



CATOLICA
INSTITUTO DE ESTUDOS POLÍTICOS

LISBOA

**MESTRADO EM CIÊNCIA POLÍTICA E RELAÇÕES INTERNACIONAIS:
SEGURANÇA E DEFESA.**

CHRISTOPHE ANTOINE MARIE BÉRAUD

**AS ILAÇÕES POLÍTICAS QUE SE DEPREENDEM DA REAÇÃO
DA IGREJA CATÓLICA APOSTÓLICA ROMANA À TEOLOGIA
DA LIBERTAÇÃO NA AMÉRICA LATINA ENTRE 1978 E 1986:
*DE LIBERTATIS NUNTIUS A LIBERTATIS CONSCIENTIA.***

Lisboa

2019

Christophe Antoine Marie Béraud

AS ILAÇÕES POLÍTICAS QUE SE DEPREENDEM DA REAÇÃO DA
IGREJA CATÓLICA APOSTÓLICA ROMANA À TEOLOGIA DA
LIBERTAÇÃO NA AMÉRICA LATINA ENTRE 1978 E 1986: DE
LIBERTATIS NUNTIUS A LIBERTATIS CONSCIENTIA.

Esta dissertação é apresentada ao Instituto de Estudos Políticos da Universidade Católica Portuguesa como requisito para obtenção do grau de mestre em Ciência Política e Relações Internacionais sob a orientação do Professor Dr. HUGO MIGUEL MIMOSO CHELO.

DEDICATÓRIA.

Ao querido pai, em seu justo repouso,
À adorada mãe,
Às amadas esposa e filha.

AGRADECIMENTOS.

Agradeço, primeiramente, a Deus por ter me concedido a vida, mantendo-me com saúde e em Paz. Agradeço, também, a Nossa Senhora da Conceição Aparecida, Padroeira do Brasil, a Nossa Senhora de Fátima e a Santa Bárbara pelas graças alcançadas.

Agradeço a meus pais por terem dado tudo de si para que eu chegasse até aqui.

A minha esposa pela gigantesca paciência e pelo amor que me dedica.

A meus sogros pelo apoio nas horas de estudo e por todo carinho com que me receberam.

Agradeço, também, a parentes que deixei no Brasil, pelas visitas e pelas palavras de incentivo.

O Professor Hugo Chelo por ter me apresentado à DSI e aceitado a difícil tarefa me orientar.

Os Coronéis Fontenelle, Proença Garcia e Roquetti, que me ajudaram a compreender melhor as questões implicadas na pesquisa, na veracidade dos factos e na lógica exigida.

A Direção do Instituto de Estudos Políticos da Universidade Católica Portuguesa e a Coordenação do Mestrado em Ciência Política e Relações Internacionais, pelas oportunidades que foram oferecidas, pela atenção refletida no trabalho atento e pelo trato sempre muito cordial.

Aos demais professores e colegas de turma um agradecimento especial pelos ensinamentos e pelos bons momentos que pudemos partilhar.

MUITO OBRIGADO!

RESUMO.

A criação duma eclesiologia cuja *praxis* de salvação apresenta uma forte ascendência ideológica de categorização marxista, foi, à época, e ainda hoje é, segundo o Papa Emérito Bento XVI, a maior das heresias surgidas dentro da Igreja Católica. Trata-se da inversão completa da escatologia cristã, trocando a busca duma redenção transcendente, pela terrestrialização dos objetivos da fé, à luz do materialismo histórico, tornando-se, assim, a religião, um instrumento de ação socialista. A Teologia da Libertação na América Latina, nesse sentido, causou uma reação forte na Igreja Católica Apostólica Romana. Uma postura que se reflete na “*Instrução Libertatis Nuntius*”, na “*Notificação Sobre o Livro ‘Igreja: Carisma e Poder’*” e na “*Instrução Libertatis Conscientia*”, emitidas pela Congregação para a Doutrina da Fé em 1984, 1985 e 1986 respectivamente. Uma ação apoiada plenamente pelo Papa São João Paulo II, desde 1978, em sua luta persistente contra as chagas do Socialismo Científico, na esperança de manter a missão soteriológica da Igreja. Nesse sentido, o presente trabalho traz à tona as ilações políticas que podem ser depreendidas das *Instruções* e na *Notificação* em pauta, como uma orientação frente ao desvio eclesiológico de viés revolucionário que representa a Teologia da Libertação na América Latina.

QUANTIDADE DE PALAVRAS: aproximadamente 38.000 palavras.

PALAVRAS CHAVE: Igreja Católica Romana, Teologia da Libertação, *Libertatis Nuntius*, *Notificação*, *Libertatis Conscientia*, ação revolucionária socialista, reação.

ABSTRACT.

The creation of an ecclesiology whose praxis of salvation presents a strong ideological ancestry of Marxist categorization was, at the time and still is today, according to the Pope Emeritus Benedict XVI, the greatest heresy that has arisen within the Catholic Church. It has been a complete inversion of Christian eschatology, changing the search for a transcendent redemption, by the terrestrialization of the objectives of faith, in the framework of historical materialism, thus becoming an instrument of the socialist action. The Theology of Liberation in Latin America, in this sense, has caused a strong reaction in the Roman Catholic Church. A position reflected in the “*Instruction Libertatis Nuntius*”, the “*Notification About the Book ‘Church: Charism and Power’*” and the “*Instruction Libertatis Conscientia*” issued by the Congregation for the Doctrine of the Faith in 1984, 1985 and 1986 respectively. An action fully supported by the Pope John Paul II since 1978 in his persistent struggle against the wounds of Scientific Socialism in the hope of maintaining the soteriological mission of the Church. It is understood, with the present work, to be able to deduce which political lessons can be drawn from the Instructions and the Notification in question, as an orientation towards the ecclesiological deviation of revolutionary bias that can represent the Liberation Theology in Latin America.

WORD COUNT: approximately 38.000 words.

KEYWORDS: Roman Catholic Church, Theology of Liberation, *Libertatis Nuntius*, Notification, *Libertatis Conscientia*, socialist revolutionary action, reaction.

SIGLAS E ABREVIATURAS

AC	Ação Católica
ACB	Ação Católica Brasileira
ALN	Aliança Libertadora Nacional
AP	Ação Popular
CDFé	Congregação para a Doutrina da Fé
CEB	Comunidade Eclesial de Base
CELAM	Conselho Episcopal Latino-Americano
CEPAL	Comissão Econômica para a América Latina e Caribe
Cf	Conferir
CIC	Catecismo da Igreja Católica
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CUT	Central Única dos Trabalhadores
DSI	Doutrina Social da Igreja
EUA	Estados Unidos da América
JEC	Juventude Estudantil Católica
JOC	Juventude Operária Católica
JUC	Juventude Universitária Católica
MCI	Movimento Comunista Internacional
MIEC/JECI	Movimento Internacional de Estudantes Católicos/Juventude Estudantil Católica Internacional
PCJP	Pontifício Conselho Justiça e Paz
Pe	Padre
PT	Partido dos Trabalhadores
TdL	Teologia da Libertação
UNE	União Nacional dos Estudantes
URSS	União das Repúblicas Socialistas Soviéticas

SUMÁRIO

DEDICATÓRIA.....	v
AGRADECIMENTOS.....	vii
RESUMO.....	ix
ABSTRACT.....	xi
SIGLAS E ABREVIATURAS.....	xiii
SUMÁRIO.....	xv
1. INTRODUÇÃO.....	19
1.1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	19
1.2. OBJETO DE ESTUDO E DELIMITAÇÃO.....	21
1.3. OBJETIVO GERAL.....	22
1.4. OBJETIVOS ESPECÍFICOS.....	22
1.5. QUESTÃO DE ABERTURA.....	23
1.6. QUESTÕES DE ESTUDO.....	23
1.7. METODOLOGIA.....	24
1.8. ESTRUTURA E CONTEÚDO.....	25
2. REFERENCIAL TEÓRICO.....	29
2.1. A DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA E A POLÍTICA.....	29
2.1.1. Introdução sobre a Doutrina Social da Igreja e a política.....	29
2.1.2. A Doutrina Social da Igreja e a política.....	30
2.1.2.1. A Doutrina Social da Igreja.....	30
2.1.2.2. A política na Doutrina Social da Igreja.....	31
2.1.3. Conclusão sobre a Doutrina Social da Igreja e a política.....	32
2.1.4. Notas de fim de Capítulo.....	33
2.2. O POSICIONAMENTO DA DSI FRENTE ÀS IDEOLOGIAS.....	40
2.2.1. Introdução sobre o posicionamento da DSI frente às ideologias.....	40
2.2.2. O posicionamento da DSI frente às Ideologias.....	40
2.2.2.1. A DSI e as questões ideológicas.....	41

2.2.2.2.	O posicionamento da DSI frente ao marxismo.....	42
2.2.3.	Conclusão sobre o posicionamento da DSI frente às ideologias.....	45
2.2.4.	Notas de fim de capítulo.....	48
2.3.	A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO: DE SUAS ORIGENS NA EUROPA À AMÉRICA LATINA, NASCIMENTO, CONSOLIDAÇÃO E CONSEQUÊNCIAS.	54
2.3.1.	Introdução sobre a Teologia da Libertação: de suas origens na Europa à América Latina.	54
2.3.2.	A Teologia da Libertação: de suas origens na Europa à América Latina, nascimento, consolidação e consequências.	55
2.3.2.1.	As origens na Europa.....	55
2.3.2.2.	Das origens na Europa à América Latina.....	59
2.3.2.3.	As bases filosóficas da Teologia da Libertação.....	61
2.3.2.4.	Nasce a Teologia da Libertação.....	63
2.3.2.5.	Consolidação e consequências da Teologia da Libertação.....	66
2.3.3.	Conclusão sobre a Teologia da Libertação, de suas origens na Europa à América Latina.	67
2.3.4.	Notas de fim de capítulo.....	69
2.4.	AS ILAÇÕES POLÍTICAS DA “INSTRUÇÃO LIBERTATIS NUNTIUS”.....	82
2.4.1.	Introdução sobre as ilações políticas da “Instrução Libertatis Nuntius”.	82
2.4.2.	A “Instrução Libertatis Nuntius”.....	83
2.4.2.1.	O contexto da produção da “Instrução Libertatis Nuntius”.....	83
2.4.2.2.	A “Instrução Libertatis Nuntius” em Debate.....	84
2.4.3.	Conclusão sobre as ilações políticas da “Instrução Libertatis Nuntius”.	89
2.4.4.	Notas de fim de capítulo.....	91
2.5.	AS ILAÇÕES POLÍTICAS DA “NOTIFICAÇÃO SOBRE O LIVRO ‘IGREJA: CARISMA E PODER’”.	97
2.5.1.	Introdução às ilações políticas da “Notificação Sobre o Livro ‘Igreja: Carisma e Poder’”.	97
2.5.2.	A “Notificação Sobre o Livro ‘Igreja: Carisma e Poder’”.....	98
2.5.2.1.	O contexto da produção da “Notificação Sobre o Livro ‘Igreja: Carisma e Poder’”.	98

2.5.2.2.	A “Notificação Sobre o Livro ‘Igreja: Carisma e Poder’” em debate.	102
2.5.3.	Conclusão sobre as ilações políticas da “Notificação Sobre o Livro ‘Igreja: Carisma e Poder’”.	106
2.5.4.	Notas de fim de Capítulo.....	110
2.6.	AS ILAÇÕES POLÍTICAS DA “INSTRUÇÃO LIBERTATIS CONSCIENTIA”.	115
2.6.1.	Introdução às ilações políticas da “Instrução Libertatis Conscientia”.	115
2.6.2.	A “Instrução Libertatis Conscientia”	115
2.6.2.1.	O contexto da produção da “Instrução Libertatis Conscientia”	116
2.6.2.2.	A “Instrução Libertatis Conscientia” em debate.....	117
2.6.3.	Conclusão sobre as ilações políticas da “Instrução Libertatis Conscientia”.	124
2.6.4.	Notas de fim de capítulo.....	126
3.	CONCLUSÃO.....	134
3.1.	PROCEDIMENTO METODOLÓGICO.....	135
3.2.	AVALIAÇÃO DE RESULTADOS.....	136
3.3.	LIMITAÇÕES DA INVESTIGAÇÃO E ABERTURA PARA PESQUISAS FUTURAS.	145
4.	BIBLIOGRAFIA.....	148

1. INTRODUÇÃO.

“O grande pecado do mundo contemporâneo é ter perdido a noção de pecado” (Papa Pio XII *apud* Aldunate, 2005, p.122). Com essa advertência do Papa Pio XII à guisa de frase de abertura, acredita-se colocar em perspectiva a grande diagonal que atravessa o presente trabalho.

Nesse sentido, como Introdução, apresentam-se as Considerações Iniciais que lançam o assunto a ser tratado. Colocam-se o Objeto de Estudo e a Delimitação do Tema no intento de sublinhar os limites da pesquisa realizada. Balizas que orientam o Objetivo Geral e os Objetivos Específicos, dos quais decorrem a Questão de Abertura e as Questões de Estudo. Na sequência, é exposta a Metodologia empregada para atingir os objetivos apresentados, bem como a Estrutura do Trabalho e o Conteúdo a ser tratado em cada uma das fases do Referencial Teórico e da Conclusão.

1.1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS.

De acordo com o Professor Serge Hurtig (1966, p.74 e 76):

A Ciência Política [...] enriqueceu-se com o estudo das instituições e das forças que atuam sobre o Estado. Hoje podemos, mais amplamente, defini-la como uma óptica de investigação que privilegia os fenômenos de autoridade, de poder e de dominação. Ora, estes fenômenos estão presentes num grande número de processos sociais e de grupos sociais, mesmo não políticos [...] a análise Política obriga a pôr quatro ordens de questões: 1. quem exerce realmente influência e quem é influenciado? 2. qual é o grau da influência efetivamente exercida? 3. sob que (formas) se exerce a influência? 4. qual é a sua eficácia?

Com essa definição em perspectiva, visualiza-se como um marco inicial das relações políticas contemporâneas a Revolução Francesa de 1789. A esse movimento, segue-se a eclosão das Revoluções Liberais de 1830 que forçam o abandono do modelo absolutista e a transformação do sistema político na França. Uma evolução que culmina, em 1848, com novas Revoluções Liberais que destronam o Rei e instauram a Segunda República. Consolidava-se, assim, na Europa Continental, o constitucionalismo (*cf.* Rosas, 2013, p.04).

Paralelamente a esse movimento ideológico liberal, ainda em 1848, afirmava-se, como fruto da Revolução Industrial, um pensamento que buscava uma preponderância do senso coletivo: o socialismo.

As raízes das teorias socialistas se dão, também, na Revolução Francesa de 1789, com o Conde de St-Simon. Autor acompanhado por Pierre Lerroux, que cunhou, em 1831, o termo “socialismo”. Dessa forma, estruturou-se a ideia duma sociedade na qual não haveria a exploração econômica de uns pelos outros. Esse conceito e termo foram consagrados pelo inglês Robert Owen, na Manchester de 1834, defendendo a possibilidade de se desenvolver um “Homem superior” por meio duma comunidade ideal de igualdade absoluta (cf. Engels, 1999, p.70 a 77).

Essas iniciativas foram criticadas e aprofundadas com uma visão Comtiana e Hegeliana, onde o conhecimento científico é a única forma de discernimento verdadeiro e o Estado é a chave para a evolução da humanidade. Assim, surgiu, com Karl Marx e Friedrich Engels, o Socialismo Científico. “*O Manifesto Comunista*”, de 1848, e “*O Capital*”, de 1867, delinearão a crítica à economia política, o materialismo histórico, a luta de classes, a mais-valia e o próprio estado final socialista, o comunismo.

Nesse impulso, a busca igualitária se sobrepujou em referência ao ideal revolucionário de “Liberdade, Igualdade e Fraternidade”. Dominando o cenário, entraram os movimentos socialistas antissistêmicos, os “novos jacobinos” do Movimento Comunista Internacional (MCI). Ideólogos que, desde então, visam nivelar por toda a sociedade os direitos e a propriedade (cf. Engels, 1999, p.88 a 98; cf. Rosas, 2013, p.14).

Dentro desse contexto conturbado do final do século XIX, emergiu a Doutrina Social da Igreja (DSI) numa tentativa de harmonizar as relações entre a Fé e a Sociedade e entre o Capital e o Trabalho. Não se tratou duma terceira via na luta pelo poder, mas duma orientação moral baseada em reflexões teológicas sobre o momento e os rumos mais adequados para a Igreja e seus fiéis (cf. João Paulo II, 1987, §41).

Para tal, em 1891, a “*Carta Encíclica Rerum Novarum*” abriu uma nova fase de interação da Igreja com o Mundo (cf. PCJP, 2004, §89). Numa síntese entre a realidade sócio-política e o Evangelho surgiu o tema que percorreu todas as demais cartas encíclicas sociais. Um conjunto de conhecimentos que critica, comenta e orienta os rumos da sociedade em pura preocupação soteriológica (cf. PCJP, 2004, §90).

Apesar desse esforço, na evolução dos processos sociais, dentro da transversalidade de campos da Política e da Fé, construiu-se um movimento cuja complexidade camuflou parte de suas intenções finais. Uma complicada rede de influência que tendeu a transformar a *praxis* católica numa justificativa para a revolução marxista. Uma nova eclesiologia fundamentada na “imanentização do *eschaton*”

(Voegelin, 1982, p.92), uma heresia multifacetada, conhecida como a “Teologia da Libertação” (TdL) (cf. Carvalho, 2011, p.64).

Nesse contexto, no final dos anos setenta e início dos anos oitenta do Século XX, a Congregação para a Doutrina da Fé (CDFé), entidade máxima para a preservação da ortodoxia católica, após minucioso estudo, verificou uma disfunção do discurso eclesiológico da TdL com o Magistério Romano.

Nesse sentido, numa leitura mais fechada sobre o tema da interpretação de categorização marxista da Palavra, emitiram-se *Instruções* denunciando as contradições da TdL, particularmente na América Latina, advertindo os envolvidos nas distorções e convidando os desgarrados a se reconciliarem com Roma. Dessa forma, compuseram-se, respectivamente, a “*Instrução Libertatis Nuntius*” (CDFé, 1984), a “*Notificação Sobre o Livro Igreja: Carisma e Poder. ‘Ensaio de Eclesiologia Militante’ do Frei Leonardo Boff, O.F.M..*” (CDFé, 1985a) e a “*Instrução Libertatis Conscientia*” (CDFé, 1986).

1.2. OBJETO DE ESTUDO E DELIMITAÇÃO.

Dentro da contextualização apresentada, o objeto do presente trabalho é a apresentação das ilações políticas que podem ser depreendidas dos citados documentos da CDFé em oposição à ideologia presente na TdL da América Latina.

Sua delimitação se apresenta, do amplo para o específico:

- a. Na mensagem da Doutrina Social da Igreja Católica à Política;
- b. No posicionamento da Igreja Católica frente às ideologias políticas.
- c. Na apresentação da TdL na América Latina, origem, consolidação e consequências;
- d. No depreendimento das ilações políticas contidas na “*Instrução Libertatis Nuntius*”, na “*Notificação Sobre o Livro ‘Igreja: Carisma e Poder’*” e na “*Instrução Libertatis Conscientia*”.

1.3. OBJETIVO GERAL.

Observa-se, na Academia, um certo interesse sobre a TdL na América Latina, bem como o enfoque da articulação da resposta de Roma a esse fenômeno eclesiológico. Isso, visto a variedade da literatura constante do tema.

Por conseguinte, para além de aumentar o volume de materiais de estudo sobre a posição da DSI frente aos movimentos ideológicos no século XX, o objetivo geral do presente trabalho é de: *apresentar, dentro do contexto histórico do final dos anos setenta e meados dos anos oitenta, as ilações políticas que se depreendem da reação católica apostólica romana realizada em contraposição à Teologia da Libertação na América Latina, à luz de “Libertatis Nuntius”, da “Notificação Sobre o Livro ‘Igreja: Carisma e Poder’” e de “Libertatis Conscientia”.*

1.4. OBJETIVOS ESPECÍFICOS.

Buscando-se atingir o Objetivo Geral, seguem, atrelados, os objetivos específicos a serem alcançados como etapas intermediárias. São estes:

- a. Apresentar, dentro das balizas do Objetivo Geral, qual o posicionamento da DSI em relação à política. Isso, de maneira que um leigo no assunto possa apreciar com maior precisão a mensagem Doutrinária;
- b. Apresentar qual o posicionamento da Igreja Católica frente às ideologias políticas no entendimento de sua Doutrina Social, com ênfase na denúncia ao marxismo. Assim, afirmar a questão da crítica da DSI ao liberalismo e de denúncia ao marxismo de maneira a permitir o aprofundamento posterior do assunto;
- c. Apresentar a TdL a partir de suas origens na Europa e sua adaptação à América Latina, ligando-se à realidade política vigente à época. Tudo dentro duma perspectiva que aborde um descritivo histórico, suas bases filosóficas, sua consolidação e suas consequências. Dessa forma, fazer emergir os principais aspectos da TdL e como ela foi ideologicamente infiltrada;
- d. Apresentar as principais ilações políticas que se depreendem da “*Instrução Libertatis Nuntius*”. Nesse sentido, mostrar em que medida a *Instrução* coloca as perspectivas da TdL em relação ao posicionamento da DSI frente às ideologias, tudo permeado de maneira ampla pelo conteúdo geral da DSI;

- e. Apresentar as principais ilações políticas que se depreendem da “*Notificação Sobre o Livro Igreja: Carisma e Poder. ‘Ensaio De Ecclesiolgia Militante’ do Frei Leonardo Boff, O.F.M.*”. Assim, trazer à tona como a *Notificação* coloca as perspectivas da TdL em relação ao posicionamento da DSI frente às ideologias, tudo permeado de maneira ampla pelo conteúdo da própria DSI;
- f. Apresentar as principais ilações políticas que se depreendem da “*Instrução Libertatis Conscientia*”. Visando focar em como a *Instrução* coloca as perspectivas da TdL em relação ao posicionamento da DSI frente às ideologias, com o conteúdo geral da DSI como pano de fundo.

1.5. QUESTÃO DE ABERTURA.

Explicitados o Objetivo Geral e os Objetivos Específicos, apresenta-se a Questão de Abertura. *Dentro do contexto histórico do final dos anos setenta e meados dos anos oitenta, quais ilações políticas se depreendem da reação católica apostólica romana, em contraposição à Teologia da Libertação na América Latina, à luz de “Libertatis Nuntius”, da “Notificação Sobre o Livro ‘Igreja: Carisma e Poder’” e de “Libertatis Conscientia”?*

1.6. QUESTÕES DE ESTUDO.

A procura de resposta à Questão de Abertura leva a Questões de Estudo subjacentes:

- a. O que é a Doutrina Social da Igreja (DSI), com seus princípios mais relevantes em relação à política?
- b. Qual é o posicionamento da DSI frente às ideologias políticas e de denúncia ao marxismo?
- c. Como se deu a articulação da TdL ligada à sua realidade política, de suas origens na Europa à América Latina?
- d. Que ilações políticas se depreendem dos argumentos da “*Instrução Libertatis Nuntius*”?

- e. Que ilações políticas se depreendem dos argumentos da “*Notificação Sobre o Livro ‘Igreja: Carisma e Poder’*”?
- f. Que ilações políticas se depreendem dos argumentos da “*Instrução Libertatis Conscientia*”?

1.7. METODOLOGIA.

Dentro da abordagem delineada nos tópicos acima, o método científico caracteriza-se, entre outros pontos, pela replicabilidade dos raciocínios. Além disso, destacam-se a utilização duma lógica sistemática na realização duma pesquisa e a formulação dum conhecimento original. O todo permeado pela dúvida e pela possível falseabilidade (cf. IESM, 2016, p.13 e 20; cf. Popper, 1972, p.41 a 44).

Quanto à estratégia de abordagem do presente trabalho, essa é de base qualitativa e de método dedutivo, pois do todo às partes e do amplo para o específico. Nessa estratégia, a atribuição dos respectivos significados é feita a partir de argumentos encontrados nos objetos já existentes por meio duma bibliografia específica (cf. IESM, 2016, p.29). Dessa maneira, da leitura do material são feitas análises, dessas são extraídas conclusões parciais e, por fim, montada uma conclusão final.

O seu objetivo passa pela compreensão do significado atribuído por um indivíduo ou grupo, a um determinado problema. Assim, pretendendo-se alcançar uma interpretação da realidade sócio-política por meio da exploração do comportamento, das perspectivas e das experiências do objeto estudado (cf. IESM, 2016, p.29).

Assim, na estratégia qualitativa a recolha de argumentos é efetuada recorrendo à análise documental. Essa, constituindo-se duma técnica de investigação em que o trabalho se centra na recolha de fontes de literatura. Nessas fontes, encontram-se registrados princípios que respondam ao Objetivo Geral proposto (cf. IESM, 2016, p.21). Qual seja “apresentar, dentro do contexto histórico do final dos anos setenta e meados dos anos oitenta, as ilações políticas que se depreendem da reação católica apostólica romana realizada em contraposição à Teologia da Libertação na América Latina, à luz de ‘*Libertatis Nuntius*’, da ‘*Notificação Sobre o Livro ‘Igreja: Carisma e Poder’*’ e de ‘*Libertatis Conscientia*’”.

O desenho da pesquisa, por sua vez, é entendido como sendo o caminho para a definição do universo de pesquisa e de análise (cf. IESM, 2016, p.34). No caso do presente

trabalho, o *Research Design* escolhido foi o transversal. Isso, uma vez que é o mais adequado para o estudo de variação em organizações e sociedades. Sendo essa: as ilações políticas que se depreendem da reação da Igreja Católica frente às agressões ideológicas da Teologia da Libertação na América Latina.

A transversalidade advém dum estudo de caso que relaciona diferentes campos do conhecimento. No presente trabalho, os campos da política e da religião. Com argumentos qualitativos, mediante uma associação por afinidade temática e análise por cruzamento de informações, entendeu-se apresentar uma resposta à questão de abertura já apresentada.

A perspectiva da transversalidade do desenho de pesquisa e a forma como a investigação foi realizada, levam a uma natureza descritiva dos resultados obtidos. Nesse sentido, um conjunto de conhecimentos que venham depreender as ilações políticas da mensagem apontadas pela CDFé em suas *Instruções e Notificação*.

Quanto à natureza do trabalho, trata-se dum Estudo de Caso com características de Pesquisa Histórica. Uma vez que aborda o tema em questão recolhendo informações sobre fenômenos sociais específicos, como a Doutrina da Igreja e a Teologia da Libertação, inseridos num contexto peculiar, na América Latina no período final da Guerra Fria.

Dessa forma, o trabalho apresenta uma fase heurística, com a Introdução e o Desenvolvimento em seus Objetivos Específicos “a.”, “b.” e “c.”; a comparação dos argumentos nos Objetivos Específicos “d.”, “e.” e “f.”; e uma síntese conclusiva. Essa última, com a finalidade de atingir o Objetivo Geral ao interpretar as ilações políticas que se depreendem dos referidos documentos da CDFé.

1.8. ESTRUTURA E CONTEÚDO.

Segundo o caderno do Instituto de Estudos Superiores Militares (IESM), “*Orientações Metodológicas para a Elaboração de Trabalho de Investigação*”, na sua tabela 34, “Estrutura Tipo dos Trabalhos de Investigação” (cf. IESM, 2016, p.148), o presente estudo apresenta sua composição numa parte Pré-textual, uma Textual e uma Pós-textual.

Na Pré-textual, encontram-se a capa, a folha de rosto, acompanhando as instruções do IEP-UCP, uma Dedicatória, os Agradecimentos, o Resumo, o *Abstract*, com suas respectivas palavras-chaves, a Lista de Siglas e Abreviaturas e o Sumário.

Na parte Textual estão a Introdução, o Referencial Teórico, à guisa de desenvolvimento e a Conclusão.

Na Introdução, apresentam-se as Considerações Iniciais, com o enquadramento e a justificação do tema, o Objeto de Estudo e sua Delimitação, o Objetivo Geral, os Objetivos Específicos de investigação, a Questão de Abertura, as Questões de Estudo, a Metodologia focada no plano conceitual e, por fim, a organização do estudo com sua Estrutura e seu Conteúdo.

Segue-se o Referencial Teórico, com os capítulos do trabalho. Esses, desenvolvem o argumento de investigação, na qual os elementos são apresentados de forma sequencial. Assim, cada capítulo se constitui numa estrutura individualizada, com uma Introdução, um Desenvolvimento, dividido em secções e subsecções (conforme a necessidade), uma Conclusão e Notas finais.

Nesse sentido, cada capítulo, em sua respectiva Introdução, inicia-se com uma breve descrição do que será abordado, apresenta uma resumida revisão de literatura e delinea a estratégia de investigação com um modelo integrativo de conceitos. Nesse sentido, no Desenvolvimento do capítulo, apresentam-se os argumentos levantados em resposta à questão de estudo relativa ao objetivo específico tratado. Por fim, na Conclusão, realiza-se uma síntese parcial que tende a extrair os aspectos mais relevantes abordados numa perspectiva descritiva e analítica.

Dessa forma, o Referencial Teórico se divide em seis capítulos, com seus títulos, objetivos específicos e respectivas questões de estudo. Quais sejam:

O capítulo 2.1. “A Doutrina Social da Igreja e a política” tem o objetivo específico de “apresentar, dentro das balizas do Objetivo Geral, qual é o posicionamento da DSI em relação à política”. Vinculando-se a questão de estudo de “o que é a Doutrina Social da Igreja (DSI), com seus princípios mais relevantes em relação à política? ”. Assim, entende-se apresentar resumidamente os conceitos da DSI sobre a política de maneira que um leigo no assunto possa apreciar termos doutrinários numa forma científica. Trata-se numa abordagem que visa situar o tema e dar a perceber melhor o conteúdo dos demais capítulos.

O capítulo 2.2. “O posicionamento da DSI frente às ideologias políticas” tem o objetivo específico de “apresentar qual o posicionamento da Igreja Católica frente às

ideologias políticas no entendimento de sua Doutrina Social, com ênfase na denúncia ao marxismo”. Vinculando-se a questão de estudo de “qual é o posicionamento da DSI frente às ideologias políticas e de denúncia ao marxismo?”. Visa-se apresentar como a DSI se articula frente às ideologias liberal e marxista. Assim, procurando afirmar a questão de crítica e de denúncia, dando ênfase na abordagem sobre o marxismo. Sendo este, indiretamente, objeto das *Instruções* e da *Notificação* em pauta.

O capítulo 2.3. “A Teologia da Libertação: de suas origens na Europa à América Latina, nascimento, consolidação e consequências”, tem o objetivo específico de “apresentar a TdL a partir de suas origens na Europa e sua adaptação à América Latina, ligando-se à realidade política vigente à época”. Vinculando-se a questão de estudo de “como se deu a articulação da TdL ligada à sua realidade política, de suas origens na Europa à América Latina?”. Apresentar, assim, a TdL numa perspectiva que aborde um descritivo histórico, suas bases filosóficas, sua consolidação e suas principais consequências. Dessa forma, conseguir fazer emergir os principais aspectos da TdL e como ela foi infiltrada pelo marxismo.

O capítulo 2.4. “As ilações políticas da *‘Instrução Libertatis Nuntius’*” tem o objetivo específico de “apresentar as principais ilações políticas que se depreendem da *‘Instrução Libertatis Nuntius’*”. Vinculando-se a questão de estudo de “que ilações políticas se depreendem dos argumentos da *‘Instrução Libertatis Nuntius’*?”. Acompanhando a *Instrução* em pauta, objetiva-se trazer à tona os principais pontos para denunciar e desabilitar a ação ideológica marxista da TdL Latino-Americana. Dessa maneira, através da referida *Instrução*, colocar as perspectivas da TdL traçadas no capítulo 2.3 em relação ao posicionamento da DSI frente às ideologias do capítulo 2.2, tudo permeado de maneira ampla pelo conteúdo do capítulo 2.1. Depurando-se, assim, as principais orientações de sugestão política frente às agressões da TdL na América Latina.

O capítulo 2.5. “As ilações políticas da *‘Notificação Sobre o Livro ‘Igreja: Carisma e Poder’*” tem o objetivo específico de “apresentar as principais ilações políticas que se depreendem da *‘Notificação Sobre o Livro ‘Igreja: Carisma e Poder. Ensaios de Ecclesologia Militante’ do Frei Leonardo Boff, O.F.M.’*”. Vinculando-se a questão de estudo de “que ilações políticas se depreendem dos argumentos da *‘Notificação Sobre o Livro ‘Igreja: Carisma e Poder’*?”. Mantendo a ordem cronológica, entende-se apresentar qual a reação da CDFé e a sua orientação frente à ideologização das Igrejas particulares (regionais), por meio da *Notificação* feita a Leonardo Boff relativa à sua obra. Dessa maneira, colocar as perspectivas da TdL traçadas

no capítulo 2.3 em relação ao posicionamento da DSI frente às ideologias do capítulo 2.2, tudo permeado de maneira ampla pelo conteúdo do capítulo 2.1. Depurando-se, assim, as principais orientações de sugestão política frente às contradições da TdL presentes na referida obra e citadas na *Notificação*.

Finalmente, o capítulo 2.6. “As ilações políticas da ‘*Instrução Libertatis Conscientia*’” tem o objetivo específico de “apresentar as principais ilações políticas que se depreendem da ‘*Instrução Libertatis Conscientia*’”. Vinculando-se a questão de estudo de “que ilações políticas se depreendem dos argumentos da ‘*Instrução Libertatis Conscientia*’? ”. Acompanhando os capítulos e subcapítulos da *Instrução*, pretende-se colocar as perspectivas da TdL traçadas no capítulo 2.3 em relação ao posicionamento da DSI frente às ideologias do capítulo 2.2, tudo permeado de maneira ampla pelo conteúdo do capítulo 2.1. Depurando-se, assim, as principais orientações de ordem política visando o esvaziamento da TdL.

Após a exposição dos capítulos do trabalho, entra-se na Conclusão. Essa apresenta a síntese da qual se expressa uma avaliação face ao que foi proposto. Inclui uma recapitulação das grandes linhas do Procedimento Metodológico, a Avaliação de Resultados das análises feitas nos capítulos do trabalho, as Limitações da Investigação e a Abertura para Pesquisas Futuras.

Na parte Pós-textual, dá-se a Bibliografia, com a lista de obras utilizadas na investigação. Todas citadas e colocadas de acordo com o método de Chicago. Por meio desse método, no corpo do texto, a referência se faz por autor, data de edição da obra e página (esta última quando for o caso). Por sua vez, no corpo da Bibliografia a referência se faz com: Nome do(s) autor(es). Título da obra. Local (cidade) de publicação: editora, data de publicação. Para citações bíblicas, estas acompanham a metodologia utilizada pela Igreja Católica, qual seja o Livro o Capítulo, o(s) versículo(s).

Nos textos extraídos da plataforma digital do Vaticano, quando não estiverem paginados, serão seguidas as normas de Chicago, exceção feita à numeração das páginas, que será substituída pela catalogação conveniente. Seja por capítulo e número de parágrafo, seja diretamente pelo parágrafo, seja somente pelo capítulo. De acordo com a apresentação do texto em questão.

2. REFERENCIAL TEÓRICO.

O Referencial Teórico, representando o corpo do presente trabalho, delinea, pelos títulos de suas secções, o caminho trilhado para atingir o Objetivo Geral. Nesse sentido, como arcabouço teórico, apresentam-se a Doutrina Social da Igreja e a política, o posicionamento da DSI frente às ideologias políticas e a Teologia da Libertação. Numa segunda fase, entra-se no estudo das ilações políticas que podem ser depreendidas dos documentos em pauta.

2.1. A DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA E A POLÍTICA.

Como proposto, o presente trabalho abre o seu Referencial Teórico com uma apresentação do que se entende ser a essência do que seja a Doutrina Social da Igreja (DSI) e sua relação com a política dentro do escopo delineado.

2.1.1. Introdução sobre a Doutrina Social da Igreja e a Política.

O objetivo específico do corrente capítulo é o de apresentar, dentro das balizas do Objetivo Geral, qual é o posicionamento da DSI em relação à Política.

Para isso, retiraram-se definições e conceitos diretamente do Compêndio da DSI (PCJP, 2004) como principal fonte. Além do referido documento, buscaram-se complementos citando textos apostólicos e obras de apoio.

Nesse sentido, o presente capítulo se estrutura com sua introdução, em 2.1.1. e seu desenvolvimento, em 2.1.2., divide-se em duas subsecções. Na subsecção 2.1.2.1., coloca-se o que é a DSI e na 2.1.2.2., o seu posicionamento em relação à política. Na secção 2.1.3., dá-se a conclusão e a discussão do assunto tratado. Por fim, em 2.1.4., seguem-se as notas.

Como informado, o presente capítulo trata duma matéria vasta e muito sofisticada. Assim, um recorte foi feito permitindo alinhar conceitos e garantir um entendimento mais preciso do conteúdo dos próximos capítulos.

2.1.2. A Doutrina Social da Igreja e a Política.

A presente secção, com suas duas subsecções, visa apresentar o que é a DSI e qual seu posicionamento em relação à política.

2.1.2.1. A Doutrina Social da Igreja.

A Doutrina Social da Igreja é o resultado da síntese entre o Evangelho e a realidade histórica do Homem⁰¹. Um estudo profundo que aborda os aspectos teológicos, filosóficos, morais, culturais e pastorais mais relevantes em relação às questões sociais (cf. PCJP, 2004, §08).

Dessa forma a DSI se enquadra em três níveis: um diálogo entre um sujeito (a Igreja) e um destinatário (o fiel); uma orientação para o fiel leigo na sua vida em sociedade; e se consagra numa busca não ideológica para esse arranjo (cf. PCJP, 2004, §73).

Com isso, a DSI visa organizar melhor o convívio dos Homens por meio duma crítica sobre situações concretas e uma reserva para os acontecimentos políticos do Mundo (cf. PCJP, 2004, §573). Nesse sentido, a DSI não é uma “terceira via”, ela é uma categoria em si. Numa posição não ideológica, ela é o resultado duma reflexão sobre a existência do Homem na sociedade e no contexto internacional. O que se faz mediante a fé e a tradição eclesial⁰² (cf. João Paulo II, 1987, §41).

Nessa perspectiva, ao assumir a mensagem de denúncia em presença do pecado⁰³ (cf. CIC, 2002, §1849) e de libertação na formação das consciências, o objeto da DSI é o Homem chamado à Salvação. Sabendo-se, assim, que a humanidade foi confiada por Cristo à responsabilidade direta da Igreja Católica Apostólica Romana (cf. PCJP, 2004, §81 e 82).

Para tal, as encíclicas sociais formam as “pedras fundamentais do caminho de Leão XIII”⁰⁴, até o presente momento, delineando, nesse sentido, a própria Doutrina Social. Trata-se duma literatura que propõe as Dimensões da Pessoa Humana e os seus Princípios⁰⁵, os critérios e as orientações para se seguir uma coerência evangélica diante das opções sociais concretas (cf. PCJP, 2004, §104).

2.1.2.2. A política na Doutrina Social da Igreja.

“A mensagem bíblica inspira incessantemente o pensamento cristão sobre o poder político”⁰⁶ (cf. PCJP, 2004, §383). Nesse sentido, a Igreja, confrontando-se a diversas concepções de autoridade, defende modelos estruturantes buscando influenciar a ordem secular na garantia do Bem Comum⁰⁷ (cf. João Paulo II, 1981, §49).

Dessa forma, “a comunidade política”, inspirada pela cristandade, deve considerar a pessoa como sua origem, o seu fundamento e o seu fim⁰⁸ (cf. PCJP, 2004, §384 e 388; cf. Vaticano II, 1965, §25). Assim, como um instrumento de coordenação e direção, a “autoridade política” deve agir com pleno respeito ao cidadão e dentro das referências de ordem moral⁰⁹ (cf. PCJP, 2004, §393 a 396; cf. CDFé, 2002, §02).

Como estruturas independentes e autônomas, a Igreja e a comunidade política são de natureza diversa em configuração e em finalidade. No entanto, essas condições não excluem a colaboração entre as instituições. Uma sinergia no apoio mútuo que se potencializa no serviço à Pessoa¹⁰ (cf. PCJP, 2004, §424 e 425; cf. Vaticano II, 1965, §76).

Dessa forma, para os fiéis leigos, identificados no respeito aos sacramentos e no *múnus* (dom e dever) profético da Igreja, “o compromisso político” é uma expressão desse serviço ao outro¹¹ (cf. Paulo VI, 1971, §46).

Destarte, mesmo num ambiente laico, trata-se dum esforço que demanda um empenho severo na junção da reflexão teologal ao debate político. Obrigação que exige um planejamento com “a absoluta necessidade dum qualificação moral”¹² (CDFé, 2002, §06). Assim, um agir constituído de realidades, não só antropológicas e sociológicas, mas também teológicas e eclesiais (cf. PCJP, 2004, §541 a 543 e 566).

Os fiéis leigos, dessa forma, responsabilizam-se por assegurar a sua própria participação política e o seu controle institucional sobre os governantes. Com isso, objetiva-se a possibilidade de substituição pacífica de governos e se rejeita sistematicamente a subversão das instituições seculares e sua transformação em “estruturas de pecado”¹³ (cf. João Paulo II, 1987, §36; cf. PCJP, 2004, §566).

Para atingir os objetivos delineados, ao fiel leigo se exige um cuidado na sua preparação para o exercício do poder. Uma formação que se faz com a aquisição dum conhecimento específico e o desenvolvimento de capacidades de análise por meio da Cultura¹⁴ (cf. CDFé, 2002, §07).

Nessa perspectiva, visa-se uma reflexão sistemática sobre a realidade concreta. Com método e discernimento, o fiel leigo aprofunda a sua interpretação e faz emergir opções eficazes. A essas opções, “todavia, não se deve jamais atribuir um valor absoluto”, pois “nenhum problema pode ser resolvido de modo definitivo” (PCJP, 2004, §568).

Dessa forma, a ação política acarreta uma responsabilidade severa. Um compromisso intransigente com o destino dos mais pobres e com exigências morais irrenunciáveis¹⁵ (cf. CDFé, 2002, §04). Nesse sentido, para uma maior chance de sucesso, é basilar que se relacione a ordem legal à ordem moral. Do mesmo modo, que se tenha “fidelidade à própria identidade” e se mantenha a disponibilidade ao diálogo. Assim, que o agente político cristão se ancore à “tríplice fidelidade” natural, moral e sobrenatural, atuando no espírito do Evangelho (cf. PCJP, 2004, §569).

Dessa maneira, os fiéis leigos devem escolher com critério os instrumentos políticos e as expressões da participação. É preciso operar de forma coerente com os citados valores naturais, morais e sobrenaturais, tendo em vista que a adesão partidária não deve ser ideológica, mas crítica¹⁶ (cf. Paulo VI, 1971, §46; cf. PCJP, 2004, §573).

Por fim, a escolha da corrente política e dos representantes deve ser entendida com uma apuração feita pelo debate. Para tal, cabe a reflexão conjunta e a análise objetiva das situações em ambientes nacionais e internacionais, bem como um estudo de suas interações. Um esclarecimento feito pelo diálogo “guardando a caridade mútua e tendo o cuidado do Bem Comum”. Nesse sentido, é fundamental dar critério às soluções por meio da própria Doutrina Social da Igreja¹⁷ (cf. Paulo VI, 1971, §04; cf. PCJP, 2004, §574).

2.1.3. Conclusão sobre a Doutrina Social da Igreja e a Política.

Voltando à questão de estudo: “o que é a Doutrina Social da Igreja (DSI), com seus princípios mais relevantes em relação à política? ”, entende-se que a finalidade da DSI abrange uma forma não ideológica de enfrentar os desafios do mundo presente (cf. João Paulo II, 1987, §41).

Entre outros termos, o risco envolvido em escolhas políticas motivou uma postura mais incisiva da Igreja. Tratou-se duma razão forte o bastante para promover uma literatura específica e apresentar a posição clara frente a problemáticas seculares.

A DSI, dessa forma, tornou-se uma sugestão de rumo para o convívio social. Uma ferramenta da *praxis* católica para o posicionamento do indivíduo no Mundo perante as

pressões públicas políticas e sociais. Um traçado calcado nos ensinamentos do Evangelho, adaptando-os de acordo com as tendências correntes.

Assim, entendendo o fiel leigo como a intersecção da Igreja com a política secular, buscou-se delinear um proveito favorável a essa oportunidade. Tendo como foco o Bem Comum, para a DSI a pessoa assume um papel central nas relações políticas. Na garantia dessa interação mais humana, a escolha de representantes, a rotatividade pacífica de governos e o controle sobre as instituições se tornam pontos primordiais nas propostas doutrinárias (cf. PCJP, 2004, §569).

Para tal, no enfrentamento dos desafios mais exigentes, o preparo específico e a capacidade de análise são pontos básicos. Nesse sentido, dentro do ensino evangélico, o empenho no preparo é uma premissa para a boa gestão do destino dos mais pobres e a garantia da intransigência frente a desafios morais (cf. PCJP, 2004, §568 e 569).

Dessa forma, com as opções políticas tomadas de maneira crítica, evita-se o caminho da ideologia. Escolhas a serem feitas por meio dum amadurecimento no diálogo, na reflexão e na análise de fatores combinados. No entanto, mantendo sempre como linha mestra o “cuidado do Bem Comum” balizado pela Doutrina Social da Igreja (cf. PCJP, 2004, §573).

Do ensinamento das encíclicas sociais, os seus princípios e aplicação prática sustentam uma visão profunda sobre a existência secular. A DSI se torna o ponto de contato entre os destinos do homem e os desígnios de Deus na Terra. A aplicação concreta do múnus profético católico e sua influência decisiva no Mundo.

A Doutrina Social da Igreja, nesse sentido, move uma sinergia entre fé e política e delinea os caminhos a serem percorridos no cumprimento daquilo que Cristo ensinou. Dessa forma, a sustentação do pensamento doutrinário não é outra que a fundamentação filosófica da própria civilização cristã. Essa que se sobrepujou às demais não somente pela força de suas armas, mas pela misericórdia aos vencidos, pelo amor aos mais fracos, pela justiça frente a desonra e pelo perdão na remissão dos pecados.

2.1.4. Notas de Fim de Capítulo.

01. “O Pontifício Conselho da Justiça e da Paz, [...] elaborou (o Compêndio de DSI) e assume plena responsabilidade por ele [...]. Este Documento (o Compêndio da DSI) entende apresentar de maneira abrangente e orgânica, se bem que sinteticamente, o ensinamento social da Igreja[...]. Os aspectos teológicos, filosóficos, morais, culturais e

pastorais mais relevantes deste ensinamento são aqui (no Compêndio) organicamente evocados em relação às questões sociais. Destarte é testemunhada a fecundidade do encontro entre o Evangelho e os problemas com que se depara o Homem no seu caminho histórico” (PCJP, 2004, §08).

02. “A doutrina social da Igreja não é uma ‘terceira via’ entre capitalismo liberalista e coletivismo marxista, nem sequer uma possível alternativa a outras soluções menos radicalmente contrapostas: ela constitui por si mesma uma categoria. Não é tampouco uma ideologia, mas a formulação acurada dos resultados duma reflexão atenta sobre as complexas realidades da existência do Homem, na sociedade e no contexto internacional, à luz da fé e da tradição eclesial” (João Paulo II, 1987, §41).

03. “O pecado é uma falta contra a razão, a verdade, a consciência reta; é uma falta ao amor verdadeiro para com Deus e para com o próximo, por causa dum apego perverso a certos bens. Fere a natureza do Homem e ofende a solidariedade humana. Foi definido como ‘uma palavra, um ato ou um desejo contrário a lei eterna’” (CIC, 2002, §1849).

04. Em 1891, como texto inaugural da DSI, foi divulgada a “*Carta Encíclica Rerum Novarum*”, pelo Papa Leão XIII. O documento consiste numa crítica às desigualdades provocadas pela Revolução Industrial e às novas relações entre o capital e o trabalho (cf. PCJP, 2004, §89). “Toda a doutrina social poderia ser entendida como uma atualização, um aprofundamento e uma expansão do núcleo originário de princípios expostos na ‘*Rerum Novarum*’” (PCJP, 2004, §90).

A “*Rerum Novarum*” constituiu uma orientação moral sobre o liberalismo e o socialismo, em reposta às pressões antagônicas na vida dos fiéis. Ambas as formas ideológicas sendo alvos de críticas e denúncias. Isso, na perspectiva de se apaziguar o conflito classista na busca pela melhoria geral das condições sociais (cf. PCJP, 2004, §89).

No mesmo entendimento, em 1931, comemorando os quarenta anos da “*Rerum Novarum*”, o Papa Pio XI (1931a) publicou a “*Carta Encíclica Quadragesimo Anno*”. Documento que, dentro dum ambiente de pós-Primeira Guerra Mundial, deu o posicionamento da Igreja em meio à crise de 1929. Tratou-se duma crítica sobre a união do capital industrial com o capital financeiro e o alastramento mundial das desigualdades sociais provocadas pela má gestão. Situação que levou à ascensão dos totalitarismos e ao agravamento da luta de classes. Tratou-se, principalmente, duma avaliação pormenorizada do liberalismo e do marxismo (cf. PCJP, 2004, §91).

No mesmo ano de 1931, o Papa Pio XI (1931b) também lançou a “*Carta Encíclica Non Abbiamo Bisogno*” (Nós Não Precisamos). Estabeleceu-se, assim, um protesto aos abusos fascistas na Itália e à construção do poder totalitário de Mussolini. Além de denunciar os excessos sobre a educação e os ataques à Ação Católica na Itália (cf. PCJP, 2004, §92).

Na mesma linha de denúncia, em 1937, lançou-se a “*Carta Encíclica Mit Brennender Sorge*” (Com Ardente Preocupação; Pio XI, 1937b). Um protesto contra as arbitrariedades nazistas, em particular ao recrutamento compulsório de jovens para a Juventude Hitlerista. Ela foi distribuída em sigilo para as igrejas e lida após a Homiliada de 21 de março daquele ano (cf. PCJP, 2004, §92).

Também, pelo Papa Pio XI, ainda no ano de 1937, foi publicada a “*Carta Encíclica Divini Redemptoris*” (Pio XI, 1937a). Uma denúncia direta contra a violência do socialismo soviético. Um sistema classificado como “intrinsecamente perverso” (Pio XI, 1937a, §58), pois ateu e anticristão.

O papa, em “*Divini Redemptoris*”, apontou os meios para remediar aos males perpetrados por regimes totalitários. Suscintamente, a renovação da vida cristã, o exercício da caridade evangélica, o cumprimento dos deveres de justiça e o fortalecimento de instituições intermédias (cf. PCJP, 2004, §92).

De 1939 a 1958, não foram publicadas cartas encíclicas de destaque para a DSI, mas tomadas, como tais, as “*Radiomensagens Natalinas*” realizadas pelo Papa Pio XII. Nessas emissões, aprofundaram-se questões de ordem social fundadas na Justiça e na Paz (cf. PCJP, 2004, §93).

Durante o período da Segunda Guerra Mundial e na fase de reconstrução após o conflito, por meio de suas mensagens, o Papa Pio XII se tornou a “voz da consciência universal” (cf. PCJP, 2004, §93). Ele visou, com isso, a retomada da ordem interna dos Estados, além de motivar as categorias profissionais e empresariais a agirem em favor da melhoria geral das condições de vida.

Com a “*Rádiomensagem Benignitas et Humanitas*”, em 1944, encontrou-se o marco de viragem da Igreja Católica em favor das democracias. A defesa dum sistema político que tornou “o cidadão cada vez mais capaz de ter sua própria opinião pessoal, de expressá-la e de afirmá-la” (cf. PCJP, 2004, p.38 e 39; cf. Pio XII, 1944, *Popolo e “Massa”*).

Dentro da mesma linha dos documentos anteriores, na “*Carta Encíclica Mater et Magistra*”, em 1961, o Papa João XXIII avançou no sentido de comprometer toda a comunidade cristã na promoção da Dignidade Humana. Ela foi publicada durante o período da reconstrução europeia, da descolonização da África e do “degelo” das relações entre os Estados Unidos e a União Soviética. Assim, no ambiente proporcionado pelo período de “coexistência pacífica” da Guerra Fria (cf. Krushchev, 1961, p.70 a 75), o Papa apontou para a degradação das condições de vida dos países do Terceiro-Mundo (cf. PCJP, 2004, §94).

O clamor pela Paz e a denúncia da proliferação nuclear se fizeram, em 1963, por meio da “*Carta Encíclica Pacem in Terris*”. Assim, completou-se o discurso de “*Mater et Magistra*” e foi sublinhada a necessidade da resolução pacífica das desavenças. Oportunidade em que se mencionou pela primeira vez a comunidade dos “homens de boa vontade” na busca pela Justiça, pela Liberdade e pela Verdade (cf. João XXIII, 1963, §162, 165, 167, 171; cf. PCJP, 2004, §95).

Nesse sentido, “*Pacem in Terris*” se deteve sobre os “poderes públicos da comunidade mundial”, chamando ao enfrentamento dos “problemas de conteúdo econômico, social, político e cultural”. Assim, “*Pacem in Terris*” é tida como a *Magna Carta* dos Direitos Humanos na Igreja (cf. PCJP, 2004, §95).

Na mesma direção, o Concílio Vaticano II, iniciado em dezembro de 1961, apresentou, em 1965, a “*Constituição Pastoral Gaudium et Spes*” (Vaticano II, 1965b). Por meio duma renovação eclesiológica, surgiu uma concepção atualizada da comunidade dos crentes e do povo de Deus (cf. PCJP, 2004, §96).

Assim, “*Gaudium et Spes*” abrangeu temas novos como a cultura, a vida, a família, a comunidade política e a comunidade de povos de Deus. Tudo considerado a partir da pessoa, em vista da pessoa e pelo progresso da pessoa (cf. PCJP, 2004, §96).

Ampliando “*Gaudium et Spes*”, o Papa Paulo VI, em 1967, proclamou a “*Carta Encíclica Populorum Progressio*”. O documento traçou o “apelo solene a uma ação organizada para o desenvolvimento integral do homem e para o desenvolvimento solidário da humanidade” (cf. Paulo VI, 1967, §05). Medidas a serem realizadas por meio da cultura, do respeito à dignidade e do reconhecimento de valores supremos. Em “*Populorum Progressio*”, o Papa solicitou, também, uma Justiça à escala mundial como a garantia duma paz orientada em princípios espirituais (cf. PCJP, 2004, §98).

Comemorando os oitenta anos da “*Rerum Novarum*”, num clima de “forte contestação ideológica”, o Papa Paulo VI retornou à mensagem do Papa Leão XIII, na “*Carta Apostólica Octogesima Adveniens*”. No documento, refletiu-se sobre a sociedade pós-industrial, a urbanização, a condição juvenil, o desemprego, as discriminações, o crescimento demográfico, a influência dos meios de comunicação social e o ambiente natural (meio ambiente). Assim, “salientando a insuficiência das ideologias para responder a tais desafios” (cf. PCJP, 2004, §100).

Em 1981, o Papa João Paulo II dedicou a “*Carta Encíclica Laborem Exercens*” aos noventa anos de “*Rerum Novarum*”. Dessa forma, o Papa colocou o exercício do trabalho como um bem fundamental da pessoa, um fator primário da atividade econômica e uma resposta a toda questão social. Nesse sentido, apresentou a dimensão subjetiva do trabalho na realização da vocação natural e sobrenatural do Homem. Perspectiva que transformou as relações com o capital ao se focar na pessoa e não em qualquer outra opção economicista (cf. PCJP, 2004, §101).

Comemorando o vigésimo aniversário de “*Populorum Progressio*”, o Papa João Paulo II proclamou a encíclica “*Sollicitudo Rei Socialis*”. No documento, o Papa comparou o aspecto deplorável do Terceiro-Mundo com as condições duma existência digna. Dessa forma, ele delineou o desenvolvimento econômico e social como uma contribuição para a plenitude do ser. Algo que representa uma demanda moral na combinação da Justiça com a Solidariedade (cf. PCJP, 2004, §102).

Por fim, ainda no contexto do presente estudo, comemorando o centésimo aniversário de “*Rerum Novarum*”, em 1991, o Papa João Paulo II publicou a “*Carta Encíclica Centesimus Annus*”. No documento, o Papa apontou o reconhecimento da centelha divina em cada Homem como a condição dum autêntico desenvolvimento. Uma percepção articulada com a grande viragem histórica de 1989 e o fim de regimes comunistas no leste europeu. Nesse contexto, fechando-se um conteúdo de grande apreço pela democracia e pela economia de Mercado no quadro de sólidos princípios morais (cf. PCJP, 2004, §103).

Omitem-se as encíclicas “*Caritas In Veritati*” do Papa Bento XVI e “*Laudato Si*” do Papa Francisco I, tendo em vista extrapolarem o escopo definido para o presente trabalho.

05. Por meio das encíclicas e constituições emitidas, proclamadas e publicadas, a Doutrina Social da Igreja se deteve, mas não somente, sobre as dimensões da pessoa humana e seus princípios. Uma apreciação realizada de modo a captar os matizes da Dignidade da Pessoa Humana visando mitigar concepções ideológicas redutoras (cf. PCJP, 2004, §124).

“A Doutrina Social ocupa-se de diferentes dimensões do mistério do homem, que exige ser abordado” (PCJP, 2004, §126). Dentre essas orientações pertinentes, as dimensões da pessoa humana se desdobram na Unidade, na Igualdade, na Singularidade, na Autonomia, na Perfectibilidade e na Transcendência.

Nesse sentido, a Unidade é a formação dum todo indivisível entre o corpo e a alma (cf. PCJP, 2004, §127). A Igualdade mostra que todos os Homens têm a mesma dignidade frente ao Criador, pois “Deus não faz distinção de pessoas” (At 10, 34; Gl 2, 6; cf. PCJP, 2004, §144). A Singularidade denota que o ser humano é uma criatura única e irrepetível na sua existência física e espiritual (cf. PCJP, 2004, §131).

Por sua vez, a Autonomia é razão de ser da liberdade dada por Deus ao Homem, é o seu livre arbítrio presente na Verdade Revelada (cf. PCJP, 2004, §135). A Perfectibilidade é a busca pelo aperfeiçoamento pessoal, algo que se reflete na melhoria generalizada dos ambientes sociais (cf. PCJP, 2004, §105).

A Transcendência (*cf.* PCJP, 2004, §129 e 130) é a Orientação para Deus. Simultaneamente, ela é a Sociabilidade em que o “tu” forma a existência do “eu”. Uma relação recíproca por indigência, ao se precisar do outro para ser (*cf.* PCJP, 2004, §149), e por abundância, ao ajudar o outro a ser (*cf.* PCJP, 2004, §32).

Por fim, o Domínio sobre a Natureza é o momento em que o Homem auxilia Deus na tarefa de cultivar e guardar os bens criados. Uma missão que se realiza no desenvolvimento da tecnologia e na boa gestão ambiental (*cf.* PCJP, 2004, §255).

Na busca pelos matizes da Dignidade da Pessoa Humana, os fundamentos da Doutrina Social da Igreja foram estabelecidos por meio de princípios (*cf.* PCJP, 2004, §160 e 161). São esses: o Bem Comum, a Subsidiariedade, a Solidariedade, o Destino Universal dos Bens e a Participação.

Nesse sentido, o Bem Comum é “o conjunto de condições da vida social que permitem, tanto aos grupos, quanto a cada um dos seus membros, atingir mais plena e facilmente a própria perfeição” (PCJP, 2004, §164).

A Subsidiariedade se apresenta em duplo sentido. Trata-se do espaço no qual o cidadão encontra a liberdade para deliberar sobre sua vida e, simultaneamente, é o patrocínio dado pelas instâncias de Estado para que esta liberdade seja garantida (*cf.* PCJP, 2004, §185, 186 e 188).

A Solidariedade, preservada pela Subsidiariedade e voltada para o Bem Comum, é a motivação para a ação voluntária de ajuda ao outro (*cf.* PCJP, 2004, §193).

O Destino Universal dos Bens se volta para que todos os seres humanos, como herdeiros de Adão e Eva, tenham o suficiente para o seu pleno desenvolvimento. Trata-se dum convite a se cultivar uma visão econômica inspirada em valores morais sem perder a finalidade de realizar um mundo justo e solidário (*cf.* PCJP, 2004, §171 a 174). Seja pelo respeito à propriedade privada como um meio de melhoria das condições sociais (*cf.* PCJP, 2004, §176 a 181), seja na opção preferencial pelos pobres, para quem se deve agir com maior solicitude (*cf.* PCJP, 2004, §182 a 184).

Por fim, a Participação, também apoiada na Subsidiariedade e no Bem Comum, é a presença do fiel nas ações comunitárias e políticas. Um desempenho ativo e obrigatório, de maneira que se evite a perda de controle sobre os governantes e sobre as Instituições de Estado (*cf.* PCJP, 2004, §191).

06. O empenho do cristão no mundo em dois mil anos de história manifestou-se seguindo diversos percursos. Um deles concretizou-se através da participação na ação política: os cristãos, afirmava um escritor eclesiástico dos primeiros séculos, “participam na vida pública como cidadãos” (*cf.* CIC, 2002, §2240). A Igreja venera entre os seus Santos numerosos homens e mulheres que serviram a Deus através do seu generoso empenho nas atividades políticas e de governo. Entre eles, São Tomás Moro, proclamado Padroeiro dos Governantes e dos Políticos, soube testemunhar até ao martírio a “dignidade inalienável da consciência” (*cf.* João Paulo II, 2000, §01). Embora sujeito a diversas formas de pressão psicológica, negou-se a qualquer compromisso e, sem abandonar “a constante fidelidade à autoridade e às legítimas instituições” em que se distinguiu, afirmou com a sua vida e com a sua morte que “o homem não pode separar-se de Deus nem a política da moral” (*cf.* João Paulo II, 2000, §04; *cf.* CDFé, 2002, §01).

07. “A meta da paz, tão desejada por todos, será certamente alcançada com a realização da justiça social e internacional; mas contar-se-á também com a prática das virtudes que favorecem a convivência e nos ensinam a viver unidos, a fim de, *unidos*, construirmos dando e recebendo, uma sociedade nova e um mundo melhor” (João Paulo II, 1981, §49).

08. “A natureza social do homem torna claro que o progresso da pessoa humana e o desenvolvimento da própria sociedade estão em mútua dependência. Com efeito, a pessoa humana, uma vez que, por sua natureza, necessita absolutamente da vida social, é e deve ser o princípio, o sujeito e o fim de todas as instituições sociais. Não sendo, portanto, a vida social algo de adventício ao homem, este cresce segundo todas as suas qualidades e torna-se capaz de responder à própria vocação, graças ao contato com os demais, ao mútuo serviço e ao diálogo com seus irmãos” (Vaticano II, 1965, §25).

09. “Basta a história do século XX para demonstrar que a razão está do lado daqueles cidadãos que consideram totalmente falsa a tese relativista, segundo a qual, não existiria uma norma moral, radicada na própria natureza do ser humano e a cujo ditame deva submeter-se toda a concepção do homem, do bem comum e do Estado” (CDFé, 2002, §02).

10. “No domínio próprio de cada uma, comunidade política e Igreja são independentes e autônomas. Mas, embora por títulos diversos, ambas servem a vocação pessoal e social dos mesmos homens. E tanto mais eficazmente exercitarão este serviço para bem de todos, quanto melhor cultivarem entre si uma sã cooperação, tendo igualmente em conta as circunstâncias de lugar e tempo. Porque o homem não se limita à ordem temporal somente; vivendo na história humana, fundada sobre o amor do Redentor, ela contribui para que se difundam mais amplamente, nas nações e entre as nações, a justiça e a caridade” (Vaticano II, 1965, §76).

11. “Tomar a sério a política, nos seus diversos níveis, local, regional, nacional e mundial, é afirmar o dever do homem, de todos os homens de reconhecerem a realidade concreta e o valor da liberdade de escolha que lhes é proporcionada, para procurarem realizar juntos o bem da cidade, da nação e da humanidade. A política é uma maneira exigente - se bem que não seja a única - de viver o compromisso cristão, ao serviço dos outros. Sem resolver todos os problemas, naturalmente, a mesma política esforça-se por fornecer soluções, para as relações dos homens entre si. O seu domínio é vasto e abrange muitas coisas, não é porém, exclusivo; e uma atitude exorbitante que pretendesse fazer da política algo de absoluto, tornar-se-ia um perigo grave” (Paulo VI, 1971, §46).

12. “Completamente diferente é a questão do direito-dever dos cidadãos católicos, aliás como de todos os demais cidadãos, de procurar sinceramente a verdade e promover e defender com meios lícitos as verdades morais relativas à vida social, à justiça, à liberdade, ao respeito da vida e dos outros direitos da pessoa. O facto de algumas destas verdades serem também ensinadas pela Igreja não diminui a legitimidade civil e a ‘laicidade’ do empenho dos que com elas se identificam, independentemente do papel que a busca racional e a confirmação ditada pela fé tenham tido no seu reconhecimento por parte de cada cidadão” (CDFé, 2002, §06).

13. “O conjunto dos fatores negativos, que agem em sentido contrário a uma verdadeira consciência do *bem comum* universal e à exigência de o favorecer, dá a impressão de criar, nas pessoas e nas instituições, um obstáculo difícil de superar. Se a situação atual se deve atribuir a dificuldades de índole diversa, não será fora de propósito falar de “estruturas de pecado”, as quais, como procurei mostrar na “*Exortação Apostólica Reconciliatio et Paenitentia*”, se radicam no pecado pessoal e, por consequência, estão sempre ligadas a *atos concretos* das pessoas, que as fazem aparecer, as consolidam e tornam difícil removê-las. E assim, elas reforçam-se, expandem-se e

tornam-se fontes de outros pecados, condicionando o comportamento dos homens” (João Paulo II, 1987, §36).

14. “A fé em Jesus Cristo, que Se definiu a Si mesmo ‘o caminho, a verdade e a vida’ (Jo 14, 6), exige dos cristãos o esforço de se empenharem mais decididamente na construção duma cultura que, inspirada no Evangelho, reproponha o patrimônio de valores e conteúdo da tradição católica. A necessidade de apresentar em termos culturais modernos o fruto da herança espiritual, intelectual e moral do catolicismo torna-se extremamente urgente e inadiável, até para se evitar o risco duma diáspora cultural dos católicos” (CDFé, 2002, §07).

15. “Quando a ação política se confronta com princípios morais que não admitem abdições, exceções ou compromissos de qualquer espécie, é então que o empenho dos católicos se torna mais evidente e grávido de responsabilidade. Perante essas *exigências éticas fundamentais e irrenunciáveis*, os crentes têm, efetivamente, de saber que está em jogo a essência da ordem moral, que diz respeito ao bem integral da pessoa. É o caso [...] do *aborto* e da *eutanásia* [...], da promoção da *família*, fundada no matrimônio monogâmico entre pessoas de sexo diferente [...], da *educação* [...], das *modernas formas de escravidão* (pense-se, por exemplo, na droga e na exploração da prostituição) [...], da *liberdade religiosa* [...] e da *Paz*” (CDFé, 2002, §04).

16. “Reconhecendo muito embora a autonomia da realidade política, esforçar-se-ão os cristãos, solicitados a entrarem na ação política, por encontrar uma coerência entre as suas opções e o Evangelho e, dentro dum legítimo pluralismo, por dar um testemunho, pessoal e coletivo, da seriedade da sua fé, mediante um serviço eficaz e desinteressado para com os homens” (Paulo VI, 1971, §46).

17. “Perante situações, assim tão diversificadas, torna-se nos difícil tanto pronunciar uma palavra única, como propor uma solução que tenha um valor universal. Mas, isso não é ambição nossa, nem mesmo a nossa missão. E às comunidades [...] cumpre, haurir princípios de reflexão, normas para julgar e diretrizes para a ação, na doutrina social da Igreja, tal como ela vem sendo elaborada, no decurso da história, e, especialmente, nesta era industrial, a partir da data histórica da mensagem de Leão XIII [...]” (Paulo VI, 1971, §04).

2.2. O POSICIONAMENTO DA DSI FRENTE ÀS IDEOLOGIAS.

Prosseguindo com a linha de pesquisa definida, é necessário que se aborde como as ideologias são interpretadas pela Doutrina Católica. Isso visa dar um substrato mais denso ao entendimento dos argumentos e decisões tomadas pela Igreja, por meio da Congregação para a Doutrina da Fé (CDFé), ecoadas nas *Instruções* e na *Notificação*, objetos do presente trabalho.

2.2.1. Introdução sobre o posicionamento da DSI frente às ideologias políticas.

O corrente capítulo tem o objetivo específico de apresentar qual o posicionamento da Igreja Católica frente às ideologias políticas no entendimento de sua Doutrina Social, com ênfase na denúncia ao marxismo.

Para tal, procurar-se-á esclarecer essa posição tendo como base o livro “*Doutrina Social da Igreja*” do padre (Pe.) José Miguel Ibanez Langlois (Pe. Langlois). Obra na qual o autor, em seu capítulo XVII, “A Igreja e as Ideologias”, apresenta esse ponto de maneira detalhada (cf. Langlois, 1990, p.247 a 261). Além do argumento do Pe. Langlois, encontram-se citações e referências às encíclicas sociais e a outras obras de apoio.

Para atingir o objetivo específico, o texto se organiza numa introdução, 2.2.1. e prossegue em seu desenvolvimento, em 2.2.2. Etapa que se desdobra em duas subsecções. A primeira, 2.2.2.1., desenvolve uma abordagem mais geral de como o Magistério se coloca diante das grandes questões ideológicas. Em 2.2.2.2., apresenta-se o posicionamento doutrinário frente ao marxismo. Em 2.2.3., realiza-se uma breve conclusão, com uma discussão do que foi apresentado. Por fim, em 2.2.4., seguem-se as notas.

Tendo em vista a vastidão do assunto, foi necessário um recorte do conteúdo focado no objetivo específico.

2.2.2. O posicionamento da DSI frente às ideologias.

A presente secção coloca a posição da DSI para com as ideologias políticas. Nesse sentido expõe a forma como o Magistério Católico define as questões ideológicas e

apresenta a postura da Igreja frente ao marxismo. Detalhamento necessário para se entender melhor a reação da CDFé à Teologia da Libertação na América Latina.

2.2.2.1. A DSI e as questões ideológicas.

Para a Doutrina Social da Igreja qualquer ideologia é um sistema cognitivo simplificado de uso maciço, com fins de conquista e de exercício do poder (cf. PCJP, 2004, §48). Nesse sentido, o sistema ideológico intramundano é contrário à verdade integral da Pessoa Humana e ao desígnio de Deus na História.

Vista pela Igreja, a ideologia é uma forma cognitiva redutora e imprecisa. Uma postura teórica que, de acordo com Langlois (cf. 1990, p.247 e 248), acredita deter um conhecimento completo em si. Dessa forma, segundo Maury (cf. 1962, p.15), as ideologias políticas pretendem assumir uma competência cultural plena e dar uma explicação integral sobre a existência.

Nessa perspectiva, conforme Esteves (cf. 1963, p.09), a necessidade atual de encontrar soluções rápidas para problemas socioeconômicos fez germinar o pensamento ideológico na mente de jovens, de empresários e de trabalhadores. Concepções indicativas de mudanças radicais que colocaram o respeito à Liberdade ou à Dignidade da Pessoa Humana num segundo plano. Convicções materialistas que se dividiram em vertentes distintas liberais e marxistas⁰¹ (cf. CIC, 2002, §2425).

Mesmo sem nomear especificamente as ideologias, o tema é tratado no Magistério Católico, desde a “*Carta Encíclica Rerum Novarum*” (Leão XIII, 1891, §07). Segundo Langlois (cf. 1990, p.247), um debate que é pormenorizado na “*Carta Encíclica Mater et Magistra*” (João XXIII, 1961, §23) que nomeia e dá publicidade às fragilidades das formas ideológicas de pensamento⁰².

Por outro ângulo, a “*Carta Apostólica Octagesima Adveniens*” (cf. Paulo VI, 1971, §26), aprofunda o debate, colocando o método ideológico como oposto à Doutrina Católica⁰³ (cf. Langlois, 1990, p.247). O que foi reforçado pelo Papa João Paulo II (1979a, §02) em seu “*Discurso Inaugural de Puebla*”, ao afirmar que a Igreja não necessita de ideologias para amar, defender ou colaborar na libertação do Homem⁰⁴. Dessa feita, a Doutrina Católica não é uma ideologia e se opõe a essa maneira de pensar (cf. João Paulo II, 1987, §41).

Nesse sentido, conforme a “*Carta Encíclica Laborem Exercens*” (João Paulo II, 1981), dá-se a entender que as ideologias modernas são tidas como opções perversas simétricas, mas não equivalentes (cf. Langlois, 1990, p.263). Assim, o liberalismo é um sistema econômico e sua expressão política se concretiza na “democracia liberal”. Ao passo que o marxismo apresenta uma abordagem mais integral. Além dos aspectos econômicos, ele abrange vertentes sociais e culturais. Dessa forma, a sua expressão política resulta na “democracia popular” que é, na prática, um totalitarismo (cf. Langlois, 1990, p.248).

Nesse sentido, a busca exclusiva da prosperidade material numa perspectiva liberal⁰⁵, mesmo em detrimento da vida religiosa (cf. Langlois, 1990, p.253 e 254), não pode ser considerada moralmente equivalente ao sistema marxista. Este, independentemente do que indique sua teoria, concretiza-se na submissão violenta de todos os cidadãos a um estado totalitário, ateu e declaradamente anticristão. Dessa maneira, na ideologia socialista persiste uma perversão intrínseca que é duramente denunciada⁰⁶ (cf. Pio XI, 1937a, §58).

2.2.2.2. O posicionamento da DSI frente ao marxismo.

Mesmo a posição crítica da Igreja sendo dura contra o liberalismo, segundo Langlois (cf. 1990, p.263), ela é ainda mais contundente na denúncia ao marxismo.

Na “*Carta Encíclica Divini Redemptoris*”, o Papa Pio XI (1937a, §58) mostrou que a construção do pensamento marxista vai muito além duma proposta econômica, como no liberalismo. Trata-se duma filosofia metafísica mística que possui uma visão última da condição humana.

Conforme o Papa Pio IX (cf. 1849, §06), um pensamento de “doutrinas nefastas” para a subversão de toda ordem estabelecida. De acordo com o Papa Leão XIII (cf. 1878, §03), uma “peste mortífera” que invade a medula da sociedade humana e a conduz a um perigo extremo. O que resulta numa ideologia “intrinsecamente perversa” (cf. Pio XI, 1937a, §58).

O marxismo, nesse sentido, é considerado muito mais pernicioso que o liberalismo, pois anticristão em suas premissas básicas. Conforme Maury (cf. 1962, p.15), ele se proclama o critério e a fonte de verdade em questões científicas, econômicas, políticas e sociais.

Dessa maneira, segundo Langlois (cf. 1990, p.273 e 274) e Esteves (cf. 1963, p.83), uma sociedade marxista se funda em preceitos específicos. São esses: o ateísmo militante, a concepção orgânica coletivista, a presença exclusivista do Partido-estado, a abolição da propriedade privada e a persistência do mito igualitário.

Segundo Langlois (cf. 1990, p.249 e 250), essa ideologia pode ser de caráter internacional, como no marxismo; estatal, como no fascismo; ou racial, como no nazismo. Sendo conhecidas as variações de cada ideologia de acordo com sua evolução prática.

Nessa perspectiva, na esteira da Segunda Guerra Mundial, emergiram os neomarxismos e todas as outras formas de socialismos de padrões indefinidos. Esses nasceram duma tentativa de romper com a herança das citadas versões anteriores.

Por isso, ainda conforme Langlois (cf. 1990, p.264), é muito simplificada a observação que a Igreja condenou igualmente o liberalismo e o marxismo. O liberalismo carrega contra si uma severa crítica construtiva, ao passo que o marxismo se destaca mediante uma denúncia radical⁰⁷ (cf. Pio XI, 1937a, §58).

Trata-se dum alerta anterior à “*Carta Encíclica Rerum Novarum*”. Um sinal de atenção dado pelo Papa Pio IX, em 1846, na “*Encíclica Qui Pluribus*”. Nesse documento o marxismo, identificado com o comunismo, é condenado radicalmente, sendo equiparado a uma seita anticatólica de “doutrinas pestíferas”⁰⁸ (cf. Pio IX, 1846, §17). Uma posição reiterada na “*Encíclica Nostis et Nobiscum*”, em 1849 (Pio IX, 1849, §06). Nessa, define-se a ideologia marxista como um “enredo extremamente perverso”. Assim, acompanhando as encíclicas do Papa Pio IX, a “*Carta Encíclica Rerum Novarum*”, ao inaugurar a Doutrina Social da Igreja, classificou o comunismo (marxismo) como “um princípio de empobrecimento”⁰⁹ (cf. Leão XIII, 1891, §07).

Conforme Langlois (cf. 1990, p.265), em 1931, o Papa Pio XI (cf. 1931, III. 2.), na “*Carta Encíclica Quadragesimo Anno*”, distinguiu o socialismo do comunismo. No entanto, ele apontou que ambos os sistemas foram construídos sobre a mesma matriz marxista anticristã. Dessa forma, ele coloca o comunismo como uma política radical e o socialismo como outra mais branda¹⁰.

Por outro lado, de acordo com Langlois (cf. 1990, p.264), em “*Quadragesimo Anno*”, o comunismo foi condenado pela violência da luta de classes. Assim, segundo Esteves (cf. 1963, p.84), corroborando com a objurgação do Papa Pio XI, numa escala histórica, os comunistas se mostraram desumanos e bárbaros quando no poder.

Nesse sentido, conforme o Papa Pio XI (cf. 1937a, §08), o Comunismo foi condenado por visar a desconstrução da ordem social e minar os fundamentos da

civilização cristã. Por este ângulo, na “*Carta Encíclica Divini Redemptoris*” (cf. Pio XI, 1937a, §08), foram denunciados os métodos atrativos dum “pseudoideal de justiça”. Mesmo com resultados comprovadamente ruins, em misticismo de ímpeto e de entusiasmo, seu alastramento se realizou e ainda se realiza por uma massa tentada por promessas deslumbrantes¹¹.

Nessa mesma direção, o materialismo histórico, segundo o Papa Pio XI (cf. 1937a, §09), também foi condenado por rejeitar a transcendência na realidade humana. Postura imanentista da qual deriva um evolucionismo que culmina num antropocentrismo movido pela luta de classes¹².

Dessa forma, ressalta-se, de acordo com Langlois (cf. 1990, p.268), que a síntese comunista pode ser acelerada. Um recurso provido exclusivamente pela ação revolucionária na vitória final do proletariado.

Nesse mesmo princípio de violência, durante a etapa intermediária da “ditadura do proletariado” rumo ao comunismo, o Partido-estado, para garantir a construção do senso coletivo, calca-se numa brutalidade institucional reeducativa (cf. Nascimento, 2012, p.02). Assim, por meio da selvageria institucionalizada, anula-se o indivíduo.

Conforme o Papa Pio XI (cf. 1937a, §10), com o esvaimento da dignidade, a pessoa se torna apenas uma pequena engrenagem num todo orgânico. Um ser atomizado que se curva frente ao poder totalitário do Partido Comunista, que escraviza na falsa promessa de libertar¹³ (cf. Aron, 1986, p.293).

Com esses meios, segundo o Papa Pio XI (cf. 1937a, §03 e 58), o marxismo ateu e intrinsecamente perverso propõe transformar radicalmente a ordem social. Nesse sentido, caso ainda se queira preservar a Civilização Cristã como é conhecida, não se pode admitir essa ideologia de maneira alguma.

Dessa forma, de acordo com Langlois (cf. 1990, p.270), o Papa Pio XI (cf. 1937a, §80) conclui a “*Carta Encíclica Divini Redemptoris*”, ao colocar relevo na crueldade do fenômeno marxista¹⁴. Segundo Courtois *et al* (cf. 1999, p.02), algo que a história só fez confirmar com mais de cem milhões de cidadãos não combatentes assassinados por suas próprias administrações revolucionárias¹⁵.

Em 1971, conforme Langlois (cf. 1990, p.270), o Papa Paulo VI (cf. 1971, §32), em “*Octagesima Adveniens*”, negou a aproximação com o socialismo, mesmo esse representando tendências marxistas mais brandas. Nesse sentido, de acordo com o Papa, o socialismo, mesmo aceitando o jogo democrático, mantém raízes perversas¹⁶.

Nessa mesma perspectiva, segundo Langlois (*cf.* 1990, p.270) e conforme o Papa Paulo VI (*cf.* 1971, §33 e 34), deve-se contestar a interpretação científica desenvolvida por Marx. O método marxista ainda que permita uma compreensão mais prática de eventos histórico-sociais, jamais esconde a sua origem “nefasta”, “pestífera” e “perversa”. Com isso, aceitar academicamente elementos da filosofia marxista, esquecendo-se da sua carga ideológica, mostra-se um erro fatal¹⁷.

Trata-se, segundo Langlois (*cf.* 1990, p.271), duma posição relativa aos socialismos moderados que atenuou, mas não livrou, a gravidade do erro dos neomarxismos¹⁸. Posição que reforçou o conceito de que o socialismo permanece irreconciliável com a Doutrina¹⁹. Assim, torna-se impossível a compatibilidade entre o cristianismo e qualquer forma de marxismo. Nesse sentido, “socialismo religioso, socialismo católico são termos contraditórios: ninguém pode ser ao mesmo tempo bom católico e verdadeiro socialista” (Pio XI, 1931, III.2. /Católicos e Socialistas termos contraditórios).

Dentro dessa perspectiva, num desdobramento do “discernimento atento” frente ao marxismo (*cf.* Paulo VI, 1971, §31), o Papa João Paulo II (*cf.* 1986b, §56), na “*Carta Encíclica Dominium et Vivificantí*”, evidenciou o materialismo dialético ateu e anticristão como o núcleo vital de todo tipo de ideologia marxista. Com essa afirmação, caracterizou-se que essa ideologia, independentemente de seu matiz, definitivamente, não pode ser considerada válida em hipótese alguma.

Nesse sentido, um alerta dado, uma vez que muitos cristãos foram atraídos pelos ideais socialistas genéricos de Igualdade, de Justiça e de Solidariedade (*cf.* Langlois, 1990, p.273). Uma opção feita ao não se reconhecer a origem perigosa das propostas. Dessa maneira, as concepções políticas socialistas ditas não marxistas constituem o ponto em que o discernimento deve ser feito. Uma cautela adicional de modo que a ação política não se torne um entrave cruel na busca da plenitude imanente e transcendente.

2.2.3. Conclusão sobre o posicionamento da DSI frente às ideologias.

Voltando à questão de estudo: “qual é o posicionamento da DSI frente às ideologias políticas e de denúncia ao marxismo? ”, entendeu-se seguir a Doutrina frente ao espectro político.

Nesse sentido, enquadram-se o liberalismo e o marxismo como paradigmas dum quadrante ideológico. Assim, na Doutrina Católica uma ideologia não vai muito além duma ferramenta para a tomada do poder e a sua manutenção (*cf.* Langlois, 1990, p.247 e 248).

Dessa forma, a “*Carta Encíclica Rerum Novarum*”, sem ineditismo, abordou o tema das implicações ideológicas na vida do homem. O texto acentuou o aspecto da luta pelo poder político, mesmo sem o citar diretamente. Uma leitura conflitiva de desestruturação social diametralmente oposta ao pensamento cristão (*cf.* Langlois, 1990, p.247).

Dessa maneira, as ideologias liberal e marxista foram tidas como negativamente simétricas, mas não equivalentes (*cf.* Langlois, 1990, p.263). Uma diferença que repousou, principalmente, na capacidade de autocorreção dos sistemas. O liberalismo, em alguns aspectos, evoluiu positivamente ao longo do tempo (*cf.* Langlois, 1990, p.258). Ao passo que o marxismo se mostrou incorrigível em seus propósitos anticristãos (*cf.* Pio IX, 1849, §06).

Assim, a posição crítica da Igreja frente ao liberalismo assume um relativismo proporcional quando comparada às denúncias ao marxismo. Estas, muito mais graves e preocupantes (*cf.* Langlois, 1990, p.263).

Nesse sentido, a Doutrina Social da Igreja condena absolutamente as teses de Marx. Uma rejeição que extrapola qualquer perspectiva político-econômica, uma vez que a ideologia marxista ataca as bases da fé revelada. Uma ideologia que apresenta um evolucionismo social calcado na terrestrialização das origens e dos destinos humanos (*cf.* Voegelin, 1982, p.92).

Com esse ateísmo militante, impede-se qualquer sujeição a uma moral superior à sua própria (*cf.* Langlois, 1990, p.268; *cf.* Pio XI, 1937a, §08). Trata-se dum sectarismo anticristão caracterizado como perigoso e intrinsecamente perverso (*cf.* Pio XI, 1937a, §58).

Nesse sentido, a luta revolucionária socialista é julgada nefasta, visto que carrega em si a justificativa da violência na condução de seu objetivo prático. Qual seja, o fim da luta de classes mediante a submissão de todos ao coletivismo totalitário de Estado. Uma perspectiva moldada mediante a desconstrução da civilização cristã, sendo o catolicismo o alvo de preferência (*cf.* João Paulo II, 1986b, §56; *cf.* Pio XI, 1937a, §58).

Assim, para o sucesso do objetivo marxista, a Dignidade da Pessoa Humana deve ser reduzida a seu mínimo e o Homem se tornar “uma molécula do organismo social”

(PCJP, 2004, §125). Na medida em que essa filosofia desconsidera a preservação da vida humana, sua aplicação concreta é catastrófica.

Dessa forma, os partidos revolucionários marxistas, ao conquistarem o poder, perpetraram o mais violento morticínio de seus oponentes, bem como de seus próprios confrades. Um desregramento assassino essencial que se confirmou ao longo da História (*cf.* Courtois *et al.*, 1999, p.02; *cf.* Langlois, 1990, p.270).

Portanto, o marxismo sacrifica os freios morais na luta pelo controle político. Nesse ponto, encontra-se uma das origens do alastramento deliberado da violência pelo Mundo. Uma brutalidade considerada justificável frente aos objetivos a que se propõe. Assim, trazendo-se à tona antagonismos morais nos padrões da militância (*cf.* Szulc, 1995, p.329).

O que não pode ser esquecido, mesmo na formulação das teses acadêmicas da análise marxista. Uma vez que, inclusive na perspectiva científica, o viés ideológico e violento persiste (*cf.* Paulo VI, 1971, §33). Exigindo-se, assim, um discernimento atento a todas as formas e variações de marxismo (*cf.* Paulo VI, 1971, §31).

Com isso, as orientações dadas aos cristãos nos documentos apostólicos indicaram uma contrariedade da adesão de fiéis aos ideais marxistas. Tendo em vista que as premissas revolucionárias são totalmente opostas ao amor evangélico (*cf.* Pio XI, 1937a, §58).

Nesse sentido, um alerta proporcional à tentação dos discursos de igualdade e de justiça social presentes no marxismo. Um desafio à religiosidade, quando se esquece do ateísmo anticristão constante das motivações profundas do movimento (*cf.* Pio XI, 1937a, §08; *cf.* Langlois, 1990, p.268).

Dessa forma, evidencia-se que a Doutrina Social da Igreja se mostrou incisiva frente às ideologias. Apontou seus defeitos e tentou, dentro do possível, harmonizar o espectro político, mesmo sem dizer-lo diretamente.

Nesse entendimento, vale ressaltar que foi uma ação que conseguiu, em certa medida, atenuar a postura amoral de algumas formas de liberalismo. Ao passo que a busca por uma mitigação do marxismo se mostrou muito mais difícil. Isso, posto que a premissa dessa ideologia é um ateísmo anticristão no qual a Igreja deve ser subvertida ou aniquilada (*cf.* Szulc, 1995, p.329).

Desse modo, entendeu-se que a Doutrina Católica interpretou as diferenças do quadrante político numa abordagem de simbologias peculiares. Dum lado, longe de ser uma ideologia, emerge a vontade de preservação da sociedade por meio da moral

tradicional, do respeito pelos costumes herdados e do temor a Deus. Do outro, o marxismo com a revolução social e o intento de se promover a renovação progressista numa terrenalização absoluta.

Por sua vez, o liberalismo sendo ligado ao princípio de Mercado, encara toda perspectiva espiritual como inócua, não percebendo sua utilidade vendável. Pelo contrário, entende a religião como um entrave moral à sua expansão ilimitada. No entanto, a percebe como sua fonte de autopreservação.

Porém, a moral cristã, como um controle interno do liberalismo, perde efeito em oportunidades específicas. Particularmente, quando liberais e marxistas se alinham numa intersecção de objetivos práticos. Nessa sobreposição de interesses, por exemplo, encontra-se o dismantelamento ético para a difusão do consumo ilimitado, ou a formação de Mercados monopolizados por meio de governos totalitários.

Trata-se de uma vertente concreta que abre uma perspectiva de pesquisa sobre a aliança do capital de monopólio, ou o metacapital, com partidos marxistas. Uma temática amplamente abordada por Thiel (2014), por Baran&Sweezy (1966) e por Means&Schneider (2000).

2.2.4. Notas de fim de capítulo.

01. Um ponto que se reflete no Catecismo da Igreja Católica (*cf.* 2002, §2425) quando se alerta que: “A Igreja tem rejeitado as ideologias totalitárias e ateias associadas, nos tempos modernos, ao ‘comunismo’ ou ao ‘socialismo’. Além disso, na prática do ‘capitalismo’, ela recusou o individualismo e o primado absoluto da lei do mercado sobre o trabalho humano”.

02. “Operários e empresários devem regular as relações mútuas, inspirando-se no princípio da solidariedade humana e da fraternidade cristã; uma vez que, tanto as concorrências de tipo liberal, quanto a luta de classes no sentido marxista, são contrárias à natureza e à concepção cristã da vida” (João XXIII, 1961, §23).

03. “Também para o cristão é válido que, se ele quiser viver a sua fé numa ação política, concebida como um serviço, não pode, sem se contradizer a si mesmo, aderir a sistemas ideológicos ou políticos que se oponham radicalmente, ou então nos pontos essenciais, à sua mesma fé e à sua concepção do Homem: nem à ideologia marxista, ou ao seu materialismo ateu, ou à sua dialética da violência, ou, ainda, àquela maneira como ele absorve a liberdade individual na coletividade, negando, simultaneamente, toda e qualquer transcendência ao Homem e à sua história, pessoal e coletiva, nem à ideologia liberal, que crê exaltar a liberdade individual, subtraindo-a a toda a limitação,

estimulando-a com a busca exclusiva do interesse e do poderio e considerando, por outro lado, as solidariedades sociais como consequências, mais ou menos automáticas, das iniciativas individuais e não já como um fim e um critério mais alto do valor e da organização social” (Paulo VI, 1971, §26).

04. “Tenhamos presente, por outro lado, que a ação da Igreja em campos como os da promoção humana, do desenvolvimento, da justiça e dos direitos da pessoa, intenta estar sempre ao serviço do Homem; e do Homem tal como ela o encara, na visão cristã da antropologia que adota. Ela não precisa, pois, de recorrer a sistemas ideológicos para amar e defender o Homem e colaborar na sua promoção: no centro da mensagem de que ela é depositária e arauta encontra a inspiração para atuar em prol da fraternidade, da justiça e da paz, contra todas as dominações, escravidões, discriminações, violências, atentados à liberdade religiosa e agressões contra o Homem e, enfim, contra tudo aquilo que atenta contra a vida” (João Paulo II, 1979, §02).

05. Quanto à crítica ao liberalismo, ela se apoia nas distorções abusivas das relações entre o capital e o trabalho, mas não somente (cf. Langlois, 1990, p.253 e 254). Completa-se com a advertência sobre a concentração de bens de produção, sobre o reconhecimento do Mercado como um ente autorregulado e sobre a dinâmica mesquinha da iniciativa privada.

Fica aparente, dessa maneira, que houve um sério julgamento da Igreja ao movimento de industrialização europeu do final do século XIX (cf. Langlois, 1990, p.254; Pio XI, 1931, II.1. /Pretensões Injustas do Capital). Por meio dum modelo de produção persistente no tempo, as observações levantadas, de alguma forma, continuam válidas no século XX e XXI. Isso, se forem considerados os meios de produção abusivos existentes em países em via de desenvolvimento e nos polos industriais asiáticos.

No entanto, com a evolução tecnológica e a perspectiva geral de melhoria das condições de vida do operariado, o capitalismo não é mais visto como algo ruim *per se*. Porém, trata-se dum sistema que pode se viciar quando não se subordina ao princípio do Bem Comum (cf. Pio XI, 1931, III.1.).

Nesse sentido, na perspectiva da Doutrina Social da Igreja, o reconhecimento da função social da propriedade descaracteriza sua identificação em bem absoluto (cf. PCJP, 2004, §178). Na mesma linha, critica-se o lucro como única motivação para o esforço produtivo e a usura é moralmente condenada (cf. PCJP, 2004, §257 e 371). Assim, para a Doutrina, a propriedade e o lucro não são fins, mas meios para facilitar a realização vocacional da pessoa (cf. Pio XI, 1931, II.1. /Pretensões Injustas do Capital).

Destarte, o liberalismo foi avaliado como uma ideologia que desconsidera qualquer perspectiva transcendente num agnosticismo contumaz. Uma vez que nele, a Ciência assume o cerne das explicações causais dum sistema autorregulado.

Nesse sentido, o individualismo exacerba-se, independentemente de qualquer juízo moral (cf. Paulo VI, 1967, §26). Uma perspectiva que sustenta uma concorrência desregrada que degenera, paradoxalmente, no monopólio por meio do domínio do agente mais forte (cf. João Paulo II, 1991, §15; cf. Langlois, 1990, p.251).

Para evitar esse desequilíbrio, doutrinariamente, estimou-se necessária a intervenção reguladora do Estado sob os princípios da Subsidiariedade e da Solidariedade (cf. João Paulo II, 1991, §15; cf. Langlois, 1990, p.257; cf. PCJP, 2004, §351). No mesmo sentido, o próprio Mercado entendeu que o respeito a valores morais é o melhor freio para ações predatórias (cf. Smith, 2006, p.129). Observações que foram atendidas por certas formas de liberalismo se observadas numa escala histórica (cf. Langlois, 1990, p.258).

No entanto, quando o liberalismo é levado para o campo das disputas políticas, o voto se torna uma mercadoria e o eleitor, um cliente a ser satisfeito. Uma interpretação

que tende a produzir resultados controversos. Nesse sentido, ecoa a promoção democrática da “cultura da morte”. Trata-se dum conjunto de opções equivocadas para a satisfação de vontades particulares elevadas a necessidades públicas. Como exemplo, ressalta-se a liberação do consumo de estupefacientes que envenenam o indivíduo e a sociedade (cf. Szulc, 1985, p.429). Segundo Alexis de Tocqueville, trata-se duma conjuntura que conduz, paulatinamente, ao desgaste das instituições democráticas (cf. Tocqueville, 2004, p.391).

Na mesma perspectiva de Tocqueville, para Deneen (2018), a ruptura das sociedades liberais não é uma iniciativa política em si. Ela é um produto da fragmentação nascida do amadurecimento do sistema cosmopolita. Como tal, a sociedade liberal espalhou a palavra de direitos iguais, mas promove uma desigualdade material. Ela se organizou em torno dum consentimento legítimo, mas ridiculariza a ética e a caridade. E em nome do individualismo, ela constrói, paulatinamente, um Estado perversivo (cf. Cohen, 2018, p.34 a 37).

Nesse sentido, as mesmas premissas colocadas para a preservação do Mercado devem ser aplicadas para a democracia liberal. Dessa forma, nos valores morais tradicionais da civilização ocidental residem as garantias que refreiam as tendências despóticas duma sociedade cosmopolita (cf. Cohen, 2018, p.34 a 37).

Como constatado, nas obras de Adam Smith, de Alexis de Tocqueville e de Patrick Deneen, uma ética próxima da pregada na DSI é a espinha dorsal para a proteção do sistema capitalista. Nessa perspectiva, do mesmo modo que para uma gestão saudável do Mercado, o liberalismo político deve se pautar em valores morais. Um rol de princípios de convivência e de amor ao próximo que limitam o individualismo hedonista do cidadão e o desejo de poder dos governantes.

06. “Este conflito, interpretado por alguns como conflito socioeconômico com caráter de classe, encontrou a sua expressão no conflito ideológico entre o liberalismo, entendido como ideologia do capitalismo, e o marxismo, entendido como ideologia do socialismo científico e do comunismo, que pretende intervir na qualidade de porta-voz da classe operária, de todo o proletariado mundial. Deste modo, o conflito real que existia entre o mundo do trabalho e o mundo do capital, transformou-se na luta de classe programada, conduzida com métodos, não apenas ideológicos, mas também e sobretudo políticos” (João Paulo II, 1981, III.11.).

07. “Procurai, Veneráveis Irmãos, que os fiéis não se deixem enganar! O comunismo é intrinsecamente perverso e não se pode admitir em campo nenhum a colaboração com ele, da parte de quem quer que deseje salvar a civilização cristã. E, se alguns, induzidos em erro, cooperassem para a vitória do comunismo no seu país, seriam os primeiros a cair como vítimas do seu erro; e quanto mais se distinguem pela antiguidade e grandeza da sua Civilização Cristã as regiões aonde o comunismo consegue penetrar, tanto mais devastador lá se manifesta o ódio dos ‘sem-Deus’” (Pio XI, 1937a, §58).

08. “Essa doutrina nefasta do chamado comunismo, sumamente contrária ao próprio direito natural, a qual, uma vez admitida, levaria à subversão radical dos direitos, das coisas, das propriedades de todos e da própria sociedade humana” (Pio IX, 1846, §16).

“[...] o terrível contágio de tantos livros e folhetos que voam de todo e a ensinar o pecado, artificialmente compostos, cheios de falácia, com imensa despesa e espalhados por toda parte a revelar doutrinas pestíferas, a depravar as mentes dos desavisados com um grave prejuízo da religião?” (Pio IX, 1846, §17).

09. “Mas não há desconhecidos, Veneráveis Irmãos, que os principais arquitetos desse enredo extremamente perverso visam empurrar os povos, agitados por todo vento de doutrinas nefastas, para a subversão de toda a ordem das coisas humanas e arrastá-los para os sistemas exultantes do novo socialismo e comunismo” (Pio IX, 1849, §06).

“E, no que diz respeito a esses sistemas e doutrinas corruptos, já se sabe a todos que, ao abusarem dos nomes da liberdade e da igualdade, tentam insinuar no vulgar os princípios mortais do socialismo e do comunismo. É óbvio, então, que mesmo os mestres do comunismo e do socialismo, embora agindo diferentemente e com métodos diferentes, têm finalmente esse propósito comum de assegurar que trabalhadores e outros homens de condição inferior, enganados por suas mentiras e iludidos pela promessa duma vida mais confortável, ficam agitados em contínua turbulência e pouco a pouco se treinam para crimes mais sérios [...]” (Pio IX, 1849, §20).

“Por tudo o que Nós acabamos de dizer, se compreende que a teoria socialista da propriedade coletiva deve absolutamente repudiar-se como prejudicial àqueles membros a que se quer socorrer, contrária aos direitos naturais dos indivíduos, como desnaturando as funções do Estado e perturbando a tranquilidade pública” (cf. Leão XIII, 1891, §07).

10. “[...]o socialismo [...] dividiu-se em duas facções principais, de tendências pela maior parte contrárias, e irreconciliáveis entre si, conservando, porém, ambas, o princípio fundamental do socialismo primitivo, contrário à fé cristã. [...] Uma das facções seguiu uma evolução paralela à da economia capitalista, que antes descrevemos, e precipitou no comunismo, que ensina duas coisas e as procura realizar, não oculta ou solapadamente, mas à luz do dia, francamente e por todos os meios ainda os mais violentos: guerra de classes sem tréguas nem quartel e completa destruição da propriedade particular [...]. Mais moderada é a outra facção, que conservou o nome de socialismo: porque não só professa abster-se da violência, mas abranda e limita de algum modo, embora não as suprima de todo, a luta de classes e a extinção da propriedade particular” (Pio XI, 1931, III. 2.).

11. “A doutrina comunista que em nossos dias se apregoa, de modo muito mais acentuado que outros sistemas semelhantes do passado, apresenta-se sob a máscara de redenção dos humildes. E um pseudoideal de justiça, de igualdade e de fraternidade universal no trabalho de tal modo impregna toda a sua doutrina e toda a sua atividade dum misticismo hipócrita, que as multidões seduzidas por promessas falazes e como que estimuladas por um contágio violentíssimo lhes comunica um ardor e entusiasmo irreprímível, o que é muito mais fácil em nossos dias, em que a pouca equitativa repartição dos bens deste mundo dá como consequência a miséria anormal de muitos” (Pio XI, 1937a, §08).

12. “Ora, a doutrina que os comunistas em nossos dias espalham, proposta muitas vezes sob aparências capciosas e sedutoras, funda-se de fato nos princípios do materialismo chamado dialético e histórico, ensinado por Karl Marx, de que os teóricos do bolchevismo se gloriam de possuir a única interpretação genuína” (Pio XI, 1937a, §09).

13. “[...] O comunismo despoja o Homem da sua liberdade na qual consiste a norma da sua vida espiritual; e ao mesmo tempo priva a pessoa humana da sua dignidade, e de todo

o freio na ordem moral, com que possa resistir aos assaltos do instinto cego. E, como a pessoa humana, segundo os devaneios comunistas, não é mais do que, para assim dizermos, uma roda de toda a engrenagem, segue-se que os direitos naturais, que dela procedem, são negados ao Homem indivíduo, para serem atribuídos à coletividade” (Pio XI, 1937a, §10).

14. “[...] não podemos pôr termo a esta Carta Encíclica, sem dirigir uma palavra àqueles mesmos filhos nossos que estão já contagiados ou tocados do mal comunista. Exortamo-los vivamente a que ouçam a voz do Pai que os ama; e rogamos ao Senhor que os ilumine, para que deixem o caminho que os despenha a todos numa imensa e catastrófica ruína, e reconheçam também eles que o único Salvador é Jesus Cristo Senhor Nosso: ‘porque não há sob o céu nenhum outro nome dado aos homens, pelo qual possamos esperar ser salvos’” (At 4, 12; Pio XI, 1937a, §80).

15. “‘O Livro Negro do Comunismo’ traz a público o saldo estarrecedor de mais de sete décadas de história de regimes comunistas: massacres em larga escala, deportações de populações inteiras para regiões sem a mínima condição de sobrevivência, expurgos assassinos liquidando o menor esboço de oposição, fome e miséria provocadas que dizimaram indistintamente milhões de pessoas, enfim, a aniquilação de homens, mulheres, crianças, soldados, camponeses, religiosos, presos políticos e todos aqueles que, pelas mais diversas razões, se encontraram no caminho de implantação do que, paradoxalmente, nascera como promessa de redenção e esperança. Os autores, historiadores que permanecem ou estiveram ligados à esquerda, não hesitam em usar a palavra genocídio, pois foram cerca de 100 milhões de mortos! Esse número assustador ultrapassa amplamente, por exemplo, o número de vítimas do nazismo e até mesmo o das duas guerras mundiais somadas. Genocídio, holocausto, portanto, confirmado pelos vários relatos de sobreviventes e, principalmente, pelas revelações dos arquivos hoje acessíveis. O terror - o Terror Vermelho - foi o principal instrumento utilizado por comunistas tanto para a tomada do poder quanto para a sua manutenção, e também por grupos de oposição que jamais chegaram ao governo. Os fatos demonstram: o terrorismo de oposição e o terrorismo de Estado, com frequência praticados contra o seu próprio povo, são as grandes características do comunismo no século XX” (Courtois *et al*, 1999, p.02).

16. “Outros cristãos perguntam-se mesmo, se uma evolução histórica do marxismo não permitiria algumas aproximações concretas. Eles verificam que se deu, de facto, uma certa explosão do mesmo marxismo, o qual, até agora se apresentava como uma ideologia unitária, explicativa da totalidade do Homem e do mundo no seu processo de desenvolvimento, e, portanto, ateia” (Paulo VI, 1971, §32).

17. “Noutra perspectiva, finalmente, o marxismo apresenta-se sob uma forma mais atenuada e mais sedutora para o espírito moderno: como uma atividade científica, como um método rigoroso de exame da realidade social e política, ou ainda, como a ligação racional e experimentada pela história, entre o conhecimento teórico e a prática da transformação revolucionária. Se bem que este tipo de análise favoreça determinados aspectos da realidade, em detrimento dos outros, e os interprete em função da ideologia, ele proporciona, entretanto, a alguns, como um instrumento de trabalho, uma certeza preliminar para a ação: a pretensão de decifrar, sob um prisma científico, as molas reais da evolução da sociedade” (Paulo VI, 1971, §33).

“Se nesta gama do marxismo, tal como ele é vivido concretamente, se podem distinguir estes diversos aspectos e as questões que eles levantam aos cristãos para a reflexão e para a ação, seria ilusório e perigoso mesmo, chegar-se ao ponto de esquecer a ligação íntima que os une radicalmente, e de aceitar os elementos de análise marxista sem reconhecer as suas relações com a ideologia, e ainda, de entrar na prática da luta de classes e da sua interpretação marxista, esquecendo-se de atender ao tipo de sociedade totalitária e violenta, a que conduz este processo” (Paulo VI, 1971, §34).

18. “Por tudo o que Nós acabamos de dizer, se compreende que a teoria socialista da propriedade coletiva deve absolutamente repudiar-se como prejudicial àqueles membros a que se quer socorrer, contrária aos direitos naturais dos indivíduos, como desnaturando as funções do Estado e perturbando a tranquilidade pública. Fique, pois, bem assente que o primeiro fundamento a estabelecer por todos aqueles que querem sinceramente o bem do povo é a inviolabilidade da propriedade particular” (Leão XIII, 1891, §07).

19. “Por este caminho podem os princípios deste socialismo mitigado vir, pouco a pouco, a coincidir com os votos e reclamações dos que procuram reformar a sociedade segundo os princípios cristãos [...]. Mas não se vá julgar que os partidos socialistas, não filiados ainda no comunismo, professam já todos teórica e praticamente esta moderação. Em geral não renegam a luta de classes nem a abolição da propriedade, apenas a mitigam” (Pio XI, 1931, III. 2. / O Socialismo Propriamente Dito, ou Mitigado).

2.3. A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO: DE SUAS ORIGENS NA EUROPA À AMÉRICA LATINA, NASCIMENTO, CONSOLIDAÇÃO E CONSEQUÊNCIAS.

A Teologia da Libertação (TdL) é uma *praxis* da fé cristã. Para entender o que venha a ser este fenômeno e como ele se articula, é deveras interessante que se entre nas suas perspectivas filosófico-históricas, com suas origens na Europa, nascimento, consolidação e consequências na América Latina.

2.3.1. Introdução sobre a Teologia da Libertação: de suas origens na Europa à América Latina.

O presente capítulo tem o objetivo específico de apresentar a TdL a partir de suas origens na Europa e sua adaptação à América Latina, envolvendo-se no clima político vigente à época.

Nesse sentido, para compreender a TdL, faz-se necessário o seu exame conceitual. Como chaves desse exame, destacam-se as obras do Cardeal Joseph A. Ratzinger por serem as mais alinhadas com a ortodoxia da Igreja Católica e conterem abordagens transversais históricas, políticas e teológicas. Entre outros autores de relevância para o presente capítulo, seguem-se, mas não somente, os professores Paul E. Sigmund, Phillip Berryman e Michael Löwy. Esses, sobressaindo-se, respectivamente, com estudos sobre as origens da TdL, os seus desdobramentos na América Latina e sua conexão com movimentos políticos de viés marxista.

Visando atingir o objetivo específico enunciado, o capítulo se organiza numa Introdução na secção 2.3.1. À guisa de desenvolvimento, o ponto 2.3.2., inicia-se, na subsecção 2.3.2.1., dando as origens europeias da Teologia da Libertação. Segue com a subsecção 2.3.2.2., apresentando como se deu o traslado do movimento ideológico da Europa para a América Latina. Em 2.3.2.3., destacam-se as principais bases filosóficas da Teologia da Libertação. Na subsecção 2.3.2.4., configura-se o contexto do surgimento oficial da Teologia da Libertação na América Latina. Em 2.3.2.5., identificam-se a consolidação e algumas consequências do movimento. Como conclusão realiza-se uma discussão na secção 2.3.3. Por fim, as notas do capítulo, na secção 2.3.4., complementam e ilustram a aproximação feita.

Destarte, tendo em vista a extensão do conteúdo, delineou-se uma restrição colocada sobre o aprofundamento teológico, evitando-se percorrer assuntos que fogem ao escopo.

2.3.2. A Teologia da Libertação: de suas origens na Europa à América Latina, nascimento, consolidação e consequências.

A presente secção se desdobra no intento de pormenorizar a TdL em seus aspectos mais relevantes para o conjunto do trabalho. Nesse sentido, são expostas a suas origens na Europa e seu traslado para a América Latina. Completa-se com suas principais bases filosóficas, a sua construção institucional latino-americana, sua consolidação e suas consequências.

2.3.2.1. As Origens na Europa.

Mesmo com todas as orientações presentes nas encíclicas sociais católicas, para alguns crentes, conforme o Papa Pio XII⁹¹ (*cf.* 1955, I. c) §03), a tentação socialista foi mais forte. Uma escolha feita na recusa do mal que existe no materialismo histórico e a negação da instauração concreta de sistemas políticos assassinos.

Dessa forma, teólogos católicos, a partir do final dos anos quarenta e início dos anos cinquenta do século XX, forçaram a dissimulação dos antagonismos entre a fé cristã e a tese marxista. Assim, atribuiu-se aos pobres a vocação de agente histórico e aceitou-se uma “nova teleologia social”.

Nesse sentido, segundo Szulc (*cf.* 1995, p.329), na abordagem “progressista” (ou marxista), a Igreja enfeudada na burguesia foi utilizada como um sistema opressor. Por outro lado, ao assumir os anseios dos pobres como sendo os seus, a Igreja se reconheceu no proletariado. Dessa forma, visando a libertação dos pobres do jugo do capital, a eclesiologia absorveu as teses de Marx e a evangelização se tornou um instrumento revolucionário.

Assim, segundo Langlois (*cf.* 1990, p.275), a “nova teologia social” mencionada confundiu a salvação cristã com a revolução socialista. Uma abordagem que foi mesclada semanticamente ao conceito de Libertação transcendente bíblica. Tratou-se, de acordo

com diferentes autores, não da libertação promovida pela palavra de Deus, mas a libertação a que se referiu Nikita S. Krushchev em seus discursos na XX Internacional Comunista de 1956⁰² (cf. Cierva, 1996, p.23; cf. Esteves, 1963, p.84; cf. Nascimento, 2012, p.137 a 139). A libertação dos proletários do mando burguês, a libertação dos colonizados da autoridade de seus colonizadores, a libertação de todos os oprimidos da intolerância de seus opressores.

Dessa forma, na “nova teologia social” conhecida como a “Teologia da Libertação” (TdL), a fé encontrou um compromisso com a *praxis* da luta revolucionária e fez emergir uma suposta salvação secular⁰³. Essa perspectiva acarretou mesclas conceituais do Evangelho com o “*Manifesto Comunista*” e da Igreja com Partidos Revolucionários. Uma série de associações que se sucedem quando o Paraíso se confunde com o estado final comunista. Um antagonismo que se acomoda na perspectiva do fiel leigo conduzido por um clero afastado da Doutrina. Uma abordagem que se constitui num erro, conforme o Magistério⁰⁴.

No entanto, a TdL, na base de seu discurso busca o alívio do sofrimento humano. Assim, segundo Berryman (cf. 1987, p.05 e 06), ela se formou como uma resposta cristã ao fenômeno secular da miséria. Nesse sentido, de acordo com Ratzinger (cf. 1984, p.355 e 356) e Sigmund (cf. 1992, p.07), a opção preferencial pelos pobres⁰⁵, por meio duma confusão semântica, deu à TdL um frágil respaldo doutrinário⁰⁶.

Apesar da linha correlata à Doutrina, os teólogos da libertação⁰⁷, ou, conforme Cierva (cf. 1996, p.79), os liberacionistas⁰⁸, optaram por reinterpretar o amor aos pobres e a remissão do pecado. De acordo com Sigmund (cf. 1992, p.06), esses teólogos fizeram emergir da Bíblia a justificativa para a luta de classes. Uma questão, que, conforme Sigmund (cf. 1992, p.07 e 08), não se restringiu às questões operárias, mas extrapolou para assuntos ligados à ecologia, à ideologia de gênero, ao racismo e muitas outras demandas que passaram a clamar por alguma forma de libertação.

De acordo com Shortt (cf. 2005, p.79 e 80) e Cierva (cf. 1996, p.673), por esse ângulo, a TdL formou uma clara ligação do Evangelho com o marxismo e suas outras versões neomarxistas. Conforme Nascimento (cf. 2012, p.165), tratou-se duma interpretação de raízes europeias que se originou em meados de 1919, numa fase de reconstruções identitárias pós-Primeira Guerra Mundial, a oeste, e da intensificação de combates na contenção da revolução bolchevique a leste.

Ainda de acordo com Ratzinger (cf. 1984, p.358 e 359), a semente da TdL se fundamentou nas teorias protestantes demitologizantes de premissas imanentes do pastor

luterano Rudolf Karl Bultmann⁹. De acordo com a exegese Bultmanniana, emana-se a “ciência” sobre Jesus no lugar da “mística”. Assim, o “Jesus Histórico” encontra-se “abissalmente” afastado do “Jesus da Fé”.

Na linha de Bultmann, de acordo com Petersen (*cf.* 1985, p.81) e Nascimento (*cf.* 2012, p.165), o professor de teologia da Universidade de Münster, Karl Barth, com um enfoque científico sobre a liturgia, construiu as primeiras ligações teóricas consistentes entre o marxismo e o cristianismo¹⁰. Segundo Petersen (*cf.* 1985, p.85), tratou-se duma ascendência filosófica que visou suprir demandas urgentes para o alívio da miséria terreal. Uma postura em que não se admitia mais o sofrimento em favor duma salvação transcendente.

Nessa abordagem, dentro do cientificismo de Bultmann, a visão salvífica de Barth separou o Reino de Deus da realidade dos Homens na Terra. Assim, o caminho para a redenção foi colocado na imanência existencial e o Paraíso foi trazido para um plano concreto. Dentro duma “teologia social”, conforme Petersen (*cf.* 1985, p.46 e 84), tratou-se da Salvação pela *praxis* marxista da distribuição de riquezas e da igualdade por meio dum Estado coletivista¹¹.

De acordo com Nascimento (*cf.* 2012, p.199), nesse sentido, as “novas teologias sociais” herdaram boa parte da filosofia de Karl Barth. Essas, em geral, procuraram convencer o clero e os fiéis que a Igreja e os partidos de matizes marxistas possuem o propósito comum de fundar uma sociedade livre e fraterna. Conforme Nascimento (*cf.* 2012, p.199) e Ratzinger (*cf.* 1984, p.362), para os novos teólogos sociais, a diferença da corrente política e da corrente teológica residindo apenas na semântica.

Dessa maneira, segundo Spencer (*cf.* 1985, p.38, 65 e 72), de acordo com Barth, se ambas as mundividências, socialista e cristã, encerram um objetivo compartilhado, é lógico que elas trabalhem em conjunto para o atingir. Assim, para além da repetição das formas da religião tradicional, as “novas teologias sociais” tenderam a substituir os conteúdos evangélicos por elementos filosóficos marxistas. Dessa feita, elas sustentaram a adesão espontânea dos verdadeiros cristãos ao processo revolucionário¹².

Visando atingir tal situação, as “novas teologias sociais” sugeriram uma síntese ideológica entre o transcendente e o imanente, por meio de definições conjugadas de profetismo, messianismo e escatologia.

Dessa maneira, à semelhança do profetismo judaico-cristão, que se manifesta nas diversas formas de milenarismos, o profetismo marxista reproduz um padrão semelhante (*cf.* Aron, 1982, p. 276). Trata-se da condenação do pecado para ambas as visões

proféticas. O pecado individual para a abordagem tradicional, mesmo quando se amplia em “estruturas de pecado” e o “pecado social”¹³, em si, na abordagem marxista.

Nesse sentido, o líder messiânico cristão é substituído por um ente sociológico. Assim, Jesus é assimilado aos pobres da escritura e esses, à categorização marxista de proletariado. Esse ente sociológico, assim, torna-se um novo objeto de adoração. No entanto, como a condução homogênea do proletariado é impossível, seu destino é tutelado pelos líderes revolucionários que, rapidamente, absorvem em si o próprio messianismo da fé (cf. Aron, 1982, p. 292).

Por sua vez, a esperança cristã evoluiu para uma escatologia transhistórica e sobrenatural. A “nova teologia social” desfaz esse movimento, situando no âmbito secular as expectativas de realização religiosa, as quais se fundamentam numa interpretação própria do momento (cf. Voegelin, 1982, p.85 e 86).

Nesse sentido, segundo Löwy (cf. 2000, p.40 a 46, 69 e 179), tendo em vista que Bultmann e Barth eram protestantes, a exegese das “novas teologias sociais católicas” se deu por uma consonância temática e histórica. Por esse ângulo, uma afinidade que encontra suas origens mais profundas no momento em que a própria Igreja rejeitou os princípios do liberalismo. “Existe ainda outra prova, ainda que involuntária, da existência de uma espécie de ‘afinidade negativa’ ou ‘antipatia cultural’, entre a ética católica e o espírito do capitalismo” (Löwy, 2000, p.46). Uma “afinidade negativa” consolidada por teólogos católicos que omitiram em seus estudos a condenação doutrinária às teses de Marx¹⁴.

Essa descoberta do marxismo pelos cristãos [...] não foi um processo meramente intelectual ou acadêmico. Seu ponto de partida foi um fato inevitável, uma realidade brutal e geral [...]: a pobreza. Para muitos fiéis preocupados com o social, o marxismo foi escolhido porque parecia ser a explicação mais sistemática, coerente e global das causas para essa pobreza e a única proposta suficientemente radical para aboli-la (Löwy, 2000, p.123).

Dentre os resultados dessa “afinidade negativa”, de acordo com Löwy (cf. 2000, p.69 e 70), deu-se o surgimento de correntes político-sociais dentro da Igreja. Algo estimulado, como um efeito colateral, nas pastorais operárias francesas e Belgas da *Action Catholique* (Ação Católica, AC), dos anos vinte (cf. Löwy, 2000, p.139, 141 e 149) e promovido na filosofia de “Economia e Humanismo” do Padre Dominicano Louis-Joseph Lebret¹⁵, nos anos quarenta e cinquenta do século XX. Dessa maneira, entendeu-se que:

a pobreza não era uma fatalidade divina, mas resultado dum sistema excludente e o marxismo ajudou os católicos progressistas a perceberem os problemas estruturais da sociedade capitalista,

tornando-os mais cientes de que a realidade social não era inexorável, era histórica; assim sendo, poderia ser transformada (Zachariadhes, 2010, p.142).

2.3.2.2. Das Origens na Europa à América Latina.

Para entender o surgimento das “novas teologias sociais católicas” na América Latina, é interessante que se realize uma rápida digressão sobre a Ação Católica (AC).

Reunindo uma série de aspirações, a AC foi o apelo para que os leigos exercessem um papel pastoral no mundo contemporâneo. O Papa Pio XI definiu o movimento como a participação dos fiéis no apostolado da Igreja, para além e sobre os partidos políticos, no estabelecimento do Reino Universal de Cristo (*cf.* Launay, 2018, p.101).

Estimulada por meio da encíclica “*Ubi arcano Dei Consilio*”, de 23 de dezembro de 1922, a AC foi subordinada à Hierarquia e contava com seu apoio (*cf.* Bruneau, 1974, p.96). Conduzida pela Igreja na Europa, a AC foi replicada tal e qual, na América Latina. Conforme Dussel (*cf.* 1983, p.78), em 1929, organizou-se em Cuba; em 1930, na Argentina; em 1934, no Uruguai; em 1935, no Brasil, na Costa Rica e no Peru; e, em 1938, na Bolívia.

De acordo com Mainwaring (*cf.* 1986, p.96), similarmente ao ocorrido na Europa, a AC na América Latina inclinou-se numa perspectiva transcendente para outra mais imanente, permeando-se do socialismo científico.

Nesse sentido, a AC Latino-Americana, em geral e a brasileira especificamente (Ação Católica Brasileira, ACB), dividiram-se, ao longo dos anos 50, em duas vertentes divergentes. De um lado, a democracia-cristã e do outro, o socialismo.

De acordo com Godoy (*cf.* 2016, p.201), a morte do Cardeal Leme, em 1942, líder da vertente tradicionalista da Igreja no Brasil, abriu espaço para Dom Helder Câmara (D. Helder), de viés filosófico socialista. Assim, D. Helder, em 1947, assumiu o maior órgão da ACB (*cf.* Godoy, 2016, p.201). Ao responsabilizar-se pelo Secretariado Geral da ACB, D. Helder percebeu, por meio da filosofia de Economia e Humanismo do Pe. Lebert, a importância política do *motus* de fiéis na busca por justiça social. Em outros termos, na visão de D. Helder, percebeu-se a força gerada pela adesão da representação regional da Igreja Católica à luta de classes e a condução dos fiéis leigos à revolução (*cf.* Löwy, 2000, p.235).

De acordo com Bruneau (*cf.* 1974, p.96) e Mainwaring (*cf.* 1986, p.97), as reformas estruturais desenvolvidas por D. Helder, em 1950, setorizaram a ACB e a AC na América Latina, por conseguinte, conforme os modelos francês e belga. Segundo Brighenti (*cf.* 2012, p.07), a nova fase da AC na América Latina permitiu o engajamento político católico no seio da sociedade. Essencialmente, a instauração da *praxis* com o método “ver-julgar-agir”, associado à concepção de “ideal histórico concreto”. Uma associação de ideias que colocou as bases para uma ação social cristã mais ativa.

Dessa forma, a ACB passou a operar por meio da Juventude Católica. O que se deu, particularmente, em suas representações Estudantil (JEC), Operária (JOC), e Universitária (JUC) e mediante as Pastorais agrárias e operárias, quando constituídas. Uma nova configuração que, segundo Löwy (*cf.* 2000, p.230 a 245), facilitou o fortalecimento da filosofia do Pe. Lebreton e do marxismo, em sua esteira.

De meados dos anos cinquenta a início dos anos sessenta, com a nova organização da AC, conforme Bruneau (*cf.* 1974, p.96), cada setor da Juventude Católica ganhou uma grande autonomia. Uma fase em que a JEC e a JUC, no Brasil, a exemplo de outros países da América Latina, assumiram posições de preponderância.

Nessa perspectiva, uma preeminência consolidada ao se levantarem debates sobre as condições sociais da população urbana e rural. Consequentemente, de acordo com Bruneau (*cf.* 1974, p.96) e Zachariades (*cf.* 2010, p.54), uma postura que inspirou um desejo por mudanças radicais nas estruturas da sociedade¹⁶. Dessa maneira, conforme Dussel (*In* Löwy, 2003, p. 491 e 492), a partir da *praxis* da AC, a nascente teologia social latino-americana passou a usar claramente os instrumentos categoriais marxistas.

Ao ganhar autonomia e se distanciando do Magistério, a ACB assumiu uma certa liderança regional e passou a influenciar mais intensamente os demais movimentos da AC na América Latina. Segundo Bruneau (*cf.* 1974, p.96), com esse protagonismo, clérigos progressistas formados na Europa foram convidados por D. Helder para estimular os grupos jovens por toda América Latina. Por influência desses tutores, espalharam-se teses teológico-sociais que carregavam conceitos correlatos aos de “desordem estabelecida”, na qual uma política cristã deveria ser necessariamente anticapitalista (*cf.* Semeraro, 1994, p. 136).

Nesse sentido, segundo Mainwaring (*cf.* 1986, p.98), dentro das representações da Igreja na América Latina, a partir de 1952, consoante com uma interpretação parcial da filosofia do Pe. Lebreton, procurou-se atenuar antagonismos existentes entre categorizações

marxistas e a Doutrina Social da Igreja. Assim, ao realizar este ajuste, fundamentaram-se as bases do que seria oficialmente, nas décadas seguintes, a Teologia da Libertação¹⁶.

2.3.2.3. As Bases Filosóficas da Teologia da Libertação.

Conforme Valério (*cf.* 2012, p.174), a acomodação do marxismo ao cristianismo não se fez de maneira homogênea no contexto latino-americano. Uma perspectiva que repousou na imiscibilidade filosófica entre o ateísmo e a fé em Deus.

Trata-se duma situação que, até hoje, não foi resolvida, mas atenuada. Uma adaptação pouco provável realizada mediante alinhamentos semânticos e definições conceituais mitigadas. Mantiveram-se os antagonismos. No entanto, eles foram ajustados de acordo com as necessidades, ora pendendo para o imanente, ora para o transcendente¹⁷.

Com estes efeitos de acomodação, de acordo com Ratzinger (*apud* Messori, 1985, p.95 a 97), a partir do início dos anos sessenta, notou-se a consolidação das “novas teologias sociais” trabalhadas desde os anos vinte e correlatas, como visto, a um tronco comum vindo da filosofia de Bultmann, de Barth e de Lebrét.

Nesse sentido, realizando-se uma leitura comparativa entre as “novas teologias sociais” dos anos sessenta, notam-se matizes variáveis¹⁸. No entanto, segundo Ratzinger (*apud* Messori, 1985, p.97), na América Latina se encontraram aspectos peculiares duma *praxis* sócio-política potencializada pelas características regionais.

Dessa forma, segundo Ratzinger (1984, p.355), o conceito de Teologia da Libertação, *stricto sensu*, compreende apenas os teólogos latino-americanos que optaram pelo marxismo e pelo neomarxismo como bases conceituais. Dentro dessa interpretação, Moisés é comparado a Karl Marx (*cf.* Min, 1989, p.122) e Cristo a Ernesto “Che” Guevara (*cf.* Topping, 2003, p.228). Assim, no profetismo da luta contra o pecado social, Marx e “Che” passaram a ser símbolos messiânicos da conquista do paraíso terreal¹⁹.

Desse modo, visando a adequação pouco evidente entre o socialismo e o cristianismo, conforme Gawthrop (*cf.* 2013, p.82) e Valério (*cf.* 2012, p.74), os teólogos da libertação buscaram camuflar suas intenções recorrendo a interpretações filosóficas não ideológicas. Assim, na estruturação duma eclesiologia renovada, encontraram argumentos em escolas teológicas alemãs, belgas e francesas²⁰. Centros de formação religiosa que, de acordo com diversos autores já citados, possuíam um certo alinhamento

com orientações progressistas²¹ (cf. Cierva, 1996, p.23; cf. Esteves, 1963, p.84; cf. Löwy, 2003, p.40; cf. Nascimento, 2012, p.137 a 139).

Dentro dessas escolas, uma solução mais adequada para a estruturação da Teologia da Libertação se baseou não mais no “marxismo ortodoxo”, como fez Barth, mas em elementos dum niilismo correlato aos escritos de juventude de Marx (cf. 1997, p.04, 06 e 12). Próximos, também, da visão do “homem superior frente ao abismo da história” de Nietzsche (cf. 2016, p.39, 43, 47, 74, 133 e 190), mas ao invés do “além-homem” enxergar o “poder”, encontra “ruínas”. De acordo com Carvalho (cf. 2011, p.22), uma contestação social pura, sem objetivos utópicos, visando a desconstrução ontológica da civilização na degenerescência dos povos ocidentais.

Uma corrente de objeção filosófica motivada por um impulso de demolição cultural, na esperança dum renascimento político harmônico. Conforme Carvalho (cf. 2013, p.465), uma abordagem encontrada no pensamento do crítico literário húngaro Georg Lukács²². Autor que encontrou no marxismo não o fim, mas o meio para transformar o Ocidente decadente. Assim, em sua obra, “*A Destruição da Razão*”, Lukács (cf. 2016, p.15, 89, 191) apontou as contradições filosóficas intrínsecas à sociedade liberal e deu o método para desmontá-la²³.

De acordo com Carvalho (cf. 2013, p.296, 465) e Cierva (cf. 1996, p.65), inspirada por Lukács, “a vontade de destruir para renovar” se tornou o princípio motor da articulação do Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt²⁴, a “Escola de Frankfurt”.

Nesse sentido, segundo Valério (cf. 2012, p.89) e Ratzinger (cf. 1984, p.358), a obra de H. Marcuse (1982), “*A ideologia da sociedade industrial: o Homem unidimensional*”, expôs uma vertente da “Teoria Crítica” frankfurtiana, sobre a qual os teólogos da libertação desenvolveram parte de suas teses²⁵. Segundo Ratzinger (cf. 1984, p.358), esse meio de destruição e reorganização sob novos parâmetros tipificou as correntes filosóficas neomarxistas²⁶.

Dessa forma, trata-se duma filosofia que se consolidou no Ocidente, não por seus propósitos, mas por seus métodos. Esses se categorizaram na instalação duma *praxis* inspirada pelo ideólogo comunista Antônio Gramsci²⁷.

Segundo Carvalho (cf. 2015, p.99 e 100), uma infiltração que se denotada pela absorção da lógica na retórica e da ciência na propaganda. Um embate permanente pelo domínio do pensamento, que dentro do “conceito histórico-político de ‘hegemonia’”, foi a própria conquista da Cultura. Formou-se, assim, “a mais moderna filosofia da *praxis*”

(*cf.* Gramsci, 2011, p.24 e 342). Dessa maneira, o combate político e a conquista cultural formaram, em Gramsci, uma unidade indissolúvel (*cf.* Carvalho, 2015, p.271).

Um movimento, que se consolidou não mais na luta dos operários contra seus patrões, mas por meio dum ativismo social com forte apelo individual e adesão coletiva. O que constituiu o cerne da estratégia de conquista da hegemonia mediante o monopólio de narrativas políticas (*cf.* Carvalho, 1998, p.336).

Nesse sentido, para uma abordagem latino-americana, de acordo com Sigmund (*cf.* 1992, p.67) e Valério (*cf.* 2012, p.147), os pensadores do triângulo universitário belga-franco-germânico da Teologia da Libertação adicionaram às filosofias de Lukács, da Escola de Frankfurt e de Gramsci a “Teoria da Dependência” de Fernando Henrique Cardoso (FHC) e Enzo Faletto²⁸ (Cardoso, 2010).

Dessa maneira, realizou-se uma construção econômico-filosófico-política que adaptou à América Latina os princípios de destruição e reconstrução, recorrendo-se a conceitos de revolução social e de infiltração ideológica (*cf.* Valério, 2012, p.150).

Segundo Gawthrop (*cf.* 2013, p.83), dentro dessa abordagem se encontraram as bases dum amplo movimento latino-americano. Tratou-se dum pensamento que serviu de arcabouço para uma teologia específica à “libertação”. Essa “nova teologia social”, ao integrar as correntes filosóficas apresentadas, reduziu o seu estudo à sociologia e à política, visando a hegemonia cultural e o domínio da narrativa política. Dessa forma, em pouco tempo assumiu o caráter duma ideologia profana (*cf.* Nascimento, 2012, p.137 a 139).

Não devendo ser esquecidos, conforme autores já citados, os incentivos dados pela União Soviética à “libertação” de todos os oprimidos frente à intolerância de seus opressores²⁹ (Cierva, 1996, p.23; Esteves, 1963, p.84; Nascimento, 2012, p.137 a 139).

2.3.2.4. Nasce a Teologia da Libertação.

No contexto apresentado, de acordo com Mainwaring (*cf.* 1986, p.178), é interessante ressaltar que, no início da década de cinquenta do século XX, os conselhos episcopais latino-americano e nacionais foram organizados duma convergência de interesses gerados na Ação Católica³⁰. Após a criação desses Conselhos, mesmo os Bispos progressistas não passando de vinte por cento do efetivo total filiado, sempre se

mostraram coesos e extremamente ativos em suas causas. O que gerou uma superioridade relativa avassaladora a favor dos progressistas em praticamente todos os conselhos.

Assim, a partir de 1961, segundo Valério (*cf.* 2012, p.152), por meio do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM) e das Conferências Episcopais Nacionais, com destaque para a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), incentivou-se a produção duma teologia que correspondesse às suas apreciações sobre a realidade regional.

Nesse sentido, por influências correlatas à Teoria da Dependência, a identidade econômica periférica da América Latina emergiu na cena dos debates episcopais. Por essa razão, o próprio CELAM não teve como elaborar qualquer projeto pastoral que não mencionasse a pobreza, o subdesenvolvimento, o neocolonialismo, a dependência e a opressão.

Dentro desse ambiente, os conselhos episcopais latino-americanos se fecharam sobre si mesmos e fomentaram a sua própria “teologia social”³¹. Assim, conforme Nascimento (*cf.* 2012, p.282), estava lançada a discussão em favor da Justiça Social recorrendo a princípios marxistas e neomarxistas³².

Nesse sentido, de acordo com Nascimento (*cf.* 2012, p.198) e Valério (*cf.* 2012, p.58 e 198), em março de 1964, um grupo de teólogos progressistas se reuniu em Petrópolis, Brasil. O encontro visou uma reflexão sobre questões da população carente latino-americana e sua libertação das amarras da miséria. Nessa perspectiva, entre os participantes, encontravam-se muitos conselheiros do CELAM³³.

Segundo Dussel (*cf.* 1999, p.57), destacam-se, depois de Petrópolis, diversos encontros reflexivos sobre a “nova teologia social latino-americana”, culminando com o II Encontro Episcopal de Medellín (Colômbia) de 24 de agosto a 06 de setembro de 1968³⁴.

Em linhas gerais, todos os encontros foram, de certa maneira, envolvidos nas tendências político-sociais de seu momento histórico. De acordo com Beozzo (*cf.* 1993, p.19), a luta revolucionária em Cuba foi um divisor de águas na vida do continente latino-americano e uma questão fundamental para o CELAM.

Além desse evento marcante, os teólogos da “nova teologia social latino-americana”, conforme extrapolações questionáveis, apontaram para o Concílio Vaticano II como o evento que abriu o espaço por onde puderam atuar. Isso, tendo em vista a adoção do “Destino Universal dos Bens” e a “Opção Preferencial pelos Pobres” como princípios da Doutrina³⁵ (*cf.* Gawthrop, 2013, p.81; *cf.* Nascimento, 2012, p.282).

Dessa forma, em Medellín, de acordo com Valério (cf. 2012, p.109), foi ressaltado o caráter da fé cristã na “libertação” do Homem frente ao seu sofrimento em vida. Assim, segundo Cierva (1996, p.58), elaborou-se uma teologia que trouxesse a reflexão do transcendente para uma *praxis* imanente, em clara herança bultmanno-barthiano-lebretiana e dos embasamentos filosóficos dependentistas, frankfurtianos e gramscianos³⁶.

Nesse sentido, fruto dos encontros patrocinados pelo CELAM, o jesuíta peruano Gustavo Gutiérrez Merino (Pe. Gutiérrez), “Após ler muita teologia alemã” (cf. Ratzinger *apud* Gawthrop, 2013, p.82), publicou a obra que, de acordo com Gawthrop (cf. 2013, p.82), originou, oficialmente, a Teologia da Libertação na América Latina.

Conforme Eicher (cf. 1993, p.866), nesse sentido, após o Encontro de Medellín e a partir dos textos da conferência, o Pe. Gutiérrez apresentou um primeiro trabalho sob o título: “*Hacia una teologia de la liberación*” (Para uma Teologia da Libertação). Em 1971, segundo Gawthrop (cf. 2013, p.82), ele reorganizou o seu ensaio e lançou a obra “*Teologia da Libertação: Perspectivas*” (Gutiérrez, 1974). Publicação que se tornou o marco zero da “nova teologia social católica latino-americana”³⁷.

De acordo com Gawthrop (cf. 2013, p.92 e 93), no livro de Gutiérrez destacam-se os argumentos principais da Teologia da Libertação Latino-Americana. São eles: a subversão do Evangelho pelo historicismo marxista; a valorização excessiva da condição dos pobres por meio duma leitura seletiva da Bíblia; a separação entre a Revelação e a tradição do Magistério; a promoção do Reino de Deus na Terra recorrendo à luta de classes; e a partidarização da Igreja com sua transformação em instrumento de luta social.

Conforme Valério (cf. 2012, p.94), para que o pensamento do Pe. Gutiérrez se tornasse a base para a formação da Teologia da Libertação, o Movimento Internacional de Estudantes Católicos/Juventude Estudantil Católica Internacional (MIEC/JECI) publicou e divulgou a sua obra. Dessa forma, ficou evidente que o posicionamento dos teólogos da libertação era privilegiado em termos institucionais. Uma vez que dispunham de visibilidade e da capacidade de mobilizar os recursos do CELAM.

De acordo com Cierva (cf. 1996, p.512), mesmo se no III Encontro Episcopal, em Puebla de Los Angeles, no México, em 1979, houve uma reação promovida pela vinda do Papa João Paulo II acompanhado do Cardeal Ratzinger, uma certa unidade teológica latino-americana já estava consolidada³⁸. Segundo Valério (cf. 2012, p.294), na ocasião, os teólogos da libertação desenvolveram suas atividades em espaços que permitiram contornar a autoridade do Papa. Dessa forma, conforme Mainwaring (cf. 1986, p.252), a

pressão gerada pelos centros de discussão não oficiais, em Puebla, forçou a aceitação e a validação da TdL para a Igreja na América Latina e, em certa medida, para o Mundo³⁹.

2.3.2.5. Consolidação e consequências da Teologia da Libertação.

Conforme Bruneau (*cf.* 1974, p.97), a ACB, em 1960, lançou os textos para as “*bases da praxis do ideal histórico do povo*”. De certa maneira, um compêndio que inspirou movimentos sociais dos Chiapas à Terra do Fogo. Segundo Zachariadhes (*cf.* 2010, p.55), inspirados por teses similares às da ACB, os camponeses, os estudantes e os operários, muitos deles organizados em ligas, preparavam-se para a tomada do poder e o estabelecimento da ditadura do proletariado na América Latina. Uma evolução da *praxis* da “nova teologia social latino-americana” que se desdobrou paralelamente à sua maturação filosófica.

Dois anos depois, em 1962, conforme Beozzo (*cf.* 1984, p.104 a 132), pretendendo passar ao ato, grande parte dos membros da JUC no Brasil fundaram a Ação Popular (AP). Um movimento de consolidação duma *praxis* similar à da Teologia da Libertação e fortemente influenciado pela propaganda da União Nacional dos Estudantes⁴⁰ (UNE). A AP, de acordo com Bruneau (*cf.* 1974, p.98), à semelhança de suas correlatas pela América Latina, tornou-se uma coligação de revolucionários. Um grupo marxista que buscava a mudança estrutural da sociedade por meios violentos. Segundo Bruneau (*cf.* 1974, p.97 e 99), uma iniciativa realizada sob os auspícios de parte considerável da CNBB e do CELAM.

Em 1966, de acordo com Bruneau (*cf.* 1974, p.98), os bispos brasileiros mais afetos à DSI perceberam o desvio de finalidade da ACB e seu profundo envolvimento com a AP. Após intensas discussões dentro da CNBB quanto à subordinação da AC à Hierarquia da Igreja, as Juventudes Católicas e a própria ACB foram dissolvidas. No entanto, conforme Valério (*cf.* 2012, p.222) o movimento se manteve de maneira não oficial e se transformou.

De acordo com Cierva (*cf.* 1996, p.453), a crise da ACB coincidiu de maneira interpenetrada com o surgimento das Comunidades Eclesiais de Base⁴¹ (CEB). Uma organização que carregou em seu escopo as sementes de propósitos políticos. Conforme Cierva (*cf.* 1996, p.460), as Comunidades Eclesiais e a Teologia da Libertação foram dois

momentos do mesmo processo de mobilização do povo. As CEB representando a prática da libertação popular e a Teologia da Libertação, a teoria dessa prática.

Segundo Nascimento (*cf.* 2015, p.867), o CELAM, por meio da conferência de Medellín, em 1968, fundamentou o projeto das CEB. Nesse sentido, o episcopado optou por converter os homens por meio da transformação da ordem vigente. Assim, as CEB se constituiriam num movimento de educação para a renovação social. A salvação se engendrando pela celebração de classes e a reestruturação da sociedade sobre novas bases⁴².

Nessa perspectiva, com a impulsão das CEB promovida pelo CELAM, de acordo com diversos autores já citados, a Teologia da Libertação ganhou força com a reflexão pastoral sobre a realidade social. Assim, num esforço coordenado, o alastramento da *praxis* da TdL se concretizou por toda a América Latina, à revelia dos esforços contrários de Roma⁴³. (*cf.* Berryman, p.63; *cf.* Gawthrop, 2013, p.83; *cf.* Susin, 2000, p.203 e 204; *cf.* Valério, 2012, p.222).

A multiplicação das CEB, de certa maneira, garantiu a migração dos ideais da AP e a politização do clero latino-americano voltado ao campesinato, à juventude e ao operariado. Nesse sentido, conforme Valério (*cf.* 2012, p.221), alguns setores da Igreja na América Latina foram fundamentais para o fomento de reivindicações político-sociais. Dessa forma, segundo Berryman (*cf.* 1987, p.146) e Brzezinski (*cf.* 1989, p.225), uma parcela considerável do clero envolvido na Teologia da Libertação se encontrou na criação de organizações político-partidárias de inspiração marxista, na radicalização da militância agrária e sindical e na sustentação de rompantes revolucionários armados ⁴⁴.

2.3.3. Conclusão sobre a Teologia da Libertação, de suas origens na Europa à América Latina.

Retomando a questão de estudo: “como se deu a articulação da TdL ligada à sua realidade política, de suas origens na Europa à América Latina? ”

Historicamente, entende-se que após um período de maturação na Europa, vinda duma linha de Bultmann a Lebet, a eclesiologia progressista adaptou-se bem à realidade latino-americana. O que se deu por influência de grupos progressistas coligados dentro das instituições episcopais da região em destaque.

Em outras palavras, com o patrocínio do CELAM, os teólogos da libertação refundiram uma leitura evangélica ao marxismo (cf. Nascimento, 2012, p.199; cf. Ratzinger, 1984, p.362). Para tal, compatibilizaram a fé cristã com o ateísmo ideológico, recorrendo à *praxis* gramscista, à Teoria Crítica frankfurtiana, e à Teoria da Dependência de Cardoso e Faletto, (cf. Cardoso, 2010; cf. Sigmund, 1992, p.67; cf. Valério, 2012, p.147). Uma questão ainda aberta quanto a acomodação de antagônicos filosóficos por meio duma convergência temática. Uma proposta que se estabeleceu por meio de ambiguidades semânticas e teóricas dentro do clero e entre os leigos (cf. Nascimento, 2012, p.139).

Com as reuniões preparatórias iniciadas em Petrópolis, em 1964 (cf. Nascimento, 2012, p.198; cf. Valério, 2012, p.58 e 198), a estruturação do pensamento da TdL Latino-Americana ganhou corpo. A ponto de se tornar pauta da conferência de Medellín em 1968 (cf. Dussel, 1999, p.57). Tratou-se duma nova eclesiologia teorizada na obra do Pe. Gutiérrez, “*Teologia da Libertação: perspectivas*” (cf. Valério, 2012, p.182).

Mesmo com uma reação em Puebla, em 1979, as conquistas da TdL no continente já estavam suficientemente consolidadas. A oficialização da TdL, em 1971, dessa maneira, caracterizou-se no apogeu dum alinhamento progressista no tempo. Algo que se fez sentir no clero, factualmente, seja na condução ACB de 1947 a 1966, seja nos conselhos episcopais a partir de 1955, seja na estruturação das Comunidades Eclesiais de Base e nas diferentes pastorais nos anos setenta do século XX (cf. Mainwaring, 1986, p.95; cf. Valério, 2012, p.46).

Discutir a Teologia da Libertação, nesses termos, é apresentar a sustentação religiosa de, praticamente, todos os movimentos socialistas de destaque na América Latina. Uma instrumentalização política alinhada com a XX Internacional Comunista de 1956 e que se mostrou eficaz, tendo em vista os seus resultados concretos. Esses se refletindo na articulação político-partidária marxista, na militância radical agrária ou sindical, na guerrilha rural e no terrorismo urbano (cf. Mainwaring, 1986, p.89, 92 e 178; cf. Valério, 2012, p.221).

Nesse sentido, para o aprofundamento das consequências da Teologia da Libertação Latino-Americana, sugere-se uma releitura das dinâmicas partidárias da região. Uma aproximação dos principais governos envolvidos com o marxismo na América Latina nas duas últimas décadas e as consequências de seus mandatos.

2.3.4. Notas de fim de capítulo.

01. “Se, portanto, o que é dito progresso não pode ser reconciliado com as leis divinas da ordem mundial, certamente não é bom, nem progresso, mas o caminho para a ruína. Do epílogo inelutável eles não preservarão a arte aperfeiçoada da organização, nem os métodos desenvolvidos de cálculo, que não valem a pena criar no íntimo” (Pio XII, 1955, I. c) §3).

02. “A coexistência pacífica apenas quer dizer que a expansão soviética se fará sem guerra declarada entre os blocos. [...] uma ação que será possível por meio das organizações progressistas presentes nos países capitalistas. Contribuindo, assim, para a ascensão de *movimentos de libertação*” (Krushchev, 1961, p.70 a 75).

03. “De vós, Pastores, os fiéis dos vossos países esperam e reclamam antes de tudo uma cuidadosa e zelosa transmissão da verdade sobre Jesus Cristo. Esta encontra-se no centro da evangelização e constitui o seu conteúdo essencial: ‘Não haverá nunca evangelização verdadeira se o nome, a doutrina, a vida, as promessas, o Reino e o mistério de Jesus de Nazaré, Filho de Deus, não forem anunciados’” (João Paulo II, 1979a, I.1.2.).

“Noutros casos pretende-se apresentar Jesus como um comprometido politicamente, como um lutador contra a dominação romana e contra os poderes e, inclusive, implicado na luta de classes. Esta concepção de Cristo como político, revolucionário, ou como o subversivo de Nazaré, não se compagina com a catequese da Igreja” (João Paulo II, 1979a, I.1.4.).

04. “Numa das suas belas instruções catequéticas, o Papa João Paulo I, ao falar da virtude da esperança, advertia: ‘é um erro afirmar que a libertação política, econômica e social coincide com a salvação em Jesus Cristo’” (João Paulo II, 1979, I.2.8.).

05. “Trata-se de uma opção, ou de uma forma especial de primado na prática da caridade cristã, testemunhada por toda a Tradição da Igreja. Ela concerne a vida de cada cristão, enquanto deve ser imitação da vida de Cristo; mas aplica-se igualmente às nossas responsabilidades sociais e, por isso, ao nosso viver e às decisões que temos de tomar, coerentemente, acerca da propriedade e do uso dos bens. Mais ainda: hoje, dada a dimensão mundial que a questão social assumiu, este amor preferencial, com as decisões que ele nos inspira, não pode deixar de abranger as imensas multidões de famintos, de mendigos, sem-teto, sem assistência médica e, sobretudo, sem esperança de um futuro melhor” (PCJP, 2004, §182).

06. Nesse sentido, conforme o Evangelho de Cristo (*cf.* CDFé, 1984, Introdução), a ajuda aos que sofrem é o próprio motivo da Ação Divina na Terra. Segundo Min (*cf.* 1989, p.122) e Mainwaring (*cf.* 1986, p.249), um ato salvífico na libertação da Humanidade frente à escravidão do Pecado. Sendo essa a interpretação mais aceita pelo Magistério Católico para o tema.

07. Como Rubem Alves, Hugo Assmann, Gustavo Gutiérrez Merino, Leonardo Boff, Clodóvis Boff e tantos outros (*cf.* Sigmund, 1992, p.06).

08. O termo “liberacionismo”, bem como seus derivados, a exemplo de “liberacionista”, foi empregado por Ricardo de la Cierva (1996) em sua obra “*La Hoz y la Cruz*” sobre o tema da “nova teologia social”. A expressão, utilizada no presente trabalho, possui o mesmo sentido daquele utilizado por Cierva ao se referir às opções morais, filosóficas e políticas ligadas à Teologia da Libertação. Esta sendo a eclesiologia da ação concreta e do objetivo prático. Uma teologia que pode ser voltada a questões raciais, como o liberacionismo racial de base protestante dos EUA, ou de base sócio-política, como o liberacionismo político-social de base católica na América Latina.

09. “Bultmann, [...] desautorizava o magistério da Igreja, na medida em que (considerava Jesus) preso a uma teoria cientificamente insustentável e, portanto, sem valor como instância cognoscitiva [...] Servindo-se da filosofia de Heidegger, interpretou, desse modo, a Bíblia em sentido existencialista. [...] (mesmo sendo) superado pela exegese atual, permaneceu a separação entre a figura de Jesus da tradição clássica e a ideia de que se pode e se deve transferir essa figura ao presente, através de uma nova hermenêutica; A figura de Jesus foi erradicada da sua colocação na tradição por ação da Ciência, considerada como instância suprema” (Ratzinger, 1984, p.359).

10. Pertencente ao “Movimento Socialista e Religioso Alemão e Suíço” e membro do Partido Social Democrata Alemão (SPD), Karl Barth pretendeu, com sua interpretação eclesiológica, fundir a fé cristã com sua política partidária. Em suas obras principais, “*Romerbrief*” (A epístola aos romanos) de 1922 (Barth, 1968) e “*Kirchliche Dogmatik*” (Dogmas da Igreja), de 1933 (Barth, 1994), formou uma síntese transversal de convergência político-teológica (cf. Petersen, 1985, p.20 e 21).

11. “A religião dos homens é sempre condicionada absolutamente pela forma em que o reino dos céus, acima, e a lei moral, abaixo, influenciaram o indivíduo. No entanto, este mesmo indivíduo é condicionado pela natureza e pelo clima, pelo sangue e pelo solo, pela economia, pela cultura, pela política, de maneira que determinam as circunstâncias históricas em que ele vive” (Barth, 1994, vol.1/2 p.316).

“A Divindade é, nesta situação, apenas um espelho côncavo monstruoso no qual a maioria das opiniões das mentes criativas são refletidas e podem ser reconhecidas” (Barth, 1994, vol.111/1, p.368).

“Não há mediação ética derivada da lei natural ou filosofia que seja necessária. Há uma conexão interna entre Jesus e o movimento pela Justiça Social, entre a Igreja e o Estado, entre a teoria e a prática, que é descoberta neste modelo. Os objetivos de nossa *praxis* não são ‘autonomamente eleitos’ [...] o socialismo é um predicado do Evangelho” (Barth, 1968 *apud* Spencer, 1985, p.99).

12. Desde a Conferência Mundial da Igreja e da Sociedade, ocorrida em Genebra de 12 a 26 de julho de 1966, (organizada pelo Conselho Mundial de Igrejas, *World Council of Churches*, WCC), o tema da revolução é um dos assuntos mais discutidos nos meios de movimentos ecumênicos e de ética política. O que houve de novo no Congresso de 1966 foi a atenção teológica dada ao assunto. O problema que se colocou não foi o da violência, mas o tema da emancipação do Homem, das vias e dos meios para a tomada do poder (cf. Milic *et al*, 1968).

13. Entende-se por “pecado social” a expansão do conceito individual de pecado, como mentir ou roubar, para um senso coletivo, como a corrupção institucional ou o neocolonialismo. O que transforma a remissão do pecado dos homens num necessário profetismo revolucionário (cf. Gawthrop, 2013, p.83). Uma definição que se distingue das “estruturas de pecado” delineadas pelo Papa João Paulo II, na medida em que essas “estruturas de pecado” emergem do acúmulo de pecados individuais de seus membros, ao passo que o “pecado social” tem por origem a própria sociedade e essa organização social tende a corromper os homens que a compõe. Uma definição conceitualmente oposta àquela dada pelo Papa João Paulo II.

“As consequências do pecado alimentam as estruturas de pecado, que se radicam no pecado pessoal e, portanto, estão sempre coligadas aos atos concretos das pessoas, que as introduzem, consolidam e tornam difíceis de remover” (PCJP, 2004, §119).

“Se a situação atual se deve atribuir a dificuldades de índole diversa, não será fora de propósito falar de ‘estruturas de pecado’, as quais, como procurei mostrar na Exortação Apostólica *Reconciliatio et Paenitentia*, se radicam no pecado pessoal e, por consequência, estão sempre ligadas a *atos concretos* das pessoas, que as fazem aparecer, as consolidam e tornam difícil removê-las” (João Paulo II, 1987, §36).

14. “Havia [...] teólogos motivados pelo desejo de renovação do pensamento católico e da Igreja. A nova filosofia social e a sociologia católica, [...] na Universidade de Lovaina, na Bélgica, realizaram o mesmo esforço de abertura para preocupações mundanas [...] e a tentativa de explicar a perda de importância da fé na sociedade moderna. Seus trabalhos refletiam um movimento de aproximação com o marxismo em curso na Europa naquele momento” (Valério, 2012, p.89).

15. “Louis-Joseph Lebret nasceu em Saint Malo, França, de uma família marítima (sic), em junho de 1897 e faleceu em 20 de julho de 1966, com 69 anos. Foi frei dominicano e teve como itinerário intelectual conhecimentos técnicos e humanos, dentre eles, conhecimentos teológicos, sociológicos e econômicos. Foi na condição de católico e oficial da Marinha francesa que conheceu o mundo, suas misérias e possibilidades. Começou por estudar os pescadores franceses que perderam, com a crise de 1929/30, em massa, suas condições de vida e trabalho” (Cremonese, 2016, p.239).

“Sobre o compromisso e a missão pessoal de cada indivíduo, assim se expressou Lebret: ‘Nós estamos preocupados ao mesmo tempo com a economia e com o homem. Cada um de nós considera que seu mestre é o facto, cada um de nós tem o cuidado da vida humana das massas, cada um de nós é impulsionado por suas pesquisas e por suas experiências voltadas às perspectivas da vida comunitária’” (Lebret *apud* Belato, 2003, p. 73).

“O movimento Economia e Humanismo, fundado por Lebret, é um herdeiro direto de uma plêiade de cristãos que, em 1848, propuseram a opção pelos ‘bárbaros’ contra a opção pelo ‘Trono’, dando origem ao catolicismo social” (Cremonese, 2016, p.240).

“O acompanhamento da trajetória, do pensamento e da ação de Lebret procurou observar a formação dessa linhagem de pensamento, que orientou parte das ações da esquerda católica desde os anos 1940 e contribuiu, a partir dos anos 1970, para a formulação da Teologia da Libertação. Esta linhagem desenvolvimentista do pensamento católico progressista foi importante na construção de um conjunto de métodos de diagnóstico

econômico e social e técnicas para o planejamento estatal, intervindo intensamente na formulação de políticas industriais e urbanas, inicialmente na França e, depois, em várias regiões do mundo, estendendo influências a todos os continentes” (Godoy, 2016, p.190).

“Mounier e Lebret fizeram a ponte entre o catolicismo, o socialismo e o anarquismo, abrindo caminho para a aproximação teórica entre intelectuais católicos de esquerda e o marxismo” (Godoy, 2016, p.194).

“A práxis de Lebret também influenciou a formação filosófica e ideológica de organizações da esquerda católica no Brasil, como a JEC, a JUC, a JOC e a AP” (Godoy, 2015, p.40).

16. “Esta dinâmica anterior ao surgimento da Teologia da Libertação, já evidenciava as diferenciações internas do catolicismo [...]. Elas estavam particularmente visíveis em torno [...] da Ação Católica, com seus respectivos deslocamentos da Europa para a América Latina. Eles se prolongaram pela influência do movimento Economia e Humanismo do Pe. Lebret em sua reflexão sobre o humanismo integral em torno do tema do desenvolvimento na América Latina e do Movimento de Educação de Base (MEB), impulsionado por Paulo Freire” (Valério, 2012, p.98).

17. “A primeira e mais importante consequência dessa teologia [...] é que a fé cristã não pode entrar em conflito com qualquer uma das formas históricas de construção da cidade terrena, na medida em que são autenticamente humanas” (Garaudy, 1971, p. 59).

“[...] a redefinição da relação entre religião e ciência [...] retirou a fronteira entre a fé e o combate terrestre. Este esforço de atualização [...] permitiu aos cristãos redescobrirem o significado essencial de sua fé [...]. Assim, o cristianismo não era o inimigo inevitável do marxismo e os cristãos poderiam servir à construção do socialismo” (Valério, 2012, p.175).

18. Na África, o sincretismo; na América do Norte, a Teologia da Libertação Racial; na América Latina e na Ásia, a Teologia da Libertação sócio-política. Na Europa, fortaleceu-se o laicismo ateu e anticristão, levando a uma substituição da fé católica por filosofias orientalistas, como o budismo ou o hinduísmo (cf. Ratzinger *apud* Messori, 1985, p.97).

19. “Trata-se de envolver seres humanos numa *praxis* absorvente e hipnótica, que os afastará para sempre da tentação da objetividade, não deixando margem para o recuo teórico e aprisionando todas as suas energias intelectuais num circuito fechado de autopersuasão retórica. Trata-se de neutralizar a inteligência humana, colocando-a no encaixe de metas utópicas que, pela dialética infernal que transfigura cada derrota em sinal da vitória próxima, a absorverão tanto mais completamente quanto mais os resultados obtidos no esforço forem cair longe das finalidades sonhadas” (Carvalho, 2015, p.101).

20. “As universidades católicas alemãs de Münster e de Munique, as universidades francesas católicas de Paris e Lyon e a Universidade Católica de Lovaina, na Bélgica receberam quase todos os intelectuais religiosos protagonistas no desenvolvimento da Teologia da Libertação e isso, sem contar as escolas de formação religiosa, como a *Saulchoir* para os dominicanos. Três polos; alemão, belga e francês constituíram o

triângulo universitário e intelectual de recepção e animação das redes de estudantes latino-americanos na década de 1950, 1960 e 1970” (Valério, 2012, p.74).

21. Progressismo definido pela XX Internacional Comunista de Moscovo em 1956. Da qual se ressalta a intervenção do Premier Soviético Nikita S. Krushchev.

22. “A ‘revolução cultural’ para G. Lukács [...] já não era tomar o poder, nem muito menos implantar o socialismo. Estas metas eram adiadas para depois de conquistado o objetivo primordial: destruir a civilização do Ocidente, corroer até a extinção completa as bases culturais e morais sobre as quais tinha se erigido o capitalismo” (Carvalho, 2013, p.296).

“[...] o inimigo primordial a ser destruído não era a economia capitalista, mas ‘a civilização judaico-cristã’” (Carvalho, 2013, p.465).

23. “Nos importa mais ver como tais mitos e os teoremas ‘confirmam’ logicamente a base de uma negação radical da evolução e como a destruição da razão ativa na história dirige o pensamento para o nada de um misticismo sem fim” (Lukács, 2016, p.191).

“[...] a verdadeira marca da decadência é o processo de ser atraído pelo que é prejudicial, a incapacidade para ver um propósito, a autodestruição sendo feita no próprio sinal do valor de alguém, um dever, uma coisa ‘sagrada’ e ‘divina’ no homem” (Lukács, 2016, p.366).

24. Fundada, em 1923, pelo milionário Félix Weil e desenvolvida pelos filósofos Walter Benjamin, Herbert Marcuse, Theodor Adorno, Max Horkheimer e Jürgen Habermas, como os seus membros mais conhecidos. De acordo com Valério (cf.2012, p.180), durante a Segunda Guerra, os filósofos da Escola de Frankfurt se refugiaram nos EUA, deixando o seu legado na Universidade de Colúmbia, principalmente. Uma mensagem, que depois da guerra, repercutiu muito entre os estudantes, espalhando-se pela sociedade por meio das artes e da imprensa; atingindo um ápice no final da década de sessenta e meados da década de setenta.

25. Nesse sentido, como uma das vertentes básicas da Escola de Frankfurt, Marcuse (cf. 1982, p.142 a 144 e 162) denuncia a tecnologia industrial como meio de supressão da autonomia normativa do Homem. Uma consequência duma padronização de estímulos e respostas sociais advindos da própria evolução, não só dos meios de produção, mas de todos os aspectos da vida civil. Dentro dessa perspectiva, tanto a destruição, quanto o progresso renovado, encontram-se no seio da sociedade ocidental. Esta, que, conforme Cierva (cf. 1996, p.377), se consome e se reestrutura, com o capitalismo sendo o próprio princípio do *Ethos* revolucionário.

Conforme Valério (cf. 2012, p.181), a obra de Marcuse se estrutura sobre a melhoria geral do padrão de vida em consequência do desenvolvimento tecnológico. No entanto, desdobrando sua ideia, devido a essa mudança de premissa, verificou-se a superação da luta de classes. Essa foi substituída pela pressão autodestrutiva da competitividade entre atores sociais. Dessa forma, o novo modelo espalhou o “mal-estar social” por meio duma relação complexa entre oprimidos e opressores. Uma aproximação que estimulou o questionamento existencial da sociedade. Isso, uma vez que todos os seus membros podem ocupar ora a categoria de oprimido, ora a de opressor. Situação que

espalha uma sensação de culpa pelo sofrimento alheio e de ódio pela sua própria herança histórica.

Dentro dessa perspectiva, a relação de opressão, de culpa e de ódio conduz, *in fine*, à desestruturação identitária e à desarticulação intersocial. Situação que culmina no fim da sociedade ocidental como é tradicionalmente conhecida. Essa sendo transformada em algo ainda a ser definido.

26. “Estava se desenvolvendo uma forma de marxismo que, especificamente, tentou conciliar a objetividade das lutas históricas contra as abstrações do humanismo burguês, com a defesa dos valores humanos fundamentais. Opunha-se ao otimismo cego do progresso da civilização tecnológica [...]. A Escola de Frankfurt e a teoria crítica mais geral representam este outro polo do marxismo, menos apegado à ortodoxia ligada aos Partidos Comunistas” (Valério, 2012, p.166).

“Já dissemos que a teologia política deve seu rápido sucesso principalmente à crítica social neomarxista total; especialmente a da chamada escola de Frankfurt, com Max Horkheimer, Teodoro W. Adorno e Jürgen Habermas, bem como na América do professor Herbert Marcuse. Portanto, a teologia política leva a uma progressiva politização da Igreja” (Cierva, 1996, p.504).

27. De acordo com Carvalho (*cf.* 1998, p.57), Gramsci, fundador do Partido Comunista Italiano, foi encarcerado pelo regime fascista de Mussolini e condenado a vinte anos de isolamento. A prisão não foi seu fim, mas seu recomeço. Um ostracismo que permitiu a produção dos “*Cadernos do Cárcere*” (*cf.* Gramsci, 2011, p.29 e 35). Nesta extensa obra, num léxico peculiar, Gramsci renovou a luta revolucionária, dando a ela o caráter permanente de continuidade clausewitziana “da guerra por outros meios” (*cf.* Clausewitz, 2010, p.102).

Dentro duma perspectiva “ocidental”, onde a “Sociedade Política” divide espaços com a “Sociedade Civil”, ambas estruturas do “Estado Integral” (*cf.* Gramsci, 2011, p.264; *cf.* Simon, 1982, p.24). A revolução se dá pela “Guerra Cultural” ou “Revolução Cultural”, por meio do escalonamento ou concomitância das estratégias políticas da “Guerra de Posição” e da “Guerra de Movimento”.

A primeira estratégia focada num trabalho mais discreto e de longo prazo, por meio da tática da “ação subterrânea” intelectual. A segunda, tida como uma “batalha campal”, com reunião de “forças de choque” na conquista dum “objetivo de oportunidade”, como eleições, ou na reversão duma situação desfavorável, numa “tática coerciva”, como a ação terrorista (*cf.* Simon, 1982, p.24).

Por meio da “Guerra Cultural”, Antônio Gramsci delineia os planos “para a tomada do poder, destacando uma fase que denomina implantação do ‘Estado Ético’” (*cf.* Carvalho, 2015, p.269). E nunca se deve esquecer que a palavra ética, em Antônio Gramsci, nada tem a ver sentimentos morais, mas designa apenas o equilíbrio pragmático entre economia e ideologia; o ajuste entre as normas sociais e as necessidades da produção (*cf.* Carvalho, 1998, p.336; *cf.* Carvalho, 2015, p.269). Nesse sentido, o capitalismo pode se conciliar com o marxismo na medida em que ambos voltam as costas à descrição da realidade e enfatizam a sua transformação (*cf.* Carvalho, 2015, p.113).

A luta pelo “Estado ético” se tornou, *ad hoc*, uma luta pela moralidade propriamente dita (*cf.* Carvalho, 2015, p.269). O que garantiu a fusão da política da esquerda radical com o discurso moralizante que por décadas fora a marca registrada da direita e sua permeação na Igreja Católica (*cf.* Carvalho, 2015, p.269).

Focando na estratégia da “Guerra de Posição”, nela a “intelectualidade operativa”, ou “orgânica”, age abrindo a “frente revolucionária” numa “ação subterrânea” para a derrubada das “trincheiras intelectuais” e o domínio dos “Aparelho Privados de Hegemonia”. Um processo que atua “na formação da classe dirigente” (cf. Gramsci, 2011, p.351) e na organização duma elite, a vanguarda consciente da revolução mundial (cf. Carvalho, 2011, p.23).

Nesse sentido, o combate político e a conquista cultural formam, em Gramsci, uma unidade indissolúvel (cf. Carvalho, 2015, p.271), professores e alunos da pré-escola à Universidade, clérigos e fiéis, jornalistas, escritores, atores, políticos profissionais e a legião de aderentes voluntários, tornam-se os “agentes revolucionários”. Um braço intelectual ativo que vai se instalar na própria estruturação da cultura, por meio da reinterpretação histórica, do vitimismo, da culpa herdada e da reconstrução das lutas coletivas.

Um movimento, não mais dos miseráveis operários contra seus patrões, mas a difusão do combate de oprimidos contra opressores, nomeados, *a posteriori* pela Escola de Frankfurt; a luta por interesses pessoais levados numa esfera pública, dentro dum contexto de livre Mercado. Um novo ativismo social de articulação política com forte apelo individual e adesão coletiva. O que constitui uma etapa importante na estratégia para a conquista da hegemonia política (cf. Carvalho, 1998, p.336).

Trabalhando-se as demandas particulares numa esfera coletiva, encontra-se o limite da moral social, empurrando-o para além. Infiltra-se, desta maneira, a própria “Sociedade Política” e se reduz a sua capacidade de discernir entre o que é ação revolucionária e demandas reais, garantindo, assim, sua submissão ao Partido hegemônico. Um embate capilarizado pelos sistemas de difusão cultural (escolas, Igrejas e imprensa), apoiados por uma estrutura corporativa agressiva promotora do desarme da “ideologia moral da pequena-burguesia” e a sua substituição. O Estado onipotente que fechou as portas do céu e impera sobre uma massa de humanos reduzidos à terrenalidade absoluta (cf. Carvalho, 2011, p.48).

São esses os pilares na luta permanente para a conquista do poder por um “trabalho de sapa” nas bases morais tradicionais do Ocidente e o seu colapso. Na sequência das ações, promove-se a “digestão” da “Sociedade Política” pela “Sociedade Civil” e o reforço da “hierarquia invisível” numa sociedade anestesiada pelos prazeres mundanos e desatenta a seu destino. O que resulta na desapropriação da autoridade moral da religião e sua transferência, ao menos aparente, à liderança messiânica socialista (cf. Carvalho, 2015, p.286).

Por fim, a situação final desejada é a reengenharia social da “Ordem Nova” e o estabelecimento dum totalitarismo, como jamais existiu antes na história, realizado pela “Sociedade Política” aparelhada. A massa escravizada por uma carga tributária avassaladora, estupidificada por uma cultura esquizofrênica e controlada por uma tecnocracia brutal, é dominada por uma hierarquia desconhecida e inatingível. Em “plena consciência de estar lançando as bases duma nova civilização, fundada na exclusão de toda espiritualidade”, em que o partido revolucionário desfruta da autoridade onipresente invisível do imperativo categórico dum mandamento divino (cf. Carvalho, 2011, p.58; cf. Carvalho, 2013, p.99).

O movimento de 1968, que na verdade começou em Harvard, em 1967, marcou a conversão mundial da esquerda aos cânones da “revolução cultural” preconizada por Georg Lukács, Antônio Gramsci e os frankfurtianos (Carvalho, 2013, p.296).

28. FHC, sociólogo brasileiro, então, a serviço da Comissão Econômica para a América Latina e Caribe (CEPAL), junto com outros intelectuais orgânicos, desenvolveu uma

abordagem que adequou, em certa medida, a estrutura do pensamento frankfurtiano às relações econômicas mundiais, por meio de conceitos gramscianos interpretados à luz da Economia Política (cf. Valério, 2012, p.150).

Assim, dentro duma relação de “centro e periferia”, à guisa de opressor e oprimido, há a criação duma dependência entre atores não tecnológicos e os detentores de tecnologia, que denota um “desenvolvimento-associado”. Um ordenamento de poder que se delineia sob a hegemonia de grandes grupos de países desenvolvidos (centrais ou imperialistas), sobre nações que lhes são vassalas (os periféricos) (cf. Cardoso, 2010, p.83 e 84; cf. Valério, 2012, p.148).

Os periféricos, em diferentes graus, caracterizam os fornecedores de matérias primas, aos centrais, industrializados. Com o comércio de produtos manufaturados de alto valor agregado, os países imperialistas agravam a miséria. Isso, tendo em vista que os periféricos não possuem condições de pareamento comercial, entram em constante dívida. As populações dos países periféricos, em ato de compensação, submetem-se à condição de semiescravidão para colmatar a condição estrutural herdada (cf. Cardoso, 2010, p.84; cf. Valério, 2012, p.148).

Elevando a questão a um “pacto neocolonial”, a tendência se agrava, na América Latina. Uma disparidade crescente conforme o modelo nacional desenvolvimentista é aplicado por meio de programas de cooperação norte-sul (cf. Sigmund, 1992, p.42; cf. Valério, 2012, p.147).

No entanto, para os “dependentistas” (pensadores da Teoria da Dependência), a solução para a opressão estrutural não vem dum desenvolvimento mais homogêneo dos países periféricos em relação aos países centrais, mas duma ruptura sistêmica. A desmontagem duma relação opressor-oprimido e a remodelação das Relações Internacionais, em negação ao modelo “neocolonial”.

De acordo com o sociólogo Gunter Frank, adotando uma “estratégia da Guerra de Movimento” gramscista, “a porta de saída desta condição de satélite é a ação política direta em favor da libertação nacional latino-americana pelas armas. Num vocabulário leninista, a burguesia nacional é o inimigo tático da revolução, ao passo que o imperialismo seria seu inimigo estratégico (cf. Frank *apud* Valério, 2012, p.149). O que se nota na obra “*Teologia da Libertação: perspectivas*” nos termos seguintes:

Somente uma destruição radical do presente estado de coisas, uma transformação profunda das relações de propriedade, a tomada de poder pela classe explorada e uma revolução social acabarão com essa dependência. Apenas elas permitirão uma transição para uma sociedade diferente, uma sociedade socialista (Gutiérrez, 1974, p.22 e 23).

Por outro ângulo, como sugerido por Fernando Henrique Cardoso, recorrendo-se à “estratégia da Guerra de Posição gramscista” levada a uma escala histórico-temporal, pela cultura e pelo voto, a lenta inclinação para o socialismo acarretaria o rompimento desejado (cf. Valério, 2012, p.150).

Em ambos os casos, uma atualização orgânica que pode ser conduzida dentro duma lógica radical marxista-leninista, como a Revolução Cubana; ou por meio duma expansão socialista branda, como sugerida nos princípios do Fabianismo. As variantes teóricas não alterando substancialmente a identidade articulada na intelectualidade acadêmica latino-americana nos anos 1950 e 1960 (cf. Valério, 2012, p.151).

A Sociedade Fabiana [...] detinha três doutrinas centrais da economia política. Primeiro, todo país deve criar sua própria forma de socialismo. Em segundo lugar, o socialismo imposto lentamente é mais permanente do que o revolucionário. Em terceiro lugar, o socialismo não é susceptível de ter sucesso no Ocidente se parecer antidemocrático ou autoritário (cf. Rockwell, 2003, p.90).

29. “Não é um Exército, mas a paz que é requerida para a propagação das ideias comunistas e disseminá-las. Estabelece-las, assim, na mente dos homens” (Krushchev, 1961, p.68).

“Nós nunca escondemos o facto que nós apelamos e continuaremos apelando para os princípios da luta ideológica. No Mundo de hoje, ninguém pode ser neutro frente ao enfrentamento da ideologia marxista e da ideologia burguesa. Uma amizade será forjada o quão longe as diferenças ideológicas permitirem [...] nessa competição pacífica, o povo da União Soviética permanecerá na ofensiva. A coexistência pacífica apenas quer dizer que a expansão soviética se fará sem guerra. [...] uma ação que será possível através das organizações progressistas presentes nos países capitalistas. *Contribuindo, assim, para a ascensão de movimentos de libertação*” (Krushchev, 1961, p.70 a 75).

30. O CELAM (criado em 1955 pelo Papa Pio XII a pedido dos bispos latino-americanos) se constituía numa instância de poder transnacional com força de atuação prática, com capacidade de traçar diretrizes a serem seguidas pelas igrejas nacionais buscando uma identificação continental entre elas (cf. Valério, 2012, p.183).

31. “[...]Cada intervenção do magistério eclesiástico (Roma), até mesmo o mais pensado e respeitoso, é lido (pelas Conferências Nacionais de Bispos Latino-Americanos) com desconfiança, quando não rejeitado ‘*a priori*’ como expressão de quem, não tendo feito a ‘opção de classe’ [...] Existe um refrão repetido: ‘é necessário libertar os homens das correntes da opressão político-econômica; para libertá-los, não bastam as reformas que, aliás, o desviam; o necessário é a revolução [...]’” (Ratzinger *apud* Messori, 1985, p.109).

32. Muitos bispos latino-americanos deram suporte ao movimento da Teologia da Libertação. De acordo com Valério (cf. 2012, p.46), destacam-se alguns membros dos conselhos episcopais da Argentina, do Chile, do Equador, do México, do Panamá e do Peru. No Brasil, o movimento tomou proporções diferenciadas, tendo em vista que parte expressiva da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) despontou pela sua vanguarda marxista.

33. “Os objetivos do CELAM com a organização do evento (em Petrópolis) vêm expressos da seguinte forma: 1. Ocasão para que um grupo de teólogos sul-americanos (se inclui o México) se conheçam melhor e intercambiem suas ideias. 2. Despertar através deste grupo nas diversas Faculdades, Professores de Teologia, etc., uma atitude de interesse ativo, abrindo horizontes e definindo assuntos de pesquisa, de interesse latino-americano. A ideia é que este encontro possa ser o ponto de partida de um trabalho de investigação teológica da problemática da Igreja Latino-Americana. 3. Fazer um projeto de temas, pessoas a convidar e etc, de um provável curso de 20 ou 30 dias, em julho de 1964, para professores de teologia latino-americanos, a cargo de três ou quatro dos grandes mestres europeus. Eleger alguns temas – é a sugestão de vários bispos do CELAM – de possíveis cartas pastorais do episcopado latino-americano” (Valério, 2012, p.58).

34. Em 1965, Havana (Cuba) de 14 a 16 de julho, Bogotá (Colômbia), de 14 de junho a 09 de julho, em Cuernavaca (México), de 4 de julho a 14 de agosto. Além dos encontros e documentos citados, o CELAM patrocinou reuniões que preparam a de Medellín (Colômbia). Sendo estes, segundo Dussel (cf. 1999, p.57), o I Encontro Episcopal de Pastoral Conjunto, em Baños (Equador) de 05 a 11 de junho de 1966, o encontro episcopal sobre a presença da Igreja no mundo universitário em Buga (Colômbia), em fevereiro 1967 e a reunião dos presidentes das comissões episcopais da Ação Social em Itapoã (Brasil), de 12 a 19 de maio de 1968.

35. O clero Latino-americano, dum modo geral, entendeu que as resoluções do Concílio Vaticano II estavam mais voltadas para a Igreja Europeia. Essa, que vivia um contexto completamente diverso. De par com esse problema, persistiam muitas dúvidas geradas pela interpretação que teólogos e religiosos, influenciados por ideias marxistas, davam às resoluções conciliares (cf. Nascimento, 2012, p.282).

“O Concílio enfatizou a missão social da Igreja Católica, defendeu a importância dos leigos dentro da instituição, valorizou o diálogo ecumênico, modificou a liturgia para torná-la mais acessível e desenvolveu a noção de Igreja como povo de Deus” (Zachariadhes, 2010, p.154).

“Nesse sentido, o Papa João XXIII, e de modo particular o Concílio, foram para a Igreja do Brasil como se águas longamente represadas se houvessem soltado, correndo livremente, abrindo e aprofundando o próprio leito” (Beozzo, 1993, p.11).

“A janela foi aberta pela encíclica ‘*Mater et Magistra*’ do velho e bom Papa João que, logo em seguida, escancarou as portas convocando a Igreja para o Concílio Vaticano II. [...] a inserção no social foi consagrada pela encíclica de Paulo VI, a ‘*Populorum Progressio*’, em 1967, na qual se assegurava aos oprimidos até mesmo o direito de se defender da violência dos opressores. No ano seguinte, a versão latino-americana do concílio aconteceria na conferência episcopal de Medellín, conclamando todos os cristãos a passarem das palavras à ação” (Betto, 1982, p.194)

36. Os 16 documentos elaborados em Medellín saíram carregados de influência marxista, em consequência do trabalho dos adeptos da “nova teologia”. Não de forma aberta e clara, mas através duma série de termos ambíguos que iriam permitir releituras e reinterpretções do Evangelho (cf. Nascimento, 2012, p.282).

Dessa forma, enfatizou-se a dimensão social da luta cristã contra a situação de “pecado estrutural” ou “social”. Para tanto, se fazia necessário romper com a dependência que ocasionava o mal na sociedade. Daí a importância do termo libertação, que corroborava com o projeto político da teologia da libertação para a América Latina: o rompimento com o neocolonialismo e a superação da situação de dependência dentro da ordem capitalista internacional (cf. Valério, 2012, p.187).

37. “Trata-se do livro mais famoso da teologia da libertação, o ‘evangelho’ do novo credo teológico, a doutrina assumida pelos cristãos para o socialismo, as comunidades de base e a Igreja popular. É um tratado marxista de antropologia sociopolítica, com um aparato insustentável de camuflagem bíblica e teológica.

O livro se inicia com uma citação do ideólogo marxista-leninista Antônio Gramsci; sua primeira tese é que ‘o marxismo, como estrutura formal de todo pensamento filosófico atual, não é superável’; tese, a propósito, do filósofo marxista ateu Jean-Paul Sartre com quem Gutiérrez se identifica. Ele apresenta o teólogo como um intelectual orgânico no sentido gramsciano, isto é, como um agente da infiltração do marxismo na sociedade; assim, reconhece que a interpretação do Evangelho deve ser política.

Assim, propõe a sociedade socialista como seu objetivo final: *‘Somente um colapso do atual estado de coisas, uma profunda transformação do sistema de propriedade, um acesso ao poder da classe explorada, uma revolução social que rompa com essa dependência pode permitir a passagem para uma sociedade socialista. Nessa*

perspectiva, falar sobre um processo de libertação começa a parecer mais apropriado e mais rico em conteúdo humano. A libertação expressa, com efeito, o inevitável momento de ruptura que é estranho ao uso atual do termo desenvolvimento’.

Ele (Gutiérrez) cita o marxista Marcuse, o mais radical da Escola de Frankfurt, o ideólogo da revolução anarquista da juventude de 1968; seguido logo depois por uma profissão aberta do marxismo: *‘Marx constrói um conhecimento científico da verdade histórica. Marx forja categorias que permitem a elaboração de uma ciência da história. Tarefa aberta, essa ciência contribui para que o homem dê mais um passo no caminho do conhecimento crítico, tornando-o mais consciente do condicionamento socioeconômico de suas criações ideológicas e, portanto, mais livre e lúcido em relação a elas. Mas, ao mesmo tempo, permite - se abandonarmos qualquer interpretação dogmática e mecanicista da história - um maior domínio e racionalidade de sua iniciativa histórica, uma iniciativa que deve garantir a passagem do modo de produção capitalista para o modo de produção socialista, isto é, socialismo estabelecido, o homem pode começar a viver livremente e humanamente’*” (Cierva, 1996, p.491 e 492).

38. Conforme Eicher (cf. 1993, p.866), acompanham Gutiérrez, na primeira geração de teólogos da libertação, vários teólogos católicos e protestantes. De acordo com Eicher (cf. 1993, p. 867) e Valério (cf. 2012, p.91 e 92), derivou-se desses primeiros teólogos uma segunda e uma terceira geração.

39. “Começou-se logo a falar de um ‘Puebla paralelo’. Todavia, havia uma expectativa para ver como se comportariam os teólogos da libertação excluídos de maneira unilateral da conferência. Sua atitude silenciosa, serviçal, disponível rompeu todas as posições e puderam trabalhar com os bispos que os tinham convidado a vir a Puebla [...]. Penso que uma das conclusões inesperadas de Puebla foi a aceitação da existência de um grupo de teólogos que têm na Igreja um trabalho próprio e organicamente articulado com o povo e os bispos” (Dussell, 1982, p.588).

No confronto com os grupos conservadores, a teologia da libertação conseguiu colocar na pauta de Puebla temas importantes. A atuação dos bispos foi fundamental para a redação final do texto que ganhou destaque pela formulação acerca da opção preferencial pelos pobres (cf. Valério, 2012, p.295).

40. A UNE, cujo presidente, também era membro da JUC do rio de Janeiro, consistia numa organização nacional estudantil aliada ao Partido Comunista Brasileiro (cf. Bruneau, 1974, p.97 e 99).

41. O Movimento de Educação de Base, que deu origem às Comunidades Eclesiais de Base, iniciado na arquidiocese de Natal, RN, Brasil, foi um canal de ideologização promovido pelo pedagogo “cristão-marxista” brasileiro Paulo Freire. De acordo com Mainwaring (cf. 1986, p.115), conforme atesta o estabelecimento das CEB, a Igreja nordestina, desde a década de 50, ocupou uma posição proeminente na transformação da eclesiologia brasileira e latino-americana, consequentemente.

Concretamente, de acordo com Gawthrop (cf. 2013, p.83), Valério (cf. 2007, p.46) e Nascimento (cf. 2015, p.868), as CEB são grupos de estudo religioso voltados à catequese de leigos e discussões sociais, capilarizando a influência da Igreja em regiões afastadas. A exemplo do que foi feito em São Félix do Araguaia, no Brasil, pelo Bispo Pedro Casaldáliga, ou nos Chiapas, no México, pelo Bispo Samuel Ruiz. Raramente elas

são compostas por mais de trinta fiéis liderados por um eclesiástico ou por um leigo mais influente.

As CEB contam-se, ainda hoje, às centenas de milhares por toda a América Latina. No entanto, mesmo dizendo-se fiéis à Igreja, constata-se que se alinham mais com suas próprias metas sócio-políticas, do que com o Magistério Romano. Metas, essas, determinadas nas reuniões regionais e nacionais, conhecidas como os Encontros Intereclesiais (cf. Berryman, 1987, p.23; cf. Gawthrop, 2013, p.83; cf. Souza, 1992, p.05 a 11).

42. De acordo com Nascimento (cf. 2015, p.867), essa construção coletiva, realizada com ou sem o aval do poder público, encontrou no organismo eclesiástico seu organizador e supervisor. Pois nesse patamar orgânico e em seu nome, condensaram-se as distintas classes sociais. Dessa maneira, por meio da devoção, foi possível consolidar acordos entre as classes, provendo a realização duma nova ordem justa e igualitária.

43. As pastorais da terra foram legitimadas pelo Plano Geral das Pastorais do CELAM de 1965, logo, um órgão intimamente ligado à Igreja. Segundo Nascimento (cf. 2015, p.857), em dezembro de 1986, a Pastoral da Terra no Brasil, bem como outros órgãos eclesiais, assinou a carta de comemoração ao 38º aniversário da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Nessa carta, caracterizou-se a permeação marxista da Teologia da Libertação. Segue-se um excerto: “[...] *estimular a participação do povo nas organizações populares e sindicais, para conquistar e fazer valer os seus direitos, lutando intransigentemente pela conquista duma sociedade livre, justa, igualitária, enfim, uma sociedade sem classes*” (In Nascimento, 2015, p.857).

44. Em concomitância à consolidação das CEB, nas vésperas do congresso de Medellín, em 1968, desenvolveu-se a primeira reunião “ex-JUC” da Ação Popular (AP). Nessa, de acordo com Nascimento (cf. 2012, p.217 e 227), assumiu-se abertamente a característica marxista-leninista do coletivo estudantil. Assim, o movimento desdobrou-se em células terroristas, apoiando e, em parte, compondo grupos como a Aliança Libertadora Nacional (ALN), liderada por Carlos Marighella.

Após as contramedidas do Estado para a preservação da ordem pública, a exemplo da eliminação física de Marighella, em novembro de 1969, as organizações terroristas urbanas se diluíram paulatinamente. Seus membros, conseqüentemente, foram absorvidos por outros movimentos e partidos políticos. Alguns militantes, após serem liberados de seus cárceres, constituíram grupos ligados ao crime comum e ao tráfico de estupefacientes. Assim, em 1979, organizou-se a “Falange Vermelha” na prisão de Ilha Grande. Um movimento marxista que deu origem ao “Comando Vermelho Rogério Lemgruber” ou “Comando Vermelho” (CV) no Estado do Rio de Janeiro, ainda ativo e plenamente atuante.

Nesse sentido, conforme Mainwaring (cf. 1986, p.89, 92 e 178), em paralelo às ações urbanas, militantes ex-JUC se juntaram às Pastorais da Terra e às CEB. Com a cobertura indireta das estruturas católicas, passaram a articular as ações camponesas e a guerrilha rural. Segundo Nascimento (cf. 2012, p.50, 245, 492, 583 e 584), as operações mais emblemáticas do movimento foram conduzidas na região do Rio Araguaia, no sudeste do Pará e norte de Goiás; e no Vale do Ribeira, no Sul do Estado de São Paulo. Seguidas às ações de restabelecimento da ordem pública por parte do Estado, *a posteriori*, de acordo com Valério (cf. 2012, p.221), em 1984, em Cascavel, PR, os militantes debelados formaram as matrizes do “Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra” ou o “Movimento Sem Terra” (MST), ainda ativo e plenamente atuante.

Por sua vez, os “ex-JOC”, como sugerido nos princípios do fabianismo, conforme Valério (*cf.* 2012, p.86), convergiram os ideais de Teologia Social, com os padres-operários e o sindicalismo cristão. Dessa forma, segundo Löwy (*cf.* 2003, p.58) e Valério (*cf.* 2012, p.21), o movimento culminou com a formação do Partido dos Trabalhadores (PT) entre 1978 e 1979 e a Central Única dos Trabalhadores (CUT), em 1983. Evoluções correlatas replicaram-se por toda a América Latina, convergindo, em 1990, de acordo com Laje&Marques (*cf.* 2016, p.05, 06 e 190), no “conclave” marxista do “Foro de São Paulo”. Instituição formal constituída por iniciativa de Luís Inácio Lula da Silva, Fidel Castro, Hugo Chavez e outros líderes políticos socialistas latino-americanos, dentre os quais se destaca Fernando Henrique Cardoso.

2.4. AS ILAÇÕES POLÍTICAS DA “*INSTRUÇÃO LIBERTATIS NUNTIUS*”.

Pertinente com o objetivo geral do trabalho, os textos de referência se apresentam nas *Instruções* da Congregação para a Doutrina da Fé, “*Libertatis Nuntius*” (CDFé, 1984) e “*Libertatis Conscientia*” (CDFé, 1986), além da “*Notificação Sobre o Livro ‘Igreja: Carisma e Poder’*” (CDFé, 1985a). Sendo em torno delas que toda a presente investigação culmina.

2.4.1. Introdução sobre as ilações políticas da “*Instrução Libertatis Nuntius*”.

Conforme apresentado, aborda-se, inicialmente, em ordem cronológica, a *Instrução* da Congregação para a Doutrina da Fé “*Libertatis Nuntius*”, com o objetivo específico de apresentar as principais ilações políticas que se depreendem do referido documento.

A presente abordagem seria redutora se não se considerassem suas partes histórica e teológica. Assim, a interpretação de “*Libertatis Nuntius*” se apoia em múltiplas vertentes⁰¹ (cf. Coutrot *In Remond*, 2003, p.331 a 363). Destarte, é na intersecção político-religiosa que os esforços se concentraram (cf. Queiroz, 2015, p.154).

Dessa forma, um trabalho que não se restringe a uma simples leitura da obra, em si, mas vai buscar um complemento em elementos bibliográficos voltados ao tema.

Nesse sentido, para facilitar o entendimento de maneira mais integral, visitam-se comentaristas da própria *Instrução*. Entre esses, destacam-se os Professores Alexandre Queiroz, de tendência progressista; Anselm Kyongsuk Min, e Phillip Berryman, de características tendencialmente apolíticas; o Cardeal Ratzinger, representando, no presente trabalho, o *nec plus ultra* da ortodoxia e o Professor Ricardo de la Cierva, em alinhamento crítico com o Cardeal.

Nesse sentido, o presente capítulo se desdobra numa introdução, na secção 2.4.1. A secção 2.4.2. apresenta a “*Instrução Libertatis Nuntius*” dividindo-se em duas partes; na subsecção 2.4.2.1., dão-se os antecedentes imediatos à promulgação do documento, a secção seguinte, 2.4.2.2., desenvolve as interpretações da *Instrução* sob uma perspectiva

mais política que teológica; uma breve conclusão se encontra na secção 2.4.3., procurando responder à pergunta de estudo; e, por fim, em 2.4.4., as notas do capítulo.

Uma abordagem que exigiu um recorte, mas que não eximiu observações sobre pontos históricos ou teológicos. Uma vez que esses ângulos de análise são inerentes ao estudo do documento.

2.4.2. A “*Instrução Libertatis Nuntius*”.

Como informado, a apresentação da *Instrução* se desdobra em duas subsecções. São elas os antecedentes imediatos à sua produção, numa perspectiva histórica, e os pontos comentados mais inerentes à perspectiva política do documento.

2.4.2.1. O contexto da produção da “*Instrução Libertatis Nuntius*”.

Como uma abertura para a “*Instrução Libertatis Nuntius*”, cabe levar-se em consideração, um brevíssimo apanhado dos antecedentes imediatos à sua promulgação.

De acordo com Berryman (*cf.* 1987, p.193), “*Libertatis Nuntius*”, representa um ponto culminante de doze anos de críticas acumuladas sobre a Teologia da Libertação. Nesse sentido, segundo Cierva (*cf.* 1996, p.664), ela respondeu a uma expectativa geral após a emissão das “*Observações sobre a Teologia da Libertação de Gustavo Gutiérrez*” (CDFé, 1985b). Essas “*Observações*” ao fundador oficial da TdL foram realizadas pela CDFé por meio do episcopado peruano, na primavera de 1983. Tratou-se duma ação quase que simultânea à viagem do Papa João Paulo II à América Central, naquele ano. Destacando-se, assim, a importância que os assuntos tocantes à TdL tomaram para o Vaticano.

De acordo com Cierva (*cf.* 1996, p. 664), as “*Observações*” trouxeram à tona, pela primeira vez, uma posição mais incisiva da CDFé frente aos desvios eclesiológicos apresentados na América Latina. Dessa forma, os apontamentos feitos foram devastadores para a teologia do Pe. Gutiérrez, na medida em que identificaram a “nova teologia social latino-americana” a um claro desvio marxista.

No entanto, Roma permaneceu no estrito nível teológico-filosófico, mesmo denunciando a politização de Gutiérrez. Apesar dessa advertência, os bispos do Peru não

produziram mais do que uma declaração anódina e tardia quanto aos abusos da Teologia da Libertação. O que caracterizou uma certa resistência local à ortodoxia romana (*cf.* Cierva, 1996, p.665).

Dentro desse contexto, ao longo do ano de 1984, avançaram-se notícias sobre um documento que a CDFé visava publicar sobre a “nova teologia social latino-americana”, procurando dar maior vigor às “*Observações*”. Nesse sentido, segundo Cierva (*cf.* 1996, p.673), o desconforto dos teólogos da libertação cresceu, uma vez que sempre foram notórias a coragem e a profundidade dos conhecimentos teológicos do Cardeal-prefeito Ratzinger.

Ao se divulgar a “*Instrução Libertatis Nuntius*”, em setembro de 1984, os teólogos da libertação prontamente tentaram a desqualificar. Segundo Berryman (*cf.* 1987, p.187), esses teólogos interpretaram “*Libertatis Nuntius*” como um texto particular do Cardeal Ratzinger e dirigido especificamente contra eclesiásticos latino-americanos. Uma “caricatura” na qual nenhum teólogo sério poderia ser reconhecido (*cf.* Segundo, 1985, p.03, 14, 16, 61 e 118).

No entanto, de acordo com Cierva (*cf.* 1996, p.673), essa posição não refletia a realidade. Isso, uma vez que o documento havia sido elaborado com o apoio direto do Papa João Paulo II e o próprio Cardeal Ratzinger detinha a posição chave de Prefeito da CDFé. Dessa forma, o Cardeal foi o autor do texto, mas o Papa interviu muito na sua redação. Assim, ao contrário das opiniões divergentes, tratou-se duma produção da Santa Sé em sua íntegra.

2.4.2.2. A “*Instrução Libertatis Nuntius*” em debate.

A “*Instrução Libertatis Nuntius*” foi realizada pelo Cardeal Ratzinger e subscrita pelo Papa João Paulo II, em 6 de agosto de 1984 (*cf.* Cierva, 1996, p.672; *cf.* Min, 1989, p.118; *cf.* Messori, 2005, p.96). De acordo com Messori (*cf.* 2005, p.97), ela reflete o pensamento do Cardeal como teólogo e Segundo Berryman (*cf.* 1987, p.109) e Ratzinger (*cf.* 1984, p.355), procura chamar a atenção para desvios da fé cristã na América Latina.

Segundo Berryman (*cf.* 1987, p.186), a *Instrução* se desenvolve numa introdução, onze capítulos e uma conclusão. Numa primeira etapa (Capítulos I a VI), trabalham-se conceitos gerais sobre a libertação, a liberdade, a Bíblia e a autoridade da Igreja. Numa

segunda (Capítulos VII a XI), direcionam-se críticas ao pensamento marxista, ao uso da violência, ao conceito de Igreja e à hermenêutica da TdL.

Dessa feita, entrando-se no estudo da *Instrução*, é interessante notar que “*Libertatis Nuntius*” (Mensagem de Liberdade), possui um subtítulo que diz muito sobre seu conteúdo, qual seja: “*Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação*”. Assim, ela apresenta, de partida, o seu foco.

Ela se constituiu, de acordo com Berryman (*cf.* 1987, p.186), numa forma de limitar as interpretações abusivas pós-conciliares e restaurar a autoridade do Papa na região latino-americana. Nesse sentido, conforme Queiroz (*cf.* 2015, p.166), o documento versa sobre a TdL, mas também expõe as divergências doutrinárias entre diferentes interpretações da liberdade no ambiente católico⁰².

Desse modo, segundo Ratzinger (*cf.* 1984, p.355 e 358), os equívocos eclesiológicos, em geral, representam perigo para a fé católica e demandam retificação. Um redirecionamento necessário para coibir malefício àqueles a quem a Igreja se propôs proteger. Nesse sentido, visando atingir esse objetivo, de acordo com Comblin (*cf.* 1998, p.33), “*Libertatis Nuntius*” descreve a dissonância entre os elementos da Doutrina e da TdL⁰³.

Conforme Ratzinger (*apud* Messori, 2005, p.97), o texto defende a ortodoxia e evita a persistência do erro em ilusões materialistas. Assim, o documento conceituou a TdL, *stricto sensu*, como o pensamento do conjunto de teólogos que, de modo paradoxal, fizeram própria a opção marxista⁰⁴ (*cf.* Ratzinger, 1984, p.355).

Dessa forma, segundo Min (*cf.* 1989, p.118) e Shrijver (*cf.* 1998, p.32), a *Instrução* avança uma reflexão zelosa sobre uma ação missionária de denúncia. Deixando claramente registrado que “*Libertatis Nuntius*” possui este fim exclusivo.

De acordo com Min (*cf.* 1989, p.118) e Queiroz (*cf.* 2015, p.167), ficou manifesto que “*Libertatis Nuntius*” visou corrigir apostasias e desvios em relação à Doutrina mediante avisos, críticas e acusações que beiraram a condenação. Uma vez que, segundo Ratzinger (1984, p.357), o perigo da Teologia da Libertação não foi, até a publicação da *Instrução*, avaliado de forma suficiente e até hoje a sua ameaça permanece mal compreendida entre o clero e os leigos⁰⁵.

Nesse sentido, conforme Shortt (*cf.* 2005, p.80) e Ratzinger (*cf.* 1984, p.357), o documento trouxe à tona um debate que se aprofundara no III encontro episcopal do CELAM, em Puebla, em 1979. Uma controvérsia sobre o conceito de libertação na

interpretação de alguns teólogos latino-americanos, em oposição à interpretação doutrinária do termo.

Uma divergência que, de acordo com Min (*cf.* 1989, p.118 e 122), residiu em perspectivas que modularam, cada uma à sua maneira, a imanência e a transcendência. Encontrando-se, nesse ponto, a pedra angular da separação entre ambas as teologias.

Nesse sentido, para a TdL a libertação é essencialmente secular e para a CDFé, ela é nomeadamente espiritual. Assim, de acordo com Cierva (*cf.* 1996, p.79) e Min (*cf.* 1989, p.122), no meio dos antagonismos, o leigo fiel, dentro dos padrões da normalidade, dificilmente distingue as duas propostas⁰⁶.

Procurando dirimir a ambiguidade do termo, de acordo Buson (*cf.* 2005, p.161), o Cardeal-prefeito exaltou, em “*Libertatis Nuntius*”, a experiência religiosa e individual da liberdade. Um senso, que inverteu a interpretação dos teólogos da libertação, para quem, a salvação se encontra na realização de atos concretos coletivos e independentes de religiosidade (*cf.* Segundo, 1985, p.80). Uma perspectiva que, conforme Ratzinger (1984, p.357), restringe-se ao sócio-político e encaminha para uma *praxis* materialista⁰⁷.

Dessa forma, de acordo com Buson (*cf.* 2005, p.161), o materialismo da *praxis* na Teologia da Libertação pode ser classificada como “universal” (mundial) e não somente restrito ao ambiente latino-americano. O que carrega uma importância, em si, uma vez que propiciou a propagação rápida do fenômeno⁰⁸.

Para ressaltar a avaliação do risco fenomênico mundial da TdL, de acordo com Cierva (*cf.* 1996, p.674), o Cardeal-prefeito denotou a impossibilidade de se aceitar qualquer variação interpretativa eclesiológica calcada em premissas materialistas. Uma vez que, na origem do axioma utilizado, encontra-se uma forte influência marxista.

Nessa perspectiva, de acordo com Cierva (*cf.* 1996, p.674 e 675), quando o Cardeal-prefeito menciona uma “boa Teologia da Libertação”, ele trabalha num campo hipotético. Isso, uma vez que se entende que os teólogos da libertação permanecem ligados ao marxismo de algum modo. Assim, de acordo com Queiroz (*cf.* 2015, p.168), mesmo que se aponte para uma suposta Teologia da Libertação alinhada com o Magistério, fica entendido que esta não existe.

Nesse sentido, de acordo com Min (*cf.* 1989, p.121), destaca-se na *Instrução* que os graves desvios ideológicos dos teólogos da libertação levaram à traição do fim a que se propuseram. Uma vez que esses teólogos não foram suficientemente críticos à instauração de regimes totalitários e ateus que tomaram o poder por caminhos violentos (*cf.* CDFé, 1984, XI. §10)⁰⁹.

Destarte, para se evitarem tais abusos, de acordo com o Papa João Paulo II (cf. 1986a, §03 e 05) deve ser entendido que a opção pelos pobres é preferencial, não exclusiva ou excludente. Mesmo sendo os pobres os primeiros a sentir urgente necessidade dum Evangelho libertador (cf. João Paulo II, 1986a, §06) ¹⁰.

Dentro dessa abordagem, as expressões de aspiração por libertação são reforçadas, segundo Ratzinger (cf. 1984, p.358), por um desafio moral da pobreza. Uma situação que foi buscar resposta em filosofias marxistas, na cata pela recuperação das disparidades entre ricos e pobres. Um revés inesperado no momento em que a Europa e a América do Norte atingiam uma opulência, até então, desconhecida.

Nesse sentido, ao se conceituar a libertação em uma visão puramente antropocêntrica, gerou-se a centelha revolucionária frente às graves frustrações dos povos do Terceiro-Mundo. Por conseguinte, de acordo com Min (cf. 1989, p.121 e 122), as extrapolações eclesiológicas imanentistas conduziram a erros interpretativos dos fundamentos Bíblicos¹¹.

Dessa forma, a TdL ultrapassou a natureza humana e sua ligação original com Deus, colocando na organização estrutural da sociedade a origem de todo o mal. O que fez emergir o conceito de “pecado social”, já apresentado (cf. Queiroz, 2015, p.167 e 168).

No entanto, o que é sugerido no conceito de “pecado social” da TdL não se coaduna com a existência de “estruturas de pecado” apresentadas pelo Papa João Paulo II. Um ponto de vista reforçado por Min (cf. 1989, p.129 e 130), ao se apresentar que o “pecado social”, no sentido dado pelos teólogos da libertação, existe apenas numa subjetividade analógica oposta à visão da Doutrina¹².

Conforme Cierva (cf. 1996, p.676 e 677), nesse sentido, o Capítulo VI de “*Libertatis Nuntius*” é a chave para toda a *Instrução*. Uma vez que ele anuncia a crítica implacável dos desvios mais graves da Teologia da Libertação. Tratou-se duma condenação categórica da adoção acrítica do marxismo em pressupostos teológicos¹³.

Desse modo, como posto pelo Cardeal-prefeito (cf. CDFé, 1984, VII. §04), os teólogos da libertação afirmaram que a situação se tornando “intolerável” na América Latina, exigiu-se uma “ação eficaz”. Essa pressupôs uma “análise científica” que se caracterizou, de acordo com Berryman (cf. 1987, p.101), numa tentativa frustrada de se resolver epistemologicamente a aplicabilidade do modelo marxista.

Conforme Cierva (cf. 1996, p.677) e Queiroz (cf. 2015, p.169), o esforço dos teólogos da libertação se concentrou na distorção da concretude do que é percebido pelos

sentidos para a validação do seu raciocínio, numa clara descaracterização ideológica do método científico¹⁴.

Consequentemente, na apresentação de suas teses, os teólogos da libertação evitaram expor a violência revolucionária no combate à desigualdade social. O que, segundo Berryman (*cf.* 1987, p.190), escondeu os pressupostos da luta de classes e caracterizou a mentira como uma premissa.

Nesse sentido, a “análise marxista” apontada pelo Cardeal-prefeito, (*cf.* CDFé, 1984, VII), segundo Queiroz (*cf.* 2015, p.168), depurou uma interpretação racionalista do momento que não se alinha com a Doutrina Católica¹⁵. De acordo com Ratzinger (*cf.* 1984, p.358), tratou-se duma posição que denotou uma exegese resultante numa fé ingênua nas ciências e na interpretação materialista da história¹⁶.

Destarte, segundo Queiroz (*cf.* 2015, p.170), o Cardeal-prefeito demonstrou que optar pelos pobres de maneira exclusiva fundamentou um partidarismo abusivo. Uma posição que, *pari passu*, corroborou com a utilização da violência como um instrumento político. Algo construído sobre um marxismo que se pretende porta-voz da verdade histórica das lutas de classe e um neomarxismo que visa a própria destruição da civilização e sua reconstrução sobre novas bases¹⁷.

Observações cruciais que, de acordo com Cierva (*cf.* 1996, p.678) e Berryman (*cf.* 1987, p. 191), expuseram o cerne das “teologias” da libertação. Nessas, o amor universal se tornaria possível após a vitória dos oprimidos sobre os opressores e o consequente surgimento do “homem novo socialista”. De acordo com Ramonet (2006, p.281), uma concepção fortemente inspirada nos pensamentos de Ernesto “Che” Guevara e de Fidel Castro¹⁸. O que pode ser resumido, segundo Ratzinger (*cf.* 19984, p.360), na acentuação do “povo de Deus em mito marxista”.

Dessa forma, afirmou-se que a interpretação materialista e historicista do Evangelho de Cristo consiste numa severa heresia (Ratzinger *apud* Messori, 1985, p.135 e 136). Tendo em vista que cria uma teologia inversa dentro da própria Igreja, subordinando afirmações de fé a um critério político de categorização ideológica¹⁹.

Com isso, retomando conceitos visitados acima, quando a Teologia da Libertação cria uma simbologia e eclesiologia inversa, há o surgimento duma “nova hermenêutica” (*cf.* CDFé, 1984, X.). Nesse sentido, de acordo com Ratzinger (*cf.* 1984, p.359 e 361), encontra-se a ideia de que a compreensão dos textos inclui premissas externas ao leitor, a exemplo da “anti-metafísica” do materialismo. Característica adequada para se

reescrever o dogma conforme a necessidade. Uma síntese a ser dissolvida e reconstruída, visando moldar a *praxis* à luz da experiência vivida e testemunhada da comunidade.

Dentro dessa perspectiva, ressurgem as grandes teses bultmannianas na cristologia da Teologia da Libertação. Assim, conforme Sobrino (cf. 1983, p.23), num compromisso com a transformação da realidade, a fé se torna a fidelidade à História. Nesse sentido, numa universalidade concreta se encontra o ponto de partida para a nova hermenêutica voltada à compreensão fenomenológica de Cristo (cf. Sobrino, 1983, p.27). Sendo o Deus verdadeiro, aquele que se revela historicamente em Jesus e exclusivamente nos pobres (cf. Sobrino *apud* Ratzinger, 1984, p.362)²⁰.

Por fim, quanto às “Orientações” do Cardeal-prefeito dadas no final da *Instrução*, ressaltam-se duas grandes linhas de pensamento. Conforme Cierva (cf. 1996, p.680), a primeira critica uma terrenalização da fé que justifica a *praxis* revolucionária por meio da inversão total dos símbolos católicos. Uma eclesiologia da qual emana a estrutura básica da Teologia da Libertação que, segundo Ratzinger (cf. 1984, p.360), sacraliza o mito da luta de classes do marxismo ortodoxo e da destruição civilizacional neomarxista²¹.

Para a segunda linha, de acordo com Berryman (cf. 1987, p.192), uma mudança sócio-política só é sustentável mediante a evolução moral e espiritual dos Homens. Nesse sentido, a revolução muito pouco pode acrescentar, uma vez que ela libera, por via de regra, o que há de mais abjeto no Homem. Assim, conforme Queiroz (cf. 2015, p.171), para a preservação da própria Civilização Cristã (cf. Pio XI, 1937a, §58), não há espaço para relativismos que desfaleçam as orientações da Doutrina Social da Igreja e a autoridade do discurso emanado pela instituição católica²².

Nesse sentido, ambas as linhas de pensamento extraídas das interpretações do documento da CDFé descredita e desmontam a TdL em sua íntegra²³.

2.4.3. Conclusão sobre as ilações políticas da “*Instrução Libertatis Nuntius*”.

Como forma de se discutir o que foi apresentado, visa-se responder à questão de estudo “que ilações políticas se depreendem dos argumentos da ‘*Instrução Libertatis Nuntius*’?”

Conforme Cierva (cf. 1996, p.680), “*Libertatis Nuntius*” é um documento nítido, com uma capacidade orientadora definitiva. De acordo com Ratzinger (cf. 1984, p.355 e

357), um tratado sobre um fenômeno extraordinariamente complexo, cuja gravidade ainda não foi avaliada de forma suficiente.

Como tal, a referida *Instrução* aponta para a origem e o conteúdo da Teologia da Libertação, criticando e denunciando seus erros. Mesmo se essa teologia é entendida como uma interpretação que carrega uma aspiração por uma existência humana mais justa. No entanto, ela o faz por meio dum caminho incompatível com o Magistério e se torna um perigo para a fé da Igreja (*cf.* Berryman, 1987, p.140; *cf.* CDFé, 1984, VIII. §06; *cf.* Ratzinger, 1984, p.355 e 357).

Nesse sentido, o argumento mais ideológico que teológico da fusão de discursos existencialistas dos anos sessenta a uma linguagem religiosa seduziu teólogos e fiéis à tese marxista. Dessa forma, de acordo com o Pe. Gutiérrez (*apud* Ratzinger, 1984, p.357), fundador do da Teologia da Libertação, numa mescla transversal, anuncia-se que nada resta fora do empenho político. Assim, com uma nova perspectiva global do cristianismo, a TdL habilitou uma *praxis* materialista que se fechou sobre si (*cf.* Ratzinger *apud* Messori, 1985, p.109).

Com o exclusivismo da opção pelos pobres, o discurso da TdL dá suporte, mesmo que de forma velada, a uma violência revolucionária que contradiz qualquer preceito evangélico. Isso, tendo em vista que, para a TdL, nas palavras de seu fundador, a luta de classes é um dado de facto e a neutralidade acerca deste ponto é absolutamente impossível (*cf.* Gutiérrez *apud* Ratzinger, 1984, p.360).

Dessa feita, em “*Libertatis Nuntius*”, buscou-se demonstrar que, além de incompatível com a Doutrina, a Teologia da Libertação, influenciada pelo marxismo, subverte completamente os ensinamentos de Cristo. Perspectiva em que a Bíblia passa a legitimar a filosofia materialista na qual a História assume a função de Deus (*cf.* Ratzinger, 1984, p.361). Assim, fazendo-se do cristianismo um instrumento de transformação revolucionária do Mundo (*cf.* Berryman, 1987, p. 191; *cf.* CDFé, 1984, IX. §01 a 03; *cf.* Ratzinger, 1984, p.361).

Dessa maneira, a TdL fez nascer uma nova hermenêutica que reconfigurou a mensagem pastoral, a vida eclesial e a liturgia em torno duma luta de classes reinterpretada (*cf.* CDFé, 1984, X. §01 a 04; *cf.* Ratzinger, 1984, p.359 e 361).

No entanto, é lembrado e alertado que, dentro duma perspectiva histórica concreta, todas as vezes em que a *praxis* revolucionária marxista foi aplicada, obteve-se o oposto do que se pretendia. Assim, escravizaram-se e se massacraram os pobres ao invés de os libertar (*cf.* Berryman, 1987, p.141). Portanto, para a cristandade, não é lícito

em hipótese alguma favorecer a ideologia marxista, seu materialismo ateu, sua dialética da violência e a maneira como ela entende a liberdade individual (cf. Cierva, 1996, p.100).

Por fim, orienta-se, na *Instrução*, que a missão da Igreja, não se encontra na “*ortopraxis*” ideológica, mas na correta “ortodoxia”. Essa, apesar de voltada mais ao transcendente que ao imanente, leva em conta as necessidades atuais de cada um, logo, de todos, ao mesmo tempo. Ela se adapta, nesse ínterim, na busca pelo alento espiritual, como fim, e material, como meio. Tornando-se a fonte e a forma da verdadeira libertação (cf. CDFé, 1984, X. §03 e 05).

Nesse sentido, a TdL, como interpretada na América Latina, mas não exclusivamente lá, foi e ainda é um instrumento ideológico que, como indicam as suas matrizes marxistas e neomarxista, *in fine*, busca a destruição da Civilização Cristã (cf. Pio XI, 1937a, §58; cf. Queiroz 2015, p.171).

Denuncia-se, como tal, uma heresia grave, que subverte o sentido da Fé na Igreja, transformando a instituição num instrumento revolucionário. Uma nova teologia que, veladamente, fomenta um caminho rumo à escravização da sociedade sob o jugo dum Partido-estado totalitário sob autoridade de uma hierarquia intangível (cf. Ratzinger *apud* Messori, 1985, p.135 e 136).

Com isso, o presente estudo buscou desenvolver um conteúdo que, como se leu em capítulos anteriores, abre-se para outros pontos peculiares. Ressalta-se, nesse sentido, em que medida o Cardeal-prefeito levou em consideração a influência da XX Internacional Comunista de 1956 na formação das Teologias da Libertação.

2.4.4. Notas de fim de capítulo.

01. Hoje, as forças religiosas são levadas em consideração como fator de explicação política em numerosos domínios. Elas fazem parte do tecido político, relativizando a intransigência das explicações baseadas nos fatores socioeconômicos (cf. Coutrot *In* Remond, 2003, p.331).

O fundamento de todas essas mediações reside no facto de que a crença religiosa se manifesta em Igrejas que são corpos sociais dotados duma organização que possui mais dum traço em comum com a sociedade política. Definitivamente, nada do que concerne ao homem e à sociedade lhes é estranho (cf. Coutrot *In* Remond, 2003, p.334).

02. Em seu capítulo introdutório, define-se a libertação para a CDFé e para a Igreja. Menciona-se que essa libertação repousa, precipuamente, na recusa da escravidão do pecado. Ressaltando-se, também, a abolição de outras ordens de escravidão que impedem

o homem de viver de acordo com sua Dignidade. Dessa forma, trata-se de um conceito que não pode ser manipulado por qualquer ideologia incompatível com a Igreja (cf. CDFé, 1984, Introdução).

“[...] quer no nível da reflexão quer na sua *praxis*, a libertação é, antes de tudo, soteriológica (um aspecto da Salvação realizada por Jesus Cristo, Filho de Deus) e depois ético-social (ou ético-política). Reduzir uma dimensão à outra – suprimindo-as praticamente a ambas – ou antepor a segunda à primeira é subverter e desnaturar a verdadeira libertação cristã” (João Paulo II, 1986a, §06).

03. O Cardeal-prefeito alerta, assim, que não se quer desaprovar os fiéis que pretendem realizar um trabalho autêntico voltado à opção preferencial para os pobres, nem apoiar aqueles que se tornam indiferentes aos problemas de miséria e de injustiça. Porém, buscase sublinhar os graves desvios ideológicos que levam a trair a verdadeira causa dos pobres (cf. CDFé, 1984, Introdução). Aproveita-se, também, para condenar os abusos, as injustiças e os atentados à liberdade, não importando nem onde, nem quem os tenham cometidos (cf. CDFé, 1984, Introdução).

04. Com isso, ressalta-se que a “*Instrução Libertatis Nuntius*” chama a atenção sobre os desvios provocados por certas formas de Teologia da Libertação ou Teologias da Libertação que se fundamentam em teses do pensamento marxista (cf. CDFé, 1984, Introdução).

“A Igreja é, antes de tudo, um mistério – este é o primeiro traço –, resposta a um Desígnio amoroso e salvífico do Pai [...]. Por isso, não pode ser definida e interpretada a partir de categorias puramente racionais, produto dum saber meramente humano” (João Paulo II, 1986, §02).

05. Dessa forma, o Cardeal-prefeito informa que a desigualdade gritante entre ricos e pobres, da escala interpessoal à internacional, não é mais tolerada (cf. CDFé, 1984, I. §06 a 09). Nesse sentido, o Cardeal-prefeito traz à tona como tais manifestações podem se transformar em radicalismos violentos de ordem ideológica. O que obriga um olhar crítico sobre estas interpretações que pervertem e deslegitimam a causa dos pobres (cf. CDFé, 1984, II. §01 a 04).

06. A libertação é um tema que ecoa no espírito dos cristãos. Uma vontade de se atenuar a miséria circundante traduzida em compaixão. No entanto, às vezes, esse ímpeto de agir pelo próximo se faz mediante fronteiras doutrinárias mal definidas (cf. CDFé, 1984, III. §01). Nesse sentido, a convergência de fiéis a uma Teologia da Libertação só pode ser considerada justa se conduzida conforme o Magistério da Igreja e jamais de acordo com as teses do marxismo (cf. CDFé, 1984, III. §02 a 04).

07. Dessa maneira, lembra-se que faz parte da missão da Igreja se preocupar, de certo modo, com as demandas que envolvem o homem do berço ao túmulo. Mas, deve-se ter a consciência de que não cabe a ela, como tal, indicar soluções técnicas para os problemas temporais. À vista disso, uma *praxis* no campo sócio-político deve se manter em reta coerência com a Doutrina (cf. João Paulo II 1986a, §02).

08. Conforme Ratzinger (cf. 1984, p.356), essa universalidade (internacionalidade) do discurso se reflete em três aspectos principais. Primeiro, a TdL se concebe como uma

nova hermenêutica da fé cristã que altera todas as formas da vida eclesial. Segundo, mesmo a TdL tendo seu centro na América Latina, não é exclusivamente latino-americana, uma vez que possui forte influência de teólogos europeus, fazendo-se presente, de alguma maneira, em todos os continentes. E, terceiro, supera os limites confessionais produzindo um ecumenismo relativista que flexibiliza a imagem da Igreja Católica, descaracterizando seus aspectos tradicionais. Um ponto de vista que, segundo o Cardeal-prefeito, apresenta, dentro da citada universalidade, a libertação secular como substituta à libertação espiritual.

09. Dessa maneira, a Instrução informa que a perturbação da paz que se dá no pecado, não pode ser exclusivamente pautada no campo social. Trata-se de algo mais abrangente, uma vez que incide sobre a própria percepção ética e o discernimento entre o Bem e o Mal (cf. CDFé, 1984, IV. §11 e 15). O Mal, nesse caso, extrapola qualquer referência material. Deixa-se claro, dessa forma, que não é a estrutura social a fonte do pecado, mas a sua consequência. A raiz da desarmonia se encontra nas pessoas e não nos sistemas. Assim, a verdadeira solução sócio-política reside na conversão dos corações para Cristo e no exercício de virtudes. O que não é compatível com qualquer opção revolucionária (cf. CDFé, 1984, IV. §15).

10. Dentro dessa perspectiva, visando compatibilizar a solução social com a conversão pela fé em Cristo, montou-se a Voz do Magistério. Uma resposta ao desafio lançado pela opressão e pela fome, por meio da lembrança constante dos imperativos da Revelação (cf. CDFé, 1984, V. §01). Assim, no sentido de esclarecer questões sobre a Verdade Revelada, o Cardeal-prefeito aponta para Doutrina Social da Igreja como a resposta definitiva (cf. CDFé, 1984, V. §02 a 04).

11. “Não devemos esconder [...] que numerosos cristãos, generosos e sensíveis perante os problemas dramáticos que se apresentam quanto a este ponto da libertação, ao quererem atuar o empenho da Igreja no esforço de libertação, têm frequentemente a tentação de reduzir a sua missão às dimensões dum projeto simplesmente temporal; os seus objetivos a uma visão antropocêntrica” (Paulo VI, 1975, §32).

12. “Não se pode, portanto, restringir o campo do pecado, cujo primeiro efeito é o de introduzir a desordem na relação entre o homem e Deus, àquilo que se denomina “pecado social”. Na verdade, só uma adequada doutrina sobre o pecado permitirá insistir sobre a gravidade de seus efeitos sociais” (CDFé, 1984, IV. §14).

13. Apesar dum vasto referencial teórico dado pela Doutrina, motivações de zelo e compaixão foram suficientes para que se buscassem outros meios na erradicação da miséria intolerável. Uma nova abordagem teológica baseada em uma *praxis* supostamente eficaz, mas que pode conduzir a tentações danosas à Dignidade que pretende recuperar. Nesse sentido, a urgência em atender aos que sofrem leva ao abrandamento das necessidades materiais sem consideração ao Evangelho. Não raras vezes, nessa perspectiva, separam-se a matéria e a fé, chegando a opô-las. Sugerindo-se haver uma lógica cristã para tal (cf. CDFé, 1984, VI. §01 a 03).

14. A qualificação de um método exige uma crítica epistemológica clara. No entanto, esta parece estar ausente na opção feita por alguns teólogos da libertação (cf. CDFé, 1984, VII. §04). Uma valoração em que se restringiu a capacidade de exame da realidade à explicação unitária e unívoca do pensamento de Karl Marx. Como já alertado pelo Papa

Paulo VI (*cf.* 1971, §34), um raciocínio totalizante e restritivo que afasta seus axiomas básicos da realidade observável (*cf.* CDFé, 1984, VII. §05 a 08). Isso, tendo em vista os pressupostos do antropocentrismo e da negação dos direitos individuais em favor dos coletivos (*cf.* CDFé, 1984, VII. §09).

Nesse sentido, o teólogo deve ter um discernimento crítico do que assume como linha mestra de raciocínio. Ele deve negar as aporias irreconciliáveis sobre o homem, sobre a sua história e sobre o seu destino (*cf.* CDFé, 1984, VII. §10).

15. Dessa forma, as falhas interpretativas que se encontram nos fundamentos da TdL, levam a uma subversão do senso da verdade e da violência. Uma alteração de premissas que desqualifica as teologias inspiradas no marxismo. Uma vez que essa abordagem ideológica promove posições incompatíveis com a totalidade da visão cristã (*cf.* CDFé, 1984, VIII. §01).

16. As premissas marxistas, assim expostas, conduzem a tradução teológica desse núcleo ideológico. São ideias que tendem a se refletir em práticas litúrgicas alteradas, como o sacramento da Eucaristia transformado em celebração do povo em luta (*cf.* CDFé, 1984, IX. §01).

“[...] A Eucaristia é o mais socialista dos sacramentos da Igreja, porque celebra a partilha dos bens da terra e dos frutos do trabalho humano [...] Cada vez que celebramos a Eucaristia, os reacionários deveriam chamar a polícia, porque estamos questionando a ordem social que não partilha a comida e a bebida do mesmo modo. Nesse sentido, acredito que a humanidade não terá futuro sem a socialização dos bens [...] o socialismo soviético, comparado com os países de terceiro mundo, foi um avanço [...]” (Betto, 2005, p.42).

“A Teologia da Libertação [...] quer desmistificar ou promover uma demitologização (bultmanniana) na consciência das pessoas para que elas aprendam o conteúdo da fé cristã. Sem este revestimento mítico que está na raiz da revelação cristã, que muitas vezes impede a percepção do entendimento revolucionário” (Betto, 1988, p.21 e 22).

17. Trata-se de uma base filosófica perigosa, uma vez que fundamenta a violência física de pobres contra ricos, como solução à violência social de ricos contra pobres. Sendo a luta de classes apresentada como uma lei objetiva e necessária (*cf.* CDFé, 1984, VIII. §06). Isso posto, ao se aceitarem princípios marxistas, percebe-se a erosão da transcendência dos propósitos humanos, bem como do próprio entendimento do Bem e do Mal. De uma maneira ampla, a ética cristã se deteriora consideravelmente, levando-se a uma nova lógica que confunde moralidade com ideologia (*cf.* CDFé, 1984, VIII. §09).

18. “[...] opressores e oprimidos, em constante oposição, têm vivido numa guerra ininterrupta [...] que terminou sempre, ou por uma transformação revolucionária, da sociedade inteira, ou pela destruição das duas classes em luta” (Marx, 1999, p.07).

“O homem novo e a sociedade nova não constituem produtos finais. São o ponto de partida do verdadeiro desenvolvimento do socialismo e da superação deste pelo comunismo: a garantia de que a revolução permanente persistirá e se fará na direção certa” (Fernandes, 1979, p.149).

“Fidel [...] expressou seu grande interesse pela Teologia da Libertação. O presidente cubano apresentou uma irmã de caridade como o exemplo de um bom comunista e disse que o Sermão da Montanha poderia ter sido escrito por Karl Marx” (Betto, 1985, p.11).

19. “Exatamente a radicalidade da teologia da libertação [...] não entra em nenhum esquema de heresia até hoje existente. A sua colocação, já de partida, situa-se fora daquilo que pode ser colhido pelos tradicionais sistemas de discussão [...], uma vez que, segundo esta teologia, toda realidade é política, também a libertação é um conceito político e o guia rumo à libertação deve ser um guia para a ação política” (Ratzinger *apud* Messori, 1985, p.135 e 136).

Com esse desígnio eivado de teses marxistas, a Igreja se particiona por meio de distorções litúrgicas. Uma separação de princípios e de propósitos motivada por uma vontade de transformação radical da sociedade (*cf.* CDFé, 1984, IX. §01 a 03). Nessa interpretação, a Teologia da Libertação assume um afastamento da transcendência em ato de comprometimento com o marxismo e seu messianismo temporal (*cf.* CDFé, 1984, IX. §03). A vista disso, a TdL admite um monismo imanentista que entende a luta de classes como o meio para o advento do Reino de Deus na Terra. Uma identificação em oposição visceral à Doutrina da Igreja, uma vez que nega a realidade teológica e dilui qualquer amor evangélico (*cf.* CDFé, 1984, IX. §04 e 05).

20. Partindo-se de premissas determinantes da TdL, o Cardeal-prefeito afirma que o debate com os teólogos da libertação é impossível. Isso porque na “nova teologia” o ponto de vista da classe revolucionária constitui uma verdade fechada sobre seus próprios imperativos. Nesses, a Doutrina Social da Igreja é rejeitada *a priori* e a ortodoxia se transforma na *ortopraxis*. Uma eclesiologia na qual a revolução se torna o critério supremo e um exclusivismo reducionista da Escritura (*cf.* CDFé, 1984, X. §03 a 05).

Nessa perspectiva, o Reino de Deus se seculariza. Uma abordagem que conserva as formas, mas altera os sentidos. Para tal, nega-se a cristologia habitual dentro de um apelo classista. Uma postura que coloca de lado a orientação do Magistério em consequência do acolhimento da exegese racionalista (*cf.* CDFé, 1984, X. §06 a 08).

Com tal aproximação, opõe-se de maneira acrítica o “Jesus da história” ao “Jesus da fé”, contextualizando a vida de Cristo dentro da luta de classes. Consequentemente, corrompe-se o seu valor salvífico, bem como toda a economia da redenção. Uma inversão completa dos símbolos que afeta o conjunto do Mistério (*cf.* CDFé, 1984, X. §09 a 14).

Isso posto, “*Libertatis Nuntius*” apresenta que a mesma exegese sociológica se transpõe à vida eclesial. Nesse sentido, os sacramentos se tornam a celebração do povo em luta. Nessa abordagem, ferem-se a unidade da Igreja e a força triunfante do amor de Deus frente à violência (*cf.* CDFé, 1984, X. §15 e 16).

21. Assim, ao se exporem os erros da TdL não se quer justificar a manutenção da miséria dos povos ou atenuar a culpa dos que dela se aproveitam. No entanto, todos aqueles que quiserem obrar em favor da opção preferencial pelos pobres deverão o fazer dentro do que prevê a Doutrina (*cf.* CDFé, 1984, XI. §01 a 04). De acordo com “*Libertatis Nuntius*”, em primeiro lugar a Igreja quer servir a nobre causa da Verdade e da Justiça. Nesse sentido, a evangelização deve se pautar na perspectiva individual de liberdade.

Assim, dirigindo a Palavra a cada homem, atinge-se a todos (*cf.* CDFé, 1984, XI. §05) na defesa da dignidade e dos direitos, condena-se a violência que degrada, rebaixa e avilta. Desse modo, a urgência de reformas estruturantes não pode ofuscar o facto do mal se encontrar nos corações dos Homens e não na sua organização política. O que denota a

necessidade de um reforço no campo ético, para se garantirem as conquistas sociais (cf. CDFé, 1984, XI. §07).

Dessa forma, a inversão entre moralidade e estruturas é própria de uma antropologia materialista incompatível com a verdade do homem. Trata-se de uma ilusão fatal na recusa de que Deus é o Senhor da História e não que Deus se fez História (cf. CDFé, 1984, XI. §08 e 09).

“O reconhecimento da verdadeira relação do homem com Deus constitui o fundamento da justiça [...] Esta é a razão pela qual o combate pelos direitos do homem, que a Igreja não cessa de promover, constitui o autêntico combate pela justiça” (CDFé, 1984, XI. §06).

22. Dessa feita, a revolução não é *ipso facto* um meio para a conquista de melhores condições sociais para o povo (cf. CDFé, 1984, XI. §10). Em geral, ela promove regimes totalitários e ateus, que escravizam e humilham, traindo os pobres a quem diz servir. “A luta de classes como caminho para uma sociedade sem classes é um mito que impede as reformas e agrava a miséria e as injustiças” (CDFé, 1984, XI. §11). Trata-se de uma nova forma de opressão, como a própria História, tão valorizada pelos marxistas, o comprova (cf. CDFé, 1984, XI. §11).

23. Ao contrário do que pode pregar a perspectiva teológica materialista, o Magistério Social da Igreja é aberto à modernidade. Esse Magistério entende que a promoção dos pobres está inclusa em sua reflexão sobre a *praxis*. Isso, desde que tal *praxis* seja entendida como o fortalecimento de uma ética de origem evangélica. Uma postura considerada por todos e que direciona a Ciência, a Política e a Técnica (cf. CDFé, 1984, XI. §12 a 14).

2.5. AS ILAÇÕES POLÍTICAS DA “NOTIFICAÇÃO SOBRE O LIVRO ‘IGREJA: CARISMA E PODER’”.

Dentro da abordagem que se quer dar ao presente trabalho, é interessante que se aprofundem as reações da Igreja frente à influência ideológica que sofreu, em particular, na América Latina, como visto no capítulo anterior. Dentre os documentos produzidos em condenação à Teologia da Libertação, como será visto, destaca-se a *Notificação* a Leonardo Boff.

2.5.1. Introdução às ilações políticas da “Notificação Sobre o Livro ‘Igreja: Carisma e Poder’”.

As orientações passadas pelo Cardeal-prefeito, em “*Libertatis Nuntius*”, conforme Gawthrop (cf. 2013, p.90), não permaneceram somente no campo das intenções, mas se transformaram em medidas concretas. No período em foco, do final dos anos setenta, a meados dos anos oitenta, segundo Cox (cf. 1988, p.101), a ação disciplinadora mais destacada da CDFé, foi o processo movido sobre o livro “*Igreja: Carisma e Poder*” de Leonardo Boff. Obra lançada simultaneamente no Brasil, na Espanha e na Itália no ano de 1981 e considerada uma peça de referência para a consolidação e o estudo da Teologia da Libertação, de acordo com Cierva (cf. 1996, p.695) e Cox (cf. 1988, p.03).

Com essa perspectiva, entende-se, como objetivo específico do presente capítulo, apresentar as principais ilações políticas que se depreendem da “*Notificação Sobre o Livro ‘Igreja: Carisma e Poder. Ensaios de Ecclesiologia Militante’ do Frei Leonardo Boff, O.F.M.*”.

Conforme Cox (cf. 1988, p.23), as observações do Cardeal-prefeito a Leonardo Boff se destacaram mais pela carga teológica que temporal. Apesar disso, não deixaram de comportar, em si, uma certa conotação que pode ser lida por uma diagonal da Ciência Política. Uma relação tal qual enunciada pela Dra. Aline Coutrot⁰¹ em seu ensaio “*Religião e Política*” (cf. Coutrot In Remond, 2003, p.331 a 363).

Isso posto, o presente capítulo procura se enquadrar por meio de elementos bibliográficos focados no assunto. Nesse sentido, além dos autores já citados nos capítulos anteriores, destacam-se: o Jornalista e ensaísta Daniel Gawthrop, que

concentrou um grande esforço sobre a biografia e a obra do Papa Bento XVI; os Professores Harvey Gallagher Cox e Scott Mainwaring, que se especializaram no estudo da Teologia da Libertação Latino-Americana em suas respectivas pesquisas.

Destarte, o presente capítulo tem sua introdução ao longo da secção 2.5.1. A secção 2.5.2., apresenta a “*Notificação Sobre o Livro ‘Igreja: Carisma e Poder’*”. Essa secção é trabalhada em duas etapas: a primeira aborda, na subsecção 2.5.2.1., o contexto prévio que envolveu a produção do documento; a segunda, 2.5.2.2. desenvolve comentários dos autores já referenciados, buscando uma abordagem mais política que teológica das observações do Cardeal-prefeito. Uma breve conclusão é realizada na secção 2.5.3., visando responder à pergunta de estudo com os argumentos apresentados. Por fim, a secção 2.5.4. lista as notas.

O assunto é vasto e não se esgota com a apresentação aqui realizada. Como para a integralidade do trabalho, um recorte foi necessário, focando-se o estudo da *Notificação* dentro daquilo que se propôs no objetivo específico do capítulo e no objetivo geral do trabalho.

2.5.2. A “*Notificação Sobre o Livro ‘Igreja: Carisma e Poder’*”.

Retomando a Introdução, a secção é trabalhada em dois momentos: no primeiro, a contextualização da *Notificação* e no segundo, apresentam-se comentários selecionados.

2.5.2.1. O contexto da produção da “*Notificação Sobre o Livro ‘Igreja: Carisma e Poder’*”.

Procurando trazer à tona a conjuntura prévia à emissão da “*Notificação sobre o Livro ‘Igreja: Carisma e Poder’*”, são necessárias algumas digressões históricas e factuais.

De acordo com Queiroz (cf. 2015, p.155 e 182), vale ressaltar que o Cardeal Ratzinger e o Papa João Paulo II foram baluartes de uma postura antimarxista dentro da Igreja e fora dela, em favor da família e dos costumes tradicionais. Ambos despontaram no final dos anos setenta e revigoraram uma lógica mais doutrinária na atuação da Igreja

Católica. Dessa forma, com o suporte e a energia dados pelo Cardeal e pelo Papa, a CDFé buscou consolidar sua função de preservar a ortodoxia.

Conforme Queiroz (cf. 2015, p.162), a partir do início dos anos setenta do século XX, a vigilância da CDFé focou teologias de promoção da infiltração marxista em Igrejas particulares. Destacando-se, de acordo com Gawthrop (cf. 2013, p.88), a influência da Teologia da Libertação no clero da América Latina.

Destarte, segundo Mainwaring (cf. 1986, p.247), uma atividade conduzida com muito critério, na tentativa de reaproximar as Igrejas ideologizadas à ortodoxia. Uma iniciativa que se reforçou após sérias tensões entre o Vaticano e os conselhos episcopais nacionais latino-americanos. Ressaltando-se, inicialmente, os Conselhos da Nicarágua e de El Salvador, que assumiram abertamente uma oposição política de viés marxista aos governos de seus respectivos países.

Com a eleição do Papa João Paulo II, em 16 de outubro de 1978, de acordo Mainwaring (cf. 1986, p.247), a Teologia da Libertação entrou, definitivamente, no foco dos estudos da CDFé. Uma tarefa assumida pelo Cardeal Ratzinger, a partir de 1981 e que, segundo Gawthrop (cf. 2013, p.89) e Mainwaring (cf. 1986, p.248 e 249), contou com a forte colaboração dum grupo de teólogos do CELAM.

Nesse sentido, desde meados de 1970, de acordo com Cox (cf. 1988, p.03), a obra de Leonardo Boff, influente teólogo da libertação, foi acompanhada com atenção pelas instâncias do Magistério. Uma medida de proteção da ortodoxia que, segundo Mainwaring (cf. 1986, p.247) culminou, de certa maneira, no procedimento de esclarecimento sobre a obra “*Igreja: Carisma e Poder*”.

Conforme Cierva (cf. 1996, p.661) e Cox, (cf. 1988, p.28), Leonardo Boff ⁰², realizou o seu doutoramento em teologia e filosofia, pela Universidade de Munique, em 1970. Nesse contexto, de acordo com Gawthrop (2013, p.89), ele teve sua tese, em parte, orientada e publicada com o auxílio do Cardeal Ratzinger. Logo, Leonardo Boff, em 1981, era um conhecido de longa data do Prefeito da CDFé.

De acordo com Cierva (cf. 1996, p.664) e Gawthrop (cf. 2013, p.82), antes do processo sobre o livro “*Igreja: Carisma e Poder*”, o Cardeal-prefeito já havia enviado duras observações (cf. CDFé, 1985b), em 1983, ao amigo e mentor de Leonardo Boff, o padre peruano Gustavo Gutiérrez, fundador da Teologia da Libertação na América Latina. No mesmo sentido disciplinador, segundo Cox (cf. 1988, p.04) e Fisher (cf. 2005, p.45 e 46), a CDFé emitiu notificações similares às observações feitas ao Pe. Gutiérrez a diversos outros teólogos dissidentes.

No entanto, conforme Cox (cf. 1988, p.04) e Mainwaring (cf. 1986, p.248), o caso de Leonardo Boff revestiu-se duma particularidade. Ao longo do processo foram reveladas vincadas divisões dentro da Igreja na América Latina. Assim, a *Notificação* foi percebida, conforme Mainwaring (cf. 1986, p.248), como um alerta mais amplo voltado para a Igreja como um todo.

Situação que elevou a imagem de Leonardo Boff, por ocasião de seu colóquio com o Cardeal-prefeito, segundo Cox (cf. 1988, p.05), a um patamar de herói da luta religiosa latino-americana contra supostos intrusos estrangeiros⁰³. Ciente dessa mítica equivocada de “David contra Golias” que o caso adquirira, segundo Cox (cf. 1988, p.04 e 27), o Cardeal-prefeito procurou conduzir o processo contra Leonardo Boff com a máxima lisura. Esse cuidado procurou evitar e agravar a publicidade que o caso já havia tomado e dirimir qualquer sinal que trouxesse à memória o passado do Santo Ofício. Além de ser um desafio pessoal, no sentido de não haver retrocessos aos avanços eclesiológicos conquistados pelo Concílio Vaticano II, em que ele próprio, Cardeal Ratzinger, havia trabalhado com tanto empenho.

Dessa forma, segundo Queiroz (cf. 2015, p.163), o livro “*Igreja: Carisma e Poder*”, foi alvo, no ano de 1981, duma investigação inicial criteriosa pela Comissão Arquidiocesana para a Doutrina da Fé do Rio de Janeiro.

Em fevereiro de 1982, ainda de acordo com Queiroz (cf. 2015, 163) e constante na Introdução da *Notificação* (cf. CDFé, 1985a, Introdução), a questão foi levada à Congregação para a Doutrina da Fé, sob a tutela do Cardeal Ratzinger desde 1981, para ser aprofundada.

O Cardeal-prefeito, segundo autores já referenciados, após ter lido e comentado o livro, em 15 de maio de 1984, enviou uma carta de seis páginas a Leonardo Boff ressaltando pontos da obra “*Igreja: Carisma e Poder*” (cf. Cox, 1988, p.101; cf. Gawthrop, 2013, p.89; cf. Ratzinger *In* Boff, 2012, p.335 a 338). Nessa carta, de acordo com Gawthrop (cf. 2013, p.89) e Queiroz (cf. 2015, p.163), alertou-se sobre a abordagem agressiva, polêmica, difamatória e panfletária do referido livro. Acentuou-se, também, o cuidado que o autor deveria ter frente às suas tendências marxistas e sua crítica à hierarquia da Igreja⁰⁴.

Conforme Gawthrop (cf. 2013, p.90) e outros autores já citados, praticamente, um mês após a assinatura de “*Libertatis Nuntius*” e quatro dias após a sua divulgação, o Cardeal-prefeito convocou e entrevistou Leonardo Boff, em 07 de setembro de 1984 (cf. Cierva, 1996, p.690; cf. Cox, 1988, p.60 e 101; cf. Queiroz, 2015, 163).

Sem se atentar a simbolismos, de acordo com Cox (*cf.* 1988, p.25 e 60), o Cardeal-prefeito adiantou a reunião que havia sido agendada pelo Núncio Apostólico no Brasil. O dia 07 de setembro, data da Independência do Brasil, nesse sentido, ampliou a conotação alegórica do encontro.

O colóquio em si, conforme Cierva (*cf.* 1996, p.690) e a própria *Notificação* (*cf.* CDFé, 1985a, Introdução), durou cerca de quatro horas num clima fraterno. Ao longo do diálogo, o Cardeal-prefeito questionou os pontos que lhe haviam gerado dúvidas e ouviu as respostas com atenção. Já os argumentos de Leonardo Boff, segundo Cierva (*cf.* 1996, p.690) e Cox, (*cf.* 1988, p.101), foram ora agressivos, ora irônicos, mesmo que desenvolvidos num tom gentil⁰⁵.

Além da audiência, de acordo com duas edições de “*Igreja: Carisma e Poder*” (Boff, 1992, p.vii; Boff, 2012, p.339) e Queiroz (*cf.* 2015, p.163 e 164), Leonardo Boff apresentou uma extensa carta, cujo título informou seu conteúdo: “*Esclarecimento de Leonardo Boff às preocupações da Congregação para a Doutrina da Fé acerca do livro ‘Igreja: Carisma e Poder’ (1981); Subsídios para o colóquio de 07 de setembro de 1984 junto às instâncias doutrinárias da Santa Sé*”. Nessa carta, Leonardo Boff ponderou quanto ao uso de teses inadequadas na sua obra. Conforme o próprio, a acusação pelo uso da análise dialética marxista na sua teologia teve por intenção deslegitimar a eclesialidade que empregara e torná-la inaceitável (*cf.* Boff, 2012, p.349).

Mesmo com todo o ambiente já descrito, segundo autores já citados, os cardeais brasileiros Aloísio Lorscheider e Paulo Evaristo Arns, sem terem sido convocados, participaram da segunda metade do colóquio, chegando duas horas depois do seu início. (*cf.* Berryman, 1987, p.109; *cf.* Boff, 1992, p.vii; *cf.* Cierva, 1996, p.690).

Apesar dessa incursão inadvertida, conforme Cox (*cf.* 1988, p.90), a reunião concluiu-se bem, sem qualquer menção a punições a Leonardo Boff. O que levou os cardeais brasileiros e o próprio Leonardo Boff a pensarem que haviam conseguido contornar a situação. De acordo com Gawthrop (*cf.* 2013, p.90), um ledô engano, uma vez que as medidas punitivas viriam *a posteriori*⁰⁶.

Segundo Cox (1988, p.102), de acordo com depoimentos dados por Leonardo Boff à imprensa após o colóquio, a presença dos cardeais brasileiros em Roma e sua participação inesperada à reunião foram os pontos mais importantes de toda a sua jornada. Uma situação que, segundo o próprio, comprovaria que a Teologia da Libertação havia sido criada dentro da Igreja e para a Igreja.

No entanto, tão grave ou mais que o conteúdo da referida obra, de acordo com diversos autores (*cf.* Cox, 1988, p.122; *cf.* Kaiser, 2006, p.126; *cf.* Mainwaring, 1986, p.252), nenhum outro teólogo advertido por Roma teve tamanho suporte de seus Cardeais ou Bispos. Nesse sentido, Leonardo Boff teve o apoio enérgico e irrestrito duma parte considerável do episcopado brasileiro. O que denotou uma separação entre o Vaticano e a CNBB, quanto às questões teológicas, eclesiológicas e políticas. Marcando uma consistente dúvida sobre a validade da visão eurocêntrica da Igreja, sendo o Brasil o maior país católico do Mundo.

Transcorrido meio ano, conforme Cox (*cf.* 1988, p.23 e 102), foi decidido pelo Cardeal-prefeito junto a seus assessores, a emissão da “*Notificação*”. Tratou-se, praticamente, da versão integral da carta de 15 de maio de 1984, tornando públicas, em 11 de março de 1985, as reservas da CDFé sobre o livro “*Igreja: Carisma e Poder*” (*cf.* Boff, 1992, p.vii; *cf.* CDFé, 1985a, Introdução).

Na *Notificação*, de acordo com Berryman (*cf.* 1987, p.03) e Cox (*cf.* 1988, p.23), há uma forte acentuação disciplinadora. Um assunto que, segundo Schrijver (*cf.* 1998, p.30), demandou uma atenção especial, tendo em vista a importância de seu impacto. Nesse sentido, marcando um verdadeiro ponto de viragem no entendimento sobre a validade eclesiológica das diferentes Teologias da Libertação.

2.5.2.2. A “*Notificação Sobre o Livro ‘Igreja: Carisma e Poder’*” em debate.

Ao se aproximar mais da *Notificação*, verifica-se que o documento se divide numa introdução, seguida de cinco partes explicativas, cujos títulos são: Premissa Doutrinal (PD), Estrutura da Igreja (EI), Concepção de Dogma e Revelação (CDR), Exercício do Poder Sagrado (EPS) e Profetismo da Igreja (PI) e uma conclusão sumaríssima⁰⁷.

Na continuação do presente capítulo, realiza-se um debate conceitual no mesmo sentido da “*Instrução Libertatis Nuntius*”, já apresentada. Isso, uma vez que, segundo diversos autores já citados, a *Instrução* e a *Notificação*, expõem e denunciam argumentos imanentistas de categorização marxista presentes na Teologia da Libertação (*cf.* Cierva, 1996, p.677; *cf.* Queiroz, 2015, p.169; *cf.* Ratzinger, 1984, p.358; *cf.* Ratzinger *apud* Messori, 1985, p.135 e 136).

Nesse sentido, a *Notificação* em sua “Premissa Doutrinal”, conforme Schrijver (*cf.* 1998, p.30), apresentou a presença da “Opção Preferencial pelos Pobres” na obra de

Leonardo Boff. Uma premissa que, dentro da Doutrina, é encontrada no sentido de se suprirem as necessidades dos mais miseráveis, mas não somente. Dando-se, assim, segundo Ratzinger (*cf.* 1984, p.355 e 356), um alinhamento parcial entre a TdL e o Magistério. Desse modo, formou-se numa meia verdade que consistiu na pedra fundamental da argumentação de Leonardo Boff e da própria Teologia que ele defende⁰⁸.

No entanto, de acordo com Ratzinger (*apud* Queiroz, 2015, p.163), para se marcar a necessidade de amenizar a miséria dos que mais sofrem, não bastam boas intenções. Sobretudo quando essas se refletem em escritos teológicos destinados a ter influência doutrinal, pastoral e política na vida da Igreja⁰⁹.

Para Leonardo Boff, conforme Schrijver (*cf.* 1998, p.239), afirma-se que caberiam às Igrejas particulares uma livre interpretação das Escrituras de acordo com sua própria realidade prática. Uma abordagem desenvolvida por meio duma análise da opressão sentida pelos membros da comunidade pastoral latino-americana. Isso, tendo em vista que a interpretação eclesiológica de Roma se adequaria, exclusivamente, a um contexto eurocêntrico¹⁰.

Segundo Berryman (*cf.* 1987, p.33) e Gawthrop (*cf.* 2013, p.92), tratou-se duma postura de clara afronta à orientação magisterial romana. Um questionamento feito no sentido de abrir uma divergência eclesiológica sustentada sobre categorizações mais imanentes que transcendentais. Um ponto de vista que considerou as opções comunitárias, incluindo o ativismo político, em detrimento da busca pela realização espiritual.

No entanto, segundo Cox (*cf.* 1988, p.38), de acordo com o Magistério, a prática do Evangelho não deve substituir o Evangelho em si. Dessa forma, ninguém pode ser um teólogo e um ativista político simultaneamente, uma vez que a teologia deve atender à transcendência da fé e não à imanência do facto¹¹.

Conforme apresentado, de acordo com Cierva (*cf.* 1996, p.691), a grande primeira escolha de Leonardo Boff se desestrutura por si. Pois, a Doutrina da Igreja não deve ser relegada a um segundo plano frente a uma suposta *praxis*. Uma vez que essa postura poderia conduzir a uma cisão entre mensagens de Igrejas particulares e as orientações dadas pela Igreja universal¹².

Nessa acepção, segundo Weigel (*cf.* 2005, p.187), a ação pastoral que decorre da interpretação teológica, mesmo levando em conta a realidade próxima, não pode ultrapassar a Doutrina. Muito menos, manipulá-la buscando fortalecer uma posição política qualquer¹³.

Por outro lado, conforme Cox (cf. 1988, p.149 e 150), Leonardo Boff (cf. 1981, p. 123) põe em causa a “Estrutura da Igreja”. Para tal, Leonardo Boff indagou se realmente estava na intenção de Jesus fundar uma Instituição ou apenas espalhar o Evangelho pelo Mundo. A Igreja hierárquica sendo um afastamento da origem pobre e dispersa da Igreja primitiva após sua absorção pelo Estado Romano e sua primazia sobre a Sociedade Medieval¹⁴.

Com o advento do capitalismo, conforme Berryman (cf. 1987, p.55) e Cox (cf. 1988, p.68), dentro do argumento de Leonardo Boff, a Igreja seria uma organização aproveitada pela ideologia burguesa no sentido de submeter o proletariado. Assim, de acordo com Weigel (cf. 2005, p.187), a própria hierarquia católica se configuraria numa estrutura de “pecado social”. Uma situação que, conforme Leonardo Boff (cf. 1981, p.109), exigiria uma mutação permanente da própria Igreja¹⁵.

Uma posição que carrega em si o entendimento de que, no Ocidente, conforme Berryman (cf. 1987, p.167), o sucesso dum mudança política se sustenta por meio dum envolvimento religioso. Uma herança que descenderia, como dito, da Roma Imperial e da sociedade feudal. Logo, uma “libertação” revolucionária só seria possível com uma renovação eclesiológica que a acompanhasse. Assim, a organização dum religião secular seria necessária para a realização desse objetivo (cf. Aron, 1982, p.287; cf. Berryman, 1987, p.171; cf. Gawthrop, 2013, p.82). Uma observação corroborada por Garaudy (1966, p. 10), ao afirmar que: “O futuro do homem não poderá ser construído nem contra os crentes, nem tampouco sem eles”.

De acordo com Cierva (cf. 1996, p.522 e 623), visando o citado objetivo estruturante de criar uma religião para a sustentação do movimento revolucionário, Leonardo Boff fomentou, em “*Igreja: Carisma e Poder*”, um ecumenismo amplo. Uma articulação para o nivelamento das expressões cristãs e sincréticas uma vez que, na visão de Leonardo Boff, a Igreja Católica Apostólica Romana, conforme seu Magistério tradicional, não favoreceria a causa dos pobres. Uma expressão que pode ser entendida no sentido da Igreja universal, hierárquica e tradicional, ser um obstáculo para a revolução marxista¹⁶ (cf. Cierva, 1996, p.523; cf. Cox, 1988, p.129).

Assim, para apoiar a sua tese ecumênica e o fortalecimento do progressismo, Leonardo Boff se aproveitou do parágrafo terceiro de “*Unitatis Redintegratio*” (Vaticano II, 1964b, §03), em que outras Igrejas, além da católica, poderiam resguardar a Verdade Revelada¹⁷. Dessa maneira, segundo Mainwaring (cf. 1986, p.115), a Igreja Católica deveria se permear da flexibilidade “não-identitária” e se tornar mais aberta à chave

ideológica progressista. Dessa maneira, a Igreja tenderia a reduzir a sua resistência ao marxismo por meio duma motivação interna.

Uma proposta que se reforça na “Concepção de Dogma e Revelação” de “*Igreja: Carisma e poder*”. Segundo Fox (cf. 2011, p.53), a abordagem de Leonardo Boff (cf. 1981, p.128), relativa à sua reflexão sobre a origem e a prática da fé, pode ser entendida como uma harmonização superestrutural no sentido marxista. Assim, para Leonardo Boff, a sociedade capitalista realizaria a instrumentalização do pensamento ideológico capitalista por meio do dogmatismo católico e deteria uma chave de domínio ao controlar o pensamento em si no dogma da Igreja.

Em consequência a tal observação, para Leonardo Boff, o dogmatismo deveria ser variável para permitir que o dogma se encaixasse numa *praxis* que atendesse as Igrejas particulares em contato com os miseráveis, afastando-se a sistemática opressora da Igreja universal.

Em outras palavras, retomando conceitos já apresentados, na interpretação feita da obra “*Igreja: Carisma e Poder*”, o dogma e o dogmatismo poderiam ser adequados a uma religião secular e sustentariam filosoficamente o movimento revolucionário marxista na América Latina¹⁸.

Por outro ângulo, conforme Cierva (cf. 1996, p.662 e 663), de acordo com Leonardo Boff o “Exercício do Poder Sagrado” e o monopólio do transcendente por parte da Igreja Católica, seriam deformações sociológicas levadas para o campo religioso. Nesse sentido, após os cristãos terem sofrido a expropriação da validação teológica pelos sucessores de Pedro, as perturbações sociais espelharam-se nas de ordem eclesiológica.

Conforme Leonardo Boff (cf. 1981, p.85, 91 e 98), algo que se refletiu num domínio religioso voltado ao embrutecimento e ao controle da massa proletária e em favor dos poderes burgueses. Assim, a luta de classes é concebida na forma dum antagonismo entre a Igreja hierárquica tradicional e a Igreja popular revolucionária¹⁹ (cf. Cierva, 1996, p.663).

No entanto, como fica demonstrado na *Notificação* (cf. CDFé, 1985a, EPS), o Exercício do Poder Sagrado da Igreja está longe de ser um bem de consumo vindo duma linha de montagem eclesiástica. Assim, segundo o Cardeal-prefeito (cf. CDFé, 1984, §05 a 08), o argumento do frade se desnatura nas premissas equivocadas do pensamento de Karl Marx²⁰.

Da mesma maneira que a obra “*Igreja: Carisma e Poder*” critica a autenticidade do “Exercício do Poder Sagrado”, ela denuncia a hierarquia e as instituições católicas.

Assim, Leonardo Boff estende sua linha de pensamento para o conjunto de carismas, ou dons sagrados, particularmente o “Profetismo da Igreja”. Na sua visão, a hierarquia eclesial, dentro de seu dom profético, teria apenas uma função técnica de apoio ao serviço, evitando-se qualquer subordinação. Uma vez que esse profetismo estaria espalhado por todas as representações da Igreja de Cristo (cf. Boff, 1981, p.237 a 240, 246 e 247).

No entanto, de acordo com o Cardeal-prefeito (cf. CDFé, 1985a, PI), segundo a “*Constituição Dogmática Lumen Gentium*”²¹ (Vaticano II, 1964a, §12), à hierarquia cabe a edificação da própria Igreja. Para a consecução desse objetivo é necessária a constituição de diferentes níveis dentro da organização do todo, de maneira a colaborar com sua comunhão interna, bem como para julgar o exercício profético e a sua autenticidade. O que desestrutura o raciocínio apresentado por Leonardo Boff.

Por fim, de acordo com Cierva (cf. 1996, p.689), mesmo sem utilizar o termo “marxismo”, o Cardeal-prefeito rebateu as teses de “*Igreja: Carisma e Poder*”. Nesse sentido, na *Notificação* acrescenta-se, em sua conclusão, o seu resumo e clímax. Nessa etapa final, o Cardeal-prefeito apontou claramente que as opções de Leonardo Boff colocam em perigo a sã doutrina da fé²².

Por conseguinte, ao se generalizar a mensagem do Cardeal-prefeito, entende-se que a *Notificação* refutou os argumentos da Teologia da Libertação Latino-Americana, de outras teologias sociais eivadas de marxismo, bem como da revolução socialista como um todo.

2.5.3. Conclusão sobre as ilações políticas da “*Notificação Sobre o Livro ‘Igreja: Carisma e Poder’*”.

Retoma-se a questão de estudo: “que ilações políticas se depreendem dos argumentos da “*Notificação Sobre o Livro ‘Igreja: Carisma e Poder’*?””.

Com a questão de estudo em foco, entende-se que a *Notificação* denuncia a teologia social expressa em “*Igreja: Carisma e Poder*”, como um desvio grave de categorização marxista. Ainda que a *Notificação* não aponte o desvio teológico nesses termos (cf. Cierva, 1996, p.689).

Assim, Leonardo Boff afirmou que caberiam às Igrejas particulares uma livre interpretação das Escrituras. Uma releitura feita em acordo com a própria realidade concreta (cf. Boff, 1981, p.71). Alertado pela *Notificação*, trata-se dum argumento que

cria divergências eclesiológicas entre a Igreja universal e as Igrejas particulares, numa divisão interna na Instituição (cf. CDFé, 1984, EI; cf. Cox, 1988, p.150).

Nesse sentido, segundo a CDFé um discurso pastoral não pode ser animado, exclusivamente, por uma causa particular, como pretende Leonardo Boff. Deve, porém, fundar-se, mesmo que dentro duma perspectiva local, na Palavra dada pelo Magistério de Roma. O que promove a unidade e fortalece o seu discurso. Em contrapartida bloqueia a permissividade necessária para a elaboração de teses revolucionárias (cf. CDFé, 1985a, PD; cf. Vaticano II, 1965b, §62).

Por outro ângulo, no argumento de Leonardo Boff, ressalta-se que a “Estrutura da Igreja” seria uma consequência da burocratização duma hierarquia afastada de sua origem. Dessa forma, tal instituição é aproveitada pela ideologia burguesa para submeter o proletariado. Uma razão suficiente para fazer surgir um ecumenismo “não identitário”, por meio da *praxis* da Teologia da Libertação (cf. Boff, 1981, p.132; cf. CDFé, 1985a, EI).

No entanto, para a Igreja, o ecumenismo não representa uma relativização total das interpretações evangélicas entre si. Trata-se dum respeito a um tronco comum das igrejas cristãs. O que não coloca em dúvida a Igreja Católica ser a única herdeira direta de Pedro.

Destarte, o argumento que emergiria da fusão religiosa “não identitária” é insustentável. Uma vez que se apoia numa interpretação incompleta para justificar uma suposta eclesiologia popular oposta à Doutrina. Mais uma forma encontrada por Leonardo Boff para enfraquecer a Igreja universal em relação às premissas revolucionárias expostas em “*Igreja: Carisma e Poder*” (cf. Cox, 1988, p.99; cf. Queiroz, 2015, p.163).

Leonardo Boff, em sua “Concepção de Dogma e Revelação”, afirmou que a ritualística, que ele chama de dogmatismo, deve ser variável e relativa a seu momento. Ao passo que a Revelação ou o dogma vem dum misticismo carregado na Palavra. Dessa forma, o dogmatismo, *in fine*, seria a própria instituição histórica chamada Igreja. Um dogmatismo que deveria ser substituído por outro mais coerente ao momento (cf. Boff, 1981, p. 128). Ao passo que o dogma se formaria duma interpretação da Revelação em apoio ao próprio dogmatismo. Nesse sentido, o dogma e o dogmatismo católicos seriam superestruturas que agiriam em favor da ideologia burguesa. A Igreja universal, desse modo, serviria a um propósito de domínio secular (cf. Berryman, 1987, p.203).

Em contrapartida, para a CDFé, a palavra revelada é uma só, levada aos fiéis por meio duma eclesiologia adequada. Não haveria disfunção entre o dogma e o dogmatismo,

uma vez que o rito é fruto da própria Revelação. E, ao contrário do que apresenta Leonardo Boff, a Igreja não sustenta uma estrutura de opressão, mas de libertação. Uma vez que ela foi constituída diretamente por Deus, para a plena realização da vocação de cada um e, em consequência, de toda a humanidade (cf. CDFé, 1973, §05; cf. CDFé, 1984, CDR).

Por conseguinte, Leonardo Boff entende que há uma anomia na permanência da Igreja de Roma como exclusiva detentora do conhecimento da fé católica. Dessa feita, a “sociedade clerical” seria, em certa medida, refém dos “meios de produção litúrgicos” no “Exercício do Poder Sagrado” da Igreja universal. Uma situação que replicaria perturbações sociológicas numa ordem religiosa. Em outras palavras, o controle do discurso religioso por parte de Roma em favor de interesses de domínio político na América Latina (cf. Boff, 1981, p.75, 215, 238 e 239; cf. CDFé, 1985a, EPS).

Em resposta a tal argumento, entende-se que a eclesiologia católica não possa ser reduzida ao sistema prático de estruturas marxistas. Ela está longe de ser um meio de produção de bens religiosos. Ao contrário, ela é uma estrutura sagrada que descende diretamente dos ensinamentos de Deus. O Magistério apenas faz sistematizar o ordenamento divino. Diluindo, assim, o argumento de Leonardo Boff por meio da Verdade Revelada e da fé na transcendência (cf. CDFé, 1985a, PD e EPS).

Por fim, com “Profetismo da Igreja”, fecha-se sobre o tema central do livro “*Igreja: Carisma e Poder*”. A obra se fundamenta na tese de que a Igreja utilizaria seus “Carismas” (dons divinos) como meios de angariar “Poder”. Tal comunhão instituindo um domínio secular sobre uma sociedade miserável (cf. Boff, 1981, p.65, 66, 88, 239 e 240; cf. CDFé, 1985a, PI).

No entanto, o Cardeal-prefeito mostra que à hierarquia da Igreja cabe manter a estrutura herdada e aumentar a sua influência para incentivar a ordem secular na formação do Bem Comum na Terra. Na consecução desse objetivo salvífico foi necessária a constituição duma organização sólida.

No entanto, segundo o Cardeal-prefeito, o carisma profético da Igreja não estimula o poder secular, mas apoia uma vocação soteriológica. Portanto, a Santa Sé não é uma instituição de domínio, como denuncia Leonardo Boff, mas uma fonte da presença divina. Assim, ela está longe de ser um órgão opressor como afirmado na obra em destaque (cf. CDFé, 1985a, PI).

Isso posto, como percebido na “*Notificação Sobre o Livro ‘Igreja: Carisma e Poder’*” existe uma posição divergente entre as opções de Leonardo Boff e a Doutrina.

Particularmente no que tange a separação de finalidade e de método entre as Igrejas particulares e a Igreja universal.

Nessa perspectiva, entende-se que na sociedade ocidental, o embasamento sólido dum movimento político estrutura-se, geralmente, sobre um argumento religioso (cf. Berryman, 1987, p.187). Assim, uma proposta que se queira adaptar ao ambiente latino-americano tende a se apoiar no catolicismo, religião mais difundida na região.

Em outros termos, as ideologias marxistas na América Latina enxergam na Igreja Católica um entrave, ao mesmo tempo que um instrumento de sustentação. Desse modo, para a consolidação de qualquer proposta política haveria a necessidade dum renovação eclesiológica católica coerente ao projeto revolucionário.

Para uma compreensão mais completa de “*Igreja: Carisma e Poder*”, é necessário colocar a obra dentro da perspectiva acima delineada. Nesse sentido, entende-se que a realização prática da opção exclusiva pelos pobres, ou seja, a revolução ideológica marxista, sustenta-se na subversão do catolicismo a seu favor.

Nesse sentido, a transformação da Verdade Revelada numa religião secular visaria legitimar a renovação revolucionária sócio-política (cf. Aron, 1982, p.287). Assim, a teologia social defendida no livro de Leonardo Boff responderia plenamente a esse propósito.

Por esse ponto de vista, o clero das Igrejas particulares não se preocuparia com o posicionamento dos fiéis frente ao ensinamento sagrado. Ao contrário, tomaria emprestado o discurso da Igreja, para a difusão dum *praxis* de cunho ideológico-marxista. Na melhor hipótese, esse clero influenciaria a opinião pública dentro dum ambiente democrático. Na pior hipótese, esse clero tomaria parte ativa numa subversão armada. No cenário concreto latino-americano, encontram-se exemplos históricos de ambos os casos e muitos dos seus matizes intermediários (cf. Berryman, 1987, p.23 e 146).

Por outro lado, para a CDFé, a realização transcendente do Homem se dá com a Doutrina Magisterial. O que se faz por meio dum Verdade Revelada e de princípios como o Bem Comum, a Solidariedade e a Subsidiariedade. Assim, “o ‘*depositum fidei*’ deve ser fielmente conservado na sua pureza, sem deslizar no sentido dum processo dialético da história e em direção ao primado da *praxis*” (CDFé, 1985a, CDR).

Consoante com essa posição da CDFé, em 26 de abril 1985, Leonardo Boff foi condenado ao “silêncio obsequioso”, após acusação de “relativismo eclesiológico” (cf. Gawthrop, 2013, p.90). Dessa forma, perdeu o direito de lecionar e de produzir

documentos para a Igreja (*cf.* Berryman, 1987, p.110; *cf.* Gawthrop, 2013, p.90). Punição que foi levantada na Páscoa de 1986 (*cf.* Gawthrop, 2013, p.91). No entanto, a CDFé continuou a acompanhar e a corrigir as publicações do referido autor, mantendo um controle firme sobre sua produção intelectual (*cf.* Gawthrop, 2013, p.91).

Em 26 de maio de 1992, frente à ameaça de excomunhão, Leonardo Boff deixou a ordem franciscana, pedindo a dispensa do sacerdócio (*cf.* Gawthrop, 2013, p.91 e 92). Hoje, dedica-se ao ambientalismo dentro de correntes renovadas da TdL e leciona na Universidade Federal do Rio de Janeiro (*cf.* Berryman, 1987, p.110).

No entanto, conforme desenvolvido por autores já citados, permanece a dúvida de como os teólogos da libertação, muitos deles políglotas e formados em universidades europeias, como o próprio Leonardo Boff, detiveram-se com tanto afinco sobre questões políticas. Em uma nítida postura contrária ao aprofundamento em estudos voltados ao transcendente (*cf.* Berryman, 1987, p.62; *cf.* Gawthrop, 2013, p.82; *cf.* Valério, 2012, p.45, 46 e 74).

2.5.4. Notas de fim de capítulo.

01. O excerto da Dra. Coutrot já foi enunciado e citado no capítulo 2.4. do presente trabalho.

02. “Ele não se chama Leonardo Boff, mas Genézio Darci. O fervoroso liberacionista mudou seu nome para soar germânico [...]. Tão pouco é um padre, uma vez que [...] desde 1981 tem como companheira a Sra. Márcia Monteiro da Silva Miranda, mãe de seus seis filhos. Provavelmente ele nem seja católico, uma vez que decidiu renomear-se numa das idílicas praias do Rio de Janeiro, com areia e as bênçãos de Iemanjá (entidade da crença animista brasileira da Umbanda). Tão pouco pertence à Igreja porque fundou uma nova. A Igreja Verde para a proteção do meio ambiente numa Teologia da Libertação sob nova roupagem. Assim, [...] Leonardo Boff, tornou-se o ídolo do sistema de informação (ou desinformação) “progressista” mundial entre 1982 e 1986. Principalmente quando enfrentou abertamente e espetacularmente o Papa João Paulo II, o Cardeal Ratzinger, a Cúria Romana e a Ordem Franciscana ao longo de seu processo” (Cierva, 1996, p.661).

03. Conforme Cox (*cf.* 1988, p.25) e Gawthrop (*cf.* 2013, p.90), no dia 02 de setembro de 1984, no aeroporto de Roma, aguardavam por Leonardo Boff, o seu Irmão, o Frade Clodóvis, a sua irmã, Lina e uma comitiva de imprensa. Após desembarcar, de acordo com Cox (*cf.* 1988, p.26), pronunciou-se brevemente:

Estou em Roma, nem como um peregrino, nem como um turista e nem como participante de algum tipo de congresso teológico. Eu fui convocado pelo prefeito da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé (Boff *apud.* Cox, 1988, p.26).

Do aeroporto foi conduzido por seus parentes à Cúria Franciscana de Roma, de onde saiu apenas para a reunião.

04. “[...] o discurso contido nessas páginas é guiado pela fé ou por princípios de natureza ideológica de certa aspiração neomarxista? [...] procura como finalidade não a escatologia cristã, mas uma certa utopia revolucionária alheia à Igreja? [...] qual a razão dum ataque tão desapiedado e radical contra o modelo institucional da Igreja Católica? Qual o sentido desse zelo em querer reduzir suas estruturas a caricaturas inaceitáveis? O novo modelo alternativo de igreja que o Sr. defende prevê as mesmas estruturas tão contestadas?” (Ratzinger *apud*. Boff, 2012, p.335 e 336).

05. “Alguns dirão: as pessoas que, com seu pensamento teológico, se comprometem com a libertação dos oprimidos, se incorporam à caminhada dos humildes e servos sofredores da história são facilmente vítimas da desconfiança das instâncias doutrinárias, das autoridades maiores da Igreja e daqueles que zelam pela ortodoxia; repetirão, lamentavelmente: uma vez mais, ‘a Igreja’ se posiciona do lado dos poderosos e contra os pobres” (Boff, 2012, p.357).

06. Como será apresentado na conclusão do presente capítulo.

07. As abreviaturas dos títulos de cada capítulo serão balizas às referências. Isso, uma vez que, como para a maioria dos textos pontifícios, em suas versões digitais, a paginação não é padronizada.

08. Com relação à “Premissa Doutrinal”, entende-se que, na obra em destaque, Leonardo Boff se propõe a ir ao encontro dos problemas sociais da América Latina, em geral e do Brasil, em particular. Tal intento meritório demanda uma atenção séria e aprofundada da parte de todos e da Igreja em *stricto sensu* (cf. CDFé, 1985, PD). No entanto, para realmente corresponder a seu objetivo, mesmo visando amenizar uma crise humana, não se pode afastar do que prega a Doutrina. Essa, deve ser tomada como base para qualquer ação eclesial mais prática que espiritual e se inserir na grande tarefa da Igreja. Nesse sentido, a herança comum do único Evangelho deve ser vista como um sistema ligante que consolida a eclesiologia católica (cf. CDFé, 1984, PD).

09. Segundo o Cardeal-prefeito em sua Notificação, as orientações não foram acompanhadas por Leonardo Boff em “*Igreja: Carisma e Poder*”. Uma vez que o referido autor apresenta um entendimento oposto ao do Magistério. Uma divergência que reside na formação de uma eclesiologia surgida da dinâmica social própria às Igrejas particulares e não atreladas à tradição romana (cf. CDFé, 1984, PD).

10. “A igreja não é apenas portadora de revelação e de salvação; também é responsável pela doutrina [...] Doutrinas e teologias devem sempre refletir a fé. Esse é o critério para a correção de qualquer teologia apresentada à comunidade eclesial. Mas a igreja deve estar alerta contra a rigidez dogmática e a fixação doutrinária, como se a doutrina fosse o juiz supremo. A doutrina é sempre a tradução histórico-cultural da revelação de Deus. Nós temos salvação não através de nossas doutrinas, mas através de nossas práticas” (Boff, 1992, p.46).

11. Nessa perspectiva, o Magistério é dinâmico e prevê uma atualização teológica feita por meio de uma interpretação litúrgica dos sinais dos tempos (cf. CDFé, 1985, PD). Isso, de modo que a mensagem das escrituras seja recebida da melhor forma e pelo maior número de fiéis. No entanto, cabe ao teólogo interpretar os textos sagrados em perfeito

acordo com o Magistério. Isso, uma vez que a Igreja de Roma é a responsável pela Verdade e que o teólogo toma emprestado dela o valor da Palavra (cf. CDFé, 1985, PD; cf. João Paulo II, 1978, §19).

“Na atividade pastoral, conheçam-se e apliquem-se suficientemente, não apenas os princípios teológicos, mas também os dados das ciências profanas, principalmente da psicologia e sociologia, para que assim os fiéis sejam conduzidos a uma vida de fé mais pura” (Vaticano II, 1965b, §62).

12. Trata-se de uma diferença que não se sustenta, uma vez que a Igreja universal vive nas Igrejas particulares por meio de uma mensagem comum a todas. Além dessa continuidade no discurso, entende-se que as Igrejas particulares se respaldam na potência da Igreja universal para se fortalecerem, por sua vez (cf. CDFé, 1985, PD).

Isso posto, admite-se, na *Notificação*, que com o crescimento das Igrejas particulares, expandiu-se a Igreja universal. No entanto, ressalta-se que qualquer fratura na coesão eclesiológica conduz a um prejuízo partilhado. No entanto, esse prejuízo tendo um maior impacto nas representações locais dissidentes, visto que essas não angariam a força da Santa Sé (cf. CDFé, 1985, PD).

13. Dessa maneira, um discurso pastoral não pode ser animado, exclusivamente, por uma causa particular, como pretende Leonardo Boff. O argumento eclesiológico deve se fundar, mesmo que dentro de uma perspectiva local, na Palavra dada por Roma (cf. CDFé, 1985, PD).

14. A *Notificação* prossegue com a crítica ao posicionamento de Leonardo Boff quanto à “Estrutura da Igreja” (cf. CDFé, 1985, EI). Nesse sentido, o Cardeal-prefeito aponta que, segundo o autor, a Igreja institucional não estaria nas cogitações do Jesus histórico. Mas, conforme Leonardo Boff, ela surgiu de um processo de desescatologização evangélica (cf. Boff, 1981, p.123). A hierarquia seria, assim, o resultado da férrea necessidade de uma institucionalização no estilo imperial romano e feudal europeu (cf. Boff, 1981, p.71).

15. “[...] é verdade que a Igreja não é uma instituição política, mas tem uma relação com o ambiente político na medida em que se trata duma dimensão do reino, assim, possuindo um caráter ético [...]. Contudo, o modelo de Igreja descrito (na Doutrina) é, normalmente, comprometido, em demasia, com os poderes seculares para assumir uma postura crítica frente à opressão que amargura a vida dos pobres” (Boff, 1992, p.05).

16. Nesse enfoque de regeneração eclesiológica, ou “eclesiogênese”, Leonardo Boff (cf. 1981, p.132) se aprofunda nas relações entre as igrejas cristãs. Ele entende que para potencializar a capacidade assistencial aos desfavorecidos, necessita-se de um ecumenismo que dilua as diferenças religiosas. Assim, cria-se uma nova interpretação evangélica em favor dos pobres e da sua revolução social. Em tal perspectiva, de acordo com Leonardo Boff (cf. 1981, p.131) o ecumenismo da Teologia da Libertação emergiria como a síntese entre o catolicismo e o protestantismo. Uma alternativa concreta que visaria suprir as necessidades urgentes de um Terceiro-Mundo estruturalmente condenado à pobreza.

17. “Nesta una e única Igreja de Deus já desde os primórdios surgiram algumas cisões, que o Apóstolo censura asperamente como condenáveis. Nos séculos posteriores, porém, originaram-se dissensões mais amplas. Comunidades não pequenas separaram-se da

plena comunhão da Igreja católica, algumas vezes não sem culpa dos homens dum e doutro lado. Aqueles, porém, que agora nascem em tais comunidades e são instruídos na fé de Cristo, não podem ser acusados do pecado da separação, e a Igreja católica os abraça com fraterna reverência e amor” (Vaticano II, 1964b, §03).

18. “O Autor (Leonardo Boff) critica, de modo muito severo, ‘a compreensão doutrinária da revelação’. É verdade que L. Boff (Leonardo Boff) distingue entre dogmatismo e dogma, admitindo o segundo e rejeitando o primeiro. Todavia, segundo ele, o dogma, na sua formulação, é válido somente ‘para um determinado tempo e circunstâncias’. ‘Num segundo momento do mesmo processo dialético o texto deve poder ser ultrapassado para dar lugar a outro texto do hoje da fé’. O relativismo que resulta de semelhantes afirmações torna-se explícito quando L. Boff (Leonardo Boff) fala de posições doutrinárias contraditórias entre si, contidas no Novo Testamento. Consequentemente ‘a atitude verdadeiramente católica’ seria de ‘estar fundamentalmente aberto a todas as direções’” (CDFé, 1984, DR).

Conforme a *Notificação*, trata-se, novamente, dum debate dialético visando fazer emergir uma síntese entre o dogmatismo e o dogma na eclesiogênese da Teologia da Libertação. Em outras palavras, o dogmatismo seria voltado a um culto variável conforme o momento e o lugar e o dogma se caracterizaria por um ecumenismo cristológico no sentido dado de uma religião secular para a sustentação filosófica da revolução.

“Enquanto perdurar este tipo de compreensão dogmática e doutrinária da revelação e da salvação de Jesus Cristo, dever-se-á contar irretorquivelmente com a repressão da liberdade de pensamento divergente dentro da Igreja” (Boff, 1981, p.74 e 75).

19. Quanto ao “Exercício do Poder Sagrado”, conforme a *Notificação* (cf. CDFé, 1985, EPS), Leonardo Boff (cf. 1981, p.75, 215, 238 e 239) entende que há uma dissonância “patológica” entre a *praxis* e a permanência da Igreja como detentora do que se considera sacro. Nesse sentido, a hegemonia da profissão da fé do Catecismo da Igreja seria uma forma assimétrica de celebrar o misticismo. Ela seria corrompida, no sentido de seu monopólio, por meio da expropriação dos meios de produção religiosa.

Dentro da lógica apresentada por Leonardo Boff, os meios de produção religiosa constituiriam um eixo organizador dominado pelo Magistério Romano (cf. CDFé, 1984, EPS). Por conseguinte, o meio de produção conferiria características unificadas a todas as Igrejas, focando-se na dominação, na centralização e no triunfalismo (cf. Boff, 1981, p.85, 91 e 98). Dessa forma, a eclesiologia das Igrejas particulares seria, em certa medida, ditada compulsoriamente pela Igreja universal. Assim, sendo vetado qualquer tipo de interpretação, educação ou outra perspectiva mais aberta ligada à religiosidade em si (cf. Boff, 1981, p.75, 215, 238 e 239).

20. “[...] interpretar a realidade dos sacramentos, da hierarquia, da palavra e de toda a vida da Igreja em termos de produção e de consumo, de monopólio, expropriação, conflito com o bloco hegemônico, ruptura e ocasião para um modo assimétrico de produção, equivale a subverter a realidade religiosa. Ao contrário de ajudar na solução dos verdadeiros problemas, esse procedimento leva, antes, à destruição do sentido autêntico dos sacramentos e da palavra da fé” (CDFé, 1985, EPS).

21. “O Povo santo de Deus participa também da função profética de Cristo, difundindo o seu testemunho vivo, sobretudo pela vida de fé e de caridade oferecendo a Deus o

sacrifício de louvor, fruto dos lábios que confessam o Seu nome (*Hebr 13, 15*).[...] Além disso,[...] distribuem-se também graças especiais entre os fiéis de todas as classes, as quais os tornam aptos e dispostos a tomar diversas obras e encargos, proveitosos para a renovação e cada vez mais ampla edificação da Igreja, segundo aquelas palavras: ; ‘a cada qual se concede a manifestação do Espírito (carismas) em ordem ao Bem Comum’” (*Cor 12, 7*; Vaticano II, 1964a, §12).

22. “Ao tornar público o que acima ficou exposto, a Congregação sente-se na obrigação de declarar, outrossim, que as opções, aqui analisadas, do Frei Leonardo Boff, são de tal natureza que põem em perigo a sã doutrina da fé, que esta mesma Congregação tem o dever de promover e tutelar” (CDFé, 1985, Conclusão).

2.6. AS ILAÇÕES POLÍTICAS DA “*INSTRUÇÃO LIBERTATIS CONSCIENTIA*”.

Após a *Notificação* a Leonardo Boff, de acordo com diferentes autores já referenciados, o Cardeal-prefeito, conforme previsto, apresentou na esteira da “*Instrução Libertatis Nuntius*” a “*Instrução Libertatis Conscientia*” (cf. Buson, 2005, p.161; Buson, 2013, p.128; Cierva, 1986, p.674 e 698; Comblin, 1998, p.33; Min, 1989, p.118; Queiroz, 2015, p.166 e 171).

2.6.1. Introdução às ilações políticas da “*Instrução Libertatis Conscientia*”.

Com o presente capítulo⁰¹, visa-se atingir o objetivo específico de apresentar as principais ilações políticas que se depreendem da “*Instrução Libertatis Conscientia*”.

Nesse sentido, o assunto se desdobra, após a Introdução, na secção 2.6.1, no corpo de estudo sobre a “*Instrução Libertatis Conscientia*”, na secção 2.6.2. A Secção se desenvolve em duas subsecções. Na subsecção 2.6.2.1 se dá o contexto geral da produção do documento e na 2.6.2.2. se apontam as observações dos comentadores, procurando um enfoque mais político que teológico. Uma breve conclusão é realizada na secção 2.6.3., dando resposta à questão de estudo apresentada na Introdução do trabalho. Por fim, colecionam-se as notas do capítulo em 2.6.4.

O presente texto não abarca todo o conteúdo da *Instrução* em pauta, mas, dentro do que foi proposto, dá um recorte de sua mensagem. No entanto, o faz, sem abandonar nem o histórico, nem o teológico, na mesma linha do que foi feito ao longo dos capítulos anteriores.

2.6.2. A “*Instrução Libertatis Conscientia*”.

O estudo da “*Instrução Libertatis Conscientia*” se realiza em duas etapas distintas. Na primeira, apresenta-se o contexto de sua produção. Na segunda, desenvolve o debate sobre o documento, aprofundando os pontos relevantes para a resposta à questão de estudo.

2.6.2.1. O contexto da produção da “*Instrução Libertatis Conscientia*”.

A presente secção se inicia dando o contexto geral da produção da “*Instrução Libertatis Conscientia*”. Entende-se, segundo Min (cf. 1989, p.118) e Queiroz (cf. 2015, p.171) que o referido documento da CDFé trouxe um conjunto de ideias correlatas às de “*Libertatis Nuntius*”, no entanto, foi mais além.

Dentro dessa perspectiva, conforme Cierva (cf. 1996, p.698), “*Libertatis Conscientia*” reflete, em si, os eventos da agenda papal do ano de 1986. Entre esses, destacam-se, na perspectiva da CDFé, as reuniões extraordinárias do episcopado brasileiro junto ao Papa João Paulo II. Em tais reuniões foram levantadas críticas severas sobre a Teologia da Libertação.

Essas atividades, de acordo com Cierva (cf. 1996, p.698) e Min (cf. 1989, p.118), concluíram-se em 15 de março, com a entrega duma versão provisória de “*Libertatis Conscientia*” aos membros da CNBB. O texto final foi assinado pelo Cardeal-prefeito e subscrito pelo Papa, em 22 de março de 1986, e publicado duas semanas depois.

A divulgação da *Instrução*, conforme Cierva (cf. 1996, p.698), causou um grande impacto na imprensa especializada e entre comentaristas, em geral. Segundo Min (cf. 1989, p.118), fez-se saber que, com a nova *Instrução*, ocorrera uma mudança de posição em relação a “*Libertatis Nuntius*”. Para uns, tratava-se da aceitação da TdL, incluindo seu lado marxista; já, para outros, “*Libertatis Conscientia*” elevava a TdL à categoria de teologia universal.

No entanto, muitos comentaristas omitiram os verdadeiros propósitos da *Instrução*. Segundo Cierva (cf. 1996, p.699), “*Libertatis Conscientia*” visou uma abertura para que se relevassem os erros cometidos pelos liberacionistas. Nesse movimento, que lhes fosse concedido o perdão e realizada uma reconciliação ampla. Uma etapa considerada basilar para a reafirmação do Magistério Romano na América Latina.

Segundo Brzezinski (cf. 1989, p.227), a iniciativa reconciliadora do Vaticano, animada diretamente pelo Papa João Paulo II, levou a que se determinasse o fim da punição dada a Leonardo Boff. Conforme Berryman (cf. 1987, p.110), uma atitude de clara boa vontade com o objetivo de se atenuarem as hostilidades entre ambos os lados. Essa notícia, de acordo com Cierva (cf. 1996, p.699), foi dada diretamente pelo Numerário da Opus Dei e, então, porta-voz do Vaticano, o jornalista Joaquim Navarro Valls. O que significou muito dentro do ambiente de pacificação que se desejava criar.

Apesar dessas demonstrações de perdão e de reconciliação, conforme Cierva (cf. 1996, p.699), Leonardo Boff reincidiu repetidas vezes ao longo dos anos seguintes. Uma postura que traiu a confiança depositada e o levou à ruína na vida eclesial. Nesse sentido, Leonardo Boff deixou uma mensagem de que parte dos teólogos da libertação não se retratariam, tão pouco aceitariam qualquer reconciliação com Roma.

2.6.2.2. A “*Instrução Libertatis Conscientia*” em debate.

A “*Instrução Libertatis Conscientia*” é um extenso documento composto por uma introdução, cinco capítulos, uma centena de subtítulos, uma conclusão e notas⁰². Tendo como epígrafe “*a verdade nos liberta*”, conforme Queiroz (cf. 2015, p.171), o texto apresentou uma associação entre os conceitos de Verdade e de Liberdade que o permeou integralmente.

No sentido de se explorar as ilações políticas de “*Libertatis Conscientia*”, entende-se que em sua Introdução o Cardeal-prefeito assinalou que evidenciaria os principais elementos da doutrina cristã acerca da liberdade e da libertação, já enunciados em documento anterior. Dessa forma, a *Instrução* deve ser lida com referência às informações contidas em “*Libertatis Nuntius*” (cf. CDFé, 1986, §02)⁰³.

Com essa correlação feita pelo Cardeal-prefeito, entende-se que apesar do paralelismo entre as duas *Instruções*, segundo Min (cf. 1989, p.122 e 123), “*Libertatis Nuntius*” é monocrática, no sentido de possuir aspectos de alerta e de denúncia, logo, um texto mais duro. Ao passo que “*Libertatis Conscientia*” procura dialogar com a Teologia da Libertação e trazer à tona seus aspectos mais aceitáveis. Nesse sentido, “*Libertatis Conscientia*” é mais comedida frente às críticas e apresenta uma *praxis* católica que engloba uma certa Teologia da Libertação.

Conforme Cierva (cf. 1996, p.701) e Min (cf. 1989, p.122 e 123), ambas as *Instruções*, contudo, apontam para a salvação transcendente e negam o materialismo histórico. Um reflexo evidente da posição doutrinária de refuta a movimentos de categorização marxista.

Nesse contexto geral, no terceiro parágrafo da *Instrução* (CDFé, 1986, §03), de acordo com Cierva (cf. 1996, p.700), a “verdade que liberta” abre o caminho para uma reflexão comum a todos os cristãos. Essas verdade e liberdade, portanto, segundo Queiroz (cf. 2015, p.172), não são parte duma *praxis* comunitária específica, elas são valores em

si. Dessa forma, a verdade é um vetor de libertação que culmina com a redenção pronunciada por Cristo. Dessa maneira, para a verdade, para a liberdade e para a libertação, o Evangelho se torna um fundamento norteador inescapável⁰⁴.

Dentro dessa abordagem libertadora, salvífica e evangélica, conforme Queiroz (cf. 2015, p.172), o Cardeal-prefeito, ao longo do primeiro capítulo (cf. CDFé, 1986, I. I.), esboçou uma digressão histórica⁰⁵ sobre o tema da verdade para os Homens. Assim, segundo Cierva (cf. 1996, p.700) e Queiroz (cf. 2015, p.172), a *Instrução* informa que o mundo moderno se identifica com uma suposta verdade apresentada, não mais pelo Evangelho, mas por ideologias do progresso. Trata-se do processo dum irrefreada aspiração por liberdade, que desagua numa necessidade de controle. Uma organização social que evolui perversamente para a corrosão da própria liberdade. Uma questão refletida em novas ameaças, novas servidões e novos terrores, como a destruição do meio-ambiente e os riscos da guerra nuclear ⁰⁶.

Com a citada evolução civilizacional do Ocidente, as conquistas científicas, sociais, e do livre pensar, elevaram o Homem a uma posição central no Mundo físico. Um antropocentrismo consolidado numa sobreposição das satisfações materiais em detrimento das espirituais (cf. CDFé, 1986, §13). Assim, de acordo com Esteves (cf. 1963, p.79) e Queiroz (cf. 2015, p.172 e 173), fica sugerido na *Instrução* que o individualismo, em diálogo com preceitos capitalistas, inspirou o desenvolvimento econômico-industrial e o liberalismo ideológico. Paralelamente, o Cardeal-prefeito aponta que o coletivismo, oriundo da desigual repartição das riquezas promovida pelo liberalismo, em alinhamento com princípios socialistas, gerou um ressentimento promotor da ideologia marxista.

Nesse contexto, segundo Queiroz (cf. 2015, p.173), liberais, de forma mais mitigada e marxistas, em plenitude, consideraram que a moralidade cristã estabelece um limite a ser ultrapassado. Algo que se concretiza por meio da negação existencial da transcendência.

De acordo com Cierva (cf. 1996, p.702), nesse sentido, a recusa da espiritualidade é uma tese básica de Marx que aponta o ateísmo como a verdadeira forma de emancipação e de libertação. Ao passo que a religião e sua lei moral sobrenatural constituem formas de alienação. Uma proposta teórica que foi, em parte, também assumida pelo liberalismo em um agnosticismo vincado.

Todavia, conforme Cierva (cf. 1996, p.700), deve ser reconhecido que a *Instrução* é pouco autocrítica na sua descrição histórica. Principalmente, com o facto de que a Igreja Católica se retraiu frente aos herdeiros do Iluminismo na Baixa Idade Moderna e no início

da Idade Contemporânea. Assim, ela não inspirou suficientemente a sociedade que a cercava, no sentido de se proverem as necessidades dos miseráveis.

Dessa forma, em certa medida, a Igreja deu espaço para o florescimento e fortalecimento das ideologias. À época, o liberalismo agindo como referência para um capitalismo voraz e o Marxismo assumindo uma preponderância na luta pelos oprimidos. Assim, ambas as ideologias, dentro das devidas proporções, deixaram de lado os preceitos cristãos.

Atualmente, ainda segundo Cierva (*cf.* 1996, p.700), desde Leão XIII, tem-se a certeza que o vácuo do século XVIII e da primeira metade do XIX, foi superado. Algumas formas de liberalismo, dentro do possível, conforme Langlois (*cf.* 1990, p.258), atenuaram-se. No entanto, o marxismo, de acordo com o Cardeal-prefeito (*cf.* CDFé, 1986, §13 e 14), ao invés de atingir as promessas do Paraíso Terreal, conduziu a situações totalitárias assassinas aberrantes.

Assim, as questões angustiantes da libertação imanente persistem na tecnologia posta como uma referência ética exclusiva (*cf.* CDFé, 1986, §14 a 19). Dessa forma, nega-se Deus, diretamente, e se aparta do homem a sua centelha divina. Segundo Cierva (*cf.* 1996, p.701) e Queiroz (*cf.* 2015, p.173), uma proposta que evolui rapidamente na diferenciação entre os Homens que não mais se reconhecem como irmãos. Uma distinção que, quando levada ao extremo, gera todo tipo de dominação e de violência.

Assim, a perda de referências morais, na escala individual, e o totalitarismo, em escala política, são resultados diretos do afastamento de Deus da consciência dos Homens. Uma condição que encaminha a humanidade para a certeza da autodestruição. Lembrando que, conforme Queiroz (*cf.* 2015, p.172), mesmo se em 1986, ano da publicação de “*Libertatis Conscientia*”, já se assinalava o declínio da União Soviética no Mundo, o poder militar dos contendores da Guerra Fria ainda carregava o medo da destruição mútua assegurada.

Seguindo o mesmo princípio lógico, relativamente ao processo de descolonização afro-asiático, a *Instrução* (*cf.* CDFé, 1986, §17) se pronuncia quanto ao despertar da consciência social dos povos e a disposição de se lutar pela liberdade. De acordo com Queiroz (*cf.* 2015, p.173), há, nesse sentido, uma preocupação da CDFé com a possível transformação dessas aspirações em movimentos revolucionários marxistas. Com essa evolução, a entrega de povos inteiros a novas guerras fratricidas e ao jugo da escravidão⁰⁷.

Assim sendo, de acordo com Queiroz (cf. 2015, p.174), o primeiro capítulo se conclui reafirmando a utopia ilusória da liberdade material frente à grandeza espiritual da Palavra. Nessa perspectiva, apresenta a dimensão da Verdade resguardada pela Igreja⁰⁸.

Dentro dessa abordagem no sentido da Liberdade, ainda segundo Queiroz (cf. 2015, p.174), o Capítulo II da *Instrução* desvincula a ligação entre a liberdade e a vontade desregrada e autodestrutiva do homem. Coloca-se que a fé cristã se constitui no principal limitador do colapso humano. Logo, ao contrário do que afirmam seus opositores, a moral advinda da Verdade Revelada, forma a modelagem ética duma liberdade sustentável⁰⁹.

Conforme Queiroz (cf. 2015, p.175), o Cardeal-prefeito, resumindo a sua abordagem axiológica, mostra que a prática da liberdade é proporcional ao autocontrole individual. Nesse sentido, forma-se a necessidade duma moralidade ativa, de maneira que se evite a autodestruição por impulsos afetivos desregrados. Trata-se, nesse ponto, do encontro do homem concreto com sua origem e destino transcendentes. Uma pedra-chave formada pela parcela do criador que cada um carrega em si. Essa sendo a fonte de toda liberdade e da força na busca pela libertação¹⁰.

Por outro ângulo, assemelhada à identificação transcendente do indivíduo, de acordo com Cierva (cf. 1996, p.702), Min (cf. 1989, p.130) e o próprio Compêndio da DSI (cf. PCJP, 2004, §130 e 208), reconhece-se que o Homem, criado como um ente social, necessita do outro para ser. Dentro dessa imprescindibilidade, os indivíduos se organizam de maneira consequente. Assim, o exercício da liberdade participada de origem transcendente se realiza no seio de diferentes comunidades por meio do reconhecimento de Deus em si e no outro¹¹.

Nesse sentido, conforme “*Libertatis Conscientia*” (cf. CDFé, 1986, V. II. e §37), o pecado da recusa de Deus gera uma influência deletéria nas relações sociais. Segundo Queiroz (cf. 2015, p.175), trata-se da raiz da perversão do projeto cristão de liberdade. Uma devassidão em que reside a contradição entre a origem transcendente da liberdade e a vivência opressora da contemporaneidade imanente¹².

Nesse sentido, de acordo com Cierva (cf. 1996, p.702), a afirmação marxista de deificação do Homem concreto, promove a corrupção do próprio sentido da liberdade. Assim, negar Deus é reprimir a liberdade, uma vez que Ele é o promotor e guardião da própria liberdade do Homem. Assim, segundo Cierva (1996, p.701 e 702), o ateísmo anticristão marxista, em claro confronto a tudo o que seja transcendente, recusa a origem divina da liberdade, bem como sua promoção entre os Homens. Consequentemente, o marxismo é fonte de escravidão e de pecado¹³.

Dessa forma, nega-se o lado divino do ser humano e se coloca no reducionismo ambiental a responsabilidade exclusiva de seu comportamento. Recusam-se, desse modo, a individualidade e o livre arbítrio. Assim, justifica-se a escravidão promovida pelo coletivismo de Estado, ao colocar o Homem como uma pequena engrenagem desalmada dum todo orgânico.

No Capítulo III da *Instrução*, segundo Queiroz (cf. 2015, p.175), o Cardeal-prefeito reforça o argumento de que o Homem marcou a História com o pecado ao se erguer contra Deus. Mas a pessoa, sendo de origem divina, nunca foi abandonada pelo seu Criador¹⁴.

Desse modo, de acordo com Min (cf. 1989, p.121), no Antigo Testamento, conforme “*Libertatis Conscientia*” (cf. CDFé, 1986, §44), o Êxodo é reconhecido pelo seu aspecto soteriológico. O povo Hebreu sendo conduzido à Salvação por Deus e não em ato de rebeldia política contra seu opressor egípcio. Perspectiva em que não cabe qualquer categorização revolucionária, como pretendem os teólogos da libertação.

Nesse sentido, de acordo com Cierva (cf. 1996, p.703), o discurso do Cardeal-prefeito em “*Libertatis Conscientia*” culmina na esperança e no empenho da Igreja em busca da liberdade do Homem frente ao pecado¹⁵. Para tal, coloca-se a vivência secular em perspectiva da transcendência numa postura que rejeita o monismo barthiano presente na TdL. Pondo-se em xeque as bases teóricas expostas por teólogos como Leonardo Boff.

Na mesma direção, o Capítulo IV da *Instrução* (cf. CDFé, 1986, IV.) enfatiza a missão libertadora da Igreja. Esta missão que não deve consistir na gestão política direta, mas na propagação duma mensagem salvífica (cf. CDFé, 1986, §61). Levando-se a dizer que, segundo Queiroz (cf. 2015, p.176), a luta por justiça não é um fim, mas um aspecto intermediário para um almejado Bem Comum numa premissa transcendente¹⁶.

Conforme Cierva (cf. 1996, p.703), assim, o estímulo à ordem secular pela busca do Bem Comum mostra o suprapartidarismo da Igreja, seu não-apego aos blocos ideológicos e sua independência. Com tal entendimento, conforme Queiroz (cf. 2015, p.176), vê-se com bons olhos as iniciativas ligadas às Comunidades Eclesiais de Base¹⁷ (CEB).

As CEB, dessa forma, são consideradas como uma esperança para a expansão da Igreja. Segundo Min (cf. 1989, p.119), uma observação positiva sobre um braço da *praxis* da Teologia da Libertação¹⁸. Dessa forma, as CEB se constituem num princípio norteador da experiência eclesial mais próxima aos pobres. De acordo com o Papa João Paulo II

(1980, §05 e 07), elas são uma expressão eclesiológica autêntica se estiverem em consonância com o Magistério Romano¹⁹.

Um ponto de vista que pode ser interpretado como uma crítica a modelos eclesiológicos específicos aplicados nessas comunidades. Uma observação que ecoa as palavras do Papa Paulo VI (*cf.* 1975, §58), ao se referir às Comunidades Eclesiais inspiradas em ideologia marxista²⁰.

Destarte, fica sugerido na *Instrução* que certas CEB são rejeitadas de imediato por possuírem traços antagônicos à Doutrina. Dessa maneira, deixa-se claro quando a *praxis* da Teologia da Libertação é aceitável ou não (*cf.* Cierva, 1996, p.704; *cf.* Min, 1989, p.119; *cf.* Queiroz, 2015, p.176)²¹.

Conforme Queiroz (*cf.* 2015, p.176), “*Libertatis Conscientia*”, em seus dois últimos capítulos, sugere, em contraposição ao exemplo negativo das CEB ideologizadas, o plano social da verdadeira *praxis* católica²². Esboça, nesse sentido, um conteúdo programático, idealizado pelo Cardeal-prefeito e subscrito pelo Papa João Paulo II. Nessa fase da *Instrução*, segundo Min (*cf.* 1989, p.132), coloca-se uma questão sobre dois sistemas políticos. Dum lado a utopia determinista e, por outro, a tradição aristotélico-tomista.

Nessa perspectiva, o modelo utópico prevê, de acordo com Min (*cf.* 1989, p.139), a criação de sistemas, que buscam a formação dum “homem novo”. Um ser idealizado próximo daquele apontado por “Che” Guevara (*cf.* Ramonet, 2006, p.281; *cf.* Fernandes,1979, p.149). Um ente coletivista, materialista e imanente, que serve de engrenagem ideal num Estado totalitário gerido por uma elite cosmopolita inatingível (*cf.* Lasch, 1995, p.61)²³.

Ao passo que, segundo Min (*cf.* 1989, p.132), o quadrante oposto aborda o “homem novo” como um indivíduo imbuído da mais alta qualidade moral e ética. Um ser livre, de origem e destino transcendentales que, em conjunto e em comum acordo com seus pares, forma uma sociedade melhor para cada um e para todos, em simultâneo.

Ainda de acordo com Min (*cf.* 1989, p.132), o esboço programático sócio-político apresentado em “*Libertatis Conscientia*” se liga ao modelo aristotélico-tomista. Uma vez que se constrói em aproximações sucessivas circunstanciadas pela realidade. Uma perspectiva que ressalta o respeito às tradições herdadas, a cautela e o senso de responsabilidade frente a Deus. Deslocando, conforme Queiroz (*cf.* 2015, p.177), o foco da *praxis* libertadora para uma dimensão individual.

Enfatiza-se, assim, dentro desse conteúdo programático, segundo Cierva (cf. 1996, p.704), a relevância do ensino social da Igreja²⁴. Pois, esse, de acordo com Min (cf. 1989, p.142) e conforme o Cardeal-prefeito (cf. CDFé, 1986, §65), embasa o exercício do tirocínio individual como uma garantia para a liberdade do querer. Uma posição pertinente ao discernimento atento sobre movimentos ideológicos que dizem lutar contra o sofrimento humano e, no entanto, só o agravou ²⁵ (cf. CDF, 1986, §74).

No contexto dessa abordagem, de acordo com a *Instrução* (cf. CDFé, 1986, §80), o conteúdo programático sugerido menciona uma dinâmica social e política para a constituição duma “civilização do trabalho”. Um esforço feito, sobretudo, por meio da ação dum conjunto de pessoas com formação moral e aprofundamento espiritual. Uma postura que, de acordo com Min (cf. 1989, p.133), promove eixos estruturantes consistentes e sólidos, a única forma de conseguir uma evolução segura e estável²⁶.

A condução político-estratégica, delineada na *Instrução*, apoia-se nos princípios do Bem Comum, da Subsidiariedade e da Solidariedade. Em linhas generalíssimas, trata-se da expansão da iniciativa privada voltada para a geração de postos de trabalho e do cumprimento da função social da propriedade privada. Prolonga-se na retração do Estado a suas funções suficientes, incluindo a Social Básica (cf. CDFé, 1986, §84 a 86 e 88) ²⁷.

No plano Internacional, a *Instrução* sugere a revisão de acordos entre países ricos e pobres. Uma reforma das medidas de apoio que estruturam o auxílio, não mais em ajuda direta, mas em supervisão técnica especializada. Visando, assim, levar a verdadeira liberdade econômica ao Terceiro-Mundo (cf. CDFé, 1986, §90 e 91) ²⁸.

Por fim, o acesso ao conhecimento é colocado como a base estruturante para todo o contexto apresentado. A erradicação do analfabetismo e o fomento cultural são propostos no sentido da expansão do pensamento humano frente a seu destino no Mundo. Dessa maneira, permitir que o indivíduo tenha uma visão autêntica sobre si e sobre a sua realidade concreta. Colocando-se, assim, parâmetros morais determinantes quanto ao ético e ao estético (cf. CDFé, 1986, §92 a 94) ²⁹.

Nessa perspectiva, a sugestão programática de “*Libertatis Conscientia*” aponta para uma política voltada ao Bem Comum³⁰ e não ao Bem-estar Social³¹. Simultaneamente, conduz a opções que protejam mais o indivíduo de origem e destino transcendentais que o coletivo estritamente imanente.

2.6.3. Conclusão sobre as ilações políticas da “*Instrução Libertatis Conscientia*”.

Dentro da linha proposta pelo presente trabalho, retorna-se à questão de estudo do corrente capítulo: “que ilações políticas se depreendem dos argumentos da ‘*Instrução Libertatis Conscientia*’?”.

Visando a resposta ao questionamento feito, entende-se que, ao longo da *Instrução*, define-se o posicionamento frente às ameaças do marxismo e da TdL, mesmo sem denunciá-los diretamente. Assim, busca-se, por meio dum discurso amplo, “chamar a atenção para ‘desvios, ou riscos de desvios, prejudiciais à fé e à vida cristã’” (CDFé, 1986, §01). Para tal, é recorrente a referência ao posicionamento sobre a liberdade e a libertação para a Igreja. Relembrando, assim, a ligação entre os textos “*Libertatis Nuntius*” e “*Libertatis Conscientia*” (cf. CDFé, 1986, §02; cf. Cierva, 1996, p.700).

Prossegue-se na denúncia dos males provocados por uma dissociação entre as conquistas humanas e os seus propósitos, multiplicando ameaças ao invés de promover segurança. Nesse sentido, uma crítica de escolhas políticas feitas em detrimento do Bem Comum e da Dignidade da Pessoa Humana (cf. Queiroz, 2015, p.173).

Assim, na *Instrução*, dentro da relação entre a liberdade e o pecado, desaprova-se a opção duma liberdade sem amarras morais. Uma liberdade desregrada que conduz a abusos sistemáticos e à autodestruição da pessoa e da sociedade. Ao passo que os ideólogos da modernidade, duma forma abrangente, entendem a moralidade tradicional como um obstáculo para a plena liberdade (cf. CDFé, 1986, §25; cf. Queiroz, 2015, p.173 e 174).

O documento critica, desse modo, o liberalismo e o marxismo, visto que ambos nivelam o Homem a expressões econômico-político-sociais sem qualquer valoração ética, pois essa é vista como um freio à realização pessoal ou coletiva. Nessa perspectiva, em simetria à aspiração desesperada por liberdade das visões ideológicas da existência, o distanciamento da Verdade Revelada conduz à angústia. Uma condição que contradiz toda a perspectiva de libertação definitiva pretendida (cf. Queiroz, 2015, p.173).

Ambos os modelos políticos apresentados formam, assim, os limites que levaram à desnaturação de sociedades baseadas na família, na tradição e na subsidiariedade do Estado. Uma vez que as duas propostas, seja a liberal, seja a marxista, entendem os valores morais como obstáculos e o Estado pervasivo como uma ferramenta de domínio. Domínio que visa, para o liberalismo, um Mercado monopolístico e para o marxismo, o controle social total.

Dentro dos cenários descritos, a liberdade regrada pela moral cristã é mais adequada para a construção e conservação da sociedade. Uma vez que essa moral fornece ferramentas para limitar as vontades contraditórias do indivíduo e o desvairado desejo de poder dos governantes (cf. CDFé, 1986, §25).

Dessa forma, a Igreja desempenha um papel fundamental na temperança do Homem moderno. Por meio dos ensinamentos evangélicos, as possibilidades são ponderadas com os seus desafios, da maneira que direitos correspondam a deveres (cf. CDFé, 1986, §26 e 27; cf. Min, 1989, p.151). Dentro dessa proposta de autorregulação, evita-se a relativização do bem e do mal e a confusão dos meios e dos fins. Dentro dessa perspectiva, a crítica política de “*Libertatis Conscientia*” desmonta o cerne das citadas ideologias (cf. Cierva, 1996, p.701).

Dessa maneira, na mesma direção, “*Libertatis Conscientia*” também descaracteriza a Teologia da Libertação e sua *praxis*, quando radicalizadas. Uma vez que essas, TdL e CEB, se orientadas por propostas de categorização ideológica marxista ou neomarxista, desviam-se de suas formas pastorais de origem. Assim, a mensagem da *Instrução* é antagônica à *praxis* radical da TdL, que, por vezes, transforma-se numa ameaça à preservação da ordem social (cf. CDFé, 1986, §69; cf. Cierva, 1996, p.704; cf. Min, 1989, p.119, 132 e 139; cf. Queiroz, 2015, p.176).

Nesse contexto, relembra-se que as estruturas sociais devem estar ao serviço da pessoa e nunca o contrário (cf. CDFé, 1986, §13). Logo, as Comunidades Eclesiais devem promover e proteger a ação pastoral e nunca instrumentalizar a ação pastoral como cobertura para a motivação revolucionária. Assim, a *Instrução* denuncia a ideologia marxista como uma intromissão de forças externas sobre o livre arbítrio e a sua influência na vida catequética de missões católicas isoladas.

Dessa forma, o Cardeal-prefeito aponta negativamente a utilização da violência como um vetor de transformação social, visto que a brutalidade nega qualquer preceito cristão. Trata-se duma crítica a crenças que preferem a revolução ao invés da resistência passiva ou da denúncia. Lembrando que a luta não é descartada definitivamente, porém, possível apenas em condições raras e bem específicas e que não são atendidas pelas teses da TdL (cf. CDFé, 1986, §78 e 79).

Nesse sentido, a *Instrução* visa dar resposta às reivindicações sociais que motivam a violência, ao se trazer à tona um conteúdo programático alinhado com a Doutrina. Uma *praxis* católica que entende englobar e superar a proposta revolucionária da TdL.

Em seu corpo prático, o programa sugerido propõe a criação de postos de trabalho pelo empreendedorismo da iniciativa privada, bem como, um apoio do Estado em sua função subsidiária. Assim, cria-se uma maneira coerente de se dirimirem situações de precariedade, reduzindo as demandas sociais e restabelecendo as condições mínimas para que cada um possa cumprir com sua vocação. O que se adequa particularmente à busca pela recuperação das condições de vida no Terceiro-Mundo, mas não somente (cf. CDFé, 1986, §83 a 86).

Ao passo que a educação para a liberdade se calca na promoção da alta cultura, iniciando-se pela erradicação do analfabetismo. Um caminho para o desenvolvimento voltado à Justiça e à Verdade por meio da ampliação do olhar do homem comum sobre o Mundo. Trata-se duma consequência natural do reforço de valores que sustentam os princípios da Dignidade da Pessoa Humana e da Participação (cf. CDFé, 1986, §81).

Mesmo a proposta da Igreja apresentando resultados a longo prazo, ela se configura como sólida e sustentável (cf. Min, 1989, p.132 e 133). Uma postura antitética à ideologia marxista que situa na violência revolucionária a destruição de tudo o que, supostamente, pretende preservar (cf. Cierva, 1996, p.701). Uma vez que essa ideologia é eivada de pressupostos imediatistas intoleráveis de violência em suas mensagens e *praxis*, em completa negação aos Grandes Mandamentos da Lei de Deus (cf. Cierva, 1996, p.704; cf. Min, 1989, p.119; cf. Queiroz, 2015, p.176).

Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma e de todo o teu entendimento. Este é o grande e primeiro mandamento. O segundo semelhante a este é: Amarás ao teu próximo como a ti mesmo (Mt 22, 37 a 39).

Dessa maneira, o presente capítulo não se fecha em si. Abre-se, mediante uma postura mais prática que teórica. Um convite a que se abrace a mensagem de “*Libertatis Conscientia*” como uma opção para promoção da Dignidade da Pessoa Humana. O que deve ser feito dentro dos princípios do Bem Comum, da Subsidiariedade e da Participação, por meio do Trabalho e da Cultura. Caminho colocado pelo Cardeal-prefeito para o fomento da Justiça e da Paz no respeito ao Homem e no temor a Deus.

2.6.4. Notas de fim de capítulo.

01. Tendo em vista o texto da *Instrução* ser bastante extenso, as abordagens auxiliares e explicativas, por razões técnicas, serão resumidas a seu mínimo.

02. O documento tem um total de 146 notas que são compostos por citações bíblicas, em sua grande maioria, e documentos da Doutrina Social da Igreja, em menor escala, que incluem cartas encíclicas e discursos papais, além das conclusões do Concílio Vaticano II (cf. Queiroz, 2015, p.171).

03. Na Introdução do documento, retoma-se o conceito de aspirações à liberdade e à libertação, presentes em “*Libertatis Nuntius*”. Neste sentido, recapitula-se que a aspiração por liberdade, manifesta e latente no mundo, unida à Dignidade do Homem, é trazida como uma característica do tempo corrente. No entanto, pondera-se que tal liberdade deva se enquadrar nos preceitos cristãos defendidos pelo Magistério. Dessa forma, para que a liberdade moderna se concretize, condições materiais mínimas são necessárias. Quando estas não são atingidas, reivindicações emergem da sociedade, espontaneamente, com as fortes aspirações à libertação que fermentam no Mundo. Por isso, a CDFé julgou necessário chamar a atenção para desvios, ou riscos de desvios, prejudiciais à fé e à vida cristã que tais aspirações à liberdade e à libertação podem fazer surgir (cf. CDFé, 1986, §01).

04. A mensagem comum transmitida em ambas as *Instruções*, *Nuntius* e *Conscientia*, é constituída pelo cerne da visão cristã sobre a conquista e a manutenção da liberdade, logo, em um anúncio de libertação. A retomada de um ponto de contato das duas *Instruções* que forma uma conexão entre a palavra contida no Evangelho e a dimensão maior da liberdade (cf. CDFé, 1986, §02). Dessa forma, a chave para a aspiração do povo de Deus encontra-se na Palavra de Jesus: “a verdade vos libertará” (Jo 8, 32). Assim, nos ensinamentos vindos do Filho de Deus, a Igreja encontra a Palavra que repassa aos fiéis (cf. CDFé, 1986, §03). Nessa, a Verdade é uma condição de liberdade e o Homem deve estar aberto a ela. Dessa maneira o fiel encontra no Espírito Santo a fonte da coragem, da audácia e do heroísmo, pois, “onde se acha o Espírito do Senhor, aí está a liberdade” (2 Cor 3, 17; CDFé, 1986, §04).

05. Em uma perspectiva abrangente, a Instrução vai buscar fundamento na virada da Idade Média para a Era Moderna. Nessa perspectiva, ela levanta, como marcos cronológicos, a Renascença, a Reforma Protestante, o Iluminismo e a Revolução Francesa (cf. CDFé, 1986, §06). A Renascença é apresentada como uma nova liberdade rumo ao domínio sobre a natureza pela Ciência e pela Técnica (cf. CDFé, 1986, §06 e 07). Com tais sucessos muito foi conquistado. Principalmente, a esperança de uma existência na dignidade e livre da miséria. Isso, mesmo que, ainda hoje, sofra-se com catástrofes naturais (cf. CDFé, 1986, §07). Da mesma maneira, Lutero, com a Reforma, trouxe sua visão de liberdade por meio de conquistas sociais e políticas que consolidaram a proteção de direitos frente à lei. Esta lei, representada, a seus olhos, pela Igreja Católica de seu tempo (cf. CDFé, 1986, §06 e 08). A evolução do Direito significou uma consciência mais viva da dignidade de todos os Homens, o que tornam seus sucessos inegáveis (cf. CDFé, 1986, §08). Todavia, é com o Iluminismo e a Revolução Francesa, por meio da liberdade de pensar e de querer, que a autonomia do indivíduo passou a ressoar com mais força. Com um irresistível processo de libertação, o Homem iniciou a busca pela imanentização de sua realização plena (cf. CDFé, 1986, §06 e 09). O que se fez por meio da negação de medos ancestrais. Assim, a razão passando a ser o motor de uma melhor compreensão do desenvolvimento pessoal ou comunitário (cf. CDFé, 1986, §09).

06. Notam-se certas ambiguidades no processo moderno de libertação (cf. CDFé, 1986, §10). A Ciência continua não tendo resposta a tudo e a Técnica se tornou um perigo à

própria existência das gerações futuras. O Homem, desta forma, passou a ser ameaçado por sua tentativa de domínio sobre a Natureza (*cf.* CDFé, 1986, §11). Por meio do desenvolvimento tecnológico, criou-se um risco (*cf.* CDFé, 1986, §12). A esfera das conquistas sociais e políticas, somadas às de pensar e de querer, o Homem imagina que basta a si mesmo (*cf.* CDFé, 1986, §13). Formam-se, assim, questões angustiantes quanto ao entendimento sobre o que seja libertação (*cf.* CDFé, 1986, §19). A principal delas sendo a razão pela qual a tecnologia, ao invés de libertar, ampliou os meios opressores, inclusive quando diz proteger. Dessa maneira, aponta-se para uma fragilidade da ordem jurídica que encaminha a riscos de amplitude apocalíptica. Uma perspectiva trazida à tona pelo acúmulo de forças destrutivas, como as nucleares, que podem aniquilar a vida humana sobre a Terra (*cf.* CDFé, 1986, §15).

“Duas guerras mundiais numa geração, separados por uma série ininterrupta de guerras locais e revoluções, seguidas de nenhum traço de paz para os vencidos e de nenhuma trégua para os vencedores, levaram à antecipação duma terceira guerra mundial entre as duas potências que restavam. O momento de expectativa é como a calma que sobrevém quando não há mais esperança” (Arendt, 1998. p.ii).

07. Dentro dessas relações político-sociais, surgem os movimentos de emancipação das nações jovens. Após suas independências, muitos países recém-criados passaram por regimes locais bárbaros. Governos que dificultaram ou impediram os seus cidadãos de atingir um grau mínimo de realização pessoal. Nota-se, dessa maneira, o despertar da consciência do povo esmagado pelo peso da miséria. Este povo que aspira a uma vida na dignidade e na justiça, muitas vezes se vê impelido a lutar por sua liberdade (*cf.* CDFé, 1986, §17).

08. “O profundo movimento moderno de libertação permanece ambíguo, porque foi contaminado por erros mortais acerca da condição do homem e da sua liberdade. Ele carrega, simultaneamente, promessas de verdadeira liberdade e ameaças de mortais servidões” (CDFé, 1986, §19).

A Igreja, com o recuo do tempo, mesmo se amplamente criticada, mostrou a exatidão do seu discernimento. Certamente alguns erros de julgamento ou omissões graves ocorreram em decisões pontuais tomadas no passado. No entanto, as críticas feitas à Ecléssia são assimétricas aos sucessos alcançados (*cf.* CDFé, 1986, §20).

09. A liberdade pelo Divino, no sentido apresentado, deu-se pelo compartilhamento de conhecimento transcendente e a elevação da humanidade a um outro patamar (*cf.* CDFé, 1986, §21 e 22). Uma condição assumida como recurso da cristandade quando Jesus afirmou que seus fiéis não seriam seus servos, mas seus amigos. Assim, dando a conhecer tudo que ouviu do Pai (*Jo* 15, 15).

“Nessa experiência da salvação, o Homem descobre o verdadeiro sentido da sua liberdade, já que a libertação é restituição da liberdade. Ela é também educação da liberdade, isto é, educação para o reto uso da liberdade. Desta forma, à dimensão soteriológica da libertação acrescenta-se a sua dimensão ética” (CDFé, 1986, §23).

10. A Verdade e a Justiça se tornam medidas protetivas da liberdade evitando-se o mal. Isso porque se constituem em bloqueios internos do indivíduo frente às suas vontades

contraditórias. Com esta cautela, a vida em sociedade é possibilitada por meio de um equilíbrio dos desejos e das possibilidades. Uma condição que, por conseguinte, permite a formação harmônica do querer dentro das possibilidades do ter. Esquecer-se disto, leva à destruição do indivíduo e ao esgarçamento do tecido social (cf. CDFé, 1986, §26).

11. No debate sobre a liberdade e a libertação (CDFé, 1986, II. II.), a liberdade é a capacidade de autodeterminação, levantando uma questão ética entre o Bem e o Mal. Nesse sentido, de acordo com o livre arbítrio concedido por Deus, a escolha é sempre possível (cf. CDFé, 1986, §27). Assim, a liberdade é um dom do Criador para a Criatura. Nessa abordagem, o homem é causa de si mesmo, mas o é enquanto carrega a centelha divina (cf. CDFé, 1986, §28). Isso posto, a liberdade é uma condição participada particular à origem transcendente do Homem. Algo repudiado pelo materialismo e, contraditoriamente, considerado um sinal de aprisionamento. Como se a afirmação de Deus significasse a negação do Homem (cf. CDFé, 1986, §29).

12. quando não se tomam cuidados éticos nas relações sociais e nas conquistas científicas, o desejo desregrado, paradoxalmente, conduz à escravidão e ao desespero (cf. CDFé, 1986, II. V. e §37). Nessa inclinação, os Homens, quando optam por se privar da graça divina, herdamos a cobiça e a incapacidade de se fixar no bem (cf. CDFé, 1986, §38). Nesse contexto, a idolatria do Homem por si mesmo desencadeia as paixões que fazem sofrer o indivíduo e desestruturam a sociedade (cf. CDFé, 1986, §39). Dentro dessa veneração materialista, a criatura voltando-se a si mesma (*conversio ad creaturam*), ao invés de convergir para Deus (*contemptus Dei*), foge de sua condição de temente fiel, quebra a sua vocação divina e é entregue à inquietude. Simultaneamente, pela compulsão material, lança-se em uma paz impossível. Por fim, nega a sua origem e destino transcendentais e entra em conflito existencial. Para diminuir a sua dor introspectiva, ao invés de direcionar-se para Deus, o Homem tende a apoiar-se em si mesmo. Pensando, dessa forma, bastar-se na sua imanência. No entanto, o indivíduo entra em um ciclo vicioso que o lança no abismo do desespero. De abismo em abismo, ao negar o Criador, perde-se no pecado mais profundo (cf. CDFé, 1986, §40).

“No anseio de liberdade do Homem, esconde-se a tentação de renegar a sua própria natureza. Na medida em que deseja tudo querer e tudo poder, esquecendo-se, assim, de que é finito e criado, ele pretende ser um deus. ‘Sereis como Deus’ (Gn 3, 5). Essa palavra da serpente manifesta a essência da tentação” (CDFé, 1986, §37).

13. Dentro desse *motus*, o Homem se torna o seu próprio limite. Procurando a liberdade, encontra a prisão. Nessa condição, o ateísmo militante é, pois, aos seus olhos, uma forma de libertação. Nessa perspectiva, recusando a transcendência e sua aspiração pelo infinito, relativiza a ética, pensando, assim, livrar-se do pecado. Ao levar sua proposta a uma esfera coletiva, reivindica tal emancipação para a humanidade inteira. Dessa maneira, além de estar em erro, espalha seu desespero. No entanto, o faz ao camuflar as relações de angústia em uma falsa esperança de uma conquista utópica (cf. CDFé, 1986, §41).

14. O caminho da retidão se delinea com a presença divina que está dentro de cada pessoa. Uma comunhão que faz o Homem entender que a liberdade é seu bem mais precioso depois da sua própria vida. Uma percepção que, se refletida numa Lei Secular consoante com Verdade Revelada, reforça a possibilidade do Homem cumprir com a sua vocação (cf. CDFé, 1986, §45 a 47).

15. No Limiar do Novo Testamento, o anúncio messiânico feito à Maria mantém o esforço para libertar o Homem da opressão do pecado. Uma mensagem que culmina com Cristo na formação de um só povo espiritual e universal. A própria continuidade do trabalho do Pai por meio de uma renovação ético-soteriológica. (cf. CDFé, 1986, §48 a 50).

“Mas é, antes de tudo, pela força do seu Mistério Pascal que Cristo nos libertou. Por sua obediência perfeita na Cruz e pela glória da sua ressurreição, o Cordeiro de Deus tirou o pecado do Mundo e abriu-nos o caminho da libertação definitiva” (CDFé, 1986, §51).

16. Na sua incumbência soteriológica, a Igreja objetiva a Salvação transcendente, não só dos seus, mas do Mundo em sua integralidade e do Universo como um todo. Para atingir sua meta principal, encontra nas Bem-aventuranças o caminho da redenção. O que se dá por meio da perfeição do Amor e da força da Liturgia, (cf. CDFé, 1986, IV.I. e §62). Lidas e interpretadas no contexto do Sermão da Montanha, as Bem-aventuranças exprimem o espírito do Reino de Deus que vem. Desta maneira, a ordem transcendente situa o destino final da história humana na ordem temporal, conferindo-lhe a sua verdadeira medida (cf. CDFé, 1986, §62).

“As Bem-aventuranças preservam da idolatria dos bens terrestres e das injustiças que a sua busca desenfreada traz consigo. Elas preservam da busca de um mundo perfeito, utópico e causador de ruína, pois ‘a figura deste mundo passa’” (1 Cor 7, 31; CDFé, 1986, §62).

17. A evangelização é o anúncio da salvação como um dom de Deus (cf. CDFé, 1986, §63). Para tal, a palavra de Cristo é o fermento da alma da pessoa, levando à transformação do pecador em um Homem novo (cf. Paulo VI, 1975, §02). Este novo Homem é promotor dos grupos sociais que carregam em seus costumes, tradições e leis, as raízes da Civilização Cristã (cf. Paulo VI, 1975, §20).

18. A evangelização é iniciadora do reconhecimento mútuo para o Bem (cf. CDFé, 1986, §63 a 65). Ela é fiel à sua missão quando se opõe às tentativas de instauração de uma forma de vida social da qual Deus esteja ausente. Seja por uma oposição consciente, seja por uma negligência culposa (cf. CDFé, 1986, §65). Isso, uma vez que perturbada a ordem de valores e misturado o bem com o mal, os homens tornam-se mesquinhos e imunes à misericórdia (cf. Vaticano II, 1965b, §37).

19. “A vós todos, igualmente, amados filhos, quer ocupeis cargos de responsabilidade quer vos entregueis aos trabalhos mais simples como cristãos, a todos se estende a mesma afetuosa saudação. Em união direta com os vossos pastores e na comunhão de toda a Igreja, sois aqueles que na realidade do dia-a-dia dais no vosso ser e agir e traduzis em vida, o testemunho da Boa Nova. Olhai para Cristo, o nosso modelo e mestre: Ele passou ‘fazendo e ensinando’ (cf. At 1, 1) [...]”

Recordo-vos, nesta circunstância, que uma só coisa é necessária: a coerência com o ser cristão, a fidelidade ao amor com que Deus nos amou primeiro e espera o nosso amor. A verdade é que somos chamados todos – não tenhamos medo da palavra – à santidade (e o mundo hoje precisa tanto de santos!), uma santidade cultivada por todos, nos vários gêneros de vida e nas diferentes profissões, e vivida segundo os dons e as funções que cada um recebeu, enveredando sem hesitação pelo caminho da fé viva, que suscita a esperança e opera pela caridade (cf. *Lumen Gentium*, 41) [...].

Envio desta Catedral, saudações cordiais também a toda a população desta hospitaleira cidade e de todo o Amazonas e territórios e estados vizinhos, pensando em particular nas Comunidades católicas das Dioceses e Prelazias desta parte norte do Brasil. E num pensamento afetuoso envolvo ainda os que sofrem, no corpo ou na alma. Cristo seja a sua esperança e a sua paz!

E que a paz de Deus desça sobre todos vós e sobre cada habitante desta cidade e sobre todos os que vivem e labutam nestas maravilhosas terras brasileiras.

Com a minha Bênção Apostólica” (João Paulo II, 1980, §05 e 07).

20. “Noutras regiões, ao contrário, agrupam-se comunidades de base com um espírito de crítica acerba em relação à Igreja, que elas estigmatizam muito facilmente como ‘institucional’ e à qual elas se contrapõem como comunidades carismáticas, libertas de estruturas e inspiradas somente no Evangelho. Estas têm, portanto, como sua característica uma evidente atitude de censura e de rejeição em relação às expressões da Igreja, quais são a sua hierarquia e os seus sinais, elas contestam radicalmente esta Igreja. Nesta linha, a sua inspiração principal bem depressa se torna ideológica e é raro que elas não sejam muito em breve a presa de uma opção política, de uma corrente e, depois, de um sistema, ou talvez mesmo de um partido, com todos os riscos que isso acarreta de se tornarem instrumentos dos mesmos.

A diferença é já notável: as comunidades que pelo seu espírito de contestação se separam da Igreja, da qual prejudicam a unidade, podem muito bem denominar-se ‘comunidades de base’, mas em tais casos há nesta terminologia uma designação puramente sociológica. Elas não poderiam, sem se dar um abuso de linguagem, intitular-se comunidades eclesiais de base, mesmo que elas, sendo hostis à hierarquia, porventura tivessem a pretensão de perseverar na unidade da Igreja” (Paulo VI, 1975, §58).

21. Vê-se com bons olhos as iniciativas ligadas às Comunidades Eclesiais de Base (CEB). Trata-se de um movimento popular que leva o anúncio de redenção para populações isoladas na pobreza de seus corpos e almas. Estas pessoas que não teriam acesso a qualquer redenção se deixadas por si (cf. CDFé, 1986, §69). Sob tais condições, sua experiência, radicada em um empenho pela libertação integral do Homem, torna-se uma riqueza para a Igreja inteira (cf. CDFé, 1986, §69). Dessa forma, a reflexão teológica promovida dentro das CEB pode ser muito adequada. Uma vez que adapta a liturgia à realidade local. Isso, desde que seja uma leitura da Escritura e não uma projeção sobre a Palavra de Deus de um sentido que ela não contém (cf. CDFé, 1986, §70).

22. A “*Instrução Libertatis Conscientia*” apresenta a Doutrina da Igreja para uma *praxis* Cristã da libertação (cf. CDFé, 1986, V.). Uma prática que apresenta, em sua essência, uma finalidade que não pode ser reduzida à dimensão sócio-política, exclusivamente. Sendo a salvação transcendente e o alívio material, integrados e coesos na missão da Santa Sé. Nesse sentido, a urgência das demandas contemporâneas constitui um apelo para se colocar em prática uma doutrina de ação e não somente de palavras (cf. CDFé, 1986, §71).

23. “[...] (a) nova classe de ‘analistas simbólicos’, (apresenta) um dos relatos mais perspicazes sobre ‘o aspecto mais obscuro do cosmopolitismo’. Sem vínculos nacionais, [...] as pessoas não se sentem muito dispostas a fazer sacrifícios ou aceitar a responsabilidade por suas ações. ‘Aprendemos a nos sentir responsáveis pelos outros porque temos em comum uma história [...], uma cultura [...], um destino’. A desnacionalização dos empreendimentos econômicos tende a produzir uma classe de cosmopolitas que se consideram ‘cidadãos do mundo, mas sem aceitar [...] quaisquer das

obrigações que a cidadania em uma sociedade organizada normalmente implica” (Lasch, 1995, p.61).

24. Delineia-se a natureza da Doutrina Social da Igreja como uma mensagem evangélica a ser aplicada em todas as suas dimensões (cf. CDFé, 1986, V.I.). Uma interpretação feita em respeito aos mandamentos de amor, visando dar resposta às dificuldades atinentes à vida em sociedade. Trata-se de uma doutrina que leva em consideração a temporalidade das questões e traz ferramentas cognitivas para um posicionamento afetivo e moral. Desse modo, trata-se de uma orientação desenvolvida em consonância com a realidade histórica concreta na formação de critérios de julgamento e de diretrizes de ação. Reúnem-se, assim, apreciações que permanecem abertas à realidade de uma maneira que sirvam ao verdadeiro bem dos Homens (cf. CDFé, 1986, §72).

25. “A doutrina social da Igreja não propõe algum sistema particular, mas à luz dos seus princípios fundamentais, permite ver em que medida os sistemas existentes são ou não conformes às exigências da dignidade humana” (CDFé, 1986, §74).

26. “Língua, religião e alta cultura [...] são os valores universais, que, por servirem a toda a humanidade e não somente ao povo em que se originaram, justificam que eles sejam lembrados e admirados por outros povos. A economia e as instituições são apenas o suporte, local e temporário, de que a nação se utiliza para seguir vivendo enquanto gera os símbolos nos quais sua imagem permanecerá quando ela própria já não existir” (Carvalho, 2013, p.61).

27. “De sua parte, as autoridades políticas tornar-se-ão sempre mais capazes de agir no respeito às legítimas liberdades dos indivíduos, das famílias, dos grupos subsidiários, criando assim as condições necessárias para que o homem possa alcançar seu bem verdadeiro e integral, inclusive o seu fim espiritual” (CDFé, 1986, §84).

“[...] a criação dos postos de trabalho é uma tarefa social primordial, que se impõe aos indivíduos e à iniciativa privada, mas igualmente ao Estado. Como regra geral, aqui como em outros campos, o Estado tem uma função subsidiária; mas frequentemente ele pode ser chamado a intervir diretamente, como no caso de acordos internacionais entre diversos Estados” (CDFé, 1986, §85).

“Seja qual for o tipo de trabalho, o trabalhador deve poder vivê-lo como expressão da sua personalidade. Daí decorre a exigência de uma participação que, muito mais que uma partilha dos frutos do trabalho, deveria comportar uma verdadeira dimensão comunitária de projetos, de iniciativas e de responsabilidades” (CDFé, 1986, §86).

“Esta doutrina deve inspirar reformas, antes que seja tarde demais. O acesso de todos aos bens requeridos por uma vida humana, pessoal e familiar, digna desse nome, é uma exigência primária da justiça social” (CDFé, 1986, §88).

28. “O princípio da destinação universal dos bens, juntamente com o da fraternidade humana e sobrenatural, impõe aos países mais ricos deveres para os países pobres” (CDFé, 1986, §90).

“A solidariedade internacional é uma exigência de ordem moral. Ela não se impõe unicamente nos casos de extrema urgência, mas também como ajuda ao verdadeiro

desenvolvimento. Trata-se de uma obra comum, que requer um esforço convergente e constante para se encontrarem as soluções técnicas concretas, mas também para criar uma nova mentalidade nos homens deste tempo. A paz mundial, em grande parte, depende disso” (CDFé, 1986, §91).

29. “Cada homem tem direito à cultura, que é o modo específico de uma existência verdadeiramente humana, à qual ele tem acesso pelo desenvolvimento de suas faculdades de conhecimento, de suas virtudes morais, de suas capacidades de relacionamento com seus semelhantes, de suas aptidões para criar obras úteis e belas. Daí advém a exigência da promoção e da difusão da educação, que é um direito inalienável de cada um. Sua primeira condição é a eliminação do analfabetismo” (CDFé, 1986, §92).

“O direito de cada homem à cultura não é assegurado, se não for respeitada a liberdade cultural. Muito frequentemente, a cultura é pervertida em ideologia e a educação transformada em instrumento ao serviço do poder político ou económico. Não compete à autoridade pública determinar a cultura” (CDFé, 1986, §93).

“A tarefa educativa pertence fundamental e prioritariamente à família. A missão do Estado é subsidiária: seu papel é o de garantir, proteger, promover e suprir. Quando o Estado reivindica o monopólio escolar, ele excede os seus direitos e ofende a justiça. É aos pais que compete o direito de escolher a escola à qual enviarem seus próprios filhos, de criar e manter centros educacionais de acordo com suas próprias convicções” (CDFé, 1986, §94).

30. “O Bem Comum como um bem de todos e de cada um é a chave que permite dignificar a vida de cada ser humano, na medida em que ‘todos somos responsáveis por todos’” (Paulo II, 1987, §38).

31. “O Estado de bem-estar social, Estado-providência ou Estado social é um tipo de organização política e econômica que coloca o Estado como agente da promoção social e organizador da economia. Nesta orientação, o Estado é o agente regulamentador de toda a vida e saúde social, política e econômica do país” (Schumpeter, 1990, p.213 a 232).

3. CONCLUSÃO.

O pensamento ideológico nascido da virada da Idade Moderna para a Contemporânea e reforçado pela Revolução Industrial, refletiu-se numa séria guinada de cunho social e moral para a Europa Ocidental e para o Mundo.

Nesse sentido, advindo do iluminismo, que culminou na Revolução Francesa de 1789 e nas Revoluções Liberais de 1830 e de 1848, o liberalismo aparentou ser uma opção adequada para uma reorganização política após a derrubada do absolutismo. O que não se confirmou, pois, como reação consequente aos resultados práticos do movimento liberal, consoante com as demandas operárias relativas aos abusos da primeira Revolução Industrial, o marxismo emergiu como uma nova ideologia antissistêmica.

A Igreja Católica, inserida na atualidade dos eventos sócio-políticos, posicionou-se, por meio de literatura específica, aos eventos correntes. Do arranjo católico frente aos abusos do liberalismo e aos erros do marxismo, resultou, dentro das orientações delineadas pelo Papa Leão XIII, na consolidação da Doutrina Social da Igreja (DSI).

A partir da XX Internacional Comunista de 1956, entendeu-se que, dentro dos princípios da coexistência pacífica (*cf.* Cierva, 1996, p.23; *cf.* Esteves, 1963, p.84; *cf.* Löwy, 2003, p.40; *cf.* Nascimento, 2012, p.137 a 139), a URSS se manteria numa constante ofensiva ideológica, recusando o enfrentamento armado direto, apoiado pela crença acerca vantagens do sistema marxista sobre os erros e contradições do sistema liberal. Sem se furtar a ampliar esses erros e contradições por diferentes meios, visando a aceleração do fim do capitalismo e sua evolução final e inexorável no comunismo.

A TdL, nesse contexto, emergiu com o propósito de desenvolver um questionamento social à Igreja Católica na América Latina em favor do socorro aos miseráveis oriundos dos erros e das contradições do capitalismo. Uma abordagem transversal que fundiu campos do pensamento num alinhamento do Evangelho com a Teoria da Dependência, por meio da filosofia frankfurtiana e do método gramscista. Sem se furtar ao reforço dado com as intenções expressas na XX Internacional Comunista e nas rupturas provocadas pela revolução cubana de 1959.

Uma interpretação levada a cabo, como tal, independentemente da violência que essa postura pudesse provocar. Uma “nova teologia social católica” que culminou numa inversão completa da Doutrina cristã por meio da tentativa de fundar o “Paraíso Terreal”.

Assim, a secularização da fé, promovida pela luta ideológica levada a termo, traduziu-se na própria perda da motivação teológica e gerou a politização de grupos de pastores e fiéis envolvidos no movimento.

A Sé de Roma, atenta a seu tempo, dentro da tradição das encíclicas sociais e da sua Doutrina, denunciou os eventos que envolveram as suas representações latino-americanas. Uma atuação enérgica da Congregação para a Doutrina da Fé, na época, liderada pelo, então, Cardeal J. A. Ratzinger, hoje, o Papa Emérito Bento XVI.

Por meio das *Instruções “Libertatis Nuntius”* e *“Libertatis Conscientia”* e da *“Notificação Sobre o Livro ‘Igreja: Carisma e Poder’”* apontou-se, oficialmente, uma inversão de categorização marxista do ensinamento cristão. Situação cujas consequências residiram na cooptação de clérigos e de fiéis leigos para a luta revolucionária em seus diversos matizes, bem como para o ativismo político Fabiano.

Nesse sentido, tais *Instruções* e *Notificação* coadunaram um conjunto de medidas na busca pelo avanço cristão em relação às ameaças do tempo corrente. Uma orientação, mais prática que teórica, da qual emergiu uma postura que primou pela preservação dos princípios da Dignidade da Pessoa Humana, da Solidariedade e da Subsidiariedade.

3.1. PROCEDIMENTO METODOLÓGICO.

A Teologia da Libertação, como um desvio de categorização marxista dentro da Igreja Católica, provocou uma forte reação por parte da CDFé. O que se percebe nas *Instruções “Libertatis Nuntius”* e *“Libertatis Conscientia”* e na *“Notificação Sobre o Livro ‘Igreja: Carisma e Poder’”*.

Visando dar destaque às orientações dos citados documentos, procurou-se, com o presente trabalho, atingir o objetivo geral de: “apresentar, dentro do contexto histórico do final dos anos setenta e meados dos anos oitenta, as ilações políticas que se depreendem da reação católica apostólica romana realizada em contraposição à Teologia da Libertação na América Latina, à luz de *‘Libertatis Nuntius’*, da *‘Notificação Sobre o Livro ‘Igreja: Carisma e Poder’*” e de *‘Libertatis Conscientia’*”.

Para tal, visando responder à questão de abertura ligada ao objetivo geral: “quais ilações políticas se depreendem da reação católica apostólica romana, em contraposição à Teologia da Libertação na América Latina, à luz de *“Libertatis Nuntius”*, da

“*Notificação Sobre o Livro ‘Igreja: Carisma e Poder’*” e de “*Libertatis Conscientia*”?”, realizou-se uma exposição em três fases distintas.

A primeira fase residiu na Introdução na qual se colocaram as Considerações Iniciais, o Objeto de Estudo e a Delimitação do tema, o Objetivo Geral, os Objetivos Específicos, a Questão de Abertura, as Questões de Estudo, a Metodologia, a Estrutura do trabalho e seu Conteúdo.

A segunda fase, consistiu na apresentação do Referencial Teórico. Esse, dividido em seis capítulos agrupados em dois conjuntos.

O primeiro conjunto correspondeu a uma passagem de conceitos. Dessa forma, o Capítulo 2.1. apresentou o posicionamento da DSI em relação à Política, o Capítulo 2.2., a postura da DSI frente as ideologias e de denúncia ao marxismo e o Capítulo 2.3., a Teologia da Libertação com sua origem, sua consolidação e suas consequências.

O segundo conjunto, visou atender mais especificamente ao Objetivo Geral, procurando ressaltar as ilações políticas que se depreendem das *Instruções* e da *Notificação* em pauta. No Capítulo 2.4. trabalhou-se a “*Instrução Libertatis Nuntius*”, no Capítulo 2.5., a “*Notificação Sobre o Livro ‘Igreja: Carisma e Poder’*” e no Capítulo 2.6., a “*Instrução Libertatis Conscientia*”.

A terceira fase, avança uma síntese das fases anteriores, que consiste num mapeamento metodológico da abordagem feita no referencial teórico. O que foi realizado em relação ao Objetivo Geral e aos Objetivos Específicos, a Questão de Abertura e as Questões de Estudo.

Assim, apresenta uma Avaliação de Resultados apontados nos capítulos do trabalho. Dando-se a conclusão final, depurados os argumentos dos capítulos 2.1., 2.2. e 2.3., refinando as conclusões parciais dos Capítulos 2.4., 2.5. e 2.6. Por fim, ressaltam-se as Limitações da Investigação e a Abertura para Pesquisas Futuras. Apontando novos pontos de interesse e formas de como os abordar.

3.2. AVALIAÇÃO DE RESULTADOS.

O trabalho de pesquisa se conclui com a Avaliação de Resultados. Uma resposta específica à Questão de Abertura e às Questões de Estudo, para se manter em mente o objetivo a que se propôs.

Mantendo-se a organização do trabalho, abordaram-se conceitos que estruturaram a busca pelo Objetivo Geral. Assim, nos capítulos 2.1., 2.2. e 2.3. os resultados alcançados se resumem à fundação teórica que permitiu uma melhor percepção das abordagens apresentadas nos capítulos 2.4., 2.5. e 2.6.

Dessa forma, de acordo com o Capítulo 2.1., apresentou-se a finalidade da DSI como uma forma não ideológica de enfrentar os desafios do mundo presente (*cf.* João Paulo II, 1987, §41). Nesse sentido, o risco de escolhas políticas motivou a promoção duma literatura específica quanto à posição da Igreja frente a problemáticas seculares.

A DSI, dessa forma, tornou-se um rumo para o convívio social. Um traçado calcado nos ensinamentos do Evangelho, adaptando-os às tendências do Mundo (*cf.* PCJP, 2004, §08). Assim, com o fiel leigo e o Bem Comum em foco, a pessoa assumiu um papel central nas relações humanas delineadas na DSI. Entre essas relações, destaca-se a Política. Na garantia dessa interação mais humanizada, a escolha de representantes, a rotatividade pacífica de governos e o controle civil sobre as instituições se tornaram propostas doutrinárias (*cf.* PCJP, 2004, §569).

Por sua vez, no Capítulo 2.2., entendeu-se aprofundar a posição da DSI frente às ideologias. Essas, definidas, dentro de certos limites, como ferramentas para a tomada das estruturas de governo e o encaustelamento de grupos de interesse dentro delas. O que é visto como uma interação social oposta ao pensamento cristão.

Nesse sentido, o liberalismo e o marxismo foram apresentados como concorrentes simétricos, mas não equivalentes (*cf.* Langlois, 1990, p.263). Isso, uma vez que o liberalismo, em certos aspectos, corrigiu-se ao longo do tempo (*cf.* Langlois, 1990, p.258), ao passo que o marxismo manteve suas raízes perversas num ateísmo anticristão de propósitos antissistêmicos (*cf.* Pio IX, 1849, §06).

Especificamente quanto ao marxismo, a Doutrina Católica informa que se trata duma ideologia que vai além de questões político-econômicas. Consubstancia-se numa proposta sectária de princípios ateus e anticristãos de imanentização da escatologia humana (*cf.* Aron, 1986, p.07; *cf.* Voegelin, 1982, p.92). Sendo, assim, algo intrinsecamente perverso (*cf.* Pio XI, 1937a, §58).

Dessa maneira, a DSI condenou, de partida, toda luta revolucionária, uma vez que pautada na violência para a consecução de seus objetivos. Uma ação de desconstrução da ordem social, com a instituição católica tida como um alvo preferencial (*cf.* João Paulo II, 1986b, §56; *cf.* Pio XI, 1937a, §58).

A pessoa reduzida a um átomo social, dentro dos princípios do marxismo, vê sua dignidade levada a uma fração dum todo orgânico coletivista. Uma perspectiva que gesta uma maldade própria, no sentido de desumanizar a sociedade e colocar o Homem a serviço do Estado e não o contrário (*cf.* PCJP, 2004, §125).

Dessa maneira, tornou-se impossível, à luz da DSI, um bom católico filiar-se a qualquer partido socialista (*cf.* Pio XI, 1931, III.2. /Católicos e Socialistas termos contraditórios). Uma vez que o movimento prioriza a diluição da família e a abolição da propriedade privada por meio do poder totalitário dum Partido-estado. Assim, visando uma reestruturação social, os partidos marxistas perpetraram o assassinato de opositores e de membros dissidentes. Um desregramento moral plenamente confirmado pelos factos históricos aberrantes (*cf.* Courtois *et al.*, 1999, p.02; *cf.* Langlois, 1990, p.270).

Assim, a postura política da Igreja ficou marcada por uma orientação aos fiéis para uma tomada de posição crítica frente ao quadrante ideológico. Dessa forma, dum lado, sem constituir uma ideologia, encontra-se uma linha de pensamento que prima pela preservação da moral tradicional no temor a Deus. Do outro lado, a ideologia marxista que visa a transformação social por meio da luta de classes e a terrestreização absoluta do destino do Homem. Por fim, o liberalismo, ideologia ligada ao Mercado, não percebe a utilidade vendável da transcendência. No entanto, entende a moralidade religiosa como sua fonte de autopreservação. Dessa maneira, posiciona-se de forma intermediária entre o as duas posições, alinhando-se com aquele que melhor lhe convier. Como apresentado por Thiel (2014), por Baran&Sweezy (1966) e por Means&Schneider (2000).

O Capítulo 2.3., visou apresentar pormenores sobre a “nova teologia social latino-americana”. Tendo em vista que as premissas revolucionárias são totalmente opostas ao amor evangélico (*cf.* Pio XI, 1937a, §58), a pastoral social da Igreja jamais alinhou o capitalismo como a fonte do “pecado social” ou o marxismo como uma expressão de caridade. Ao se subverter essa perspectiva, teólogos progressistas fizeram emergir, da fusão do Evangelho com o Manifesto Comunista, a “Teologia da Libertação”.

Nesse sentido, do ponto de vista histórico, dentro dum pensamento gestado na Europa, numa linha de Bultmann a Lebrecht, o progressismo cristão encontrou um campo vasto no cenário da América Latina (*cf.* Nascimento, 2012, p.199; *cf.* Ratzinger, 1984, p.362). Uma passagem que foi garantida por meio do contexto da Guerra fria, com a iniciativa de instituições eclesiais regionais.

Nesse ambiente, com o apoio do CELAM, a TdL se formou da fusão intrinsecamente incoerente entre a fé cristã e o ateísmo marxista. Uma interpretação que

se pretendeu evangélica e se fez na integração da Teoria da Dependência, com a Teoria Crítica frankfurtiana, por meio da *praxis* gramscista. Com essa proposta, gerou-se um antagonismo na acomodação semântica de contraditórios (cf. Cardoso, 2010; cf. Nascimento, 2012, p.139; cf. Sigmund, 1992, p.67; cf. Valério, 2012, p.147).

Com as reuniões preparatórias em 1964 (cf. Nascimento, 2012, p.198; cf. Valério, 2012, p.58 e 198), as bases da TdL Latino-Americana se estruturaram de forma a pautarem a conferência de Medellín em 1968 (cf. Dussel, 1999, p.57). Uma nova eclesiologia que foi materializada na obra do Pe. Gutiérrez, “*Teologia da Libertação: perspectivas*” (cf. Valério, 2012, p.182).

Apesar da reação do Vaticano em Puebla, a TdL já estava consolidada na América Latina. Uma situação percebida na condução progressista da Ação Católica Brasileira de 1947 a 1966, nos alinhamentos políticos dos conselhos episcopais a partir de 1955 e na formação das CEB na década de setenta (cf. Mainwaring, 1986, p.95; cf. Valério, 2012, p.46).

Apresentar a TdL nesses termos, por meio da análise política sugerida por Hurtig (cf. 1966, p.74 e 76), é deixar claro que se tratou dum instrumento da revolução marxista na América Latina. Uma instrumentalização das Igrejas particulares, que trouxe resultados concretos ao Movimento Comunista. Consequências ainda hoje percebidas na guerrilha rural, no terrorismo urbano, na militância radical agrária ou sindical e na articulação político-partidária socialista Fabiana (cf. Mainwaring, 1986, p.89, 92 e 178; cf. Valério, 2012, p.221).

O prosseguimento do assunto culminou no estudo dos antípodas da TdL. As *Instruções “Libertatis Nuntius”* e “*Libertatis Conscientia*” e a *Notificação* feita a Leonardo Boff. As três realizadas pela Congregação para a Doutrina da Fé e assinadas pelo Cardeal Ratzinger, então, Prefeito da Congregação.

Dessa forma, no Capítulo 2.4., entendeu-se que a denúncia à instrumentalização marxista das Igrejas particulares na América Latina se deu por meio da “*Instrução Libertatis Nuntius*”. Tratou-se dum texto contundente à ameaça apresentada pela Teologia da Libertação (cf. Cierva, 1996, p.680). Um documento sobre um fenômeno complexo, cuja gravidade ainda não foi avaliada de forma suficiente (cf. Ratzinger, 1984, p.355 e 357).

Assim, a “*Instrução Libertatis Nuntius*” apontou para a origem da TdL numa aspiração por justiça social de apelo Evangélico. Uma necessidade crítica de amenizar o

sofrimento de desfavorecidos, em que a luta de classes é um dado de facto e a neutralidade acerca deste ponto é impossível (cf. Gutiérrez *apud* Ratzinger, 1984, p.360).

Uma postura que se deixa seduzir por um viés mais ideológico que teológico (cf. CDFé, 1984, p.04), conduzindo um apelo exclusivista pelos pobres em detrimento da DSI (cf. Berryman, 1987, p.140; cf. CDFé, 1984, VIII. §06; cf. Ratzinger, 1984, p.355 e 357). Assim, a fusão de discursos marxistas a uma semântica cristã conduziu teólogos e fiéis às teses revolucionárias (cf. Ratzinger *apud* Messori, 1985, p.109).

Em “*Libertatis Nuntius*”, mostra-se, nesse sentido, a incompatibilidade da luta de classes com a DSI. Denuncia-se a subversão incitada pelo materialismo histórico ateu, que, não só perverte os ensinamentos de Cristo, mas os inverte completamente. O que cria uma teologia imanentista apologética à luta sem quartel. Perspectiva em que a Bíblia legitima o materialismo e a história é deificada (cf. Ratzinger, 1984, p.361). Transformando-se o cristianismo num instrumento da luta de classes (cf. Berryman, 1987, p. 191; cf. CDFé, 1984, IX. §01 a 03; cf. Ratzinger, 1984, p.361).

No entanto, para a fé católica não é lícita qualquer ideologia estruturada num materialismo ateu, numa dialética da violência ou num coletivismo de Estado desprovido de senso religioso (cf. Cierva, 1996, p.100).

Nesse sentido, a TdL Latino-Americana foi considerada, em sua permeabilidade à ideologia marxista, um instrumento de destruição da Civilização Cristã (cf. Pio XI, 1937a, §58; cf. Queiroz 2015, p.171). Uma heresia grave que transforma a Igreja num instrumento da luta revolucionária para a disrupção da sociedade e sua transformação distópica.

Por sua vez, o Capítulo 2.5. abordou a “*Notificação Sobre o Livro ‘Igreja: Carisma e Poder’*”. Nessa *Notificação*, fez-se menção a pontos de concordância limitada entre a DSI e a TdL, no entanto, descreveu-se uma séria divergência essencial (cf. CDFé, 1985a, p.02).

A CDFé reconheceu, nesse sentido, a expansão da Igreja universal (Roma) pelo trabalho das Igrejas particulares (regionais). O que se nota na predominância da Religião Católica na América Latina (cf. CDFé, 1985a, PD). No entanto, uma conquista que só se consolida na unidade do discurso e na ortodoxia ritualística. Uma padronização de princípios garantida pelo respeito à hierarquia eclesiástica e ao Magistério (cf. CDFé, 1985a, PD; cf. Vaticano II, 1965b, §62).

O que não representa uma realidade válida para a TdL presente nas Igrejas particulares na América Latina. Uma posição mantida no argumento de Leonardo Boff,

que provoca um desvio de categorização marxista na separação de finalidade e de método entre as Igrejas particulares e a Igreja universal. Para Leonardo Boff, as Igrejas particulares, com suas Comunidades Eclesiais, são as representantes da vontade do povo, ao passo que a Igreja universal e seu magistério são sistemas da opressão burguesa (cf. Boff, 1981, p.85, 91 e 98).

Uma confusão provocada na imanentização do Evangelho que se estrutura numa inversão da eclesiologia romana. A Igreja universal visando a salvação transcendente e as Igrejas particulares da América Latina, a *praxis* salvífica materialista ou a terrenalização do paraíso (cf. Boff, 1981, p.71; cf. CDFé, 1984, EI; cf. Cox, 1988, p.150).

Dessa maneira, o sagrado não seria mais de responsabilidade das Igrejas particulares, apenas a luta de classes e a revolução. Valendo-se, para isso, do nome da Igreja Católica Romana na realização da *praxis* marxista. Situação que se concretiza por meio das CEB ideologizadas numa militância armada ou por meio da influência da opinião pública (cf. Nascimento, 2012, p.237, 244, 271 e 330).

Nesse sentido, as opções de Leonardo Boff são opostas à Doutrina. Principalmente quando aborda a finalidade secular da Igreja. Uma posição que se clarifica ao se entender que, no Ocidente, uma política sólida se constrói sobre uma base religiosa (cf. Berryman, 1987, p.187). Nessa perspectiva, a proposta de Leonardo Boff atendeu essa qualidade, quando assumiu a Igreja Católica na América Latina como um instrumento para a luta revolucionária.

Assim, a prática da opção exclusiva pelos pobres, ou o “bolchevismo” latino-americano, subverteu o catolicismo a seu favor. Tratou-se da inversão da Verdade Revelada na religião secular marxista (cf. Aron, 1982, p.287). Dessa forma, a Teologia da Libertação defendida no livro de Leonardo Boff respondeu a esse propósito.

Nessa perspectiva, o clero da Teologia da Libertação não se volta ao ensino Magisterial. Ao contrário, toma emprestada a semântica e a simbologia para a *praxis* da luta de classes. Uma ação de transformação do povo de Deus em “povo massa” no apoio a movimentos políticos socialistas fabianos, na motivação para a luta armada rural ou no terrorismo urbano. Facto que se constata até hoje (cf. Berryman, 1987, p.23 e 146).

Dentro da linha expositiva das ilações políticas dos textos da CDFé, o Capítulo 2.6. apresentou a “*Instrução Libertatis Conscientia*” (CDFé, 1986). Argumento que replica a DSI ao apresentar uma interpretação teologal abrangente, que engloba e absorve

a TdL. Assim, “chamar a atenção para ‘desvios, ou riscos de desvios, prejudiciais à fé e à vida cristã’” (CDFé, 1986, §01)

Nesse sentido, retomou-se a orientação do que venham a ser os conceitos católicos de liberdade e de libertação. Sendo a liberdade o pleno uso do arbítrio e a libertação, a garantia do exercício deste arbítrio, remetendo-se a “*Libertatis Nuntius*” (cf. CDFé, 1986, §02; cf. Cierva, 1996, p.700).

O Cardeal-prefeito continua sua apresentação sob forma dum alerta aos efeitos colaterais dos ganhos tecnológicos, sociais e culturais da humanidade, enquanto ferramentas de libertação. Uma observação pertinente aos conceitos expostos de liberdade e de libertação, em que estes instrumentos criados pelo Homem, apesar de terem um apelo para a liberdade, se desviados de sua finalidade, acabam por desenvolver uma resposta contrária ao objetivo enunciado de partida. O documento, assim, revelando-se uma crítica sobre as escolhas feitas em detrimento do Bem Comum e da Dignidade da Pessoa Humana (cf. Queiroz, 2015, p.173).

Uma questão que se aprofunda ao se relacionarem a liberdade e o pecado. Entende-se, nessa linha, que as opções abertas dentro do campo das escolhas devem ser medidas pelo prisma da moralidade cristã. Quando estas amarras intrínsecas ao arbítrio são abandonadas, ocorre um abuso sistemático do desejo sobre as possibilidades, entregando-se lentamente, mas certamente, à autodestruição pessoal e social (cf. CDFé, 1986, §25; cf. Queiroz, 2015, p.173 e 174).

Trata-se da exposição dum ponto de vista que nega, simultaneamente, o liberalismo extremo e a imanentização marxista da cosmovisão. Uma vez que ambos, dentro de suas respectivas utopias, equalizam a subjetividade com a realidade, virtualizando a transcendência. Dessa maneira, igualam as possibilidades imaginadas à realidade. O que conduz ao afastamento das referências concretas da construção civilizacional. Particularmente, os fundamentos ligados à cristandade para “o do domínio e o controle, mediante a razão e a liberdade” (CDFé, 1986, §35).

Assim, dentro da percepção cristã de liberdade e de libertação, pautar-se pelo Evangelho é introduzir um controle às necessidades e aos desejos ilimitados da pessoa e, concomitantemente, ao apego incontrolável da classe política pelo poder. Uma posição interveniente provida pelas Escrituras que se devem harmonizar com a norma jurídica (cf. CDFé, 1986, §43).

Dessa forma, a Igreja desempenha um papel fundamental na temperança da humanidade. Por meio duma leitura evangélica da realidade corrente, pode-se ter uma

noção dos limites e possibilidades frente a desafios. Evitando-se a relativização do Bem e do Mal, dos meios e dos fins (cf. Cierva, 1996, p.701).

Uma confusão muito comum entre homens políticos que não possuem um autocontrole moral suficiente. O que se reflete na pervasão crescente do Estado sobre a vida de seus cidadãos, particularmente quando sob administrações marxistas (cf. CDFé, 1986, §69; cf. Cierva, 1996, p.704; cf. Min, 1989, p.119; cf. Queiroz, 2015, p.176).

Dessa maneira, a *Instrução* afirma que a Igreja na vida política se limita a valorizar a função do trabalho e a preparação dos crentes para a liberdade. Assim, a família e a propriedade sendo respeitadas e protegidas como as verdadeiras fontes de liberdade. Postura Magisterial antagônica à TdL. Essa, que se consolida na utopia classista em detrimento do amor ao próximo e do Bem Comum (cf. Min, 1989, p.132 e 139).

Nesse sentido, o esforço transformador laboral é o único caminho sustentável para qualquer questão social, desde as primeiras orientações da “*Carta Encíclica Rerum Novarum*”. Uma postura que repercute na criação de postos de trabalho pela iniciativa privada, no apoio subsidiário do Estado ao empreendedorismo, numa esfera local e no suporte técnico na escala internacional. Uma forma de auxílio sustentável a nações do Terceiro-Mundo para que vençam a precariedade (cf. CDFé, 1986, §84 a 86).

No entanto, numa perspectiva a longo prazo, a perenidade de resultados positivos, no âmbito econômico-sócio-político, exige a consolidação da cultura. Uma direção para a aquisição duma forma elaborada de visão, que favoreça o reconhecimento do justo, do bom e do verdadeiro. Desenvolvendo-se, dessa maneira, um holismo que permita a assimilação duma ética no respeito a si, ao outro e ao meio ambiente. Iniciando-se, essa construção cultural, pelo combate ao analfabetismo (cf. CDFé, 1986, §92).

Dentro dos parâmetros apresentados, a DSI se torna a chave para a liberdade. Pela Doutrina, o trabalho, aliado à cultura, conduzem à elevação moral e material que são os fundamentos da libertação (cf. CDFé, 1986, §99).

Ao passo que o marxismo, por meio do materialismo histórico e da violência revolucionária, é um traçado certo para o desastre social. Uma proposta teratológica que permeia o argumento político e o transforma num caminho para a autodestruição. Nesse sentido, a “*Instrução Libertatis Conscientia*” informa que a Teologia da Libertação na América Latina, atravessada por uma filosofia aliada ao marxismo, torna-se um instrumento avesso ao Magistério.

Apesar dessa posição incisiva, restou o perdão aos pastores e fiéis que foram “tentados pelo desânimo, pelo ceticismo ou pela aventura desesperada” (CDFé, 1986,

§100) e escolheram o desvio ideológico, ao reto caminho. Assim, ao cristão fica o respeito à Verdade e aos compromissos assumidos com a Igreja e, principalmente, com Deus (cf. CDFé, 1986, §99).

Conforme apresentado, os capítulos 2.4., 2.5. e 2.6. apresentam as principais ilações políticas de “*Libertatis Nuntius*”, da “*Notificação Sobre o Livro ‘Igreja: Carisma e Poder’*” e de “*Libertatis Conscientia*”. Essas ilações se concentram no sentido de apontarem os abusos do liberalismo e do marxismo. Mas sendo muito mais duras nos desvios de categorização marxista encontrados nos regimes políticos, diretamente, e na Teologia da Libertação, indiretamente.

A Doutrina Social da Igreja, mesmo não sendo uma opção de terceira via política, dá uma direção de conduta ao universo de crentes, que, por afinidade ou simpatia, acaba se refletindo na sociedade humana como um todo.

Para tal, as apreciações dos três textos se condensam numa série de orientações que guiam a Igreja nos caminhos duma soteriologia transcendente e, simultaneamente, conduzem a posturas claras frente a ameaças seculares.

Fechando-se a discussão do presente trabalho, retoma-se a questão de abertura: “dentro do contexto histórico do final dos anos setenta e meados dos anos oitenta, quais ilações políticas se depreendem da reação católica apostólica romana, em contraposição à Teologia da Libertação na América Latina, à luz de “*Libertatis Nuntius*”, da “*Notificação Sobre o Livro ‘Igreja: Carisma e Poder’*” e de “*Libertatis Conscientia*”? ”.

Nesse sentido, a denúncia de “*Libertatis Nuntius*” aponta que o marxismo é algo perverso que não pode ser transfigurado num pensamento cristão. Dessa forma, a Teologia da Libertação, permeável à ideologia marxista, torna-se uma inversão herética que deve ser duramente combatida. A solução ao problema se encontra na ponderação política e religiosa pautada pela DSI.

A “*Notificação Sobre o Livro ‘Igreja: Carisma e Poder’*” levou a “*Instrução Libertatis Nuntius*” a uma esfera mais concreta. Criticando os argumentos de categorização marxista da obra de Leonardo Boff, opôs-lhe a abordagem Magisterial sobre os temas propostos. A punição ao Frade herege sendo administrada *a posteriori*.

O que demonstrou ao universo cristão que atitudes políticas controversas frente à DSI não podem ser toleradas. Mensagem ouvida e compreendida. Assim, a *Notificação* materializou o repúdio à Teologia da Libertação na América Latina e ao marxismo no Mundo. Recusando-se, veementemente, a inversão do discurso da Igreja e sua transformação na religião secular de sustentação à opção política revolucionária.

Por fim, em “*Libertatis Conscientia*”, as posições apresentadas em “*Libertatis Nuntius*” e na “*Notificação Sobre o Livro ‘Igreja: Carisma e Poder’*” são ratificadas e aprofundadas. Numa leitura mais apurada, nota-se que são apresentadas soluções concretas aos problemas sociais que sustentam o marxismo na sociedade.

Duma maneira bem específica, por meio duma leitura negativa, a *Instrução* afirmou que os problemas sociais não são resolvidos por meio de intervenções diretas dum Estado pervasivo ou com subsídios gratuitos. Eles se atenuam e se dissolvem a médio prazo e de maneira sustentável, única e exclusivamente, por meio do trabalho de todos os setores privados da sociedade e da subsidiariedade da administração pública.

Para isso, o Estado deve se manter dentro de limites bastante restritos, incentivando o empreendedorismo e dando espaço para a livre iniciativa. Basicamente, o que consiste em diminuir impostos a taxas razoáveis e reduzir a regulamentação abusiva, impeditiva para a criação de empregos. Por sua vez, em escala internacional, o ajuste em acordos mais equilibrados e o auxílio técnico de países desenvolvidos a países em dificuldade.

Por outro lado, numa perspectiva de longo prazo, a verdadeira Justiça Social se realiza por meio da educação. O que se dá pela erradicação do analfabetismo e pela promoção da alta-cultura. Únicas formas de se ampliar a abertura de espírito sobre os problemas sociais e de se apresentarem soluções realistas para eles. Evitando-se a recaída em opções utópicas ou revolucionárias que impeçam o desenvolvimento coerente dos perfis da pessoa humana e a promoção de sua dignidade.

Nesse sentido, a TdL, como articulada na América Latina, constitui-se numa grave heresia a ser combatida. Mas uma luta que não se dá, exclusivamente pelo castigo, mas por meio do perdão. Assim, absorvendo o que há de bom na nova eclesiologia e rejeitando seus princípios de pecado.

3.3. LIMITAÇÕES DA INVESTIGAÇÃO E ABERTURA PARA PESQUISAS FUTURAS.

O presente trabalho, em termos gerais, encontra-se limitado em sua própria estrutura, uma vez que, tendo em vista a vastidão do campo de estudo, teve de restringir-se a assuntos específicos. Dentro dessa voga, retiraram-se, do Referencial Teórico, abordagens sobre a origem simbólica do quadrante político, um estudo pormenorizado

sobre o gramscismo e um aprofundamento sobre as políticas, estratégias, técnicas, táticas e procedimentos operacionais do sistema de desinformação soviético. Assuntos considerados pertinentes, mas reportados para uma outra oportunidade.

Por outro lado, quanto aos assuntos constantes do trabalho, o Capítulo 2.1. teve de ser restrito ao que se considerou o cerne da DSI dentro das balizas do Objetivo Geral do trabalho. Isso, uma vez que muito além do que foi apresentado, existe uma vasta coleção de conceitos aprofundando, num aspecto transcendente, aqueles que foram expostos.

Nesse sentido, a DSI não cessa de se mostrar duma clarividência surpreendente. O que se soma a orientações pertinentes aos crentes, que poderiam ser consideradas com mais seriedade pelos membros da comunidade política.

Quanto à relação da DSI com as ideologias, o Capítulo 2.2. apresentou a acepção do que são o liberalismo e o marxismo, de maneira a dar um certo juízo sobre o tema. No entanto, o foco centrado na perspectiva da DSI frente às ideologias não permitiu uma exploração das alianças por interesse entre metacapitalistas e partidos marxistas. Um agrupamento no qual se coloca em evidência a formação de Estados totalitários na busca pelo maior lucro possível de agentes econômicos e o acúmulo de poder de atores políticos para a submissão dos cidadãos a agendas desumanas.

No Capítulo 2.3. o assunto se aprofunda nos desdobramentos políticos da Teologia da Libertação na América Latina após “*Libertatis Nuntius*” e “*Libertatis Conscientia*”. No entanto, correlato ao assunto, seria interessante uma pausa maior sobre as condutas politicamente dirigidas das narcoguerrilhas e do tráfico internacional de drogas. Além das eleições de militantes comunistas e ex-guerrilheiros marxistas para a presidência de países latino-americanos e o resultado de seus mandatos. Temas relacionados que, de certa maneira, culminam no movimento conhecido como o “Foro de São Paulo”.

O estudo da “*Instrução Libertatis Nuntius*”, no Capítulo 2.4. é limitado no esclarecimento da postura da Igreja em denúncia à Teologia da Libertação como uma ofensiva marxista. No entanto, uma questão mal fechada que pede uma análise mais detalhada sobre a ação soviética de subversões armada e cultural na América Latina. Essas, estimuladas pelo alinhamento de propósitos delineados na XX Internacional de 1956, apoiada na teoria crítica frankfurtiana, na *praxis* gramscista e na Teoria da Dependência de FHC e Faletto. Sendo o estudo das obras relativas ao assunto, um amplo arcabouço para uma investigação mais conclusiva nesse aspecto.

Por sua vez, o Capítulo 2.5. dá uma perspectiva sobre o livro “*Igreja: Carisma e Poder*”, de Leonardo Boff. O trabalho, mesmo visitando três versões da obra não foi muito além do que delineou a *Notificação*. No entanto, um trabalho exclusivo sobre a obra de Leonardo Boff, bem como sobre o livro de Gustavo Gutiérrez, apontaria para uma melhor compreensão dos conceitos apresentados e a gravidade de seus argumentos.

O estudo da “*Instrução Libertatis Conscientia*”, feita no Capítulo 2.6., é sempre limitada. Por mais que se esmiúcem os parágrafos da *Instrução*, existirão detalhes que passarão pelo pesquisador. Pontos peculiares, que, por si, pedem uma atenção mais dedicada. Assim, permanece a abertura para que se exponha melhor esse documento.

Em geral, o estudo da resposta católica ao marxismo e à TdL ecoa também na busca pela sobrenaturalidade da fé. Uma postura que se considera materializada na organização dos cultos da Renovação Carismática Católica, na evasão de fiéis católicos para o protestantismo pentecostal ou no desvio filosófico ao espiritismo kardecista. O que, por si, já valeriam estudos fenomenológicos sociais e teológicos.

Dessa forma, fica um convite a que se aprofundem pontos de interesse, entrando-se em outros textos disponíveis e produzindo uma literatura alinhada com os princípios do estudo científico e acadêmico, tudo visando a ampliação do interesse sobre a Doutrina Social da Igreja.

4. BIBLIOGRAFIA.

- ALDUNATE, Jaime Antúnez. *Entrevista al Cardenal Ratzinger: el problema de fondo*. Revista Humanitas, 30 de maio. Santiago de Chile: PUC Chile, 2005. Em: <http://www.humanitas.cl/teologia-y-espiritualidad-de-la-iglesia/entrevista-al-cardenal-joseph-ratzinger-por-jaime-antunez> (último acesso em 08 de junho de 2019).
- ALMEIDA, J. F. *A Santa Bíblia*. São Paulo: Cultura Brasil, 2001.
- ARON, Raymond. *L' Opium des intellectuels*. Paris: Presses Pocket, 1986.
- BARAN, Paul A., SWEEZY, Paul M. *Monopoly Capital: an essay on the American economic and social order*. Nova York: NYUPress, 1966.
- BARTH, Karl. *Church Dogmatics*. Westminster: John Knox Press, 1994.
- _____. *The Epistle to the Romans*. Oxford: Oxford University Press, 1968.
- BELATO, Dinarte. *Mario Osorio: o intelectual*. In: BRUM, Argemiro J. *Trajetórias de uma vida: depoimentos*. Ijuí: Unijuí, 2003.
- BENTO XVI, Pp. *Caritas in Veritate, Aos bispos, sobre o desenvolvimento integral humano em caridade e verdade*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2009. Em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html (último acesso em 08 de junho de 2019).
- BEOZZO, José Oscar. *A Igreja do Brasil: de João XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- _____. *Cristãos na universidade e na política*. Petrópolis: Vozes, 1984.
- BERRYMAN, Phillip. *Liberation Theology. Essential facts about the revolutionary movement in Latin-America and Beyond*. Nova York: Pantheon Books, 1987. Em: <https://archive.org/details/liberationtheolo00berr> (último acesso em maio de 2019).
- BETTO, Frei, BOFF, Leonardo. *Mística e Espiritualidade*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- _____. *Alfabetto: autobiografia escolar*. São Paulo: editora Ática, 2002.
- _____. *Batismo de Sangue: Os dominicanos e a morte de Carlos Marighella*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.
- _____. *Fidel e a Religião*. Brasília: Brasiliense, 1985.
- _____. *Sinal de Contradição*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988.
- BOFF, Leonardo. *Church: Charism and Power*. Nova York: Crossroad, 1992. Em: <https://archive.org/details/church00leoa> (último acesso em 08 de junho de 2019).
- _____. *Igreja: Carisma e Poder*. Petrópolis: Vozes, 1981.

- _____. *Igreja: Carisma e Poder*. Rio de Janeiro: Record, 2012.
- BRIGHENTI, Agenor. *A Ação Católica e o novo lugar da Igreja na sociedade*. Köln: Ordo Socialis, 2012.
- BRUNEAU, Thomas C. *The political transformation of the Brazilian Catholic Church*. Londres: Cambridge University Press, 1974. Em: <https://archive.org/details/politicaltransfo0000brun> (último acesso em 08 de junho de 2019).
- BRZEZINSKI, Zbigniew . *O Grande Fracasso*. Rio de Janeiro: Bibliex, 1989. Em: <https://archive.org/details/OGrandeFracasso/page/n3?q=BRZEZINSKI%2C+Zbigniew+.+O+Grande+Fracasso> (último acesso em 08 de junho de 2019).
- BUSON, Mathew E. *Pope Francis*. Huntington: Our Sunday Visitor, 2013. Em: <https://archive.org/details/popefrancis0000buns> (último acesso em 08 de junho de 2019).
- _____. *We Have a Pope! Benedict XVI*. Huntington: Our Sunday Visitor, 2005. Em: <https://archive.org/details/wehavepopebenedi0000buns> (último acesso em 08 de junho de 2019).
- CARDOSO, Fernando Henrique, FALETTO, Enzo. *Dependência e desenvolvimento na América Latina: ensaio de interpretação sociológica*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. Em: <https://favaretoufabr.files.wordpress.com/2014/03/fhc-dependencia-e-desenvolvimento-na-amc3a9rica-latina-parte-i.pdf> (último acesso em 08 de junho de 2019).
- CARVALHO, Olavo de, DUGIN, Alexandre. *Os Estados Unidos e a Nova Ordem Mundial*. São Paulo: Vide Editorial, 2012. Em: <https://pt.scribd.com/document/282122396/Os-Eua-e-a-Nova-Ordem-Mundial> (último acesso em 08 de junho de 2019).
- CARVALHO, Olavo de. *A Nova Era e a Revolução Cultural. Fritjof Capra & Antonio Gramsci*. Rio, IAL & Stella Caymmi, 1993.
- _____. *Maquiavel ou a Confusão Demoníaca*. Campinas: Vide Editorial, 2011.
- _____. *O Imbecil Coletivo. Atualidades inculturais brasileiras*. Rio de Janeiro: Faculdade da Cidade, 1998.
- _____. *O Jardim das Aflições. De Epicuro à ressurreição de César: ensaio sobre o materialismo e a religião civil*. Campinas: Vide Editorial, 2015.
- _____. *O Mínimo que Você Precisa Saber para não ser um Idiota*. São Paulo: Record, 2013.

CDFé, Congregação para a Doutrina da Fé. *Mysterium Ecclesiae, acerca da doutrina católica sobre a igreja para a defender de alguns erros hodiernos*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1973. Em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19730705_mysterium-ecclesiae_po.html (último acesso em 08 de junho de 2019).

_____. *Libertatis Conscientia: sobre a liberdade cristã e a libertação*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1986. Em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_po.html (último acesso em 08 de junho de 2019).

_____. *Libertatis Nuntius: instrução sobre alguns aspectos da “ teologia da libertação ”*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1984. Em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_po.html (último acesso em 08 de junho de 2019).

_____. *Nota Doutrinal. Sobre algumas questões relativas à participação e comportamento dos católicos na vida política*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2000. Em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20021124_politica_po.html (último acesso em 08 de junho de 2019).

_____. *Notificação Sobre o Livro “Igreja: Carisma e Poder. Ensaio de eclesiologia militante” de frei Leonardo Boff, O.F.M.*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1985a. Em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19850311_notif-boff_po.html (último acesso em 08 de junho de 2019).

_____. *Observaciones sobre la teologia de la liberacion de Gustavo Gutiérrez*. Mision Abierta al Servicio de la Fe, 01 de Febrero. Madrid: Misioneros del corazón de María, 1985b.

CIC, Catecismo da Igreja Católica. *Catecismo da Igreja Católica*. São Paulo: Loyola, 2002.

CIERVA, Ricardo de la. *La Hoz y la Cruz. Auge e caída del marxismo y la teologia de la liberación*. Madrid: Fênix, 1996.

CLAUSEWITZ, Carl von. *Da Guerra*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

COHEN, Eric. *A Crisis of Liberalism*. The Weekly Standard, V. 23, Nr 27. Washington, DC: Clarity Media Group, 2018.

- COMBLIN, Joseph. *Called for freedom: the changing context of liberation theology*. Maryknoll: Orbis Books, 1998.
- COURTOIS, Stéphane, et al. *O Livro Negro do Comunismo. Crimes, terror e repressão*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- COUTROT, Aline. *Religião e política*. In: RÉMOND, René (org.). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.
- COX, Harvey Gallagher. *The silencing of Leonardo Boff: the Vatican and the future of world Christianity*. Oak Park: Meyer-Stone Books, 1988. Em: <https://archive.org/details/silencingofleonardo00coxrich> (último acesso em 08 de junho de 2019).
- CREMONESE, Dejalma. *O humanismo de Lebrecht e a Experiência do Movimento Comunitário de Base de Ijuí – RS*. Revista Opinião Filosófica, v. 07; n°. 01. Porto Alegre: PKP, 2016. Em: <http://periodico.abavaresco.com.br/index.php/opiniaofilosofica/article/view/641/586> (último acesso em 08 de junho de 2019)
- DENEEN, Patrick J. *Why Liberalism Failed*. New Haven: Yale University Press, 2018.
- DUSSEL, Enrique. *De Medellín a Puebla - Uma década de sangue e esperança* (3 vol). São Paulo: Loyola, 1982.
- _____. *Historia de la Iglesia en América Latina: una interpretación*. Revista de História, n°115. São Paulo: USP, 1983. Em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/61793/64657> (último acesso em 08 de junho de 2019).
- _____. *Teologia da Libertação e Marxismo*. In: LÖWY, Michael (Org.). *O marxismo na América Latina. Uma antropologia de 1909 aos dias atuais*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2003.
- _____. *Teologia da Libertação: um panorama de seu desenvolvimento*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- EICHER, Peter. (Org.). *Dicionário de conceitos fundamentais de Teologia*. São Paulo: Paulus, 1993.
- ENGELS, Friedrich. *Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico*. São Paulo: Centauro, 1999.
- ESTEVEZ, Francisco Vives (Mons.). *Principios de Sociología Cristiana*. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico, 1963.
- FERNANDES, F. *Da Guerrilha ao Socialismo: a Revolução Cubana*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1979.

FISCHER, Heinz-Joachim. *Pope Benedict XVI*. Nova York: Crossroad, 2005.

FOX, Matthew. *The Pope's war : why Ratzinger's secret crusade has imperiled the Church and how it can be saved*. Nova York: Sterling Ethos, 2011. Em: https://archive.org/details/popeswarwhyratzi0000foxm_g3u5 (último acesso em 08 de junho de 2019).

GARAUDY, Roger. *Del anatema al diálogo. Con las ponencias de K.Rahner y J.B. Metz*. Barcelona: Ariel, 1971.

_____. *Do anátema ao diálogo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1966.

GAWTHROP, Daniel. *The trial of Pope Benedict : Joseph Ratzinger and the Vatican's assault on reason, compassion, and human dignity*. Vancouver : Arsenal Pulp, 2013. Em: <https://archive.org/details/trialofpopebened0000gawt> (último acesso em 08 de junho de 2019).

GODOY, José Henrique Artigas de. *Economia Humana e desenvolvimentismo católico: o pensamento e a ação de Louis-Joseph Lebret no Brasil*. In *Religião e Sociedade*, nº36. Rio de Janeiro: R&S, 2016.

_____. *Economia Humana e desenvolvimentismo católico: o pensamento e a ação de Louis-Joseph Lebret no Brasil*. In *Teoria e Pesquisa*, vol.24 nº1. São Carlos: Cubo, 2015.

GRAMSCI, Antônio. *Cartas do Cárcere. Antologia*. Porto: Estaleiro, 2011. Em: https://www.marxists.org/portugues/gramsci/1931/12/cartas_do_carcere_gramsci_pant.pdf (último acesso em 08 de junho de 2019).

GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação, Perspectivas*. São Paulo: Loyola, 1974.

HURTIG, Serge. *Introdução à Sociologia Política*. *Análise Social: Revista do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa*, v. 4, n. 13. Lisboa, 1966. Em: <http://bibliotecadigital.tse.jus.br/xmlui/handle/bdtse/3781> (último acesso em 08 de junho de 2019).

IESM, Instituto de Estudos Superiores Militares. *Orientações Metodológicas para a Elaboração de um Trabalho de Investigação*. Lisboa: IESM, 2016.

JOÃO PAULO II, Pp. *Carta Apostólica E Sancti Tomae Mori. Para a proclamação de S. Tomás Moro patrono dos governantes e políticos*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2000. Em: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_20001031_thomas-more.html (último acesso em 08 de junho de 2019).

_____. *Carta do Papa João Paulo II aos Bispos da Conferência Episcopal do Brasil*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1986a. Em: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/letters/1986/documents/hf_jp-ii_let_19860409_conf-episcopale-brasile.html (último acesso em junho de 2019).

_____. *Carta Encíclica Veritatis Splendor. Sobre algumas questões fundamentais do ensinamento moral da Igreja*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1993. Em: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html (último acesso em 08 de junho de 2019).

_____. *Centesimus Annus, aos veneráveis irmãos no episcopado ao clero às famílias religiosas aos fiéis da igreja católica e a todos os homens de boa vontade no centenário da Rerum Novarum*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1991. Em: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html (último acesso em 08 de junho de 2019).

_____. *Discurso de João Paulo II no Encontro com o Clero, Catedral de Manaus, Amazonas*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1980. Em: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1980/july/documents/hf_jp-ii_spe_19800710_diocesi-manaus.html (último acesso em 08 de junho de 2019).

_____. *Discurso Do Papa João Paulo II Na Solene Sessão De Abertura Da III Conferência Geral Do Episcopado Latino-Americano, Puebla de Los Angeles, 28 de Janeiro de 1979*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1979a. Em: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1979/january/documents/hf_jp-ii_spe_19790128_messico-puebla-episc-latam.html (último acesso em 08 de junho de 2019).

_____. *Dominium et Vivificantem, sobre o Espírito Santo na vida da Igreja e do Mundo*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1986b. Em: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_18051986_dominum-et-vivificantem.html (último acesso em 08 de junho de 2019).

_____. *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Reconciliatio et Paenitentia*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1984. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia.html (último acesso em 08 de junho de 2019).

_____. *Laborem Exercens, sobre o trabalho humano no 90º aniversário da Rerum Novarum*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1981. Em:

https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html (último acesso em 08 de junho de 2019).

_____. *Reconciliatio et Paenitentia. Sobre a reconciliação e a penitencia na missão da Igreja hoje*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1984. Em: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia.html (último acesso em 08 de junho de 2019).

_____. *Redemptor Hominis, aos veneráveis irmãos no episcopado aos sacerdotes e às famílias religiosas aos filhos e filhas da igreja e a todos os homens de boa vontade no início do seu ministério pontifical*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1979b. Em: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html (último acesso em 08 de junho de 2019).

_____. *Sollicitudo Rei Socialis, pelo vigésimo aniversário da encíclica Populorum Progressio*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1987. Em: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html (último acesso em 08 de junho de 2019).

JOÃO XXIII, Pp. *Mater Et Magistra, sobre a recente evolução da questão social à luz da doutrina cristã*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1961. Em: http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html (último acesso em 08 de junho de 2019).

_____. *Pacem in Terris, a Paz de todos os povos na base da Verdade, Justiça, Caridade e Liberdade*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1963. Em: http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html (último acesso em 08 de junho de 2019).

KAISER, Robert Blair. *A church in search of itself : Benedict XVI and the battle for the future*. Nova York : Knopf, 2006. Em: <https://archive.org/details/churchinsearchof00robe> (último acesso em 08 de junho de 2019).

KRUSHCHEV, Nikita S. *Conquest Without War*. Nova York: Simon and Schuster, 1961. Em: <https://archive.org/details/conquestwithoutw00khru> (último acesso em 08 de junho de 2019).

LAJE, Agustin; MARQUEZ, Nicolas. *El Libro Negro De La Nueva Izquierda*. Buenos Aires: Grupo Unión, 2016. Em: <http://desarrolloci.ucr.ac.cr/labosa/sites/default/files/2017-11/Marquez%20Nicolas%20Y%20Laje%20Agustin%20->

[%20EI%20Libro%20Negro%20De%20La%20Nueva](#) (último acesso em 08 de junho de 2019).

LANGLOIS José Miguel Ibanez. *Doutrina Social da Igreja*. Lisboa: Rei dos Livros, 1990.

LASCH, Christopher. *A Rebelião das Elites e a Traição da Democracia*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1995.

LAUNAY, Marcel. *Pie XI, Pape de l'Action Catholique*, Paris: Cerf, 2018.

LEÃO XIII, Pp. *Quod Apostolici Muneris, sobre os erros modernos*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1878. Em: http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_28121878_quod-apostolici-muneris.html (último acesso em 08 de junho de 2019).

_____. *Rerum Novarum, sobre a condição dos operários*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1891. Em: http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html (último acesso em 08 de junho de 2019).

LENINE, Vladimir Ilyich Ulyanov. *Teoria e Prática Revolucionária*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2015.

LÖWY, Michael (Org.). *O marxismo na América Latina: uma antropologia de 1909 aos dias atuais*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2003.

_____. *A Guerra do Deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.

LUKACS, Georg. *The Destruction of Reason*. Nova Delhi: Aakar Books, 2016.

MAINWARING, Scott. *The Catholic Church and politics in Brazil, 1916-1985*. Stanford: Stanford University Press, 1986. Em: <https://archive.org/details/catholicchurchp00main> (último acesso em 08 de junho de 2019).

MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial - O homem unidimensional*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *O Capital, Crítica da Economia Política*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____. *O Manifesto Comunista*. São Paulo: Ridendo Castigat Mores, 1999.

MARX, Karl. *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*. Cambridge: Hackett, 1997.

MAURY, Philippe. *Evangelização e Política*. Rio de Janeiro: Loqui, 1962. Em: <https://archive.org/details/evangelizacaoepo00maur> (último acesso em 08 de junho de 2019).

MEANS Grady, SCHNEIDER David_. *MetaCapitalism: the e-business revolution and the design of 21st century companies and markets*. Chichester: John Wiley & Sons, 2000. Em: <https://archive.org/details/metacapitalismeb00mean> (último acesso em 08 de junho de 2019).

MESSORI, Vittorio. *A Fé em Crise*. São Paulo: EPU, 1985.

_____. *Rapporto Sulla Fede. Vittorio Messori a colloquio con Joseph Ratzinger*. Roma: San Paolo, 2005.

MILIC, Lochmann Jan et al. *Une Théologie de la Révolution*. Genebra: Labor et Fides, 1968.

MIN, Aselm Kyongsuk. *Dialectic of salvation: issues in theology of liberation*. Albany: State University of New York Press, 1989. Em: https://archive.org/details/dialecticofsalva_00mina (último acesso em 08 de junho de 2019).

NASCIMENTO, José. *Orvil: tentativas de tomada do poder*. São Paulo: Schoba, 2012. Em: <https://issuu.com/edschoba/docs/orvil> (último acesso em 08 de junho de 2019).

NIETZSCHE, F. *Assim Falou Zaratustra*. São Paulo: L&PM, 2014.

PASSOS, Eduardo Schmidt. *Eric Voegelin e as Religiões Políticas: o substrato comum entre a religião e a política*. Revista Sol Nascente, Nr 1. Huambo: CISEA, 2012. Em: <http://www.ispsn.org/sites/default/files/magazine/articles/N1%20art1%20.pdf> (último acesso em 08 de junho de 2019).

PAULO VI, Pp. *Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi, do Papa Paulo VI, ao Clero aos Fiéis de toda a Igreja sobre a evangelização no Mundo Contemporâneo*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1975. Em: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html (último acesso em 08 de junho de 2019).

_____. *Octogésima Adveniens, por ocasião do octogésimo aniversário a encíclica Rerum Novarum*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1971. Em: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html (último acesso em 08 de junho de 2019).

_____. *Populorum Progressio, aos bispos, sacerdotes, religiosos, fiéis e a todos os homens de boa vontade sobre o desenvolvimento dos povos*. Cidade do Vaticano: Libreria

Editrice Vaticana, 1967. Em: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html (último acesso em 08 de junho de 2019).

PCJP, Pontifício Conselho “Justiça e Paz”. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004. Em: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_po.html (último acesso em 08 de junho de 2019).

PIO IX, Pp. *Notis et Nobiscum*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1849. Em: <https://w2.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/enciclica-nostis-et-nobiscum-8-dicembre-1849.html> (último acesso em 08 de junho de 2019).

_____. *Qui pluribus*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1846. Em: <https://w2.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/enciclica-qui-pluribus-9-novembre-1846.html> (último acesso em 08 de junho de 2019).

PIO XI, Pp. *Divini Redemptoris, sobre o comunismo ateu*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1937a. Em: http://w2.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html (último acesso em 08 de junho de 2019).

_____. *Mit Brennender Sorge, sobre a situação da igreja católica no reich alemão*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1937b. Em: http://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_14031937_mit-brennender-sorge.html (último acesso em 08 de junho de 2019).

_____. *Non Abbiamo Bisogno, sobre o fascismo e a Ação Católica*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1931a. Em: http://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310629_non-abbiamo-bisogno.html (último acesso em 08 de junho de 2019).

_____. *Quadragesimo Anno, sobre a restauração e aperfeiçoamento da ordem social em conformidade com a lei evangélica no XL aniversário da encíclica de Leão XIII “Rerum Novarum”*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1931b. Em: https://w2.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html (último acesso em 08 de junho de 2019).

PIO XII, Pp. *Benignitas et humanitas*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1944.

_____. *Rádio-mensagem de sua Santidade Papa XII para todo o Mundo Sobre a Oportunidade de Natal*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1955. Em: https://w2.vatican.va/content/pius-xii/es/speeches/1944/documents/hf_p-xii_spe_19441224_natale.html (último acesso em 08 de junho de 2019).

_____. *Summi Pontificatus, sobre o ofício do Pontificado*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1939. Em: http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20101939_summi-pontificatus.html (último acesso em 08 de junho de 2019).

QUEIROZ, Alexandre. *Trama Dogmática. As instruções de Joseph Ratzinger sobre a Liberdade na Congregação para a Doutrina da Fé (1984-1986)*. Angelus Novus, Ano VI, n°9. São Paulo: USP, 2015. Em: <http://www.revistas.usp.br/ran/article/view/96989/117356> (último acesso em 08 de junho de 2019).

RAMONET, I. *Fidel Castro: Biografia a duas vozes*. São Paulo: Boitempo, 2006.

RATZINGER, Cardeal Joseph A. *A Fé em Crise*. Communio, Vol. IV, ano IV, n°19. Lorena: Cléofas, 1985.

_____. *Eu vos explico o que é a Teologia da Libertação*. Pergunte e Responderemos, Ano XXV, n° 276. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1984.

ROCKWELL, Llewellyn H., Jr. *Speaking of Liberty*. Auburn: L.V. Mises Institute, 2003.

ROSAS, J.C. e FERREIRA, A.R. *Left and Right: The Great Dichotomy Revisited*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2013a.

_____. *Ideologias Políticas Contemporâneas*. Coimbra: Almedina, 2013b.

SCHUMPETER, Joseph E. *On the Concept of Social Value*. in Quarterly Journal of Economics, volume 23. Oxford: Oxford U. Press, 1909. Em: <https://academic.oup.com/qje/article-abstract/23/2/213/1924048> (último acesso em abril de 2019).

SEGUNDO, Juan L. *Theology and the Church: a response to Cardinal Ratzinger and a warning to the whole church*. Great Falls: Winston Publishig, 1985.

SEMERARO, Giovanni. *A primavera dos anos 60 – A geração de Betinho*. Rio de Janeiro: Loyola, 1994.

SHORTT, Rupert. *Benedict XVI: Commander of the Faith*. Londres: Hodder and Stoughton, 2005. Em: <https://archive.org/details/benedictxvicomma00shor> (último acesso em abril de 2019).

- SHRIJVER, G. de. *Liberation Theologies on Shifting Grounds*. Louvâina: Leuven U. Press, 1998. Em: <https://archive.org/details/liberationtheolo00gdes> (último acesso em 08 de junho de 2019).
- SIGMUND, Paul E. *Liberation Theology at the Crossroads: Democracy or Revolution?* Oxford: Oxford University Press, 1992.
- SIMON, Roger. *Gramsci's Political Thought: an introduction*. Nova York: Lawrence&Wishart, 1982. Em: <https://archive.org/details/gramscipolitica0000simo> (último acesso em 08 de junho de 2019)
- SMITH, Adam. *Teoria dos Sentimentos Morais*. São Paulo: Metalibri, 2006.
- SOBRINO, Jon. *Cristologia para a América Latina: esboço a partir do seguimento do Jesus histórico*. Petrópolis, Vozes, 1983.
- SOUZA, L.A.G. de. *Centralização ou pluralidade? O caminho criativo das CEBs*. Rio de Janeiro: Cedac, 1992.
- SUSIN, Luis Carlos. *O mar se abriu. Trinta anos de teologia na América Latina*. São Paulo: Loyola, 2000.
- SZULC, TAD. *João Paulo II : a vida de Karol Wojtyła*. Lisboa : Ed. Notícias, 1985. Em: https://archive.org/details/isbn_9789724607535_0 (último acesso em 08 de junho de 2019).
- THIEL, Peter. *Zero to One*. Nova York: Crow Business, 2014. Em: <https://archive.org/details/ZeroToOneByPeterThiel> (último acesso em 08 de junho de 2019).
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *Democracia na América. Livro II, sentimentos e opiniões*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- TOPPING, Simon. *Che Guevara and Revolutionary Christianity in Latin America*. Sheffield: University of Sheffield, 2003. Em: <http://etheses.whiterose.ac.uk/3552/1/398627.pdf> (último acesso em 08 de junho de 2019).
- VALÉRIO, Mairon Escorsi. *Entre A Cruz E A Foice: Dom Pedro Casaldáliga e a significação religiosa do Araguaia*. Campinas: UFCH/UNICAMP, 2007. Em: http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/281502/1/Valerio_MaironEscorsi_M.pdf (último acesso em 08 de junho de 2019).
- _____. *O continente pobre e católico: o discurso da teologia da libertação e a reinvenção religiosa da América Latina (1968-1992)*. Campinas: UFCH/UNICAMP, 2012. Em:

http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/280284/1/Valerio_MaironEscorsi_D.pdf (último acesso em 08 de junho de 2019).

VATICANO II, Concílio. *Dignitatis Humanae*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1965a. Em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_po.html (último acesso em 08 de junho de 2019).

_____. *Gaudium et Spes, sobre a igreja no mundo actual*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1965b. Em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html (último acesso em 08 de junho de 2019).

_____. *Lumen Getium, sobre a Igreja*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1964a. Em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html (último acesso em 08 de junho de 2019).

_____. *Unitatis Redintegratio, sobre o ecumenismo*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1964b. Em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_po.html (último acesso em 08 de junho de 2019).

VOEGELIN, Eric. *A Nova Ciência Política*. Brasília: Ed. UnB, 1982.

_____. *As Religiões Políticas*. Lisboa: Vega Limitada, 2002.

WEIGEL, George. *God's choice : Pope Benedict XVI and the future of the Catholic Church*. New York : Harper Collins, 2005. Em: <https://archive.org/details/godschoic Popebe00weig> (último acesso em 08 de junho de 2019).

ZACHARIADHES, Grimaldo Carneiro. *Os Jesuítas e o Apostolado Social Durante a Ditadura Militar: a atuação do CEAS*. Salvador: EDUFBA, 2010. Em: <https://static.scielo.org/scielobooks/4znpypdf/zachariadhes-9788523208929.pdf> (último acesso em 08 de junho de 2019).