidade num sinal da presença de Deus no mundo» (AG 15) .

12. Recomenda-se a elaboração de estudos sérios, de caráter teológico, sociológico e histórico, a respeito destas comunidades cristãs de base, que hoje começam a surgir depois de terem sido ponto-chave na Pastoral dos missionários que implantaram a fé e a Igreja em nosso continente. Recomenda-se, também, que as experiências que foram realizadas sejam divulgadas pelo CELAM e coordenadas na medida do possível. (DM XV, 3)

Leonardo Boff²³⁶ nos dá uma breve descrição da “gênese de uma Igreja que nasce da fé do povo” quando define as CEBs como grupos de pessoas, pobres e cristãs que se reúnem para a leitura da palavra de Deus a partir de suas próprias experiências. Se antes essas pessoas estavam à margem da organização eclesial (pastoral e paróquias), elas agora tem o acompanhamento de padres, religiosos e bispos (que não exercem a função de liderança ou tutela), vivenciam juntos essa experiência de fé, distribuindo o poder sagrado entre todos e organizando as celebrações dos sacramentos e lutas das comunidades por uma vida justa. São articuladas entre si e promovem a participação dos grupos até então marginalizados (mulheres, analfabetos etc). Para Segundo Galilea, a comunidade de base era essencial na construção de uma Igreja popular, pois “no coração das massas (...) transforma os dinamismos religiosos e sociais em fraternidade cristã. Fornece ao povo a mística que este exige para realizar-se evangelicamente”²³⁷. Esse modelo não era entendido como uma ruptura com a pastoral tradicional, mas sim como a retomada de um modelo de cristianismo dos primeiros grupos, que vem da tradição da própria Igreja pós-pascal.

Durante muito tempo, as CEBs foram o modo efetivo de ser Igreja na América Latina, com as reflexões pertinentes a um exercício do catolicismo consciente. A visão de uma Igreja renovada proveniente do CVII alimentava essa necessidade de “encarnação” que as CEBs proporcionavam. Evidentemente, uma Igreja tradicional (não só liturgicamente, mas também ideologicamente falando) seguia aliada ao poder político e econômico em todos os países da AL, solidária com o injusto sistema social que promoviam. Os conservadores e progressistas

²³⁶ BOFF, L. *América Latina: da conquista à nova evangelização*, p.110-11.

²³⁷ GALILEA, *Teologia da libertação: ensaio de síntese*, p.72.

não entendiam como dominador e opressivo o sistema ao qual se vinculavam seus valores e cosmovisão, incluída aí sua fé cristã.²³⁸ Gustavo Gutierrez é enfático na solicitação que a Igreja, como sinal de libertação e criadora de fraternidade, tenha a obrigação de “dessolidarizar-se do sistema, abandonando toda função legitimadora e denunciando as situações desumanizantes”.²³⁹ É um dilema radical para uma Igreja que veio recentemente a compreender-se independente do poder político e econômico, mas que ainda abriga a elite do conservadorismo com que construiu sua história.

Para a TdL, a Igreja é sinal e sacramento de libertação integral e para “ser fiel à sua missão deve estar sempre a serviço da liberdade, em seus diferentes níveis de significação. Os compromissos de serviços extraeclesiais são considerados prioritários em relação às preocupações intraeclesiais.”²⁴⁰ Garcia Rubio, entretanto, ressalva que o aprofundamento do compromisso político e a sua própria reflexão não são experiências extraeclesiais, não devem ser absolutizantes e podem ser vividas como serviço para o amadurecimento e enriquecimento da Igreja, nos países da América Latina e, conseqüentemente, na própria Igreja universal.

Carecem de credibilidade todas as insinuações que a TdL propugnava uma “nova” Igreja, desvinculada da Igreja romana. No seu entendimento de Igreja estava claro que continuava a mesma do mesmo Jesus Cristo, tão somente enraizada na missão de viver sua realidade histórica à luz da fé de sempre. Não havia a intenção de opor-se à teologia tradicional, a TdL partia dos elementos já consolidados fazendo uma releitura em novo contexto. Segundo Cezar Kuzma, atualizando a posição dessa Igreja,

existem outras implicações eclesiais que suscitam na teologia uma nova postura e um novo discurso, mas, mesmo em torno a esses fatos, uma teologia contemporânea que queira oferecer uma resposta, que queira ter um diálogo convincente para o mundo que a rodeia, deve, antes de tudo, ancorar-se nas verdades de fé e na tradição teológica e eclesial que traz; e, além disso, estar disposta a um diálogo aberto e profícuo com a sociedade; próprio da TdL. Baseando-se no Concílio Vaticano II: ouvir os sinais dos tempos.²⁴¹

²³⁸ GARCIA RUBIO, *Teologia da Libertação: política ou profetismo?*, p.192.

²³⁹ Cf. *Ibid.*, p.182.

²⁴⁰ *Ibid.*, p.271.

²⁴¹ KUZMA, *O futuro de Deus na missão da esperança*, p.160.

Como veremos no capítulo 4, os tempos trouxeram um novo papa, com raiz latino-americana e que convivera com o contexto da teologia da libertação em seu país. O papa Francisco é jesuíta e foi aluno de um dos mais importantes nomes da TdL em seu país, J. C. Scannone. Em seu tempo de Bispo de Roma, o que Francisco propõe é justamente a defesa das causas dos pobres (atualizando-se no tempo) e dos vulneráveis (os refugiados, principalmente). Retoma a importância do engajamento dos cristãos na construção de um mundo mais justo e de uma Igreja mais simples, que retome a mensagem do Evangelho e o anuncie com alegria²⁴², para que a liberdade trazida por Jesus se faça realidade para todos os seres humanos.

²⁴² KUZMA, *O futuro de Deus na missão da esperança*, p.162.

4

Uma Igreja para todo o mundo

A comunidade foi o paradigma que marcou o primeiro milênio da Igreja, desde as primeiras comunidades pós-pascais. Na sequência, as Igrejas locais tinham autonomia e ritos próprios (a ortodoxa, a copta, a ambrosiana de Milão, a moçárabe da Espanha), também tinham seus mártires a venerar e teologias próprias, como as do norte da África, com Santo Agostinho e São Cipriano. Reconheciam-se e respeitavam-se mutuamente e o bispo de Roma as presidia em caridade, embora em breve tempo se tenha notado a influência da cultura romana nos sinais de uma visão jurídicista, herdada do bem elaborado direito romano.²⁴³

A partir do início do segundo milênio, com a efetivação da monarquia absolutista do papado, a instituição eclesiástica herdou símbolos do poder romano e da nobreza feudal: roupas suntuosas (os cardeais são perfeito exemplo), joias (cruzes e anéis) de ouro e prata e hábitos palacianos (e espaços de verdadeiros palácios, pois na Idade Média o clero vivia em espaçosas mansões).²⁴⁴ O paradigma desse milênio é a Igreja como sociedade perfeita e hierarquizada: o papa era a figura suprema de uma monarquia absolutista, com poderes ilimitados. Foram criados os Estados Pontifícios com exércitos e legislação civil que incluía a pena de morte (que não era figurativa). A cúria romana era responsável pela administração mundial e essa centralização gerou a romanização de todo o cristianismo. A evangelização desse período seguia o modelo de conquista do exército romano: subjugando as populações nativas e saqueando as riquezas naturais. Não havia inserção nas culturas locais, mas a dominação colonial. Assim se fez nas Américas, na África, na Ásia. A separação entre clero e leigos (no milênio anterior os leigos participavam das eleições de bispos e até do papa) tira dos leigos o poder de decisão, transformando-os em medíocres coadjuvantes (trazendo como consequência a infantilização da própria fé). O clero, por outro lado, assume os costumes imperiais, do modo de vida palaciano aos títulos nobiliárquicos (o papa como sumo pontífice e os cardeais como príncipes). Um

²⁴³ Cf. BOFF, L. *Francisco de Roma y Francisco de Assis*, p.34.

²⁴⁴ *Ibidem*, p.89.

reinado que só parece estar sendo questionado agora, com Francisco, já no século XXI.²⁴⁵

Francisco, o papa do fim do mundo, pode estar inaugurando o paradigma da Igreja do terceiro milênio: sapatos pretos e carros populares, residência compartilhada, linguagem direta, pensamento focado na contemporaneidade e carregado de misericórdia, e a capacidade de acolher as diferentes comunidades cristãs ao redor do mundo, das mais antigas do oriente às tribais da África e comunidades pobres da AL, abrangendo os modernos países de cultura predominantemente secularizada e as grandes populações urbanas (60% da população mundial). Francisco faz a Igreja acontecer de modo diferente, ele vem de fora do mundo europeu, com outras experiências eclesiais, novos costumes e um modo diverso de ver o mundo e suas contradições²⁴⁶. As Igrejas novas dos continentes “mais recentes” fazem sínteses de sua fé, cultura e vida projetando o futuro, diferente das Igrejas mais antigas do velho continente, que encontram segurança na estabilidade e costumam a incorporar novos elementos provenientes da cultura moderna secular e democrática²⁴⁷.

Francisco é o primeiro papa eleito que foi ordenado sacerdote (em dezembro de 1969) depois da realização do CVII²⁴⁸. Sua experiência eclesial já incorpora tanto a cultura das mudanças propostas (ainda nem todas se realizaram) e promovidas pelo Concílio²⁴⁹ quanto a experiência da América Latina com a teologia da libertação (que na Argentina foi assumida como teologia do povo, conforme veremos neste capítulo). Francisco conviveu com essa forma de viver a fé em redes de comunidades e com celebrações que incorporavam o estilo popular de orar a Deus e a elas não ficou indiferente²⁵⁰. Não houve um processo rápido de mudança, mas foi no desenrolar de suas atividades nas várias esferas do serviço

²⁴⁵ BOFF, L. *Francisco de Roma y Francisco de Assis*, p.67.

²⁴⁶ Ver SCANNONE, *La teología del pueblo*. Também CUDA, *Para leer a Francisco. Teología, ética y política*.

²⁴⁷ Papa Francisco, em entrevista à revista jesuíta *Civiltà Cattolica*, cf. BOFF, L. *Francisco de Roma y Francisco de Assis*, p.89.

²⁴⁸ Cf. SCANNONE, *La teología del pueblo*, p.194.

²⁴⁹ Cf. KUZMA, *La eclesiología del papa Francisco: el rescate de la agenda inacabada del Vaticano II y su recepción en la Exhortación Evangelii Gaudium*. *Medellín*, p.339.

²⁵⁰ SCANONE, *O papa Francisco e a teologia do povo*. Entrevista. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/542642-o-papa-francisco-e-a-teologia-do-povo-entrevista-especial-com-juan-carlos-scannone>.

eclesial (de pároco a diretor de colégio) que desenvolveu seu modo de ser Igreja: ao invés de doutrinas, diálogo mútuo; ao invés de condenações, misericórdia²⁵¹.

A ideia que Francisco tem de Igreja é expressa claramente desde o princípio de seu pontificado, com a publicação de textos oficiais e homilias que usam uma linguagem bastante acessível a todo o povo, sejam fiéis da Igreja ou não:

Saiamos, saiamos para oferecer a todos a vida de Jesus Cristo! Repito aqui, para toda a Igreja, aquilo que muitas vezes disse aos sacerdotes e aos leigos de Buenos Aires: prefiro uma Igreja acidentada, ferida e enlameada por ter saído pelas estradas, a uma Igreja enferma pelo fechamento e a comodidade de se agarrar às próprias seguranças. Não quero uma Igreja preocupada com ser o centro, e que acaba presa num emaranhado de obsessões e procedimentos. Se alguma coisa nos deve santamente inquietar e preocupar a nossa consciência é que haja tantos irmãos nossos que vivem sem a força, a luz e a consolação da amizade com Jesus Cristo, sem uma comunidade de fé que os acolha, sem um horizonte de sentido e de vida. Mais do que o temor de falhar, espero que nos mova o medo de nos encerrarmos nas estruturas que nos dão uma falsa proteção, nas normas que nos transformam em juízes implacáveis, nos hábitos em que nos sentimos tranquilos, enquanto lá fora há uma multidão faminta e Jesus repete-nos sem cessar: “Dai-lhes vós mesmos de comer” (Mc 6, 37). (EG n.49)

O papa da palavra vinculada à ação começa a mostrar ao mundo que a Igreja é um espaço universal de acolhida, não de rejeição, seu limite é a misericórdia e não a discriminação, seu método é o acolhimento e não a punição. Para ele não “há uma Igreja” e sim “somos uma Igreja” que vive a palavra de Jesus, pois ser cristão é envolver o mundo, o mundo inteiro. Segue, assim, os evangelistas que já relatavam: “(...) anuncio-vos uma grande alegria, que o será para *todo o povo*” (Lc 2,10) e o Apocalipse que fala em “uma Boa Nova de valor eterno para anunciar aos habitantes da terra: a todas as nações, tribos, línguas e povos” (Ap 14,6), indicando que não se pode excluir ninguém (cf. EG n.23).

4.1

Uma Igreja para um mundo plural

O anúncio do Reino de Deus é central na fé cristã. Os esforços para sua implantação, já e aqui também, são missão e tarefa da Igreja, que não é fim, é meio²⁵². Nisso, é fundamental o diálogo com a sociedade, sua cultura e economia,

²⁵¹ Cf. KUZMA, La eclesiología del papa Francisco: el rescate de la agenda inacabada del Vaticano II y su recepción en la Exhortación Evangelii Gaudium. *Medellín*, p.336-7.

²⁵² MIRANDA, *A reforma de Francisco*, p.60.

e com todos os que nela estão inseridos (incluindo-se outros cristãos e os membros de outras religiões).

O modo de um povo (e aqui subentendemos “o povo de Deus”) se organizar socialmente depende em grande parte de sua índole, de sua cultura, do entorno próprio, das etnias presentes, de sua história passada, de seus sonhos e ideais. Esses são aspectos que não podem ser desconsiderados ou ter um peso pequeno quando se traduz a formação da comunidade eclesial. Se respeitado esse patrimônio, em sua riqueza e diversidade, muito mais a Palavra de Deus pode ser acolhida e entendida e, principalmente, transformada em realidade concreta na vida dessas pessoas. Em cada região da terra não acontecem experiências cristãs e salvíficas gerais, mas sim determinadas naquela comunidade. Assim, a fé deve levar em conta costumes e tradições, saber e doutrina, artes e sistemas dos povos²⁵³. A grande questão, segundo o teólogo Mário de França Miranda, é realmente a conscientização – da Igreja universal às locais – desse conceito inclusivo: “Será que a Igreja assume e incorpora toda essa riqueza em sua organização, em seu culto e sua ação pastoral?”²⁵⁴ Será que compreende que a unidade da fé pode acontecer na diversidade de variados contextos socioculturais, uma vez que unidade não equivale à uniformidade? A Igreja é, também ela, uma realidade humana e social, e seus membros, quando acolhem na fé a mensagem evangélica, o fazem dentro de experiências de cada tempo e espaço.²⁵⁵

Para uma pastoral que reflita o povo de Deus em sua diversidade, é preciso uma Igreja aberta e acolhedora. Para J. M. Castillo, os critérios para o bom funcionamento da Igreja não podem ser os da eficácia, mas sim aqueles que “brotam da leitura atenta do Evangelho”²⁵⁶. O centro de vida e atuação da Igreja devem ser o mesmo de Jesus: o projeto do Reino de Deus. Todos os interesses e o funcionamento da instituição devem ser pautados não para o seu próprio bem (e crescimento organizacional), mas sim no progresso do Reino e no alívio ao sofrimento dos injustiçados desse mundo. Uma Igreja não intramuros.

No Concílio Vaticano II, viu-se surgir uma nova mentalidade eclesial que propunha a noção de Igreja como povo de Deus (Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, cap. II), superando a “hierarquiologia” que se havia desenvolvido desde

²⁵³ Cf. Decreto *Ad gentes* n. 22, que trata da unidade na diversidade.

²⁵⁴ MIRANDA, *Aparecida: a hora da América Latina*, p.14.

²⁵⁵ Id., *A reforma de Francisco*, p.20-2.

²⁵⁶ CASTILLO, *Los pobres y la teología*, p.74.

a Idade Média. Uma radical mudança trazida pelo Concílio propunha, desde meados do século XX, uma eclesiologia de comunhão, em que Roma, mesmo continuando símbolo de união é mais uma irmã entre todas as Igrejas (locais). Nessa nova configuração, todo cristão participa efetivamente da Igreja (LG n.10), todos podem ensinar, santificar e governar, inspirados e impelidos ao Reino e sua mensagem de salvação a toda humanidade. Os leigos, constituintes do povo de Deus, não fazem apostolado por delegação de autoridade eclesiástica, os que são batizados (o que confere dignidade a todos, sejam leigos ou ordenados, é o batismo que os irmana a Cristo) já passam a fazer parte da comunidade missionária (EG n.120), santificados pelo testemunho e pela palavra.²⁵⁷

O que vimos nos últimos cinquenta anos, porém, é que esta nova proposta eclesiológica foi praticamente ignorada pela cúria romana e, na realidade, a Igreja ficou estagnada no tempo²⁵⁸. Bons documentos produzidos pelo Concílio geraram bonita teoria que não refletiu na prática das Igrejas. A própria teologia da libertação foi um dos movimentos que derivaram do Concílio em sua recepção criativa por Medellín, onde o tema da libertação surgiu com muita força, mas, ainda que tivesse muita produção teórica (o que lhe conferia legitimidade) e ação efetiva nos países da ALaC, viu sua atuação ser esvaziada e ocultada por políticas vaticanas. Faz sentido o questionamento do teólogo Juan Antonio Estrada: “se a Igreja adotou um estilo ministerial senhorial na época feudal, e um estilo monárquico em sua estrutura hierárquica com as monarquias absolutas, não se vê como pode ignorar a sensibilidade democrática atual”²⁵⁹. Salientando que a Igreja não é uma democracia, mas sim comunhão, reforça uma nova mentalidade eclesial necessária na atuação pastoral das comunidades. A Igreja que foi hábil em mimetizar-se nas características de cada tempo perdeu, na contemporaneidade, a possibilidade de situar-se em novo momento histórico como uma instituição que caminha com seu povo (lembrar que a democracia nada mais é do que “governo do povo” e a Igreja, como instituição, tem um sistema de governo. Ela poderia adotar um “sistema de governo do povo de Deus”, ouvindo esse povo e sendo gerenciada por ele).

²⁵⁷ Cf. MIRANDA, *A reforma de Francisco*, p.66.

²⁵⁸ SCANNONE, *La teología del pueblo*, p.181-9.

²⁵⁹ ESTRADA, Pueblo de Dios. In: ELLACURIA e SOBRINO, *Mysterium Liberationis*. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación II, p.187.

A hierarquia da Igreja ainda se vê ancorada no velho mundo, sem perceber que a “Europa – acrescida dos EUA, o ‘extremo Ocidente’ – e sua cultura, baseada na razão, na tecnociência, no cristianismo, mas também no patriarcalismo, no colonialismo e no capitalismo, dá sinais claros de decadência”²⁶⁰, já não cumprindo mais a função exercida nos últimos cinco séculos de imprimir a direção intelectual e moral da população humana vista em seu conjunto. Neste contexto, a cúpula da Igreja não conseguiu se libertar do pensamento liberal que recrudescer e, tal qual o liberalismo ao qual tem sido fiel aliada, tenta esmagar qualquer pensamento diferente, como se a eliminação da oposição assegurasse sua sobrevivência.

A realidade é que a Igreja do século XXI ainda está longe de voltar a ser aquela Igreja de comunidade dos primeiros tempos cristãos, que respeitava as diferenças e integrava os participantes leigos em efetiva participação. Hoje,

ao contrário do que pede o papa, que quer vê-la em saída, a grande Igreja retirou-se para a tranquilidade dos templos. A Igreja da base, porém, não deixou de ser protagonista, porque os leigos e leigas atuam em muitos movimentos sociais e políticos, embora esse setor – minoritário – não tenha a mesma relevância de outros tempos. É claro que bispos e padres cuja atuação pastoral reduz-se a celebrar missa, fazer adoração do Santíssimo, puxar o terço e dar conselhos de autoajuda ao vivo ou pelas redes católicas de rádio e TV, em nada ajudam a Igreja a ser presença transformadora no mundo.²⁶¹

A Igreja que os textos conciliares previam se concebia como povo de Deus com igual dignidade para todos (LG n.13), com a colegialidade substituindo a centralização de governo, os leigos emergindo como sujeitos eclesiais responsáveis pela missão e as Igrejas locais com suas particularidades culturais respeitadas. Uma Igreja participante do mundo, aberta ao diálogo com a contemporaneidade e com as outras religiões. Uma verdadeira Igreja de serviço para a sociedade, definitivamente livre do espectro da cristandade.²⁶²

O que vimos desde o final do século XX, entretanto, foi o que a sociologia das instituições religiosas chama *desafeição*, de acordo com o sociólogo Pedro Ribeiro de Oliveira:

²⁶⁰ Entrevista com o sociólogo Pedro Ribeiro de Oliveira. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/573424-um-novo-paradigma-para-analise-de-conjuntura-pedro-ribeiro-de-oliveira>.

²⁶¹ Entrevista com Pedro Ribeiro de Oliveira: Disponível em: www.ihu.unisinos.br/159noticias/entrevistas/560358-igreja-e-politica-a-base-nao-deixou-de-ser-protagonista-entrevista-especial-com-pedro-ribeiro-de-oliveira.

²⁶² MIRANDA, *A reforma de Francisco*, p.42-4.

os laços que unem o fiel à Igreja se esgarçam e vai-se criando um abismo – teológico, moral e afetivo – entre a hierarquia eclesiástica e o conjunto dos leigos e leigas. Enquanto os templos tornam-se espaços de serviços mágico-religiosos (mágicos, sim, porque missa de cura e libertação, sessões de exorcismo e certas bênçãos não podem ser chamados de rituais religiosos), sai frustrado quem busca na Igreja uma mensagem ética que ajude a tornar a humanidade mais justa, pacífica e reconciliada com a Terra. Bem que o papa Francisco tem-se esforçado no sentido de colocar a Igreja toda nessa direção, mas muitos bispos, padres e também movimentos católicos não lhe dão ouvidos.²⁶³

A Igreja que deveria ser para todos, inclusiva, evangélica, vai se distanciando da proposta original de catolicidade, de universalismo. Por isso a publicação da *Evangelii Gaudium* causou surpresa nos meios eclesiais mais tradicionais ao recolocar a questão dos pobres do mundo todo no centro da Praça São Pedro (cobrando efetiva participação dos pastores e fiéis nas lutas por igualdade, mesmo que para isso tenham que sujar as finas vestes cardinalícias ou descer de seus carros e atender os miseráveis nas ruas em que vivem abandonados pelo poder público); por isso a *Laudato Si* é vista com desprezo por supor que se deva ter deveres com a criação divina (afinal, não foi dada de presente por Deus aos humanos para que fosse administrada/dominada? Por que privar-se, agora, de usar e abusar dos recursos para que o planeta tenha uma sobrevida?); por isso a *Amoris Letitia* não é aceita por aqueles que veem o código canônico acima da misericórdia e da diversidade dos evangelhos (até mesmo os próprios evangelistas já entendiam suas comunidades como diversas e com características próprias, que demandaram ênfases distintas na redação dos textos inspirados). Segundo Leonardo Boff, “cada escrito, seja de Marcos ou de João, dirá de Jesus Cristo e de sua mensagem. Mas dirá de seu jeito e com os seus acentos específicos. Serão expressões distintas do único evangelho vivo, que é a pessoa de Jesus”²⁶⁴

Afinal, como ser Igreja nesse tempo/mundo em que nem mesmo as palavras que o definem são claras? Cada sociólogo, filósofo, teólogo parece ter uma ideia própria do significado de modernidade ou pós-modernidade, ou mesmo do peso que tem cada um dos aspectos que compõem a cultura na definição do mundo em que vivemos. Para alguns há uma “crise de sentido que afeta todos os aspectos da

²⁶³ Disponível em: www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/560358-igreja-e-politica-a-base-nao-deixou-de-ser-protagonista-entrevista-especial-com-pedro-ribeiro-de-oliveira.

²⁶⁴ BOFF, L. *América Latina: da conquista à nova evangelização*, p.140.

vida humana e social”²⁶⁵ e a “transformação radical de todas as condições externas da existência humana”²⁶⁶, para outros, novos conceitos traduzem esse novo mundo: hipermodernidade, para Lipovetsky²⁶⁷, modernidade líquida, para Bauman²⁶⁸. Há ainda que compreender que nenhuma análise abrange a totalidade dos espaços habitados da terra. Podemos falar do mesmo mundo para um hóspede da Trump Tower em Nova Iorque e para um aborígine da Austrália? É igual a pós-modernidade do século XXI para um refugiado sírio e um comerciante de armas americano? Um faminto venezuelano que atravessa a pé a fronteira para o Brasil representa a pós-modernidade tanto quanto um cineasta francês? E a cauda da roupa do cardeal é mesmo representativa de uma Igreja do século XXI ou saudosismo incoerente da aparência na cristandade? Os autores que apresentaremos a seguir, brevemente, fazem uma análise de alguns aspectos e espaços para comentarem a diversidade que nos cerca, mas é importante ressaltar que a pluralidade se estende além dos aspectos sociais e culturais.

Carlos Palácio, jesuíta, analisa, no artigo “Novos paradigmas ou fim de uma era teológica?”, o fenômeno da globalização, com seus problemas sociais, econômicos e políticos e seus reflexos no âmbito da religião e da teologia, e diz que a sociedade tem consciência de que há algo radicalmente novo, diferente de épocas passadas, e que não temos “modelos ou soluções pré-fabricados que possam responder aos desafios do presente”²⁶⁹. O uso intenso da expressão “novos paradigmas”, indicando novos modelos ou exemplos a que se pode referir numa determinada situação, não basta para descrever o tempo presente:

Estamos assistindo neste momento histórico a uma verdadeira *mudança epocal*. Algo muito mais profundo do que uma simples mudança de paradigmas. É inegável que a cultura ocidental passa por uma dessas mutações que afetam todos os aspectos da vida social e cultural. Crise de sentido, que afeta não só o indivíduo mas a sociedade como um todo. Também hoje o que está em jogo é uma maneira de entender a existência humana (pessoal e social). O homem moderno não sabe mais como situar-se com relação ao cosmo e com relação à transcendência.²⁷⁰

²⁶⁵ Artigo do jesuíta Carlos Palácio: Novos paradigmas ou fim de uma era teológica?

²⁶⁶ BERGER e LUCKMANN, *Modernidade, pluralismo e crise de sentido*, p.58.

²⁶⁷ Esse termo “hipermodernidade”, como ideia de exacerbação da modernidade, surgiu na década de 1970 e ganhou destaque em 2004 com autores franceses e no livro *Os tempos hipermodernos*, de Lipovetsky e Sébastien Charles.

²⁶⁸ BAUMAN, *Modernidade líquida*.

²⁶⁹ PALÁCIO, Novos paradigmas ou fim de uma era teológica. In: ANJOS, *Teologia aberta ao futuro*, p.80.

²⁷⁰ *Ibid.*, p.82.

Também para os cientistas sociais Berger e Luckmann²⁷¹ há uma crise de sentido no mundo de hoje, onde o conceito de pluralismo parece dar o contorno básico da sociedade pós-moderna. Mas, se entendermos pluralismo como um “estado em que há pessoas que levam uma vida diferente na mesma sociedade, não estaríamos tratando de um fenômeno especificamente moderno.”²⁷² Há modalidades de pluralismo em quase todas as sociedades, em diferentes épocas – da Índia com sua sociedade de castas aos estados e corporações da Idade Média – mas elas ainda se organizavam numa ordem comum de valores; o indivíduo vive hoje em uma sociedade que não mais apresenta esses valores comuns, que regulavam a ação nas diferentes áreas da vida, nem uma realidade uniforme, idêntica para todos.

A modernidade significou a “transformação radical de todas as condições externas da existência humana”²⁷³, cujo agente principal é o desenvolvimento tecnológico baseado nas ciências modernas. Nesse panorama, encontramos a expansão de possibilidades de escolha. No passado, técnicas e valores eram transmitidos de uma geração a outra, o destino (padrões pré-estabelecidos) determinava a vida do indivíduo do nascimento à morte, assim como os sentimentos de cada um, “sua interpretação do mundo, seus valores e sua identidade pessoal. Os deuses ‘já estavam presentes’ tanto no nascimento quanto depois na sequência dos papéis sociais.”²⁷⁴ A modernização permitiu aos indivíduos possibilidades de decisão: desde profissionais até afetivas (com quem casar?) e morais (como educar os filhos?). Passa a ser efetivo o poder da escolha, hoje um dos direitos fundamentais do ser humano, não mais regido pelas prévias escolhas institucionais. Pode-se mudar de confissão religiosa, cidadania, estilo de vida e até hábitos sexuais. No caso da Igreja católica, esse pluralismo minou o monopólio de oferta de opções segundo sua doutrina. Mesmo os indivíduos que resolvem continuar professando a religião de seus pais, pertencendo à mesma Igreja, o fazem agora porque escolhem esse caminho. Com a sociedade homogênea e cristã do passado encerrada, e tendo ficado o cristianismo privado de sua função de *mediação social*, o fato de não mais determinar a ética e

²⁷¹ Peter Berger lecionou sociologia e teologia na Escola de Teologia na Universidade de Boston e Thomas Luckmann foi professor na Universidade de Constança, na Alemanha, com pesquisas nas áreas de sociologia do conhecimento, da religião e da comunicação.

²⁷² BERGER e LUCKMANN, *Modernidade, pluralismo e crise de sentido*, p.37.

²⁷³ Ibidem, p.58.

²⁷⁴ Ibid., p.59.

fundamentar o político pareceu a muitos cristãos um sinal de fraqueza e perda de influência, sem compreenderem que a laicidade do estado não implica no desaparecimento da religião.²⁷⁵

Segundo Berger e Luckmann, a equação modernidade/secularização é evidente na Europa Ocidental, mas apresenta-se de modo diferente nos Estados Unidos, o país moderno por excelência, mas não por isso menos religioso. E “o Terceiro Mundo estremece literalmente sob o ímpeto dos movimentos religiosos”²⁷⁶, seja pelo renascimento do islamismo, seja pelo crescimento do pentecostalismo. Assim, o fator mais decisivo nas crises de sentido na sociedade e nos indivíduos é muito mais o pluralismo do que o secularismo – a modernidade trouxe um aumento quantitativo e qualitativo de opções: crescimento populacional, explosão das cidades e migrações, economia de mercado e industrialização, estado de direito e democracia, os meios de comunicação de massa que divulgam todos os modos de viver e pensar. Isso faz com que os sistemas de valores e as interpretações oferecidas sejam constantemente “descanonizados”, não significando, entretanto, que a maioria das pessoas não consiga levar uma vida de forma normal – sem estarem atormentadas pela falta de uma religião.

No mundo em que se vivencia, hoje, um contexto de cultura dissolvente, a ideia de uma modernidade líquida, proposta por Bauman, pode ajudar a compreender melhor essa realidade²⁷⁷. O autor traz o conceito de “liquidez” para explicar as mudanças profundas que a civilização sofre com a globalização e o impacto da tecnologia da informação. Uma metáfora para o atual estágio da era moderna: os líquidos, diferentemente dos sólidos, não mantêm a forma com facilidade e, mais importante, estão constantemente prontos para mudá-la, numa relação em que o tempo predomina sobre o espaço – que preenchem por pouco tempo. Há uma noção de mobilidade claramente expressa, que remete à leveza. Pode-se dizer que a modernidade foi, desde o início, “um processo de liquefação”:

(...) a realidade deveria ser antecipada da “mão morta” de sua própria história - e isso só poderia ser feito derretendo os sólidos (isto é, por definição, dissolvendo o que quer que persistisse no tempo e fosse infenso à sua passagem ou imune a seu

²⁷⁵ MIRANDA, *A reforma de Francisco*, p.141.

²⁷⁶ BERGER e LUCKMANN, *Modernidade, pluralismo e crise de sentido*, p.48.

²⁷⁷ Alguns termos que já apareceram anteriormente em Lipovetsky, como fluidez e flexibilidade, remetem aos mesmos conceitos de Bauman – liquidez, maleabilidade – para definição das características do mundo atual.

fluxo). Essa intenção clamava, por sua vez, pela “profanação do sagrado”: pelo repúdio e destronamento do passado, e, antes e acima de tudo, da “tradição” – isto é, o sedimento ou resíduo do passado no presente; clamava pelo esmagamento da armadura protetora forjada de crenças e lealdades que permitiam que os sólidos resistissem à “liquefação”.²⁷⁸

Entretanto, o que se via era a intenção clara de construção de uma nova ordem, contando com elementos sólidos, mas renovados – liberados das obrigações tradicionais e mais vinculados à ordem econômica. O que hoje acontece é uma nova distribuição e um novo espaço desses “poderes de derretimento”²⁷⁹ da modernidade. O que era para ser novamente moldado e refeito foi assim feito, mas os indivíduos, agora livres do passado, e com padrões e configurações não tão evidentes, nessa atual fase da modernidade viram seus padrões de dependência e interação serem liquefeitos e tornarem-se extremamente maleáveis. O que Bauman nos diz é que há uma nova relação mutante entre espaço e tempo.

Enfim, definir e compreender as características do exato momento em que se encontra a humanidade parece tarefa bastante difícil, pois se socialmente muitas estão em consonância, política e economicamente ainda são absurdas as diferenças e principalmente as desigualdades. Alguns conceitos se aproximam, outros se complementam e é preciso estar atento a todas as possibilidades de ser Igreja no mundo contemporâneo, caminho aberto pela Igreja do Vaticano II (que ficou meio obstruído, como pudemos perceber). Um mundo plural precisa de uma Igreja inclusiva, só assim ela vai cumprir sua efetiva missão de catolicidade (na recepção e acolhimento de todos os seres humanos).

4.2 A Igreja proposta pelo papa Francisco

Com a eleição do papa Francisco, a Igreja retoma muitos dos conteúdos do CVII. Há mesmo um panorama comum de configuração eclesial delineado no Concílio e que se estende pelo texto da *Evangelii Nuntiandi*, por Medellín, Puebla, Aparecida e se faz proposta concreta na *Evangelii Gaudium*.²⁸⁰ O papa é de uma atualidade e radicalidade impressionantes: todos os mesmos conteúdos

²⁷⁸ BAUMAN, *Modernidade líquida*, p.9

²⁷⁹ *Ibidem*, p.13.

²⁸⁰ MIRANDA, *A reforma de Francisco*, p.48-9.

doutrinais (de sempre) estão em suas cartas apostólicas, exortações e encíclicas, mas apresentados com uma linguagem absolutamente contemporânea aos homens do século XXI. Não só a linguagem, mas também os assuntos abordados são frutos de uma escuta pertinente do que sente e inquieta o povo de Deus. Assim, a Alegria do Evangelho é uma “alegria que se renova e comunica” (EG cap. I), comprometendo a Igreja a ir ao encontro de todos, para cuidar de *todos* os filhos de Deus; a *Laudato Si* fala diretamente aos humanos que estão hoje comprometidos com o “cuidado da casa comum”, tornando-se cada vez mais conscientes da criação a ser cuidada, uma vez que, sendo parte dessa criação, “nada deste mundo nos é indiferente” (LS n.3); e a *Amoris Letitia* toca em temas cotidianamente humanos, fazendo da misericórdia o alfabeto da sua escrita para falar de um dos temas mais conturbados nas relações humanas atuais – a família.

A exortação apostólica *Evangelii Gaudium* é o resultado do Sínodo realizado em 2012 sobre a Nova Evangelização. Mais do que isso, Francisco indica que ela é também um projeto que vai “indicar caminhos para o percurso da Igreja nos próximos anos” (EG n.1). Nela, o papa resgata elementos relevantes apresentados no Concílio, retomando a importância da nova mentalidade eclesial e nova configuração institucional da Igreja. Principalmente, uma nova postura pastoral. É constante seu pedido de conversão (e nisso inclui a própria conversão do papado, cf. EG n.32) para os membros da Igreja, ela é a condição necessária para a pretendida reforma eclesial. E preciso abandonar velhos hábitos e mentalidades e retomar com generosidade o Evangelho.²⁸¹ Francisco, no primeiro capítulo, já indica o caminho a seguir: é preciso transformar, mudar, agir. O documento inicia com pedido suplicante de uma Igreja “em saída”, para toda humanidade, em que o papa convoca todo o povo a sair em missão evangelizadora. Em seu convite ao encontro com Jesus Cristo ele deixa clara a universalidade de sua proposta, citando Paulo VI²⁸²: “Não há motivo para alguém poder pensar que esse convite não lhe diz respeito, já que ‘da alegria trazida pelo Senhor ninguém é excluído’” (EG n.2). Uma Igreja para todos: “(...) há outras portas que também não se devem fechar: todos podem participar de alguma forma na vida eclesial, todos podem fazer parte da comunidade, e nem sequer as portas dos sacramentos se deveriam fechar por uma razão qualquer. (...)” (EG n.47).

²⁸¹ MIRANDA, *A reforma de Francisco*, p.12.

²⁸² PAULO VI, exort. ap. *Gaudete in Domino* (9 de Maio de 1975), 22: AAS 67 (1975), 297.

Para essa Igreja “em saída”, inclusiva, o papa nos diz que “(...) hoje todos somos chamados a esta nova ‘saída’ missionária. Cada cristão e cada comunidade há de discernir qual é o caminho que o Senhor lhe pede, mas todos somos convidados a aceitar esta chamada: sair da própria comodidade e ter a coragem de alcançar todas as periferias que precisam da luz do Evangelho” (EG n.22).

Francisco indica claramente que é necessária uma mudança, e que ela é inadiável (EG n.27):

Sonho com uma opção missionária capaz de transformar tudo, para que os costumes, os estilos, os horários, a linguagem e toda a estrutura eclesial se tornem um canal proporcionado mais à evangelização do mundo atual que à autopreservação. A reforma das estruturas, que a conversão pastoral exige, só se pode entender neste sentido: fazer com que todas elas se tornem mais missionárias (...)

Francisco é direto, pede

o abandono deste cômodo critério pastoral: “fez-se sempre assim”. Convido todos a serem ousados e criativos nesta tarefa de repensar os objetivos, as estruturas, o estilo e os métodos evangelizadores das respectivas comunidades. Uma identificação dos fins, sem uma condigna busca comunitária dos meios para os alcançar, está condenada a traduzir-se em mera fantasia. A todos exorto a aplicarem, com generosidade e coragem, as orientações deste documento, sem impedimentos nem receios. Importante é não caminhar sozinho (...) (EG n.33)

Para o papa, a reflexão de Paulo VI indica como “a Igreja deve aprofundar a consciência de si mesma, meditar sobre o seu próprio mistério” e, a partir de uma consciência esclarecida e operante, comparar a imagem ideal de Igreja, tal como Cristo a viu, quis e amou, com o rosto real que a Igreja apresenta hoje. Daí, com certeza surgirá a necessidade de renovação e revisão dos defeitos. (cf. EG n.26).

A Igreja “institucional” é, ainda hoje, autoritária, vertical, clerical, não aberta à participação do leigo. Para mudança desse quadro, é fundamental uma nova configuração eclesial, que estimule novos comportamentos e iniciativas²⁸³.

²⁸³ Ver KUZMA, “Ano do Laicato e Igreja continua de portas fechadas”. Entrevista, IHU. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/574387-kuzma-e-o-ano-do-laicato-igreja-continua-de-portas-fechadas>. Segundo Cesar Kuzma, “o clericalismo é uma doença que impede a Igreja de ser serviço e, com isso, inibe as demais vocações, sobretudo os leigos, de assumirem o seu papel, a sua missão dentro do corpo eclesial, e também na sociedade. O clericalismo traz e vive de uma imagem de Igreja que se quer garantir por si mesma, sem abertura ao novo e que busca sempre o poder, que quer estar acima, que vive “à parte” e agarra-se nas estruturas, na dureza das tradições, no enrijecimento da doutrina, na dominação de uma letra sem espírito e num autoritarismo eclesiástico/hierárquico doente. Trata-se de uma agressão à ministerialidade, é importante dizer isso, pois não abre espaço a outros/outras e fecha-se às novas questões, notadamente urgentes para o nosso tempo.”

Precisamos de uma Igreja que não esteja “preocupada em ser o centro e que acaba presa em um emaranhado de obsessões e procedimentos” (*EG* n.49), e cujas estruturas nos “dão uma falsa proteção nas normas que nos transformam em juízes implacáveis, nos hábitos que nos deixam tranquilos” (*EG* n.49). Segundo o papa, “as boas estruturas servem quando há uma vida que as anima, sustenta e avalia. Sem vida nova e espírito evangélico autêntico, sem ‘fidelidade da Igreja à própria vocação’ (*UR* 6), toda e qualquer nova estrutura se corrompe em pouco tempo” (*EG* n.26).

Mesmo a valorização do episcopado no CVII (Conferências episcopais nacionais e regionais, Sínodo dos bispos) teve um retrocesso com a publicação do Código de Direito Canônico em 1983 – que acabou “dando forma jurídica” às reformas desejadas pelos padres conciliares – que restituía a estreita dependência dos bispos em relação ao papa²⁸⁴. Vivenciamos hoje, em pleno pontificado de um papa muito mais afeito às ideias de descentralização, as consequências dessa centralização na nomeação de bispos mais afinados à cúria que ao seu rebanho, no incentivo ao carreirismo eclesiástico, na volta da Igreja de poder e prestígio, um clero dedicado ao culto e poder, no desencorajamento da Igreja profética, na ênfase aos aspectos institucionais e jurídicos, e, principalmente, na diminuição do compromisso com os pobres.²⁸⁵ Tudo isso ainda impede uma Igreja mais próxima do século XXI, pois já no Documento de Aparecida os bispos, entre eles Bergoglio, afirmavam que “uma centralização excessiva, em vez de ajudar, complica a vida da Igreja e sua dinâmica missionária” (*DAp* n.32). E na *EG*, diz o papa que

não se deve esperar do magistério papal uma palavra definitiva ou completa sobre todas as questões que dizem respeito à Igreja e ao mundo. Não convém que o papa substitua os episcopados locais no discernimento de todas as problemáticas que sobressaem nos seus territórios. Neste sentido, sinto a necessidade de proceder a uma salutar “descentralização”. (*EG* n.16)²⁸⁶

Assim, na Igreja herdada do século XX, os aspectos doutrinários ainda dominam sobre os existenciais, o jurídico se impõe ao sacramental e o institucional ao místico, fazendo com que o tradicionalismo retarde renovações

²⁸⁴ Cf. MIRANDA, *A reforma de Francisco*, p.63.

²⁸⁵ Cf. *Ibid.*, loc. cit.

²⁸⁶ Isso já fora abordado no Documento de Aparecida n.370, cf. indica o texto da *EG*.

urgentes.²⁸⁷ Aconteceu, nas últimas décadas, o que já se esperava: mesmo quando “a Igreja institucional na cúpula acenou para a urgência de rever a caminhada do Concílio Vaticano II, as forças conservadoras se uniram e iniciaram um processo crescente de fechamento dos canais pastorais, institucionais”²⁸⁸.

A proposta de uma nova Igreja compreende a importância da diversidade e a lógica que rege o pensamento do respeito aos povos e suas culturas próprias. Segundo França Miranda, quando o ser humano capta e acolhe a palavra de Deus, ele está fazendo isso dentro da própria cultura, e desse modo só é possível encontrar a Palavra de Deus e o Evangelho já inculturados.²⁸⁹ A *Evangelii Gaudium* afirma que

se for bem entendida, a diversidade cultural não ameaça a unidade da Igreja. (...) Não faria justiça à lógica da encarnação pensar num cristianismo monocultural e monocórdio. (...) Não podemos pensar que todos os povos de vários continentes, ao exprimir a fé cristã, imitem as modalidades adotadas pelos povos europeus num determinado momento da história, porque a fé não se pode confinar dentro dos limites de compreensão e expressão de uma cultura. É indiscutível que uma única cultura não esgota o mistério da redenção de Cristo. (*EG* n.117 e 118)

O capítulo II da EG faz uma excelente análise de conjuntura em uma linha que o papa chama de *discernimento evangélico* de um olhar de discípulo missionário, promovendo uma necessária reflexão para a compreensão que a Igreja precisa situar-se no contexto do século XXI, no espaço e tempo que Medellín já prenunciara: “Estamos no umbral de uma nova época da história de nosso Continente. Época plena de um desejo de emancipação total, de libertação de qualquer servidão (...) Notamos aqui os prenúncio do parto doloroso de uma nova civilização (...)” (DM n.4). O papa adverte para os processos desumanizantes de algumas realidades modernas, e que é preciso estar atento a isso (*EG* n.51). Reconhecendo que há “louváveis sucessos que contribuem para o bem-estar das pessoas, [alerta que] não podemos esquecer que a maior parte dos homens e mulheres do nosso tempo vive o seu dia a dia precariamente, com funestas consequências” (*EG* n.52). O papa é explícito ao declarar “não a uma economia de exclusão” que acarreta a desigualdade social. Sem meias palavras, diz que essa economia mata:

²⁸⁷ Cf. MIRANDA, *A reforma de Francisco*, p.68.

²⁸⁸ LIBÂNIO, A grande (in)disciplina: crise de um projeto. In: PASSOS e SOARES, *Francisco, renasce a esperança*, p.50.

²⁸⁹ Cf. MIRANDA, op. cit., p.65.

não é possível que a morte por enregelamento dum idoso sem abrigo não seja notícia, enquanto o é a descida de dois pontos na Bolsa. Isto é exclusão. Não se pode tolerar mais o fato de se lançar comida no lixo, quando há pessoas que passam fome. Isto é desigualdade social. Hoje, tudo entra no jogo da competitividade e da lei do mais forte, onde o poderoso engole o mais fraco. Em consequência desta situação, grandes massas da população veem-se excluídas e marginalizadas: sem trabalho, sem perspectivas, num beco sem saída. O ser humano é considerado, em si mesmo, como um bem de consumo que se pode usar e depois lançar fora. Assim teve início a cultura do “descartável”, que aliás chega a ser promovida. Já não se trata simplesmente do fenómeno de exploração e opressão, mas duma realidade nova: com a exclusão, fere-se, na própria raiz, a pertença à sociedade onde se vive, pois quem vive nas favelas, na periferia ou sem poder já não está nela, mas fora. (EG n.53)

Francisco propõe uma Igreja que seja espaço para reflexões que podem impactar a vida dos fiéis, não é um espaço de “fuga” do mundo. É um papa que não tem medo de falar de economia, dessacralizando o sistema econômico vigente como o promotor de igualdade de oportunidades (EG n.55). Diz não à nova idolatria do dinheiro, que governa ao invés de servir, traz novamente o ser humano para o centro da sociedade e critica as ideologias que defendem a autonomia absoluta dos mercados e a especulação financeira por provocarem desequilíbrios (EG n.56). Não tem compromissos de aliança política (a eterna parceria de poderes que sempre foi tão cara à Igreja), reportando-se diretamente aos dirigentes políticos: “Exorto-vos a uma solidariedade desinteressada e a um regresso da economia e das finanças a uma ética propícia ao ser humano” (EG n.58). E não tem medo da autocrítica:

é necessário reconhecer que, se uma parte do nosso povo batizado não sente a sua pertença à Igreja, isso deve-se também à existência de estruturas com clima pouco acolhedor em algumas das nossas paróquias e comunidades, ou à atitude burocrática com que se dá resposta aos problemas, simples ou complexos, da vida dos nossos povos. Em muitas partes, predomina o aspecto administrativo sobre o pastoral, bem como uma sacramentalização sem outras formas de evangelização. (EG n.63)

Francisco reflete ainda sobre os desafios da inculturacão da fé mostrando compreensão da nova cultura urbana, em que o “elemento religioso é mediado por diferentes estilos de vida, por costumes ligados a um sentido do tempo, do território e das relações que difere do estilo das populações rurais” (EG n.72) a que a Igreja configurou-se no desenvolvimento de suas ações até pouco tempo. Há um olhar realista para o mundo, quando observa que “nas cidades, facilmente se

desenvolve o tráfico de drogas e de pessoas, o abuso e a exploração de menores, o abandono de idosos e doentes, várias formas de corrupção e crime” (EG n.75). Não é um olhar condenatório, mas uma proposta efetiva de ação para a Igreja, indicando “a proclamação do Evangelho [como] uma base para restabelecer a dignidade da vida humana nestes contextos”, pois “o sentido unitário e completo da vida humana proposto pelo Evangelho é o melhor remédio para os males urbanos”. De modo realista, entretanto, ressalta que “um programa e um estilo uniformes e rígidos de evangelização não são adequados para esta realidade” (EG n.75). E, em consonância com a prática da teologia da libertação, diz que “viver a fundo a realidade humana e inserir-se no coração dos desafios como fermento de testemunho, em qualquer cultura, em qualquer cidade, melhora o cristão e fecunda a cidade” (EG n.75).

De todo modo, Francisco fala efetivamente de uma Igreja focada na questão da desigualdade da pobreza, “sem os receios, os escrúpulos e as ponderações – tão comuns nas décadas anteriores – superando os melindres [de linguagem] que se traduziam em uma série de adjetivos”²⁹⁰, nas quatro Conferências do CELAM (opção preferencial mas não exclusiva nem excludente; evangélica mas não sociológica e política etc) que acabavam por enfraquecer e não aprofundar o verdadeiro sentido da opção pelos pobres. Francisco supera as polêmicas e a tentativa (teológico-ideológica) de relativizar e enfraquecer essa opção²⁹¹, indicando que é uma

mensagem tão clara, tão direta, tão simples e eloquente que nenhuma hermenêutica eclesial tem o direito de relativizar. A reflexão da Igreja sobre estes textos não deveria ofuscar nem enfraquecer o seu sentido exortativo, mas antes ajudar a assumi-los com coragem e ardor. Para quê complicar o que é tão simples? (...) Isto vale sobretudo para as exortações bíblicas que convidam, com tanta determinação, ao amor fraterno, ao serviço humilde e generoso, à justiça, à misericórdia para com o pobre. Jesus ensinou-nos este caminho de reconhecimento do outro, com as suas palavras e com os seus gestos. Para quê ofuscar o que é tão claro? Não nos preocupemos só com não cair em erros doutrinários, mas também com ser fiéis a este caminho luminoso de vida e sabedoria. (EG n.194)

A expressão “pobre” tem, para o papa, um sentido bastante amplo, mas apresenta a exata consciência de que não se pode generalizá-la a ponto de incluir

²⁹⁰ OLIVEIRA e AQUINO Jr., A atualidade da opção pelos pobres para a Igreja e a teologia. *Didaskalia*, p.151.

²⁹¹ *Ibid.*, p.151.

todos os seres humanos. Há uma linha divisória, deixando evidente que uns são os considerados desfavorecidos, e que não se pode falsificar uma realidade cruel de abandono. Incluindo todos como pobres (sob um pretense guarda-chuva de criaturas humanas), encobrem-se injustiças e desigualdades sociais, pois à medida que se denominam todos como pobres, a opção deixa de ser “ato, faculdade ou resultado de optar; livre escolha, preferência”²⁹² e acaba excluindo o sentido de ação prioritária para com os desprezados, esquecidos, famintos e abandonados das periferias do mundo.²⁹³

Apesar dos esforços de alguns bispos em promover maior austeridade e simplicidade na Igreja, essa não foi uma das “causas” do Concílio Vaticano II (apenas uma breve menção na *LG* n.8). Mas foi, sim, uma das causas das Assembleias do CELAM, junto à opção preferencial pelos pobres, largamente difundida e do mesmo modo atacada. Junte-se a isso a luta da Igreja da ALaC por uma sociedade mais justa e a denúncia de ideologias desumanizantes. Isso ficou evidente em Aparecida, que retoma a necessidade da pobreza evangélica (Dap n.31) também para as instituições da Igreja. E aparece na *EG*, como causa do papa Francisco, ao desejar uma Igreja pobre para os pobres (n.198).

Scannone mostra que o papa agrega outra preposição a “por” quando enfatiza que não é somente a opção pelos pobres, mas há um traço de solidarizar-se “com” eles na Igreja, quando o papa “não só enfatiza a dignidade dos pobres, como também sabe ler os sinais dos tempos que representam [os movimentos populares] e os fomenta e apoia como modo de por em prática a opção por e com os pobres, enquanto são sujeitos coletivos ativos”²⁹⁴ conforme apresenta na *EG* n.122.

A Igreja proposta por Francisco liberta-se das amarras que a prendem aos “centros de poder”, também fisicamente falando: é uma Igreja que vai às periferias, “todas as periferias” (*EG* n.20, 30, 59), as geográficas, as sociais e as existenciais. Abordando as novas formas de pobreza, na obrigação que temos de cuidar dos mais frágeis da terra (*EG* n.209) faz referência

²⁹² Verbete opção. Disponível em: <http://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=op%C3%A7%C3%A3o>. Acesso em: 6 jan 2018.

²⁹³ OLIVEIRA e AQUINO Jr., A atualidade da opção pelos pobres para a Igreja e a teologia. *Didaskalia*, p.152.

²⁹⁴ SCANNONE, *La teología del pueblo*, p.200.

aos sem abrigo, aos toxicodependentes, aos refugiados, aos povos indígenas, aos idosos, aos migrantes, às mulheres, aos nascituros e ao conjunto da criação (*EG* n.210-215). (...) Quando fala de “pobre” e/ou de periferia, fala dos excluídos (econômica, social, política, culturalmente etc), dos pequenos, dos que sofrem, enfim, dos mais frágeis da terra, [ênfatizando que] esses, precisamente, têm que estar no centro das preocupações e prioridades pastorais da Igreja.²⁹⁵

Há ainda, nos 288 subitens em que se dividem os cinco capítulos da exortação, muito mais referências a uma Igreja preocupada com o diálogo com os fiéis (uma parte significativa – n.135 a 159 – é didaticamente dirigida à preparação da homilia, pois Francisco sabe que ali está a oportunidade de conversar com o povo de Deus, por isso pede cuidado e dedicação); à valorização das mulheres, à participação efetiva dos leigos (n.103) e mulheres (n.103 e 104) e o protagonismo juvenil (n.105 e 106), além de indicar a participação dos idosos (n.108) não como os detentores do único saber, mas efetiva parte de um processo transformador que não quer repetir os erros do passado.

4.3 A Igreja e a teologia que libertam

Muito tem se especulado, nesses primeiros tempos de um papa que veio de outro continente, se este papa seria um adepto da teologia da libertação, pois que sua ação e fala elencam os pobres como sujeitos da ação da Igreja contemporânea²⁹⁶. A verdade é que hoje o que importa não é a “posição” do papa, mas sim sua efetiva presença em favor da libertação de todos aqueles em situação de pobreza e miserabilidade, seu efetivo comprometimento com as vítimas das injustiças sociais, econômicas e políticas.

Como vimos no capítulo 3, a teologia da libertação já propunha essa libertação concreta que Francisco prega pelo mundo: é preciso libertar os homens, mulheres e crianças da fome, da exploração a que são submetidos por outros também seres humanos (sejam eles governantes, empresários, sacerdotes...). É preciso analisar como podem os cristãos, com o potencial espiritual herdado de Jesus de Nazaré e que entendem que essa dignidade humana é constitutiva do

²⁹⁵ OLIVEIRA e AQUINO Jr., A atualidade da opção pelos pobres para a Igreja e a teologia. *Didaskalia*, p.153.

²⁹⁶ Ver CUDA, *Para leer a Francisco*, p.45-7.

Reino de Deus, contribuir para essa libertação necessária dos seus semelhantes?²⁹⁷ A teologia subjacente a isso não é o ponto focal para Francisco. O principal é que essa libertação do ser humano seja integral e real, que seja compromisso de construção do Reino já aqui na terra. O papa formou-se jesuíta convivendo com essa teologia na AL, pois desde os anos 1960 a terra ameríndia ouve o clamor pela libertação de sua gente pobre. O papa fez essa opção enquanto bispo em Buenos Aires, fez essa opção enquanto cristão. Contra a pobreza e a favor da vida e da justiça. Se são os mesmos pontos focais da TdL, isso não é uma grande coincidência, é uma trilha do cristianismo. São os mesmos pontos do Evangelho de Jesus Cristo, da Igreja desejada por Francisco de Assis.

Francisco indica que há necessidade de luta pela transformação das estruturas da sociedade²⁹⁸, ao mesmo tempo em que aponta saídas pastorais, refletindo sobre o amor desinteressado aos pobres, o que impede tanto o ativismo meramente político quanto o assistencialista, apresentando o Reino de Deus como uma comunidade eclesial de acolhida. “A Igreja não pode e nem deve ficar à margem na luta pela justiça, (...) pois todos os cristãos, incluindo os pastores, são chamados a preocupar-se com a construção de um mundo melhor (EG n.183), chamados a ser instrumentos de Deus ao serviço da libertação e da promoção dos pobres” (EG n.187).

Um artigo dos teólogos Pedro Rubens Oliveira e Francisco Aquino Júnior “A atualidade da opção pelos pobres para a Igreja e a teologia”²⁹⁹, publicado em 2014, no início da atuação de Francisco como papa, questiona se o papa e os teólogos da libertação estão falando a mesma coisa e qual a atualidade da opção pelos pobres para a teologia. Um dos principais argumentos é que esse olhar especial para os pobres é tradição bíblica, sempre presente na história da Igreja mas que tomou impulso renovado com o CV II, prontamente acolhido pela Igreja da ALaC. O “tema dos pobres” é uma característica central do Reino de Deus e absolutamente pertinente à Igreja de Jesus Cristo, colocado por Francisco no centro de seu ministério pastoral, que lança esse desafio a toda a Igreja, também devolvendo aos teólogos a tarefa de refletir a “opção pelos pobres” no contexto

²⁹⁷ BOFF, L. *Francisco de Roma y Francisco de Assis*, p.65.

²⁹⁸ OLIVEIRA e AQUINO Jr., A atualidade da opção pelos pobres para a Igreja e a teologia. *Didaskalia*, p.153.

²⁹⁹ *Ibid.*, p.147-65.

atual³⁰⁰, uma vez que a opção pelos pobres dos dois últimos papas era retórica e conceitual, ao contrário de Francisco, cujo anúncio é prática afetiva e efetiva.³⁰¹ A *Evangelii Gaudium* (n.188) destaca a necessidade

tanto [da] cooperação para resolver as causas estruturais da pobreza e promover o desenvolvimento integral dos pobres, como [dos] gestos mais simples e diários de solidariedade para com as misérias muito concretas que encontramos. Embora um pouco desgastada e, por vezes, até mal interpretada, a palavra “solidariedade” significa muito mais do que alguns atos esporádicos de generosidade; supõe a criação duma nova mentalidade que pense em termos de comunidade, de prioridade da vida de todos sobre a apropriação dos bens por parte de alguns.

Assim, não importa se o papa usa ou não a expressão “teologia da libertação”, importa que suas falas e ações estejam (e estavam, como bispo e cardeal) em consonância com a libertação dos que sofrem (dos pobres aos refugiados). Segundo Pedro Rubens e Aquino Jr., o papa não pode mesmo ser considerado um dos que, nos anos iniciais da TdL a promoveram, defenderam e propagaram. A própria teologia da libertação na Argentina muitas vezes divergia da teologia dos demais países latino-americanos nas décadas de 1970-80. Mesmo entre os teólogos da TdL há muitas correntes diversas, tanto em função da complexidade dos contextos quanto dos métodos diferentes de aplicação, que se intensificaram e ampliaram nas duas últimas décadas, com o desenvolvimento de novas perspectivas teológicas.³⁰² Na Argentina, a TdL se expressava com outro nome (típica da cultura local): *teología de pueblo*. O jesuíta J. C. Scannone foi professor de Bergoglio no Colégio Maximo de San Miguel e testemunha do compromisso de seu aluno com essa teologia, que ao invés de fazer a clássica análise a partir das classes sociais, “mostrando as origens do empobrecimento e da opressão social, preferia realizar a análise da cultura popular em seu dinamismo e em suas contradições, colocando ênfase nos elementos de participação e libertação nela presentes”³⁰³. Enquanto a maioria dos teólogos da libertação enfatizava a dimensão socioestrutural da teologia, elegendo a mediação das ciências e organizações sociais, os argentinos priorizavam sua dimensão cultural, elegendo a mediação das ciências hermenêuticas e antropológicas, e da sabedoria e religiosidade populares. Scannone revela que certamente não deixaram de ser

³⁰⁰ OLIVEIRA e AQUINO Jr., A atualidade da opção pelos pobres para a Igreja e a teologia. *Didaskalia*, p.148.

³⁰¹ BOFF, L. *Francisco de Roma y Francisco de Assis*, p.90.

³⁰² OLIVEIRA e AQUINO Jr., op. cit., p.156.

³⁰³ BOFF, L. op. cit., p.67.

influenciados pela teoria da dependência, mas que “a compreendiam não tanto a partir da economia, mas da dominação política (imperial) que inclui a econômica, enquadrando ambas na linha evangélica da liberação integral do pecado, em suas consequências sociais e estruturais”³⁰⁴. Para a escola argentina (Scannone assim a define) “povo” é compreendido, acima de tudo, do ponto de vista da cultura, entendida como um estilo de vida comum, e não tanto do território ou da classe social.³⁰⁵ Isso não encobre a profunda sintonia da visão de Francisco e dos teólogos da libertação na centralidade dos pobres na revelação e na fé cristãs.³⁰⁶ Hoje, outras teologias se concretizam num mundo plural e se querem fazer ouvir também dentro dos espaços eclesiais: a teologia feminista, a teologia negra, teologia de gênero, ecológica etc.

Leonardo Boff destaca, inclusive, que é até melhor que um papa não se “vincule” a uma única teologia³⁰⁷, afinal é o papa de muitos, dos que habitam terras nórdicas e desenvolvidas, dos pobres e desvalidos dos continentes do sul, de americanos que pensam a guerra e constroem muros, dos refugiados asiáticos e africanos, das mulheres perseguidas, subjugadas, e ignoradas por tantas instituições às quais são tão devotadas, dos hetero e homossexuais, dos trabalhadores explorados no campo e nas grandes cidades. As lembranças de papas que assumiram teologias em que acreditavam (por formação acadêmica, comodidade ou experiências políticas pessoais) e as tornaram oficiais de toda uma Igreja³⁰⁸ que tem muitas faces no mundo inteiro são muitas vezes doloridas: a condenação ou censura de teólogos com ideias diferentes nos dois últimos pontificados ainda está viva na memória dos que confiavam no CVII e sentiram-se decepcionados pela pouca escuta de uma Igreja que se pretendia do povo de Deus.

É evidente que o contexto das primeiras reflexões sobre a teologia da libertação transformou-se nas últimas cinco décadas, assim como a polarização dos debates metodológicos que se seguiram. É preciso compreender a atuação de Francisco já como fruto de um aprendizado crítico dessa reflexão teológica em um novo cenário de extrema pluralidade e complexidade, em que

³⁰⁴ SCANNONE, *La teología del pueblo*, p.20.

³⁰⁵ Ibid., p.21. Para esclarecimentos dos quatro tipos de teologia identificados pelo autor, incluindo a teologia do povo, ver SCANNONE, *La teología del pueblo*, p.25-30.

³⁰⁶ OLIVEIRA e AQUINO Jr., A atualidade da opção pelos pobres para a Igreja e a teologia. *Didaskalia*, p.158.

³⁰⁷ BOFF, L. *Francisco de Roma y Francisco de Assis*, p.67.

³⁰⁸ Ibidem, loc. cit.

a questão dos pobres precisa ser abordada de inúmeros pontos de vista: bíblico, histórico, dogmático, litúrgico, moral, pastoral etc. Esses estudos podem assumir diferentes perspectivas: econômica, social, política, religiosa, cultural, ambiental, gênero, etnia etc.³⁰⁹

Francisco mostra sua disposição para compreender esse novo mundo, mostra acolhida às transformações próprias de uma humanidade em constante evolução, indica que a mudança faz parte da compreensão da ação evangelizadora a que todos os cristãos são chamados, em todos os tempos:

No seu constante discernimento, a Igreja pode chegar também a reconhecer costumes próprios não diretamente ligados ao núcleo do Evangelho, alguns muito radicados no curso da história, que hoje já não são interpretados da mesma maneira e cuja mensagem habitualmente não é percebida de modo adequado. Podem até ser belos, mas agora não prestam o mesmo serviço à transmissão do Evangelho. Não tenhamos medo de os rever! Da mesma forma, há normas ou preceitos eclesiais que podem ter sido muito eficazes noutras épocas, mas já não tem a mesma força educativa como canais de vida (...). (EG n.43)

Mesmo com críticas de certos setores da Igreja, Francisco não se coloca primeiro como teólogo: apresenta-se sempre como pastor. Não se diz doutor, diz o Evangelho com as palavras que o povo entende, fala ao mundo com o coração. Tem competência teológica, mas usa o filtro da fé. O papa tem um estilo pessoal de conduzir a Igreja, adaptou as rígidas regras vaticanas ao seu modo mais livre e despojado, sabe que não há aproximação possível com o rebanho se assim não for. A renúncia aos símbolos do poder o afasta da cúria e o aproxima dos pobres.³¹⁰ É essa liberdade de espírito que o credencia a propor que o Evangelho pode trazer alegria ao mundo. E como suas ações refletem suas palavras, sua credibilidade tem aumentado tanto entre os cristãos como entre os não cristãos. Na verdade, “as palavras e gestos [de Francisco] parecem repercutir e impactar positivamente muito mais noutros segmentos da sociedade do que no seio da própria Igreja, pelo menos em suas instâncias de governo”³¹¹.

Isso traz a Igreja novamente para a convivência com as pessoas no dia a dia. A Igreja do final do século XX e início do XXI ameaçava encastelar-se mais uma vez na razão intelectual, funcional, analítica e pragmática. Uma Igreja doutrinal e

³⁰⁹ OLIVEIRA e AQUINO Jr., op. cit., p.149. Em nota de rodapé 3: “Ver Pedro A. Ribeiro de Oliveira (org), *Opção pelos pobres no século XXI*, São Paulo: Paulinas, 2011”.

³¹⁰ BOFF, L. *Francisco de Roma y Francisco de Assis*, p.73-4.

³¹¹ OLIVEIRA e AQUINO Jr., A atualidade da opção pelos pobres para a Igreja e a teologia. *Didaskalia*, p.150.

centrada no direito canônico mostrava ao mundo sua força, havia subjugado teologias divergentes, que pensavam em pobres e liberdades. Mas Francisco, com a *razão cordial*³¹², a liberta desse caminho e a traz de volta para as pessoas simples e devotadas, as que compreendem a misericórdia como opção preferencial de vida. As mesmas de sempre, que acreditaram e acreditam nas palavras de Jesus. Segundo Kuzma, com Francisco, “em sua maneira própria de ser e de expressar-se, se percebe que a Igreja redescobriu o povo, e o povo, por sua vez, redescobriu a Igreja”³¹³, abrindo caminhos através de novas possibilidades de dialogar e estimulando um urgente pensamento teológico-pastoral afeito às ousadias do mundo contemporâneo.

A Igreja em saída que propõe Francisco é a Igreja para todos. Na liberdade de construir um mundo mais justo, faz-se uma Igreja plural em consonância com o mundo contemporâneo. Caminhos são abertos por Francisco quando assume a intuição fundamental das teologias da libertação, suscitando “uma atitude positiva da ordem de uma verdadeira ‘reconciliação’, reaproximando muito teólogos que acabaram por afastar-se da Igreja, sobretudo por divergências ou atitudes disciplinares da hierarquia”³¹⁴ e criando condições favoráveis para retomar questões importantes no desafio de tirar a categoria de libertação do exílio.

São muitas as atitudes de Francisco para libertar a Igreja e a teologia das pesadas que ainda oprimiam muitos nos anos recentes. Pouco depois de assumir o cargo, em 11 de setembro de 2013, Francisco recebeu em audiência o padre peruano Gustavo Gutiérrez, em um gesto visto por algumas pessoas como “um passo para a reabilitação total da teologia da libertação”³¹⁵. Reestruturou as confusas finanças do Vaticano, criou comissão para combater abuso sexual de crianças na Igreja, fez duras críticas ao capitalismo e ajudou a reaproximar Cuba e EUA. Chama a atenção para a defesa de uma Igreja mais tolerante em questões de família – já pediu a sacerdotes que não tratem divorciados como excomungados e procurem acolher católicos homossexuais.³¹⁶

³¹² BOFF, L. *Francisco de Roma y Francisco de Assis*, p.75.

³¹³ KUZMA, La eclesiología del papa Francisco: el rescate de la agenda inacabada del Vaticano II y su recepción en la Exhortación Evangelii Gaudium. *Medellín*, p.335.

³¹⁴ OLIVEIRA e AQUINO Jr., A atualidade da opção pelos pobres para a Igreja e a teologia. *Didaskalia*, p.162.

³¹⁵ Disponível em: peru21.pe/mundo/papa-francisco-recibio-sacerdote-peruano-gustavo-gutierrez-124106.

³¹⁶ Disponível em: www.ihu.unisinos.br/566147-por-que-o-papa-francisco-esta-sofrendo-oposicoes-dos-conservadores-da-igreja.

Todas essas ações acentuam mais a unidade que o conflito³¹⁷, postura visível na atuação de Francisco em seu pontificado.³¹⁸ “O papa é sensível aos apelos de mudança *na Igreja e da Igreja*”³¹⁹, não só da cúria romana, mas de toda a comunidade eclesial, implicando a participação efetiva de todos, com a superação daquilo que chama de “pastoral da conservação” (EG n.15, citando DAp n.370): não se pode pretender mudanças se teólogos, leigos e padres ficam como espectadores e comentadores. O convite de Francisco para que todos ofereçam contribuições é claro, objetivo, é um tempo favorável para participações com liberdade.³²⁰

Francisco é um papa atento às perguntas de seu tempo e, principalmente, às respostas que possam ser compreendidas por todos. Juan Luis Segundo já falava do *círculo hermenêutico* da teologia, que entende a necessidade da contínua mudança de interpretação da Bíblia em consonância com as contínuas mudanças da realidade presente, seja ela individual ou social, em que cada nova realidade requer nova interpretação à revelação de Deus, mudando essa realidade a partir disso, voltar a interpretar novamente e assim sucessivamente. Pressupunha duas condições: “a primeira é que as perguntas que surgem do presente sejam tão ricas, gerais e básicas que nos obriguem a mudar nossas concepções costumeiras da vida, da morte, do conhecimento, da sociedade, da política e do mundo em geral”³²¹, pois desse modo a suspeita sobre as ideias e os juízos de valor estabelecidos podem impulsionar a teologia à descer à realidade, colocando-se ela própria novas e decisivas questões; a segunda condição, intrínseca à primeira, é que a teologia não pode supor que possa responder às novas perguntas sem mudar sua habitual interpretação das escrituras, pois “se a interpretação da Escritura não muda junto com os problema, estes ficarão sem resposta ou, o que seria pior, receberão respostas velhas, inúteis e conservadoras”.³²² A Igreja e os documentos

³¹⁷ Cf. SCANNONE, entrevista “O papa Francisco e a teologia do povo”. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/542642-o-papa-francisco-e-a-teologia-do-povo-entrevista-especial-com-juan-carlos-scannone>.

³¹⁸ OLIVEIRA e AQUINO Jr., op. cit., p.158.

³¹⁹ Ibidem, p.163. Em nota de rodapé 21: “Cf. Christoph Theobald, *Le christianisme comme style. Une manière de faire la théologie en postmodernité*, Paris: Éditions du Cerf, 2007, p.159-65. Ver também a palestra proferida pelo autor, na Universidade Católica de Pernambuco, sob o título de “Vaticano II: do ‘concílio pastoral’ à ‘pastoralidade conciliar’”, artigo publicado na revista online: unicap-cursodeteologia.blogspot.com.br/2012/10/normal-0-21-false-false-false-pt-br-x_12.html.

³²⁰ Cf. OLIVEIRA e AQUINO Jr, A atualidade da opção pelos pobres para a Igreja e a teologia. *Didaskalia*, p.164.

³²¹ SEGUNDO, *Libertação da teologia*, p.11.

³²² Ibidem, loc. cit.

que Francisco têm produzido, e mesmo suas homilias diárias³²³, seguem esse método proposto por Segundo, fazendo, mais uma vez, com que a teologia possa atuar com liberdade na necessária conexão com o povo de Deus, situando a história de cada um como parte do Reino a ser construído.

³²³ Essa é uma chave de leitura importante para o novo estilo do Papa. O diálogo diário aproxima a Igreja de seu povo e renova/atualiza conceitos culturais na interpretação bíblica. Ver BERGOGLIO e SPADARO, A. *A verdade é um encontro*. Homilias proferidas na Casa Santa Marta.

5 Considerações finais

Nesse início do século XXI, parece que a Igreja proposta pela teologia da libertação é possível (e necessária) para além das fronteiras do terceiro mundo. Um mundo de refugiados políticos, um mundo de injustiçados pelo cruel sistema econômico dominante, um mundo de abandonados pelos governantes que deveriam zelar pelas necessidades básicas de seus cidadãos, tem se descortinado aos olhos da civilização branca europeia e norte-americana, nem sempre acostumada a ver essas pessoas como parte de uma humanidade plural, afinal ficavam, até o final do século passado, praticamente longe de seus olhos e da convivência diária. Uma Igreja é universal não porque compreenda todos da mesma maneira, mas sim porque serve “a” todos os diferentes do mundo contemplando sua diversidade.

As ideias que há cinco décadas circundam as Igrejas latino-americanas e caribenhas, que sempre foram vistas com muitas reservas pela cúria europeia, foram trazidas para o centro do debate novamente nesse início do terceiro milênio. Interessante notar que isso sequer pode ser chamado de avanço – transformou-se em uma retomada das propostas do Concílio Vaticano II, que deveriam estar já seguindo seu curso natural há cinquenta anos, desde que a Igreja da ALaC proporcionou a recepção mais efetiva do CVII, transformando suas indicações em ações concretas em Medellín.

O que apresentamos nessa dissertação foi um sopro de renovação que pode partir do fim do mundo, abaixo da malfadada linha do Equador que relega seus habitantes a meros coadjuvantes das potências de cima da linha. Foi nessas terras marginalizadas desde o “descobrimento”, com uma colonização que hoje entendemos desrespeitosa, que também surgiu uma teologia independente, não alinhada aos poderes dominantes do capital, extremamente evangélica e seguidora do exemplo do Deus encarnado: o que fez Jesus aqui na Terra? Cuidou da vida dos mais simples, dos desfavorecidos, sofridos, humildes. Praticou a caridade e misericórdia e insistiu com os seus em justiça social.

O processo de eleição de um papa fora do continente europeu foi se delineando desde o início do século XXI, mas não o entendemos como

consequência direta do desenvolvimento da teologia da libertação, visto que a TdL teve um caminhar bem dificultado pelo magistério disciplinar desde o final do século XX. Entretanto, o que se viu foi que as ideias de justiça e igualdade começaram a minar os alicerces palacianos: aos poucos foi ficando evidente a correlação entre a teologia da libertação e os ideais evangélicos, a clara conexão entre as propostas da TdL e as ações de Jesus Cristo. Contribuiu para a corrosão dos pilares a decadência da administração do Vaticano, que culminou com o escândalo do “Vatileaks” revelando a existência de uma extensa trama de favoritismo em contratos e nepotismo, além de uma rede de corrupção, que expunha o Vaticano como uma “central do inferno” com histórias de suborno e lutas pelo poder.

Nesse cenário, surge Francisco. Uma escolha inusitada para muitos, uma surpresa para todos. Não era um expoente mundial, não se sabia muito de suas ideias, não se podia traçar prognósticos. Iniciadas as pesquisas da mídia, começaram a surgir indícios. O que se delineava na sua rápida (e simpática) aparição do balcão da praça São Pedro foi se confirmando: estilo de vida mais simples, comunicação direta com o povo e, principalmente, a escolha do nome para assumir o papado. O nome “Francisco” é um ícone para o povo católico e conhecido para além das Igrejas. A história de um homem que abandona as regalias de uma vida familiar confortável e se dedica a cuidar dos miseráveis sempre comoveu o mundo, e a aura que reveste o nome Francisco começou a ecoar pelas ruas de Roma e espalhar-se pelo mundo: afinal, ninguém ousaria usar esse nome se não estivesse absolutamente convencido que não representaria outra causa do que aquela milenarmente associada ao santo de Assis.

Buscadas as origens, surge um papa migrante, um jesuíta – a ordem inaciana tem um apreço especial pela liberdade do agir humano –, um bispo de pouca mitra e muita convivência com os portenhos pobres. E, essencialmente, um ser humano que expõe defeitos e qualidades e trata os outros seres humanos com respeito e dignidade.

Com a divulgação das ideias e alicerces do pontificado do novo papa, além das resistências, começam a surgir especulações sobre a “linha” do novo papa: retoma-se o pavor aos debates de uma ação contundente em favor daqueles a quem o Evangelho sempre priorizou – os pobres, os pequeninos, os desfavorecidos. A simples ideia que a teologia da libertação voltasse à cena

apavorou os tradicionalistas e a hierarquia, confortáveis nas últimas décadas de debates mais centrados na moral dogmática do que na construção do Reino de Deus. Assim, buscamos entender mais sobre a TdL e empreendemos uma pesquisa, de abordagem histórica, de conhecimento, para tentar compreender as raízes desse movimento eclesial na ALaC, suas consequências e possibilidades no século XXI. Reproduzimos aqui o texto do padre Henrique de Lima Vaz, na apresentação do livro-síntese da tese de doutorado de Alfonso Garcia Rubio, que nos ajudou a compreender todo o compromisso dos teólogos da libertação:

Definir [sua] originalidade, guardando ao mesmo tempo sua referência ao universal teológico e a tematização da particularidade latino-americana, de tal sorte que a passagem do particular histórico ao universal teológico se dê em virtude de uma específica inteligibilidade teológica dessa realidade que acontece no aqui e agora da AL, e não através da justaposição arbitrária e extrínseca de análises político-sociais e de discursos teológicos elaborados em outros tempos e lugares, eis a tarefa maior que se apresenta à teologia da libertação.³²⁴

Vimos que a história da teologia no continente latino tem raízes bem profundas (mesmo na pré-colonização) e que seu acidentado desenvolvimento está ligado às relações eclesiais com o Estado colonialista. Se, em um primeiro momento, houve a tentativa de fazer teologia situada, contextualizada geohistoricamente, com alguns padres missionários que passaram a compreender os habitantes da terra como portadores de uma cultura a ser respeitada, logo os colonizadores exploradores transformaram o continente em um imenso campo extrativista que não via mais os habitantes das terras como seres humanos mas, sim, mão-de-obra para a exploração dos recursos. Com isso vieram os escravos negros que também tiveram sua cultura e religiosidade desmanteladas. Esse histórico de exploração vai possibilitar ao longo dos séculos seguintes, sutil e lentamente, a formação de uma consciência teológica mais libertária, ainda que ligada inexoravelmente a seu passado europeu.

Passados os períodos imperial, de simbiose com o poder, e de implantação republicana, de afastamento do liberalismo, chegamos ao século XX com uma Igreja absolutamente apavorada com as mudanças produzidas no século anterior, fechando-se em si mesma numa guerra declarada contra a modernidade (que afinal nem era tão nova assim) em que os indivíduos não mais se regem pelas

³²⁴ LIMA VAZ, H. C. Apresentação. GARCIA RUBIO, *Teologia da Libertação: política ou profetismo?*, p.4.

normas e moral eclesiais e não são mais “tutelados” pelo temor (do pecado). Esses novos homens e mulheres, entretanto, vivem realidades distintas em diferentes culturas e contextos econômicos muitas vezes antagônicos, e a Igreja, ainda eurocentrada, observa apenas os que lhe são vizinhos: preocupada com a secularização da rica Europa e dos outros países do hemisfério norte ocidental, é a eles (brancos, não miseráveis, não famintos) que se dirige teologicamente, delegando seu rebanho ao sul (muito maior em número de realmente fiéis) aos cuidados pastorais dos bispos. Esses, homens como Dom Helder, Dom Pedro Casaldáliga, Dom Paulo Evaristo Arns, Dom Oscar Romero e outros, com os olhos abertos à realidade que os cerca, vão se irmanar, sob os ventos soprados do CV II, com teólogos como Segundo, Gera, Galilea, Assman, Gutiérrez, Comblin, Dussel, Ellacuría, Leonardo e Clodovis Boff, Sobrino, J. B. Libânio e outros, que já também há algum tempo vinham construindo pensamentos, que podemos chamar mais “evangélicos” (porque inspirados nos ensinamentos de Jesus, de justiça social e igualdade), e priorizar os pobres em suas ações e reflexões. Disso surge a teologia da libertação, desde logo contestada tanto por seu objeto central pouco atraente, os pobres, como pela contundência de suas ações não assistencialistas e preocupação de efetiva mudança estrutural.

Entendemos que os debates acerca dos métodos e instrumental utilizados pela teologia da libertação tenham se acirrado em tempos de Guerra Fria e, principalmente das ditaduras militares, mas os estudos dos textos de Enrique Dussel nos instigam a perguntar: se a helenização e a romanização foram “necessárias” como instrumento para formular o pensamento teológico do início do cristianismo, para dialogar com a cultura da época, por que não podemos, em analogia, compreender que o instrumental/método utilizado pela teologia da libertação também tenha sido tão somente uma ferramenta necessária para ler e compreender uma realidade específica? E por que não contemplar que se possa refletir hoje atualizando essas ferramentas às necessidades e situações que se apresentam?

O que nos leva a indagar isso foi a exata compreensão que todos os processos (tanto pessoais, do papa, como da TdL, de seus teólogos) evoluíram. Observamos que Francisco não é mais somente o jesuíta Bergoglio que foi provincial aos 38 anos; que a sua bagagem chegou a Roma acrescida das experiências dos becos do Bairro de Flores, dos embates com os presidentes

argentinos, da redação de documentos que impactam em vidas humanas; e mais: que ficou ainda mais carregada depois que visitou Lampedusa, que acolheu uma família refugiada no Vaticano, que debateu, na Bolívia, com trabalhadores rurais e movimentos populares sobre terra, trabalho e teto, e depois de sua convivência com os jovens do Rio de Janeiro. Assim também acontece com os teólogos da libertação, que não abandonaram suas ideias iniciais mas as evoluíram em consonância com o mundo que se apresenta hoje diverso do que há 50 anos atrás, embora a questão central, a miséria, permaneça. Ainda hoje professam a opção pelos pobres, mas atuam em áreas diversificadas por compreenderem que a estrutura da desigualdade ainda impactará muito mais as vidas humanas. Exemplo disso é a dedicação às questões ecológicas do teólogo Leonardo Boff (que também entraram no “radar” do papa); também Gustavo Gutierrez encara novos desafios e vai servir à causa da TdL sendo professor universitário nos Estados Unidos.

Desta maneira, considerando que os personagens e contextos se atualizam, vimos chegar uma nova proposta de Igreja para a contemporaneidade com a exortação apostólica *Evangelii Gaudium*. E veio de modo pouco impositivo, não era um documento papal com análises cifradas para pouco entendidos. Com uma linguagem acessível e carregada de sentimento (os verbos em primeira pessoa, as confissões de desejos humanos – [eu] sonho, [eu] prefiro, [eu] compreendo” e os pontos de exclamação mostram uma mão humana – carinhosa e por vezes dura, irônica – que havia escrito aquilo) o texto expressa uma enorme compreensão das virtudes e defeitos humanos, de todos os seres humanos, sejam eles padres, religiosos ou leigos, homens, mulheres, crianças ou velhos, governantes, patrões ou empregados. Talvez se tenha custado a compreender um pouco que ali estava todo um “programa de Igreja”, todas as ideias de como reformar a enorme instituição eclesial, de como focar nos princípios básicos da vida cristã, de como (re)incluir a humanidade em um projeto que, afinal, sempre foi dela.

Não causou tanta surpresa a centralidade dos pobres, causou surpresa a contundência do papa em identificar as causas por que continuam sendo pobres. Não causou surpresa a identificação do clericalismo como um dos problemas que influenciam no abandono de muitos fiéis, espantou a absoluta precisão com que o papa identifica o clima pouco acolhedor de muitos ambientes eclesiais e seus

serviços burocráticos, recriminando a predominância de aspectos administrativos sobre os pastorais e de uma sacramentalização que dispensa a evangelização.

Francisco habilmente identificou que a Igreja é também responsável pela transformação das estruturas que mantém a miséria, pois ainda que sua doutrina contenha as melhores intenções e práticas em relação à questão dos pobres, é em sua organização e funcionamento do dia a dia que adota práticas excludentes e prejudiciais ao destino dos pobres desse mundo. A simples publicação de documentos sobre o problema (e isso a Igreja sabe fazer com perfeição) não resolve o problema, pois ao mesmo tempo em que faz um discurso de solidariedade com os pobres mantém com o poder e o capital, responsáveis pela situação de pobreza desses pobres, uma intensa vinculação e profícuo relacionamento.

A Igreja que Francisco pede é a mesma do CVII, a do povo de Deus. Entretanto, vemos que os maiores obstáculos para a sua realização encontram-se dentro dela própria. Seja por configuração histórica, seja por comodismo, sua trajetória milenar parece não mais dar conta desse novo mundo que vivemos. A contemporaneidade tem características “velozes”, a sociedade não mais aceita pacificamente uma hierarquia eclesiástica excludente e autoritária. A noção de povo de Deus traz embutida a ideia do êxodo, de mobilidade. Essa humanidade que caminhou no deserto é a mesma que hoje caminha rumo a novos tempos e explora todas as regiões do planeta. A transformação da história humana nos últimos dois mil anos precisa ser acompanhada por uma Igreja não plantada na história, mas uma Igreja que caminha com o povo de Deus e se assume como parte integrante dele, reconhecendo os batizados como atores protagonistas da construção do Reino. A mentalidade praticamente medieval que muitas vezes ainda domina grande parte da hierarquia da Igreja precisa ser substituída – muitas vezes ela é compartilhada por um laicato que se sente seguro no terreno firme da pré-modernidade – por uma ideia de colaboração possível entre todos os que acreditam na promoção do Reino e na construção já aqui (e agora) de um mundo de paz e justiça.

O terceiro milênio, com a globalização da economia, vem mostrar que não se alterou muito a condição dos pobres (invocando ainda a necessidade de uma ativa teologia de libertação na reflexão/ação dos cristãos). A perspectiva do desenvolvimento científico vir a beneficiar a todos revelou que os seres humanos

continuam divididos: as benesses tecnológicas e científicas continuam atingindo as classes privilegiadas, os pobres continuam na categoria de excluídos, agora partilhada com os refugiados, o drama do mundo contemporâneo.

As propostas de Francisco para a Igreja contemporânea traduzem-se em esperança de diminuir essas desigualdades. A proposta de uma ética da solidariedade já encontra ecos no mundo do início do terceiro milênio. Mas são ecos que ainda não encontraram portas abertas na Igreja universal (as Igrejas latino-americanas têm frestas por onde ressoam os sons da misericórdia). Há um evidente descompasso entre uma Igreja que se omite na defesa dos pobres, fechada em sua suposta missão de proclamadora da palavra de Cristo, e a Igreja que propõe o papa Francisco, em saída, para acercar-se dos pobres do mundo. Francisco tem escancarado ao mundo a pobreza dos filhos de Deus. Vai até os desvalidos, os refugiados, os doentes, os diferentes para com eles vivenciar a Palavra. Vai a todos os seres humanos com palavras de acolhida e gestos de salvação. Aos pobres, aos que sofrem, oferece sua dedicação enquanto bispo de uma Igreja enlameada (porque caminha na terra ao lado dos desvalidos e pelos caminhos sujos que sobraram aos excluídos), que efetivamente é sinal de Cristo na terra. Enquanto o sistema econômico continua excluindo (e cada vez produzindo mais) pobres, esse papa tenta resgatar a Igreja de Jesus Cristo apoiado na misericórdia do amor de Deus por todos os seus filhos.

Essas são nossas reflexões sobre os temas que aqui apresentamos. Não podemos chamá-las de conclusões, pois por certo não abrangemos todas as questões, não refletimos sobre todos os problemas, não apresentamos todas as possibilidades, que são muitas a partir de uma nova perspectiva de ver o mundo “desde” outro ponto de vista (o do fim do mundo).

Por convenção, usei sempre a primeira pessoa do plural na redação do texto. Entretanto, ao encerrar, gostaria de deixar uma declaração pessoal, em que seja permitido o uso do verbo na primeira pessoa do singular: um dos primeiros materiais que consultei foi um livro sobre a história da Argentina, tentando me cercar do universo da proposta de falar sobre um argentino. E ali achei algo que me guiou durante todo o processo de pesquisa e redação dessa dissertação. As palavras com que o historiador Félix Luna encerra seu livro *Breve história dos argentinos* (p.188) são exatamente as mesmas que eu provavelmente escreveria

para expressar como entendo o projeto que realizei, por isso não hesitei em usar essa citação para contar-lhes como me sinto:

Procurei ser veraz e expor de maneira honrada os fatos e as interpretações que, a meu ver, correspondem a esses fatos. Já se sabe que em matéria histórica a objetividade não existe, porque o expositor é um ser humano, nasceu num determinado local, tem uma certa formação, adscrive a certos valores. Inevitavelmente, vê as coisas a partir de sua própria ótica. Mas também sabemos que existe uma possibilidade de ser honesto na apresentação de uma crônica como esta e, asseguro-lhes, eu fui honest[a]. E também, asseguro-lhes, me diverti muito.

Referências bibliográficas

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido**. Petrópolis: Vozes, 2004.

BERGOGLIO, J. M.; SPADARO, A. (org) **A verdade é um encontro**. Homilias proferidas na Casa Santa Marta. São Paulo: Paulinas, 2015.

BOFF, C. Epistemología y método de la teología de la liberación. In: ELLACURIA, I.; SOBRINO, J. **Mysterium Liberationis**. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación I. Madrid: Trotta, 1990. p.79-114.

_____. A originalidade histórica de Medellín. **Revista Eletrônica Latinoamericana de Teologia**, n.203, s/d. Disponível em: <http://servicioskoinonia.org/relat/203p.htm>. Acesso em: 10 jan 2018.

BOFF, Leonardo. **América Latina: da conquista à nova evangelização**. São Paulo: Ática, 1992.

BOFF, Leonardo. **Francisco de Roma y Francisco de Asís**. Una nueva primavera en la Iglesia? Madri: Trotta, 2013.

BOFF, Leonardo. **Igreja: carisma e poder**. Ensaios de eclesiologia militante. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

BOFF, Leonardo. **O caminhar da Igreja com os oprimidos**. Do vale de lágrimas à Terra Prometida. Rio de Janeiro: Codecri, 1980.

BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. **Como fazer teologia da libertação**. Petrópolis: Vozes, 1985.

BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. **Da libertação**. O sentido teológico das libertações sócio-históricas. Petrópolis: Vozes, 1979.

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

CAMAROTTI, G. **Segredos do Conclave**. São Paulo: Geração Editorial, 2013.

CASTILLO, J. M. **Los pobres y la teología**. 2.ed. Bilbao: Descleé de Brouwer, 1998.

CUDA, Emilce. **Para leer a Francisco**. Teología, Ética e Política. Buenos Aires: Manantial, 2016.

DUSSEL, E. **Historia de la iglesia en América Latina**. Barcelona, 1974.

_____. **Teologia da Libertação**. Um panorama de seu desenvolvimento. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. **Introduccion a la filosofia de la liberacion**. 2.ed. Bogotá: Nueva America, 1983.

_____. **El dualismo en la antropología de la cristiandad**. Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América. Buenos Aires: Guadalupe, 1974.

ELLACURÍA, I.; SOBRINO, J. **Mysterium Liberationis**: conceptos fundamentales de la teología de la liberación. V. I e II. San Salvador: UCA, 1991. (impressão de 2008).

ESTRADA, J. A. Pueblo de Diós. In: ELLACURIA, I.; SOBRINO, J. **Mysterium Liberationis**. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación II. Madrid: Trotta, 1990. p.175-88.

FRANCISCO. **O nome de Deus é misericórdia**: uma conversa com Andrea Tornielli. São Paulo: Planeta do Brasil, 2016.

_____. **Evangelii Gaudium**. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. Acesso em: 30 jan 2018.

GALASSO, N. **Historia de la Argentina**. Buenos Aires: Colihue, 2011.

GALILEA, Segundo. **Teologia da libertação**: ensaio de síntese. São Paulo: Paulinas, 1978.

GUTIERREZ, Gustavo. **Teologia da libertação**: perspectivas. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1976.

_____. **Pobres e libertação em Puebla**. São Paulo: Paulinas, 1980.

_____. Pobres y opción fundamental. In: ELLACURIA, I.; SOBRINO, J. **Mysterium Liberationis**. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación I. Madrid: Trotta, 1990. p.303-23.

IVEREIGH, Austen. **El Gran Reformador**. Francisco, retrato de um papa radical. Buenos Aires: Ediciones B, 2015.

KLEIN, L. F. Jesuítas: carisma e missão. **Itaici**: revista de espiritualidade inaciana. n.105, p.33-44

KUNG, Hans. **A Igreja tem salvação?** São Paulo: Paulus, 2012.

KUZMA, Cesar. **O futuro de Deus na missão da esperança**. Uma aproximação escatológica. São Paulo: Paulinas, 2014.

_____. La eclesiología del papa Francisco: el rescate de la agenda inacabada del Vaticano II y su recepción en la exhortación Evangelii Gaudium. **Medellín**, v.XLIII, n.168, Bogotá, Ago 2017. p.333-46.

LEPARGNEUR, H. O dilema da pobreza e da eficácia na Igreja. **Concilium** – Os pobres e a Igreja, n.124, 1977. p.95-103.

LIBÂNIO, J. B. A Igreja da América Latina na encruzilhada das grandes opções. In: _____. **Fé e Política**. Autonomias específicas e articulações mútuas. São Paulo, 1985. p.139-59.

_____. **Teologia da libertação**. Roteiro didático para o estudo. São Paulo: Loyola, 1987.

LEVENE, Ricardo. **Síntese da história da civilização argentina**. s/ed., Rio de Janeiro, 1938. Distribuído pelo Serviço de Cooperação Intelectual do Ministério de Relações Exteriores.

LUNA, Félix. **Breve história dos argentinos**. Rio de Janeiro: Instituto Cultural Brasil-Argentina, 1995.

MIRANDA, Mário de França. **A reforma de Francisco: fundamentos teológicos.** São Paulo: Paulinas, 2017.

_____. **Aparecida: a hora da América Latina.** São Paulo: Paulinas, 2006.

_____. Francisco: papa e jesuíta. In: PASSOS, J. D.; SOARES, Afonso M. L. (orgs.) **Francisco, renasce a esperança.** São Paulo: Paulinas, 2013. p.134-44.

_____. Evangelizar ou humanizar? **Revista Eclesiástica Brasileira**, n. 74, p.519-48. 2014.

OLIVEIRA, Pedro Rubens F. de; AQUINO Jr., Francisco de. A atualidade da opção pelos pobres para a Igreja e a Teologia. **Didaskalia.** Revista da Faculdade de Teologia. Vol. XLIV, fasc.2, 2014. p.147-65.

PALÁCIO, Carlos. Novos paradigmas ou fim de uma era teológica. In: ANJOS, M. F. **Teologia aberta ao futuro.** São Paulo: Soter-Loyola, 1997. p.77-98.

PASSOS, J. D.; SOARES, Afonso M. L. (orgs.) **Francisco, renasce a esperança.** São Paulo: Paulinas, 2013.

PASTOR, F. A. A Igreja como problema. In: _____. **O Reino e a história.** Problemas teológicos de uma teologia da práxis. São Paulo, 1982. p.3-16.

PIQUÉ, Elisabetta. **Papa Francisco: vida e revolução.** São Paulo: Leya, 2014.

RICHARD, Pablo. (org) **Raíces da Teologia Latino-americana.** São Paulo: Paulinas, 1987.

RUBIO, A. G. **Teologia da libertação: política ou profetismo?** São Paulo: Loyola, 1977.

SÁ, Maria Elisa Noronha de. **Civilização e barbárie.** A construção da ideia de nação: Brasil e Argentina.

SCANONE, Juan Carlos. **La teología del Pueblo.** Raíces teológicas del papa Francisco. Colección Presencia Teológica, 251. Bilbao: Sal Terrae, 2017.

SHUMWAY, Nicolas. **A invenção da Argentina: história de uma ideia.** São Paulo: Edusp; Brasília: Editora UNB, 2008.

SEGUNDO, Juan Luis. **Libertação da Teologia.** São Paulo: Loyola, 1978.

SEGUNDO, Juan Luis. **Teologia da libertação. Uma advertência à Igreja.** São Paulo: Paulinas, 1985.

SPADARO, A.; GALLI, C. M. **La riforma e le riforme nella Chiesa.** Biblioteca di Teologia Contemporanea, 177. Brescia: Queriniana, 2016.

SUESS, Paulo. Francisco: nome novo, programa impossível? In: PASSOS, J. D.; SOARES, Afonso M. L. (orgs.) **Francisco, renasce a esperança.** São Paulo: Paulinas, 2013. p.166-76.

SUSIN, L. C. Francisco: nome que é um programa. In: PASSOS, J. D.; SOARES, Afonso M. L. (orgs.) **Francisco, renasce a esperança.** São Paulo: Paulinas, 2013. p.120-32.

TAMAYO, J. J. Teologias da libertação. In: **Dicionário de conceitos fundamentais do Cristianismo.** São Paulo: Paulus, 1999.

Sites consultados:

G1. <http://g1.globo.com/mundo/noticia/2013/02/papa-bento-xvi-vai-renunciar-diz-agencia-italiana.html>. Acesso em: 20 jun 2017.

<http://dateandtime.info/es/distance.php?id1=6691831&id2=3435910>. Acesso em: 25 jun 2017.

http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130313_benedizione-urbi-et-orbi.html Acesso em: 15 jun 2017.

Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, Estimaciones y proyecciones de población 2010-2040. http://www.indec.gob.ar/nivel4_default.asp?id_tema_1=2&id_tema_2=24&id_tema_3=84 Acesso em: 25 jul 2017.

<http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/542642-o-papa-francisco-e-a-teologia-do-povo-entrevista-especial-com-juan-carlos-scannone>. Acesso em: 15 jan 2018.

<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/573424-um-novo-paradigma-para-analise-de-conjuntura-pedro-ribeiro-de-oliveira>. Acesso em: 30 dez 2017.

www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/560358-igreja-e-politica-a-base-nao-deixou-de-ser-protagonista-entrevista-especial-com-pedro-ribeiro-de-oliveira. Acesso em: 30 jan 2018.

<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/574387-kuzma-e-o-ano-do-laicato-igreja-continua-de-portas-fechadas>. Acesso em: 30 dez 2017.

<http://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=op%C3%A7%C3%A3o>. Acesso em: 12 nov 2017.

<https://peru21.pe/mundo/papa-francisco-recibio-sacerdote-peruano-gustavo-gutierrez-124106> Acesso em: 24 jan 2018.

www.ihu.unisinos.br/566147-por-que-o-papa-francisco-esta-sofrendo-oposicao-dos-conservadores-da-igreja. Acesso em: 15 jan 2018.

<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/542239-papa-francisco-e-a-teologia-do-povo>. Acesso em 30 jan 2018.