

BRUNO DIAS SANTOS

**DE UMA CULTURA POLÍTICA À TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO:
as cartas do cárcere de frei Betto e a ditadura civil-militar no Brasil**

ASSIS

2015

BRUNO DIAS SANTOS

**DE UMA CULTURA POLÍTICA À TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO:
as cartas do cárcere de frei Betto e a ditadura civil-militar no Brasil**

Dissertação apresentada à Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP – Universidade Estadual Paulista para a obtenção do título de Mestre em História (Área de Conhecimento: História e Sociedade)

Orientador: Milton Carlos Costa

ASSIS

2015

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca da F.C.L. – Assis – UNESP

S337d	Santos, Bruno Dias De uma cultura política à Teologia da Liberação: as cartas do cárcere de Frei Betto e a ditadura civil-militar no Brasil / Bruno Dias Santos. – Assis, 2015 106 f . Dissertação de Mestrado - Faculdade de Ciências e Letras de Assis - Universidade Estadual Paulista Orientador: Dr. Milton Carlos Costa 1. Betto, Frei, 1944-. 2. Teologia da Liberação. 3. Cultura política. 4. Brasil – História – 1964-1985. 5. Igreja Católica. I. Título CDD 261.8 981.08
-------	--

Aos meus pais, Gilberto e Nadir.

Agradecimentos

Antes de iniciar os agradecimentos, gostaria de registrar a alegria e a satisfação com que os faço; espero que, apesar da simplicidade, essas palavras consigam transmitir aos colaboradores, às instituições, mas, principalmente aos amigos, toda a gratidão e carinho que tenho por eles.

Inicialmente, agradeço à CAPES, pelo financiamento que tornou possível a realização da pesquisa.

Agradeço aos funcionários da biblioteca da UNESP/Assis e da secretaria de Pós-Graduação pela gentileza com que sempre nos assistiram.

Ao meu orientador, professor Dr. Milton Carlos Costa, pela confiança dispensada desde o período de elaboração do projeto de pesquisa; pela disponibilidade e atenção com que sempre me recebeu; e pelas preciosas sugestões que instigaram um constante questionamento sobre os melhores caminhos para a pesquisa e enriqueceram a dissertação.

Muitas pessoas colaboraram direta ou indiretamente para que este trabalho fosse realizado; agradeço a todas e também peço desculpas àquelas que, por esquecimento, não foram mencionadas. Gostaria de agradecer em particular alguns amigos queridos que foram fundamentais nesses anos de pesquisa, e já fazem parte da minha história.

A **Edmar Lourenço da Silva** pela paciência com que leu cada capítulo desta dissertação; pelas inúmeras vezes em que me hospedou em sua casa, pelas conversas em que sempre aprendi muito; pela amizade fiel e companheirismo que perduram desde o primeiro ano de graduação. Não existem palavras que possam expressar com justeza minha gratidão a este amigo, que já considero um irmão.

A **Wesley Dartagnan Salles** pela amizade de anos, por sempre compartilhar sua experiência de pesquisador competente e talentoso; por tantas vezes ler, revisar, corrigir e sugerir maneiras para melhorar a dissertação e a pesquisa.

Ao meu amigo jornalista, **Renan Milanez Vieira**, pelas incansáveis leituras que fez de tudo o que escrevi, pelas inúmeras correções e revisões; mas principalmente pelas longuíssimas conversas em que compartilhamos experiências e frustrações, além de falarmos de tudo um pouco.

A **Varlei da Silva** e **Cesar Augusto da Silva Foga** pela amizade, pelas conversas, pelo companheirismo dos anos de graduação e mestrado, e por tantas

vezes terem me recebido em suas casas para que eu pudesse frequentar as disciplinas da Pós-Graduação.

À minha namorada, **Erika Pereira da Silva**, pelo carinho e pela paciência nesses últimos meses de muito trabalho.

Às irmãs **Renata** e **Rosana Amaral Carrasco** e aos seus pais **Salvador** e **Marta** pelo carinho com que acompanham há anos a minha caminhada; e por terem feito, muitas vezes, o papel de uma segunda família para mim.

SANTOS, Bruno D. **DE UMA CULTURA POLÍTICA À TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO**: as cartas do cárcere de frei Betto e a ditadura civil-militar no Brasil. 2015. 106 f. Dissertação (Mestrado em História). – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Assis, 2015.

RESUMO

O objetivo da presente dissertação é compreender o processo histórico que antecedeu e inspirou as obras da Teologia da Libertação. Observa-se que o conjunto de princípios que constituiu a base das obras dos teólogos profissionais e que resumiu suas aspirações surgiu e foi assumido por um grupo específico de jovens, antes mesmo que elas emergissem. Dessa forma, a experiência pessoal de frei Betto é tomada como objeto desta pesquisa, por ser ele um dos mais notórios integrantes desse grupo. Procura-se apreender de que maneira o clima cultural dos anos 1960, somado às mudanças na Igreja Católica e no horizonte político da América Latina, gerou ao longo de mais de uma década, e através de diversos “espaços de formação”, uma “chave de leitura do real”, reunindo um mesmo corpo de ideias que posteriormente embasou as elaborações dessa corrente teológica e a ação social de seus militantes. Para tanto, são analisadas, aproximadamente, 208 cartas redigidas pelo frade dominicano no período em que esteve preso (1969-1973), cujas quais em 2008 foram reunidas no livro *Cartas da Prisão 1969-1973*.

Palavras-chave: Frei Betto. Teologia da Libertação. Cultura Política. Ditadura civil-militar. Igreja Católica.

SANTOS, Bruno D. **FROM A POLITICAL CULTURE TO LIBERATION THEOLOGY:** the letters from the prison of frei Betto and dictatorship civil-military in Brazil. 2015. 106 F. Thesis (Masters in History). – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Assis, 2015.

ABSTRACT

The goal of this dissertation is to understand the historical process that preceded and inspired the works of liberation theology. Observe that the set of principles that formed the basis of the work of professional theologians and summarized their aspirations emerged and was taken over by a particular group of young people, even before they emerge. Thus, the personal experience of Friar Betto is taken as the object of this research, because he is one of the most notorious members of this group. Seeks to grasp how the cultural climate of the 1960's, coupled with changes in the Catholic Church and the political landscape in Latin America, generated over more than a decade, and through various "training spaces", a "key reading the real ", even gathering a body of ideas that later based elaborations this current theological and social action of its militants. To do so, we analyzed approximately 208 letters written by the Dominican friar in the period in which he was imprisoned (1969-1973), whose in 2008 were collected in the book *Letters from Prison 1969 to 1973*.

Keywords: Frei Betto. Theology of Liberation. Political Culture. Civil-military dictatorship. Catholic Church.

SIGLAS E ABREVIATURAS

ACB – Ação Católica Brasileira

AI-5 – Ato Institucional número 5

ALN – Ação de Libertadora Nacional

CEBs – Comunidades Eclesiais de Base

CELAM – Conferência Episcopal da América Latina

CENIMAR – Centro de Informações da Marinha

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

CODI-DOI – Centro de Operações de Defesa Interna – Destacamento de Operações e Informações

CPC - Centro Popular de Cultura

DEOPS – Departamento de Ordem Política e Social

DSN – Doutrina de Segurança Nacional

ESG – Escola Superior de Guerra

IBAD – Instituto Brasileiro de Ação Democrática

IPES – Instituto de Pesquisas Especiais para a Sociedade

JEC - Juventude Estudantil Católica

JUC – Juventude Universitária Católica

MEB – Movimento de Educação de Base

OBAN – Operação Bandeirante

OLAS – Organização Latino-Americana de Solidariedade

ONU – Organização das Nações Unidas

ORM-Polop – Organização Revolucionaria Marxista Política Operária

PCB - Partido Comunista Brasileiro

SUPRA – Superintendência de Política Agrária

UBES – União Brasileira dos Estudantes Secundários

UDN – União Democrática Nacional

UNE – União Nacional dos Estudantes

URSS – União das Repúblicas Socialistas Soviéticas

USP – Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	11
CAPÍTULO 1 - “Espaços de formação”: buscai primeiro o Reino de Deus e a revolução brasileira!.....	17
1.1 Introdução.....	17
1.2 O homem integral: as reformas em Roma e o progressismo no Brasil.....	18
1.3 Efervescência cultural e radicalização política.....	31
1.4 Carlos Marighella e o homem da fronteira.....	39
CAPÍTULO 2 - Cartas do cárcere: a expressão de uma “chave de leitura do real”	46
2.1 Introdução.....	46
2.2 Igreja dos pobres: construir o futuro para reencontrar o passado.....	53
2.3 A realidade do preso comum e a leitura normativa do passado.....	64
2.4 Recapitulação.....	71
CAPÍTULO 3 - De uma cultura política à Teologia da Libertação.....	73
3.1 Introdução.....	73
3.2 Acadêmicos e teólogos: conceituação e gênese da Teologia da Libertação.....	74
3.3 A Teologia da Libertação e o seu Tempo.....	89
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	96
REFERÊNCIAS	98

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A intenção deste trabalho é compreender o processo de gênese da Teologia da Libertação, através da experiência de formação e engajamento político do frade dominicano, Carlos Alberto Libânio Christo, conhecido popularmente como “frei Betto”.

Nossa hipótese é a de que um conjunto de princípios guiou a produção teórica dos teólogos profissionais e influenciou a ação sócio-pastoral dos adeptos da teologia da libertação. Observa-se que antes dessa corrente teológica despontar como uma série de obras especializadas, ou de se tornar um movimento social de inspiração religiosa, existia *a priori* um corpo de ideias provenientes do momento político-cultural em que o país se encontrava, bem como, das mudanças que a Igreja Católica vivia em Roma e na América Latina durante a década de 1960. Esse ideário forjou-se no processo de formação da cultura política de um grupo específico de jovens que, assim como frei Betto, nasceram na década de 1940 e foram formados pelos grupos especializados da ACB, principalmente a JEC e a JUC.

Por meio da análise das missivas que o autor redigiu no cárcere, busca-se identificar o conjunto de premissas que constituem “o núcleo duro que informa sobre suas escolhas em função da visão de mundo que traduz”. A esse corpo de princípios o historiador francês Serge Bernstein dá o título de “chave de leitura do real”¹.

Essa “chave de leitura do real” é o que explicaria a maneira como o autor interpreta o momento político-cultural do Brasil e a renovação da Igreja Católica, vividos nas décadas de 1960-1970. Através dela é possível compreender sua leitura do passado e a construção de suas expectativas para o futuro; além de justificar suas escolhas e as atitudes que tomou.

Autor de mais de cinquenta livros e de talento literário amplamente reconhecido², frei Betto foi preso em 1969 por colaborar com a organização de luta

¹ BERNSTEIN, Serge. A Cultura Política. In: RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean-François (Orgs.). **Para uma História Cultural**. Tradução Ana Moura. Lisboa: Estampa, 1998. p. 359-360.

² Em 1982, seu livro *Batismo de Sangue* recebeu o prêmio Jabuti. No mesmo ano, a União Brasileira de Escritores elegeu frei Betto o “Intelectual do ano” e concedeu a sua obra *Fidel e a religião* o prêmio Juca Pato.

Seu livro *A noite em que Jesus nasceu* foi premiado pela Associação Paulista de Críticos de Arte como a “melhor obra infanto-juvenil” do ano de 1998.

Em 2005 a Câmara Brasileira do Livro premiou o escritor pela obra: *Típicos tipos coletânea de perfis literários*.

armada (ALN), liderada por Carlos Marighella, e por auxiliar perseguidos políticos a fugirem do país, atravessando a fronteira do estado do Rio Grande do Sul com a Argentina e o Uruguai. O dominicano mineiro permaneceu três anos, dez meses e vinte e quatro dias na prisão, neste período redigiu, aproximadamente, duzentas e oito cartas que foram publicadas como livro no Brasil e no exterior. Apesar dos conselhos de amigos para que deixasse o país, após sua libertação, em 04 de outubro de 1973, comprou um “barraco” na periferia de Vitória-ES, onde, por cinco anos, dedicou-se à assistência as CEBs³. Em 2003 se tornou assessor especial do Presidente da República, Luiz Inácio Lula da Silva, com quem mantém uma amizade desde os anos 1980, quando era assessor da pastoral operaria na região do ABC. Em 1982, publicou a obra memorialística: *Batismo de sangue: os dominicanos e a morte de Carlos Marighella*⁴, cuja leitura despertou os primeiros questionamentos sobre seu engajamento político.

Inicialmente, a questão era compreender o quê, exatamente, motivou um número expressivo de jovens a empreender uma ofensiva, que colocou em risco sua liberdade e suas vidas, contra o regime autoritário que as forças armadas, com o apoio de setores civis, impuseram ao país mediante um golpe de Estado; e em alguns casos, a assumir a luta pela implantação de um projeto político de esquerda que deveria suplantiar não só a ditadura civil-militar, mas também o regime político pré-1964. No caso específico de frei Betto e dos frades dominicanos, as motivações deste engajamento se mostravam mais complexas por serem fruto da junção criativa⁵ de duas correntes de pensamento, até então consideradas inconciliáveis: cristianismo e marxismo.

Seu romance *Hotel Brasil* foi o quinto colocado no prêmio Jabuti de 2005.

Por fim, em 2012 seu romance *Minas do ouro* ficou entre os finalistas do prêmio Portugal Telecom. Disponível em: < <http://www.freibetto.org/index.php/perfil>>. Acesso em: 04 set. 2014.

³ BETTO, Frei. Análise crítica do poder e da realidade brasileira. *Caros amigos*. São Paulo, n. 160, p.12-13, jul. 2010. Entrevista concedida à Gabriela Moncau, Hamilton Octavio de Souza, Lúcia Rodrigues e Tatiana Merlino.

⁴ Nessa obra, o religioso narra o envolvimento dos dominicanos com a ALN, a emboscada que resultou na morte do guerrilheiro baiano, a vida no cárcere, além de apresentar um dossiê sobre o caso de frei Tito de Alencar Lima, dominicano submetidos a sessões de tortura.

⁵ Utilizamos este termo por crermos que, no caso dos frades dominicanos e de tantos outros jovens, não ocorreu uma simples adesão ao marxismo e/ou uma participação em grupos de esquerda; o que os colocaria entre aquele grupo de católicos denominado como “esquerda cristã”. Compreendemos que a junção do cristianismo progressista ao pensamento marxista possibilitou a criação de um corpo de ideias, uma ressignificação de certos conceitos (o termo “pobre” nas cartas de frei Betto não pode ser considerado similar ao “proletariado” de Marx; o termo guarda um sentido político, econômico e, principalmente, teológico), e de passagens bíblicas, do passado histórico e das perspectivas de futuro.

A partir das primeiras leituras sobre o tema e sobre o período em questão, iniciadas no segundo ano da graduação em História, pudemos perceber a potencialidade explicativa do engajamento de frei Betto, tanto sobre a cultura dos anos 1960, quanto sobre o processo de surgimento da Teologia da Libertação no Brasil, visto que esta há muito tempo suscita debates no meio acadêmico sobre a sua conceituação e sobre a sua gênese ⁶.

Embora o censo comum considere que a Teologia da Libertação é um conjunto de livros que começaram a ser publicados no início dos anos 1970, por teólogos latino-americanos como: Gustavo Gutierrez, Hugo Assman, Ruben Alves, Enrique Dussel e os irmãos, Clodovís e Leonardo Boff, e que teve sua expressão prática com o desenvolvimento das CEBs, os questionamentos sobre seu surgimento e sobre sua conceituação continuam existindo. Seria ela a reflexão teórica a respeito de um movimento social-religioso já existente? Ou um projeto intelectual a fim de criar uma nova prática social para a Igreja Católica e possibilitar que seus representantes ordenados galgassem postos de poder na hierarquia institucional?

Dada a pluralidade de temas de sua produção teórica, é extremamente difícil caracterizar a Teologia da Libertação pelo conteúdo de suas obras-chave; por isso optamos por caracterizá-la pelos princípios básicos que guiam a ação pastoral de seus adeptos e a produção literária de seus teólogos. Segundo o sociólogo, Michel Löwy, são eles:

1. A luta contra a idolatria (não o ateísmo) como inimigo principal da religião, isto é, contra os novos ídolos da morte adorados pelos novos faraós, pelos novos Césares e pelos novos Herodes: Bens materiais, Riqueza, o Mercado, a Segurança Nacional, o Estado, a Força Militar, a “Civilização Ocidental Cristã”.

⁶ A Teologia da Libertação é questionada por uma vasta bibliografia sobre as razões do seu surgimento e sobre a função que ela exerceria; em um sentido, estritamente utilitarista, alguns estudiosos a consideraram um empreendimento intelectual que busca legitimar as opções políticas de um grupo. Segundo Lima: "O esforço teórico e teológico dos setores da Igreja engajados nessa experiência política, desenvolvido no sentido de permitir uma explicação e uma justificação da motivação cristã para uma prática política nova. Esse esforço deixou ao continente uma herança que é possível se constitua em uma das vertentes de uma nova teologia da prática, que seria posteriormente elaborada." LIMA, Luiz Gonzaga Souza. **Evolução política dos Católicos no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1979. p. 48.

Paulo Cezar Loureiro Botas ao afirmar que: "em resposta a revolução cubana a Igreja busca uma nova proposta revolucionária" sugere que o desenvolvimento da Teologia da Libertação foi a tentativa da instituição de não perder espaço para o comunismo. BOTAS, Paulo Cezar Loureiro. **A Benção de abril "Brasil, Urgente"**: Memória e Engajamento Católico no Brasil (1963-1964). Petrópolis: Vozes, 1983. p. 11.

2. Libertação humana histórica como antecipação da salvação final em Cristo, o Reino de Deus.
3. Uma crítica da teologia dualista tradicional, como produto da filosofia grega de Platão, e não da tradição bíblica na qual a história humana e a história divina são diferentes, mas inseparáveis.
4. Uma nova leitura da Bíblia, que dá uma atenção significativa a passagens tais como êxodo, que é vista como paradigma da luta de um povo escravizado por sua libertação.
5. Um forte requisito moral e social do capitalismo dependente como sistema injusto e iníquo, como uma forma de pecado estrutural.
6. O uso do marxismo como instrumento socioanalítico a fim de entender as causas da pobreza, as contradições do capitalismo e as formas de luta de classe.
7. A opção preferencial pelos pobres e a solidariedade com a sua luta pela autolibertação.
8. O desenvolvimento de comunidades de base cristãs entre os pobres como uma nova forma de Igreja e como alternativa para o modo de vida individualista imposto pelo sistema capitalista ⁷.

No entanto, permanece a questão: o que é esse “corpo de princípios”? Um produto intelectual, intencionalmente criado? Ou, como aponta Löwy, a expressão intelectual de um “amplo movimento social”?

A fim de elucidar tais questões, optamos por analisar a experiência de um de seus mais célebres adeptos. Embora rejeite, veementemente, o título de teólogo, Frei Betto é considerado um dos mais importantes representantes dessa corrente, justamente por estar no limite entre um engajamento prático e uma produção literária que dá ampla visibilidade ao seu ideário, sem, no entanto, pretender desenvolver uma complexa reflexão teórica.

A análise da trajetória individual de um adepto da Teologia da Libertação é o meio pelo qual se busca o esclarecimento de dúvidas que, até então, as pesquisas que se debruçam sobre essa corrente teológica, enquanto movimento coletivo, não encontraram respostas definitivas.

Para analisar o engajamento político de frei Betto e a gênese da Teologia da Libertação no Brasil, através das cartas que o autor redigiu na prisão, optamos por variadas referências teóricas e metodológicas. No entanto, nossa análise está centrada no conceito de cultura política, desenvolvido pelo historiador francês Serge Bernstein.

Bernstein define a cultura política como:

⁷ Löwy argumenta que apesar das diferenças entre os teólogos, suas obras têm em comum, praticamente, todos esses princípios. LÖWY, Michael. **A guerra dos deuses: religião e política na América latina**. Tradução de Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 61.

De uma base filosófica ou doutrinal, (...) uma leitura comum ou normativa do passado histórico com conotação positiva ou negativa com os grandes períodos do passado, uma visão institucional que traduz no plano da organização política do Estado os dados filosóficos ou históricos precedentes, uma concepção da sociedade ideal tal como a vêem os detentores dessa cultura e, para exprimir o todo, um discurso codificado em que o vocabulário utilizado, as palavras chave, as fórmulas repetitivas são portadoras de significado, enquanto ritos e símbolos desempenham, ao nível do gesto e da representação visual, o mesmo papel significante ⁸.

A partir das considerações de Bernstein, Motta define a cultura política como:

Conjunto de valores, tradições, práticas e representações políticas partilhadas por determinado grupo humano, que expressa uma identidade coletiva e fornece leituras comuns do passado, assim como fornece inspirações para projetos políticos direcionados ao futuro ⁹.

O historiador francês ressalta o caráter temporal da cultura política. Ela seria adotada pelo indivíduo mediante um longo processo que reúne várias influências, muitas delas contraditórias, que inclui todos os espaços de formação e de transmissão de valores como: a família, a escola, grupos comunitários, o trabalho e em particular os partidos políticos. Motta chega a referenciar a tipologia braudeliana para ressaltar essa especificidade: “para configurar uma cultura política, seria preciso pelo menos a média duração, não obstante alguns casos possam ser considerados de longa duração” ¹⁰. Também tem papel fundamental nesse processo o clima cultural e os meios de comunicação que propagam essas representações.

O interesse da historiografia na pesquisa sobre a cultura política se dá pelo fato da mesma exercer uma dupla função, pois ao mesmo tempo em que se constitui como a “chave de leitura do real” do indivíduo, também se apresenta como um fenômeno coletivo que traduz uma ideologia e valores partilhados por um grupo ao qual o indivíduo pertence ¹¹.

⁸ BERNSTEIN, Serge. A Cultura Política. In: RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean-François (Orgs.). **Para uma História Cultural**. Tradução Ana Moura. Lisboa: Estampa, 1998. p. 351.

⁹ MOTTA, Rodrigo Patto Sá. **Culturas Políticas na História**: novos estudos. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2010. p. 18.

¹⁰ Ibidem, p. 22.

¹¹ É importante ressaltar que esse “grupo de identidade” com quem o indivíduo compartilha uma cultura política não tem, necessariamente, uma estrutura organizacional, ou uma denominação a qual seus membros se filiem.

No primeiro capítulo, procuramos apresentar os “espaços de formação” pelos quais frei Betto passou, entre os anos de 1957 e 1969, para assim demonstrar de que maneiras eles incutiram no dominicano princípios que moldaram as suas concepções e o moveram para o engajamento político. Observa-se, dessa maneira, que esse período de mais de uma década de cultivo nos espaços de transmissão de valores, constituem a primeira etapa de formação da cultura política do frade. O clima cultural é outro fator importante nesse processo; por isso, buscamos explicitar a coexistência de dois processos na década de 1960 que influenciaram a educação do dominicano: a emergência de um novo ideal de Igreja e de ação pastoral, tanto no Vaticano, quanto na América Latina; e a radicalização política e a efervescência cultural no Brasil.

A partir do segundo capítulo, empreendemos a análise do conteúdo das cartas de frei Betto. Destinadas a um amplo número de interlocutores, de crianças aos mais renomados intelectuais católicos, as missivas expressam uma rica reflexão a respeito das transformações no catolicismo, do sistema capitalista e da cultura de massa. Através da análise da abordagem de dois temas em especial: a Igreja Católica e o preso comum. Observa-se que sua leitura do passado, tanto da instituição, quanto da sociedade brasileira, quando colocada em contraste com suas aspirações para o futuro de ambos, possibilita a identificação dos princípios que constituem sua “chave de leitura do real”. Buscamos demonstrar que as interpretações desenvolvidas nas missivas do religioso baseiam-se em um conjunto de valores interiorizado por ele na primeira etapa de formação de sua cultura política (abordada no primeiro capítulo).

O terceiro capítulo expõe a discussão sobre a conceituação da Teologia da Libertação e a datação de sua gênese. Inicialmente, apresentamos a interpretação desenvolvida por seus teólogos profissionais, sendo duas delas produzidas em âmbito acadêmico. Procuramos demonstrar que os resultados da análise do processo de formação e da escrita epistolar de frei Betto colaboram para a elucidação de algumas questões que permanecem inconclusivas no estudo dessa corrente teológica. Por fim, buscamos argumentar sobre os elementos que apresentam uma sintomática proximidade com os princípios que caracterizam a produção teórica da Teologia da Libertação e que nos permitem considerá-la, no caso específico de frei Betto e de jovens que passaram pelos mesmos espaços de formação, como uma cultura política.

CAPÍTULO 1

“Espaços de formação”: buscai primeiro o Reino de Deus e a revolução brasileira!

Cristo e Marx eram judeus, tributários da historicidade de seu povo. [...]

Ao escolher-se em detrimento de seu próximo, o homem quebrou, pelo pecado original, a unidade genuína. Ao apropriar-se do que era comum, um grupo cindiu, pela acumulação primitiva, a sociedade em classes antagônicas. Segundo o marxismo, essa igualdade primordial só será recuperada na futura sociedade comunista, enquanto o cristianismo vislumbra a restauração da unidade paradisíaca no Reino de Deus, onde "Deus mesmo estará com seu povo" (*Batismo de Sangue*, Frei Betto).

1.1 – Introdução

Variados são os caminhos que levam um homem a tomar atitudes que põem em risco a sua vida e a sua liberdade. O passar do tempo torna a compreensão desses motivos cada vez mais difícil. No caso das pessoas que se engajaram na luta contra a ditadura civil-militar que se instaurou no Brasil, a partir de 31 de março de 1964, a proximidade temporal com os dias atuais também se tornar uma dificuldade, visto que a construção da memória sobre o período é marcada pela busca de legitimidade e por disputas políticas contemporâneas. Portanto, é imprescindível recorrer ao método histórico para apreender o contexto em que se deu a ação.

Especificamente, ao analisar o engajamento de frei Betto, a compreensão do contexto também permite vislumbrar os “espaços de formação” de sua cultura política. Além dos valores familiares, apreendidos desde a infância, as outras influências que guiaram as escolhas do autor se deram em um período que abarcou, praticamente, a década de 1960 inteira (entre 1957, ano em que ele ingressou na JEC, e 1969, ano de sua prisão, por colaborar com a ALN). Justamente neste período a “chave de leitura do real” do autor foi formada; e esta visão de mundo que ela traduz foi expressa nos quase quatro anos de correspondência que manteve no período de seu cárcere.

Diante dessas questões, procuramos apresentar a trajetória de frei Betto até o momento de sua prisão em 1969, expondo os aspectos culturais e políticos que caracterizaram a década de 1960 e influenciaram a formação de sua “Chave de leitura do real”, como: a efervescência cultural no meio artístico e estudantil; a radicalização política; as mudanças que ocorreram na Igreja Católica na mesma década (como a renovação da ACB, a emergência do clero progressista e as reformas promovidas pelo Concílio Vaticano II).

1.2– O homem integral: As reformas em Roma e o progressismo no Brasil.

Ao se analisar a trajetória de um frade dominicano de família católica mineira, (segundo frei Betto, Minas Gerais cheira a incenso por conta da religiosidade quase inata ¹²), ressaltar a importância das mudanças ocorridas no catolicismo durante a década de 1960, na sua formação intelectual e religiosa, pode parecer uma obviedade ou o mínimo que se espera do pesquisador. No entanto, no caso específico de frei Betto, a necessidade de se analisar essa influência é potencializada, por ela não só ter mudado suas representações, como por ter, juntamente com outras referências, produzido uma visão de mundo que o moveu para o engajamento político, fazendo com que arriscasse sua vida e sua liberdade.

Frei Betto nasceu em Belo Horizonte (MG), em 25 de agosto de 1944; foi o segundo entre os oito filhos do advogado, Antônio Carlos Vieira Christo e da especialista em culinária, Maria Stella Libanio Christo.

Logo que completou sete anos de idade, como a maioria das crianças de família católica, frei Betto iniciou a catequese para receber a primeira comunhão. A austeridade com que lhe ensinavam a ortodoxia da religião se contrapunha ao anticlericalismo do pai e à religiosidade intensa, porém não tão rígida, da mãe, que lhe ensinara desde cedo a rezar antes de dormir e ao se levantar ¹³.

Se por um lado, Maria Stella lhe ensinava a não “absolutizar” os ensinamentos catequéticos ¹⁴; o pai, por outro, não escondia sua aversão aos homens de batina, por considerá-los bajuladores dos poderosos ¹⁵. Não por

¹² BETTO, Frei. **Alfabeto**: autobiografia escolar. São Paulo: editora Ática, 2002 p. 85.

¹³ Ibidem, p. 74.

¹⁴ Ibidem, p. 77.

¹⁵ Ibidem, p. 72.

coincidência, mas também não apenas por influência paterna, a crítica de frei Betto, em suas cartas, ao flerte do clero com os detentores de poder é constante.

Antônio Carlos, “antijucelinista figadal”¹⁶, nunca fez questão de privar os filhos de suas discussões políticas, nem de deixar suas posições patentes; fosse sua reprovação ao então governador do estado de Minas Gerais, Jucelino Kubitschek¹⁷, que em sua opinião: “viajava demais e administrava de menos”¹⁸; ou ao Presidente da República, Getúlio Vargas, contra quem engrossara o coro da elite mineira pelo fim do Estado Novo, em outubro de 1943, quando assinou o “manifesto dos mineiros”¹⁹.

As críticas do pai não deixaram de marcar a infância do filho; passadas cinco décadas, frei Betto ainda narra em detalhes, em uma obra autobiográfica, a simpática visita do governador Kubitschek ao *Barão do Rio Branco*, em comemoração pelo aniversário do patrono do colégio, em que ele, nos primeiros anos de grupo escolar, se constrangeu ao ter de homenagear o homem tantas vezes criticado em sua casa²⁰.

No entanto, o episódio talvez não tenha sido tão marcante, quanto outro rememorado pelo autor: seu aniversário de dez anos. Felicíssimo pela notícia do licenciamento do presidente Vargas, após o atentado contra Carlos Lacerda, estopim da crise no governo, Antônio Carlos desejou fazer da festa de seu segundo filho, que aconteceria no dia 25, uma comemoração pelo fim da “era Vargas”; no entanto, a euforia do pai foi frustrada pelo suicídio do político gaúcho que comoveu todo o país²¹.

Embora com dificuldades para pagar as altas mensalidades, a família, de classe média, matriculou o jovem Carlos Alberto no tradicional colégio mineiro, *Barão do Rio Branco*. Nas memórias de frei Betto sobre a escola católica, se destacam: a discriminação racial, a rígida educação religiosa e o anticomunismo²². Segundo o autor: “O alto preço das mensalidades, a discriminação de negros, a

¹⁶ Ibidem, p. 68.

¹⁷ Governador no período de 1950-1954.

¹⁸ Ibidem, p. 68.

¹⁹ Ibidem, p. 56.

²⁰ Ibidem, p. 70.

²¹ Ibidem, p. 90-94.

²² Como exemplo desse anticomunismo o autor menciona o hábito de rezar, após as missas, três Ave-Marias “em prol da conversão da Rússia comunista”. Ibidem, p. 89.

ortodoxia religiosa que excluía protestantes e judeus - eram suficientes para garantir o êxito daquele darwinismo de salão” ²³.

O *Barão do Rio Branco* se propunha a criar uma quase “nobiliarquia” mineira, dando aos filhos da elite social uma educação intelectual refinada e uma formação religiosa inflexível:

Na classe, sentavam-se ao meu lado o filho do prefeito e o de Tancredo Neves, Tancredo Augusto [...].
A educação do colégio primava pelos requintes europeus, sobretudo franceses, onde a congregação religiosa fincava raízes. Havia em nossa formação um propósito de *finesse d'esprit* que, talvez, caísse como uma luva entre adolescentes acostumados desde o berço à religiosidade jansenista. Não era o caso de jovens brasileiros em cujas veias não corria a menor gota de sangue azul, malgrado a pose e as posses das famílias de alguns de meus colegas ²⁴.

No entanto, a religiosidade austera do colégio que nunca fascinou o adolescente Carlos Alberto, se tornou ainda mais adversa quando, aos 13 anos, ele ingressou na JEC. Apesar de não ter a idade mínima (de 15 anos) para fazer parte desse grupo, assim como o “Henriquinho” ²⁵, foi através dele que, pela primeira vez, entrou em contato com os novos ideais da Igreja brasileira ²⁶.

Assessorada por frades pertencentes à ordem dos dominicanos, a JEC de Belo Horizonte, seguindo a nova orientação da ACB, apregoava uma nova maneira de ser cristão e de estar na sociedade; era preciso ser “fermento na massa” ²⁷. Contrária a um modelo de religiosidade enclausurada em templos, de caráter quase monacal, ela ensinava que para evangelizar era preciso estar no meio do povo. Por isso, os jovens eram incentivados a não se distanciarem do que era comum aos amigos da mesma idade, como: o namoro, as festas e o convívio com outros adolescentes ²⁸.

²³ Ibidem, p. 103.

²⁴ Ibidem, p. 103.

²⁵ “Henriquinho” era o irmão de Herbert de Souza (o Betinho) que posteriormente, com o apelido de “Henfil”, ganhou destaque pelo seu grande talento como cartunista.

²⁶ Segundo Frei Betto, a maioria dos frades dominicanos que se envolveram com a ALN militaram na JEC no início dos anos 1960. BETTO, Frei. **Batismo de Sangue**: Os dominicanos e a morte de Carlos Marighella. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982, p. 48.

²⁷ Ser “fermento na massa” significa participar ativamente da vida social, de maneira que se difunda a ótica cristã através desse convívio; ao contrário de uma religiosidade que se fecha em si mesma, ou se retira do mundo. A expressão aparece diversas vezes nas cartas e nas obras de frei Betto; além de ser o título de uma delas.

²⁸ BETTO, Frei. **Alfabeto**: autobiografia escolar. São Paulo: editora Ática, 2002, p.146.

Se o catolicismo tradicional ensinava que o jejum, a penitência e a abstinência dos prazeres elevavam o espírito, os dominicanos da JEC advertiam que a verdadeira ascese nascia da militância para a evangelização, dos riscos da política estudantil ou das dificuldades na assistência aos mais pobres.

Nas palavras de Frei Betto:

A JEC não separava religião e política, fé e cidadania, mística e revolução. Esses termos não tinham entre nós uma conotação bélica, e sim de profunda transformação do velho em novo, como sinônimo coletivo do que o evangelho chama de ‘conversão’ ou, em grego, nas cartas de Paulo, *metanoia*. [...] ²⁹.

A JEC foi um dos principais “espaços de formação” na vida do frei Betto. Através dela, o frade teve contato com o princípio que guiou as aspirações por mudança no catolicismo brasileiro, com o surgimento do clero progressista que posteriormente também seria assumido pelo episcopado latino-americano, na conferência de Medellín, e pela Igreja de Roma, com o Concílio Vaticano II. Embora não se possa fazer uma generalização muito rígida, e seja essencial respeitar a distinção entre os objetivos e motivações de cada uma dessas iniciativas, todas elas incentivaram, com intensidade distinta, um novo cristianismo baseado na *consciência crítica* da realidade histórico-social.

Como narra o autor, foi através da JEC que ele teve contato com o pensamento progressista que, desde o início dos anos 1950, ganhava destaque na literatura católica e influenciou as iniciativas pastorais dos anos 1960:

Como a tirar o atraso em que me atolara por tanto tempo, perdido com a literatura de gibis, eu devorava toda a literatura cristã progressista que me caía à mão – Maritain, Chesterton, Bernanos, Monier, Lebreton, Congar, Chenu, Tristão de Athayde -, relegando os estudos às afobações de véspera de provas ³⁰.

Logo, a militância na JEC se tornou a atividade na qual empregava todo o seu tempo e suas energias. Por conta disso, em 1962, às vésperas de completar 18 anos, Betto foi indicado para integrar a direção nacional do grupo especializado, o que o obrigou a se mudar para o Rio de Janeiro (RJ), onde permaneceu até 1964.

Sobre sua experiência, afirma:

²⁹ Ibidem, p. 142.

³⁰ Ibidem, p.143.

Eu queria mudar o Brasil e o mundo, criar uma sociedade sem injustiças, bafejadas pelos valores evangélicos, livres de opressão e desigualdades sociais. Era disso que nos falava o dominicano frei Matheus Rocha, cujo livro, *JEC, O evangelho no colégio*, nos servia de manual e guia. Esse era o espírito que nos incutia frei Chico e, em seguida, frei Marcelo, assistentes da JEC de Belo Horizonte. Eu não sabia como nem quando haveria de realizar tais quimeras, mas acreditava-me participante de um processo coletivo sinalizador no testemunho de homens como Gandhi, nas obras de autores como o padre Lebrecht, e no êxito de recentes eventos históricos como a revolução cubana e a vitória dos vietnamitas sobre o poderio bélico dos Estados Unidos ³¹.

A JEC foi criada em 1935 como um grupo especializado: a ACB (Ação Católica Brasileira); sua função, assim como a dos outros agrupamentos (JOC – Juventude Operária Católica, JUC – Juventude Universitária Católica, JIC – Juventude Independente Católica), era produzir uma maior influência da Igreja Católica nos vários segmentos sociais, visto que, a instituição via seu poder político ameaçado pelo fim do padroado régio e a laicização do Estado, após a proclamação da república em 1889.

A Ação Católica foi importada para o Brasil na década de 1920, sob o comando de Dom Sebastião Leme e o incentivo do papa Pio XI. Sua matriz europeia foi criada em resposta à unificação italiana, que representou uma profunda perda de poder político para o papado. Dado o sucesso da JUC, primeiro grupo criado, o projeto se estendeu para os demais segmentos. Segundo Delgado e Passos, “o movimento era o braço da hierarquia entendido no campo social, político e cultural” ³².

Até o fim da década de 1940, a ACB e seus grupos especializados tiveram uma atuação discreta, quase inexpressiva; no entanto, uma personagem foi catalisadora do seu processo de reorientação, o que provocou um verdadeiro renascimento do movimento ³³.

Em 1947, o então padre Helder Câmara, foi nomeado assistente nacional da ACB. “Dali por diante, a ACB procurou aumentar o envolvimento dos católicos leigos

³¹ Ibidem, p. 145.

³² DELGADO, Lucília de Almeida Neves. Catolicismo: Direitos Sociais e Direitos Humanos (1960-1970). In: FERREIRA, Jorge; _____ (Orgs.). **O Brasil Republicano: O Tempo da Ditadura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 101.

³³ SERBIN, Kenneth. **Padres, Celibato e conflito social: uma história da Igreja católica no Brasil**. 2008. p. 159.

na sociedade, gradualmente passando de uma orientação cultural, moral e religiosa para o enfoque na militância política e social”³⁴. Sua nova orientação, sob influência do humanismo integral de Jacques Maritain, do movimento de economia e humanismo do padre Lebreton e outros teólogos, transformaram o conhecimento da realidade social e o método “Ver, Jugar e Agir”³⁵, conjugados com a fé cristã, na base de formação religiosa de seus quadros.

Essa mudança na orientação da ACB se inscreve em um movimento de maior envergadura que abarcava padres e bispos e que, posteriormente, foi identificado como progressismo católico. O chamado “Clero Progressista” incentivava os leigos e as comunidades em que atuavam a tomarem consciência da situação histórico-social do país, “buscando uma maior participação de seus membros, em vista da construção do que entendiam ser uma comunidade mais livre, justa, solidária e fraterna”³⁶.

Um crescente número de padres criticava a estrutura e práticas sociais, inclusive o elitismo, a concentração de poder e de recursos econômicos nas mãos de uma pequena minoria, a pobreza de milhões de brasileiros, as limitadas oportunidades de educação e de mobilidade social do pobre, o sistema fundiário e as condições das favelas urbanas³⁷.

A partir do início dos anos 1950, parte do episcopado do Brasil, principalmente aqueles que desenvolviam seu trabalho pastoral nas regiões mais pobres e predominantemente rurais, promoveu uma série de encontros para discutir a questão agrária, o que resultou na publicação de documentos altamente críticos à estrutura fundiária do país. O primeiro desses eventos³⁸ foi a Semana Ruralista que aconteceu na cidade de Campanha-MG, no ano de 1950, dando origem à carta

³⁴ Ibidem, p. 159.

³⁵ Nas palavras de frei Betto: “O método ver-jugar-agir lhe ensinava que não basta conhecer a realidade, é preciso ir às causas de seus problemas e propor metas concretas de ação para transformá-las.” BETTO, Frei. **Batismo de Sangue**: Os dominicanos e a morte de Carlos Marighella. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982, p. 201.

³⁶ DELGADO, Lucília de Almeida Neves. Catolicismo: Direitos Sociais e Direitos Humanos (1960-1970). In: FERREIRA, Jorge; _____ (Orgs.). **O Brasil Republicano**: O Tempo da Ditadura. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 98.

³⁷ MAIWARING, Scott. **A Igreja Católica e a Política no Brasil (1916- 1985)**. São Paulo: Brasiliense, 2004, p.68.

³⁸ Posteriormente aconteceram reuniões regionais que produziram outros documentos importantes como: a reunião dos bispos da Amazônia, no ano de 1952, que teve o seu documento final intitulado: “A Igreja e a Amazônia”; e a reunião dos bispos do nordeste, também em 1952, na qual foi editado o documento “A Igreja e o vale do São Francisco”. Ibidem, p. 73.

pastoral: “Conosco, sem nós ou contra nós se fará a reforma rural”, que foi assinada pelo bispo diocesano, Dom Inocêncio Engelk ³⁹.

As críticas do clero progressista estavam circunscritas a limites regionais, no entanto, com a criação da CNBB, em 1952, por Dom Helder Câmara, ganharam visibilidade nacional. Embora os bispos progressistas ⁴⁰ fossem minoria no episcopado brasileiro, em sua primeira década de atividades ⁴¹, eles ocuparam os principais postos da instituição, entre eles, o cargo de secretário-geral, exercido por seu criador até 1964 ⁴².

O progressismo que “reinava” na Igreja do Brasil foi um fator decisivo para a recepção das reformas promovidas pelo Concílio Vaticano II. Estas foram acolhidas com entusiasmo e vistas como ferramentas para enfrentar o futuro; ao contrário da Igreja europeia, que via no evento a oportunidade para resolver antigas questões como: o cisma com o Oriente, com o protestantismo ou com a sociedade moderna ⁴³.

O Concílio Vaticano II se insere em um período de reflexão acerca do papel do catolicismo na sociedade moderna. As encíclicas e documentos dos papas João XXIII e Paulo VI marcaram a década de 1960 por seu conteúdo social, que buscava dialogar com os dilemas sociais do momento e firmar um compromisso com a promoção humana.

A primeira encíclica de cunho social da década de 1960 foi a “Mater et Magistra”; publicada em 1961, nela, João XXIII procura reafirmar o papel de “mestra

³⁹ MARTINS, José de Souza. Primeira proposta de reforma agrária da Igreja Católica no Brasil – 1950. In: STEDILE, João Pedro. **A questão agrária do Brasil: programas de reforma agrária, 1946-2003**. p. 29.

⁴⁰ Utilizamos a expressão “bispos progressistas” apenas para identificar um grupo de bispos que, em um período específico da história da Igreja Católica brasileira, denunciava a grave situação de miséria em que vivia grande parte da população e criticava as ações dos setores público e privado, que em nada colaboravam para a melhoria desse quadro ou até mesmo o agravavam. A partir das reflexões de Paulo César Gomes, em seu livro “Os bispos católicos e a ditadura militar Brasileira”, afirmamos veementemente que, de maneira nenhuma, a expressão foi utilizada para caracterizar esse grupo de bispos como um bloco monolítico e estático. Nem mesmo alargamos o seu sentido a questões morais como aborto, divórcio ou casamento entre pessoas do mesmo sexo. O termo é utilizado estritamente em um sentido político-social sem, no entanto, buscar reduzir a essa esfera a atuação e as preocupações dessa parte do episcopado brasileiro, ou atribuir aos indivíduos um posicionamento combativo, imutável, linear e padronizado. Cf. GOMES, Paulo César. **Os bispos católicos e a ditadura militar brasileira: a visão da espionagem**. Rio de Janeiro: Record, 2014, p. 78-80.

⁴¹ MAIWARING, Scott. **A Igreja Católica e a Política no Brasil (1916- 1985)**. São Paulo: Brasiliense, 2004, p. 65.

⁴² BEOZZO, José Oscar. **Padres conciliares brasileiros no Vaticano II: participação e prosopografia - 1959-1965**. 2001. p. 321.

⁴³ Ibidem, p. 249.

das nações” assumido pela Igreja diante das questões do presente, principalmente ao abordar noções como propriedade privada, associações de trabalhadores e o intervencionismo do Estado na economia.

A doutrina de Cristo, com efeito, une, por assim dizer, a terra ao céu, pois assume o homem na sua totalidade, alma e corpo, intelecto e vontade, ao mesmo tempo em que o impele a elevar a mente das mutáveis condições de vida presente às alturas da vida eterna, onde lhe será dado gozar um dia de uma felicidade e de uma paz que não terá fim. Essa a razão pela qual, ainda que a Igreja caiba santificar as almas e fazer-las participantes dos bens eternos. Ela se preocupa, entretanto com as necessidades cotidianas dos homens, não só as que dizem respeito à subsistência e às condições de vida, como as que se referem ao seu bem-estar e à sua prosperidade, sob todas as formas que possam assumir com o progresso dos tempos ⁴⁴.

A essência dessa doutrina consiste em que o homem é, necessariamente, o fundamento, a causa e o fim de todas as instituições sociais – o homem, dizemos, ser social por natureza e elevado a uma ordem de realidades que transcendem e superam a natureza ⁴⁵.

A preocupação de João XXIII com a promoção do bem-estar do homem em sua totalidade, não só espiritual, como desejava a igreja tridentina, é retomada seis anos após a publicação da “Mater et Magistra”, pelo papa Paulo VI, em sua encíclica “Populorum Progressio”. O pontífice afirma a necessidade de que a Igreja assumira uma nova postura perante o mundo moderno, atenta aos “sinais dos tempos”:

Fundada para estabelecer já neste mundo o reino do céu e não para conquistar um poder terrestre, a Igreja afirma claramente que os dois domínios são distintos, como são soberanos os dois poderes, eclesiástico e civil, cada um na sua ordem. Porém, vivendo na história, deve ‘estar atenta aos sinais dos tempos e interpreta-los à luz do Evangelho’. Comungando nas melhores aspirações dos homens e sofrendo de os ver insatisfeitos, deseja ajudá-los a alcançar o pleno desenvolvimento e por, isso, propõe-lhes o que possui como próprio: uma visão global do homem e da humanidade ⁴⁶.

⁴⁴ IGREJA CATÓLICA. Papa (1958-1963: João XXIII). Carta Encíclica Mater et Magistra. In. SANCTIS, Frei Antônio de. **Encíclicas e documentos sociais**: da “Rerum Novarum” a “Octogesima Adveniens”. São Paulo: LTR, 1972, p. 225.

⁴⁵ Ibidem, p. 282.

⁴⁶ IGREJA CATÓLICA. Papa (1963-1978: Paulo VI). Carta Encíclica Populorum Progressio. In. SANCTIS, Frei Antônio de. **Encíclicas e documentos sociais**: da “Rerum Novarum” a “Octogesima Adveniens”. São Paulo: LTR, 1972, p. 397.

O desejo dos dois papas (que ocuparam o trono pontifício nas décadas de 1960 e 1970), de que a Igreja incentivasse e participasse da promoção humana, se tornou a determinação institucional que guiaria o processo de reforma iniciado como a constituição apostólica “*Humanae Salutis*”⁴⁷; publicada no dia 25 de dezembro de 1961.

Através da constituição pastoral “*Gaudium et Spes*”, promulgada em 7 de dezembro de 1965, quase quatro anos após o natal de 1961, o Concílio Vaticano II afirmou:

Nenhuma ambição terrena move a Igreja, mas unicamente esse objetivo: continuar sob a direção do espírito paraclito, a obra de Cristo, que veio ao mundo para dar testemunho da verdade, não para jogar mas para salvar, não para ser servido mas para servir. Para levar a cabo essa missão, é dever da Igreja investigar a todo o momento os sinais dos tempos, e interpretá-los a luz do Evangelho; para que assim possa responder, de modo adaptado a cada geração, as eternas perguntas dos homens acerca do sentido da vida presente e futura, e da relação entre ambas. É, por isso, necessário conhecer e compreender o mundo em que vivemos, as suas esperanças e aspirações, e o seu caráter tantas vezes dramático⁴⁸.

O Concílio Vaticano II foi um marco divisor na história da Igreja Católica no século XX. Convocado em janeiro de 1959, por João XXIII, teve seu início em 1962, e foi encerrado em dezembro de 1965 pelo então papa Paulo VI⁴⁹. Ele se colocou como marco entre o passado e o futuro da instituição, por tentar solucionar antigas querelas e estabelecer uma nova compreensão do papel do catolicismo na contemporaneidade.

Entre suas principais questões, relacionadas ao passado, estava a unidade dos cristãos. O Concílio buscou inserir a Igreja Católica no diálogo ecumênico com o oriente cristão e com o ocidente protestante. O convite para que a Igreja Ortodoxa, as antigas Igrejas orientais⁵⁰ e as Igrejas protestantes enviassem observadores ao

⁴⁷ Através dessa constituição apostólica, o papa João XXIII convocou o Concílio Vaticano II.

⁴⁸ CONCÍLIO VATICANO II. Constituição pastoral *Gaudium et Spes* In. *SANCTIS*, Frei Antonio de. **Encíclicas e documentos sociais**: da “*Rerum Novarum*” a “*Octogesima Adveniens*”. São Paulo: LTR, 1972, p. 299.

⁴⁹ João XXIII faleceu em 3 de junho de 1963, em meio ao Concílio. Após dezoito dias, seu sucessor, Paulo VI, foi eleito o novo pontífice.

⁵⁰ As antigas Igrejas orientais se separaram da Igreja Católica e Ortodoxa depois do Concílio da Calcedônia (451) por discordância quanto à questão da União Hipostática (dupla natureza de Cristo). Entre elas estão: a Igreja Apostólica Armênia, a Igreja Copta Ortodoxa, a Igreja Síria Ortodoxa e a Igreja Ortodoxa Etíope. BEOZZO, José Oscar. **Padres conciliares brasileiros no Vaticano II**:

evento significava uma tentativa de transpor a barreira historicamente imposta pelo cisma do oriente e pela reforma protestante, ao contato entre as religiões cristãs ⁵¹. Essa busca por diálogo com as outras religiões e pela compreensão sobre o mundo em que a instituição estava inserida, colocava fim ao período Tridentino ⁵², caracterizado pela ruptura com o mundo moderno renascentista e principalmente pelo confronto com protestantismo ⁵³.

Para a posteridade, a Igreja buscou reformular sua liturgia ⁵⁴ e ação pastoral, de forma que estas dialogassem com a sociedade moderna, “as novas percepções anunciadas por João XXIII exprimiam uma linguagem histórico-social” ⁵⁵. Era preciso se aproximar do leigo, identificado como “povo de Deus”. A partir do Concílio, o laicato ocupou um papel central no discurso do catolicismo ⁵⁶, que passou a enfatizar a promoção humana.

As orientações do Concílio Vaticano II, ao mesmo tempo em que deram legitimidade às práticas e ideais da ala progressista do clero brasileiro, se tornaram a fonte de inspiração para uma nova prática pastoral no país, mais centrada nos leigos e nas comunidades locais.

O representante mais emblemático da recepção do Concílio Vaticano II na América Latina foi o documento final do segundo Encontro do Episcopado Latino Americano (CELAM), que ocorreu na cidade colombiana de Medellín, em 1968.

participação e prosopografia - 1959-1965. 2001. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Carlos, 2001. P. 23.

⁵¹ Ibidem, p. 23.

⁵² O Concílio de Trento foi realizado no período de 1545-1563, dividido em três sessões. Para a Igreja Católica, este foi o 19º Concílio ecumênico. Ele foi considerado o principal instrumento da Contra-Reforma, por debater as principais questões levantadas por Lutero, mas também significou um grande esforço para reestruturar a disciplina eclesiástica. Ibidem, p. 27.

⁵³ Ibidem, p. 27.

⁵⁴ As mudanças litúrgicas promovidas pelo Concílio Vaticano II procuravam estabelecer uma maior identificação entre a Igreja Católica e a cultura dos leigos. As mudanças mais significativas foram: o abandono do latim (língua oficial da instituição) nas missas, que passaram a ser celebradas em língua vernácula; os padres deixaram de celebrar de costas para a assembleia e foram liberados da obrigação de usar batina preta.

⁵⁵ DELGADO, Lucília de Almeida Neves. Catolicismo: Direitos Sociais e Direitos Humanos (1960-1970). In: FERREIRA, Jorge; _____ (Orgs.). **O Brasil Republicano: O Tempo da Ditadura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 112.

⁵⁶ Sobre o papel dos leigos, João XXIII determina: “Por seu lado, os sagrados pastores devem reconhecer e fomentar a dignidade e responsabilidade dos leigos na Igreja; recorram espontaneamente ao seu conselho prudente, entreguem-lhes confiadamente cargos em serviço da Igreja e dêem-lhes margem e liberdade de ação, animando-os até a tomarem a iniciativa de empreendimentos. Considerem atentamente e com amor paterno, em Cristo, as iniciativas, pedidos e desejos propostos pelos leigos (118). E reconheçam a justa liberdade que a todos compete na cidade terrestre.” IGREJA CATÓLICA. Papa (1958-1963: João XXIII). **Constituição Dogmática Lumen Gaudium**. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1964. Disponível em:

<http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html>. Acesso em: 10 dez. 2013. Capítulo IV.

Nesse documento, os bispos incentivavam o povo a participar ativamente das transformações sociais, por meio da politização e da consciência religiosa ⁵⁷. No entanto era o momento de não se restringir apenas às palavras, pois era preciso agir para promover o desenvolvimento humano:

Não basta, certamente, refletir, conseguir mais clarividência e falar. É necessário agir. A hora atual não deixou de ser a hora da “palavra”, mas já se tornou, com dramática urgência, a hora da ação ⁵⁸.

Desejamos afirmar que é indispensável a formação da consciência social e a percepção realista dos problemas das comunidades e das estruturas sociais. Devemos despertar a consciência social e hábitos comunitários em todos os meios [...] ⁵⁹.

Ao mesmo tempo em que se reafirmava o compromisso da Igreja Latino-Americana com os preceitos do Concílio Vaticano II, o documento final da conferência enfatizou em seu discurso teológico a “opção preferencial pelos pobres”, tomando como eixo de orientação pastoral, a junção entre a fé e a crítica à situação histórica na América Latina ⁶⁰:

O mandato particular do Senhor, que prevê a evangelização dos pobres, deve levar-nos a uma distribuição tal de esforços e de pessoal apostólico, que deve visar, preferencialmente, os setores mais pobres e necessitados e os povos segregados por uma causa ou outra, estimulando e acelerando as iniciativas e estudos que com esse fim se realizem ⁶¹.

Se, na década de 1960, o trabalho de conscientização sobre os problemas sociais e suas raízes históricas era o desejo de parte da Igreja brasileira, inspirada nas orientações de João XXIII e Paulo VI, o jovem Betto acreditava que era com seu trabalho na direção da JEC, que ele poderia responder a essa demanda.

No período de 1962 a 1964, em que morou na cidade do Rio de Janeiro e trabalhou na cede da ACB, o então estudante teve a oportunidade de conviver com importantes figuras do clero progressista, como Dom Hélder Câmara e Dom Cândido

⁵⁷ SERBIN, Kenneth P. **Diálogo nas sombras**: Bispos militares, tortura e justiça social na Ditadura. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 247.

⁵⁸ CELAM. **Conclusões de Medellín**. 5ª edição. São Paulo: Edições Paulinas, 1984. p. 5.

⁵⁹ Ibidem, p. 18.

⁶⁰ SERBIN, Kenneth. **Padres, Celibato e conflito social**: uma história da Igreja Católica no Brasil. 2008. p. 161.

⁶¹ CELAM. **Conclusões de Medellín**. 5ª edição. São Paulo: Edições Paulinas, 1984. p. 146.

Padin; participar de reuniões da CNBB e viajar pelo Brasil assessorando o movimento:

A serviço da direção nacional da JEC, percorri o Brasil de ponta a ponta, a bordo dos aviões da Cruzeiro do Sul, que fornecia a dom Helder Câmara as passagens que ele nos repassava. Estafava-me em reuniões intermináveis, palestras em colégios, congressos que debatiam a conquista da alforria nacional. Sentia-me um novo apóstolo Paulo. Na bagagem, esperança traduzida em como organizar o movimento, promover nucleações, realizar retiros espirituais e influir na política estudantil ⁶².

Em 1964, seu tempo, que já era quase totalmente empregado no trabalho junto à ACB, passa a ser dividido com o curso superior na extinta Universidade do Brasil; no entanto, após um ano frequentando as aulas, incitado por realizar sua vocação religiosa, Betto abandonou o curso de jornalismo; profissão que posteriormente exerceu. Apesar da resistência dos companheiros de militância estudantil, que enxergavam em sua escolha uma “traição” à causa revolucionária, em 1965 (o mesmo ano em que Paulo VI encerrou o Concílio Vaticano II) ele retornou a Belo Horizonte, onde iniciou o noviciado na ordem dos frades pregadores, aos 21 anos de idade.

No convento mineiro, frei Betto teve contato com o conteúdo do Vaticano II, ao mesmo tempo em que assistia as primeiras ações do regime autoritário, instaurado por civis e militares em 1964. O autor relata a rotina de estudos no convento dos dominicanos:

A manhã era consumida em aulas de liturgia, história da ordem dos pregadores, latim, análise dos documentos do Concílio Vaticano II, espiritualidade, e a regra de santo Agostinho, adotada pelos dominicanos [...] Aos poucos nos familiarizávamos com os teólogos que em Roma, apontavam, no Concílio Vaticano II, os novos rumos da Igreja Católica: Congar, Chenu, Rahner, De Lubac, Balthazar, Lercaro, Schillebeeckx ⁶³.

Em 1982, no livro “Batismo de sangue”, frei Betto afirmou:

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

⁶² BETTO, Frei. **Alfabeto**: autobiografia escolar. São Paulo: editora Ática, 2002, p. 187.

⁶³ Ibidem, p. 229.

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 ⁶⁴.

Em 1966, o então frade dominicano, aos 22 anos, mudou-se para a capital paulista, para estudar filosofia na USP, onde permaneceu até 1969 ⁶⁵.

Na cidade de São Paulo, o comportamento de frei Betto e de outros frades dominicanos já expressava uma nova concepção sobre o que é ser cristão; era preciso ser “fermento na massa”. O pequeno grupo de religiosos, do qual o escritor fazia parte, optou, por influência do movimento francês de padres-operários, por não viver em um grande convento, o que o afastaria da realidade dos trabalhadores comuns, a quem eles queriam evangelizar ⁶⁶.

Em um apartamento no centro de São Paulo ⁶⁷, os religiosos montaram uma pequena comunidade dominicana, onde cada membro deveria buscar o seu próprio sustento ⁶⁸. Nesse período, frei Betto trabalhava como chefe de reportagem da *Folha da tarde*. Completava as inovações dos frades, o fato de todos frequentarem estabelecimentos de ensino laicos, principalmente a USP; e utilizarem o hábito branco, próprio da ordem dos dominicanos, apenas em cerimônias litúrgicas; no dia-a-dia, eles trajavam-se do mesmo modo que os colegas de trabalho.

⁶⁴ BETTO, Frei. **Batismo de Sangue**: Os dominicanos e a morte de Carlos Marighella. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982, p. 194.

⁶⁵ Idem. Análise crítica do poder e da realidade brasileira. *Caros amigos*. São Paulo, n. 160, p.12-13, jul. 2010. Entrevista concedida à Gabriela Moncau, Hamilton Octavio de Souza, Lúcia Rodrigues e Tatiana Merlino. Cf. Idem. **Diário de Fernando** – nos cárceres da ditadura militar brasileira. Rio de Janeiro: Rocco, 2009. p. 30.

⁶⁶ Frei Fernando de Brito relata em seu diário o clima do convento dos dominicanos: “transferi-me para o convento de São Paulo em 1958, onde cursei filosofia e teologia. Encontrei ali imensa efervescência pastoral e intelectual. Os frades recém-chegados da França, onde se formaram as primeiras gerações de dominicanos brasileiros, lembravam os jovens de Vila Rica diplomados, no século XVIII, pela Universidade de Coimbra: vinham com a cabeça repleta de ideias novas, dispostos a revolucionar as instituições, dessedentados em sua vocação apostólica pelo progressista catolicismo francês do pós-guerra. Frei João Batista dos Santos e frei Manu (Emanuel) Retumba haviam descoberto os padres-operários, em especial o padre Loew, que trabalhava no porto de Marselha. Retumba empregou-se como faxineiro numa metalúrgica de Osasco (SP) e João Batista fundou a Unilabor, fábrica de móveis cujos diretores eram os próprios trabalhadores. Em nosso convento no bairro das Perdizes, frei Carlos Josaphat transformou a moderna Igreja paroquial em auditório e, sob as bênçãos do cardeal Mota, promoveu um curso de Doutrina Social da Igreja. Suas concepções avançadas para a época pré-conciliar suscitaram reações intempestivas da elite paulistana; receberam críticas de *O Estado de S. Paulo* e de parte do clero arquidiocesano. O pontificado de João XXIII e o Concílio Vaticano II vieram sacramentar o pioneirismo dos dominicanos, cuja evangelização descartava o moralismo e valorizava a luta por justiça social”. Ibidem, p. 29.

⁶⁷ Ibidem, p. 30.

⁶⁸ Ibidem, 30

Em maio de 1969, frei Betto se transferiu para o seminário Cristo Rei, em São Leopoldo (RS), onde residiu por cinco meses até a data de sua prisão.

1.3– Efervescência cultural e radicalização política.

Enquanto os anos 1960 prometiam reformas para a Igreja Católica, através do Concílio convocado por João XXIII, para o Brasil eles prognosticavam uma “revolução”. O mundo dividido entre o capitalismo norte-americano e o socialismo das repúblicas soviéticas (URSS) influenciava o embate ideológico entre a Doutrina de Segurança Nacional e a efervescência cultural nos meios intelectuais, marcada pela “hegemonia da esquerda” ⁶⁹. Esse choque entre “dois mundos” se agravou com o golpe de Estado que levou os militares ao poder em 1964, e o engajamento político de civis que, como frei Betto, almejavam tanto a revolução socialista como a derrubada do regime autoritário.

Internacionalmente, o ideal revolucionário sofreu uma profunda revalorização, influenciada, sobretudo, pela luta por independência na Argélia e a resistência vietnamita à ofensiva norte-americana. No entanto, na América Latina a vitória da revolução cubana em 1959, comprovava para a esquerda do continente a possibilidade real de uma revolução e o foquismo ⁷⁰ como melhor alternativa para a realidade do continente; o que se somava à insatisfação com a orientação soviética: “considerado burocrático e acomodado à ordem internacional estabelecida pela guerra fria incapaz de levar as transformações sociais, políticas e econômicas necessárias pra chegar ao comunismo” ⁷¹.

Havia exemplos vivos de povos subdesenvolvidos que se rebelam contra as potencias mundiais, construído pela ação as circunstâncias históricas das quais deveria brotar o homem novo. Especialmente a vitória da revolução cubana, no quintal dos Estados Unidos, era uma

⁶⁹ SCHWARZ, Roberto. Cultura e política, 1964-69. In: **O pai de família e outros estudos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978. p. 62.

⁷⁰ O Foquismo é uma teoria revolucionária desenvolvida por Régis Debray. A teoria do Foco afirma que a revolução não necessita de um partido político para liderá-la, e a ideia de que um pequeno núcleo guerrilheiro agindo no campo, por ser o local ideal, daria início a uma mobilização da massa, que tomaria o poder. Inspirados na ação de Fidel Castro e Che Guevara em Cuba, grupos guerrilheiros do Brasil também assumiram esse projeto revolucionário; temos como exemplo a ALN de Carlos Marighella.

⁷¹ RIDENTI, Marcelo. **Em busca do povo brasileiro**. Artistas da revolução, do CPC à era da TV. Record : São Paulo/Rio de Janeiro, 2000. p. 34.

esperança para os revolucionários na América Latina, inclusive no Brasil ⁷².

Segundo Ridenti, no Brasil, essa busca de uma alternativa socialista terceiro-mundista criou um “romantismo revolucionário”.

Em linhas gerais, o conceito se define como a busca e a formulação das características que seriam próprias do autêntico homem brasileiro. Este teria suas raízes na zona rural do interior do país, longe do mundo urbano capitalista e desumano ⁷³. Seria através deste “ser”, pertencente ao passado pré-capitalista, que o terceiro mundo gestaria o “homem novo”. O autor define esse romantismo como “revolucionário” por não ser uma simples visita ao passado, mas, a busca de um modelo pra a construção do futuro.

As manifestações artísticas ⁷⁴, principalmente no meio universitário, eram a expressão desse ideal revolucionário que tomava o pensamento de uma geração marcada pela contracultura, pelas revoltas estudantis e pelos protestos contra a guerra do Vietnã. A UNE, principal representação estudantil na época, vivia um momento de profunda politização. Além de incentivar o engajamento político dos estudantes, promovia projetos de conscientização, promoção da cultura popular, como o CPC da UNE volante, mantendo-se sempre aliada ao PCB e a outras organizações de esquerda.

Frei Betto, vivendo no Rio de Janeiro, um dos mais importantes centros culturais do período, esteve totalmente imerso nesta efervescência cultural, entre seus 17 e 21 anos de idade:

Todas as novidades de um país em efervescência explodiam à minha volta: cinema novo, bossa-nova, teatro Opinião, CPC da UNE, filmes de arte no cine Paissandu... A nação estava grávida de si mesma. A vertigem cultural inebriava. O país entrava-me pelos poros. Respiravam-se arte e política, indissociáveis em todos aqueles movimentos de vanguarda que nos faziam crer na ressurreição nacional, sobretudo a partir da Cidade Maravilhosa, enfim livre do peso de ser a capital do país. Em meio aquela euforia intelectual e estética, ninguém podia supor que, em breve, as Forças Armadas fariam abortar o futuro que, em nossos sonhos, adquiria consistência e expressão ⁷⁵.

⁷² Ibidem, p. 34.

⁷³ Ibidem, p. 134.

⁷⁴ BETTO, Frei. **Batismo de Sangue**: Os dominicanos e a morte de Carlos Marighella. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982, p. 46.

⁷⁵ Idem. **Alfabeto**: autobiografia escolar. São Paulo: editora Ática, 2002, p. 186.

O período no Rio de Janeiro, marcado pelos apertos físicos e financeiros, permitiu-o um maior contato com o movimento estudantil. O pequeno apartamento, custeado por Dom Helder Câmara, que improvisava uma república de estudantes, além de abrigar dirigentes da JEC e da JUC de diferentes regiões do país, também servia de pouso para outros militantes que precisassem se alojar temporariamente ⁷⁶; esse convívio estimulou ainda mais o seu engajamento; em pouco tempo residindo no edifício Paulo Afonso, frei Betto, além da JEC, passou a integrar a UBES.

Inebriado pela “vertigem cultural” da cidade maravilhosa, Frei Betto ainda acumulou à militância estudantil, o trabalho no Teatro Oficina; um dos mais importantes representantes da efervescência sentida no período. O autor foi assistente de direção de José Celso Martinez Corrêa, popularmente conhecido como Zé Celso, na montagem da peça “O Rei da vela”, em 1964 ⁷⁷.

Analizando o espetáculo e sua experiência teatral, ele afirma:

O teatro naquele momento era a minha revolução. [...] De teatro nada entendia, mas aprendi com O Rei da Vela que a falência da aristocracia rural brasileira fora marcada pelo processo de industrialização apoiada, sobretudo, no capital estrangeiro. A burguesia ascendente, tutelada em sua fase mais próspera pela ditadura de Vargas, excluía as classes trabalhadoras dos benefícios oriundos das riquezas por elas produzidas. No pós-guerra, a tensão social esteve sob relativo controle, no espaço da democracia burguesa, por que os setores mais politizados da nação ainda acreditavam na latente vocação antiimperialista de nossa burguesia. As camadas populares, porém, não se mobilizam por teses, mas por sua consciência e suas necessidades. A insatisfação popular fez as classes dominantes articularem o golpe de 1964, uma ação armada, inconstitucional, visando assegurar a livre expansão do capitalismo monopolista no país ⁷⁸.

Além da UNE, a ação de outros movimentos aumentava o clima de politização e de radicalização dos movimentos sociais, entre eles estavam: o MEB de Paulo

⁷⁶ O autor afirma que até mesmo o cantor João do Vale morou por algum tempo em seu apartamento. Ibidem, p. 186

⁷⁷ MAGALHÃES, Mario. **Marighella**: o guerrilheiro que incendiou o mundo. 5. reimpr. São Paulo: Companhia das letras, 2012. p. 367.

⁷⁸ BETTO, Frei. **Batismo de Sangue**: Os dominicanos e a morte de Carlos Marighella. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982, p. 46.

Freire ⁷⁹ que ganhava destaque no início da década; as Ligas Camponesas lideradas pelo deputado Francisco Julião, que na década de 1960 assumia o exemplo da revolução cubana como única forma possível de acabar com a estrutura fundiária do país, por conta da rejeição absoluta da reforma agrária pelo Congresso ⁸⁰. O movimento de subalternos das Forças Armadas também estava mobilizado para exigir a democratização da instituição e a mudança de uma série de regras internas como a questão do casamento e do direito ao voto. Também as dissidências do PCB, como o ORM-Polop, começam a surgir dispostas a enfrentar a luta revolucionária para alcançar o socialismo. O próprio PCB agitava os sindicatos. E por fim, os nacional-revolucionários liderados por Leonel Brizola, que defendiam a execução imediata das reformas de base, mesmo que elas provocassem um confronto com os grupos conservadores ⁸¹.

Se a importância da JEC como “espaço de formação” se deve ao fato de ter incutido no jovem Betto a ideia de que a justiça social era o primeiro passo para a construção do “reino de Deus”, a militância estudantil se destaca por ter colocado o estudante em contato com o “Manifesto do partido comunista” e a “A ideologia alemã” de Karl Marx ⁸²; quando iniciou seu noviciado na ordem dominicana, Betto já acreditava que, para antecipar a salvação anunciada por Jesus, era preciso realizar a revolução brasileira, desejada pela esquerda.

⁷⁹ Frei Betto também participou do MEB. Sobre sua experiência, ele afirma: “ao participar da equipe encarregada de aplica-lo a operários da Fábrica Nacional de Motores, tive consciência de como me faltava pedagogia no trabalho de educação popular com os analfabetos do Barreiro, em Belo Horizonte. A metodologia indutiva instaurava o diálogo com aqueles homens que contemplavam admirados, por primeira vez, fotos coloridas. Ali descobri que ninguém ensina nada a ninguém, uns ajudam os outros a aprender. Se na prática eles nem sempre confirmam as nossas expectativas teóricas, ao menos havia um consolo: o método de alfabetização funcionava com eficácia. Essa era a base para falarmos da transformação da sociedade, uma obra cultural derivada do trabalho, da vontade e da inteligência humanas. E da atividade dos operários extraíamos as palavras-geradoras, tendo em vista a alfabetização: caminhão, eixo, martelo, roda etc.” Idem. **Alfabeto**: autobiografia escolar. São Paulo: editora Ática, 2002, p. 200.

⁸⁰ Sobre a análise do projeto de emenda constitucional apresentada por Bocaiuva Cunha, líder do PTB na Câmara, em 1963, com o apoio do presidente, para realizar a reforma agrária por via parlamentar, Figueiredo afirma: “a despeito da necessidade de negociação se realmente se pretendesse que a proposta tivesse chance de ser aprovada, a radicalização e a intransigência prevaleceram durante o período em que o projeto estava sendo considerado pela comissão.” FIGUEIREDO, Argelina Cheibub. **Democracia ou reformas?** Alternativas democráticas à crise política: 1961-1964. São Paulo: Paz e Terra, 1993. p. 117.

⁸¹ FERREIRA, Jorge. O governo Goulart e o golpe civil-militar de 1964, in: **o Brasil republicano** - o tempo da experiência democrática, Jorge Ferreira e Lucília de Almeida Neves Delgado (orgs.), vol. 3, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 355.

⁸² LÖWY, Michel. Cristianismo da Libertação e marxismo: de 1960 aos nossos dias. In: REIS FILHO, Daniel Aarão; RIDENTI, Marcelo. **História do marxismo no Brasil**: Partidos e Movimentos após os anos 1960. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991. v. 6. p. 421.

Frei Fernando de Brito, em seu diário escrito no cárcere ⁸³, descreve o clima cultural e destaca a importância da política estudantil na militância do grupo de frades dominicanos, do qual ele e frei Betto faziam parte:

O ano de 1967 marca o divisor de águas. Nossa presença na USP propiciou a oportunidade de nos embebermos da convicção de que a revolução brasileira era iminente. Todos os ventos pareciam soprar a favor. Os EUA sofriam humilhantes derrotas no Vietnã. Cuba conclamava-nos a 'criar um, dois, três... Vietnãs!' Camilo Torres, sacerdote colombiano, morreria em combate guerrilheiro nas selvas de seu país, comprovando que a luta por libertação, era, na América Latina, uma exigência da fé cristã. Che Guevara se meteria nas selvas da Bolívia para libertar o coração da América do Sul... Nossa participação nas assembleias estudantis, nos debates no CRUSP (centro residencial da USP), nas passeatas e manifestações contra a ditadura, logo nos tornaria base de apoio do movimento estudantil. Cedíamos os espaços do convento para reuniões, guardávamos materiais e, graças à nossa intermediação, a UNE encontrou, em Ibiúna (SP), o sítio que lhe pareceu adequado para, em 1968, realizar o congresso nacional que atraiu mais de mil lideranças estudantis ⁸⁴.

Enquanto grande parte da juventude intelectualizada do país almejava a revolução socialista, os militares também desejavam uma “revolução”, no entanto esta deveria ser orientada pela Doutrina de Segurança Nacional e contra o comunismo internacional.

Ao mesmo tempo em que a vitória da revolução cubana fez a esquerda latino-americana crer na iminente propagação da revolução socialista por todo o continente, também instigou em oficiais da ESG (Escola Superior de Guerra) e setores conservadores da sociedade brasileira como: empresários, político e religiosos, a certeza da iminência de um golpe comunista no país. Essa inquietação foi redimensionada com a eleição de João Goulart ⁸⁵ e a radicalização dos grupos de esquerda.

⁸³ Frei Fernando de Brito redigiu seu diário nos anos em que esteve preso; este foi lançado pela editora Rocco em 2009, depois de um árduo trabalho do religioso e de seu confrade Betto para decifrar e organizar o conteúdo dos manuscritos. As reflexões, escritas em pequenas folhas de papel de seda, eram remetidas para fora da prisão, por meio da troca de canetas esferográficas entre o frade e as pessoas que o visitavam. Cf. BETTO, Frei. **Diário de Fernando** – nos cárceres da ditadura militar brasileira. Rio de Janeiro: Rocco, 2009. p. 12-14.

⁸⁴ BETTO, Frei. **Diário de Fernando** – nos cárceres da ditadura militar brasileira. Rio de Janeiro: Rocco, 2009. p. 31.

⁸⁵ João Goulart se tornou presidente em 7 de setembro de 1961, no entanto, sob o regime parlamentarista. O novo sistema político foi instituído para pôr fim à crise sucessória que se instaurou com a renúncia de Jânio Quadros. Restringir os poderes do chefe do poder executivo foi a solução encontrada para satisfazer os grupos civis e militares que não aceitavam sua posse. Jango assumiu

A principal tarefa assumida pelo governo de João Goulart era a resolução da crise econômica em que o país se encontrava e a execução das reformas de base que deveriam abranger os setores: universitário, agrário, tributário, político e urbano. Além garantir o direito de voto aos analfabetos e subalternos das forças armadas, e a legalização do PCB.

No entanto, a estratégia de conciliação empreendida pelo presidente, em um momento de profunda radicalização política, não só fez fracassar o seu plano de reformas por via parlamentar, como o colocou em uma situação de isolamento político, até o início de 1964. Os grupos conservadores não estavam dispostos a negociar, e para a esquerda, a palavra “conciliar” era sinônimo de “trair” os interesses do povo ⁸⁶.

Se por um lado, a esquerda via no governo João Goulart a oportunidade para realizar reformas estruturais que, modernizariam o capitalismo brasileiro, retirariam o país do jugo imperialista norte-americano e abririam caminho para a revolução socialista; de outro, os grupos conservadores e direitistas enxergavam uma ameaça aos seus interesses e ao direito de propriedade privada. Também acreditavam que a proximidade entre o presidente e as organizações de esquerda era um sinal claro da infiltração comunista no governo, que poderia resultar em um golpe de Estado.

No início de 1964, diante do fracasso de sua política de conciliação e das manobras do governo americano ⁸⁷ para agravar ainda mais a crise econômica em que o país se encontrava, Jango aliou-se à esquerda, confiando na força que ela supunha ter. A aliança foi formalizada com a realização do comício na Central do Brasil, no Rio de Janeiro, em 13 de março do mesmo ano. A partir daí, o grupo conspirador conseguiu ainda mais apoio frente à ala legalista das forças armadas,

plenos poderes em 6 de janeiro de 1963, após o plebiscito que propunha o retorno do presidencialismo. Segundo Figueiredo: “a solução parlamentarista foi resultado do sucesso de uma ampla coalizão formada em torno de dois objetivos básicos: primeiro, impedir o golpe tentado pelos ministros militares de Quadros e, segundo, garantir o arcabouço institucional vigente. [...] essa solução provisória frustrou as expectativas dos grupos nacionalistas e de esquerda em relação às reformas sócio-econômicas.” FIGUEIREDO, Argelina Cheibub. **Democracia ou reformas?** Alternativas democráticas à crise política: 1961-1964. São Paulo: Paz e Terra, 1993. p. 51.

⁸⁶ FERREIRA, Jorge. O governo Goulart e o golpe civil-militar de 1964, in: **O Brasil republicano** - o tempo da experiência democrática, Jorge Ferreira e Lucília de Almeida Neves Delgado (orgs.), vol. 3, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 376.

⁸⁷ BANDEIRA, Muniz. **O governo João Goulart: as lutas sociais no Brasil (1961-1964)**. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. p. 108.

principalmente após o anúncio do decreto SUPRA ⁸⁸ e da anistia dada aos marinheiros ⁸⁹.

Segundo Argelina Cheibub Figueiredo:

O golpe contra o governo, em 1964, foi saudado com satisfação por grupos cuja oposição à intervenção militar havia sido crucial em 1961. Isso significa que a conspiração foi uma condição necessária, mas não suficiente para o sucesso do golpe de 1964. Muitos outros fatores contribuíram para fortalecer a conspiração e para converter um grupo golpista minoritário em uma ampla coalizão de apoio a derrubada do governo constitucional ⁹⁰.

O ápice desse período de radicalização política, que levou militares e civis a conspirarem contra o governo, e os EUA, com apoio de empresas nacionais e multinacionais, a promoverem uma “bem orquestrada política de desestabilização” ⁹¹, foi o golpe de Estado que derrubou o presidente João Goulart em 31 de março 1964 e deu início a um regime autoritário que durou 21 anos.

Segundo Dreyfuss, o centro estratégico de toda essa conspiração foi o “complexo IBAD/IPES” ⁹². Embora conservadores desde a sua criação, os dois institutos financiados por empresas estrangeiras assumiram o anticomunismo como orientação para suas ações, e a derrubada do governo Goulart como objetivo imediato. Por meio de sua influência em jornais e agências de publicidade,

⁸⁸ O decreto SUPRA foi anunciado em 13 de março de 1964, durante o comício na Central do Brasil, no Rio de Janeiro. Nele, João Goulart estabelecia a desapropriação de latifúndios com área superior a 500 hectares e das terras localizadas às margens de açudes, ferrovias e rodovias. Segundo Argelina Cheibub Figueiredo, o decreto SUPRA foi entendido pela oposição como um golpe ao direito de propriedade privada. FIGUEIREDO, Argelina Cheibub. **Democracia ou reformas?** Alternativas democráticas à crise política: 1961-1964. São Paulo: Paz e Terra, 1993. p. 180.

⁸⁹ No dia 25 de março de 1964 foi realizado um ato público no sindicato dos metalúrgicos do Rio de Janeiro, em comemoração ao segundo aniversário da Associação dos Marinheiros e Fuzileiros Navais do Brasil. O evento, que já havia sido proibido pelo ministro da marinha, Sílvio Mota, se tornou um momento de reivindicação para a categoria. No mesmo dia, Mota emitiu a ordem de prisão contra os seus organizadores. No entanto, o grupo de fuzileiros, liderados pelo contra-almirante Cândido Aragão, encarregados de executar as ordens, se recusaram a efetuar as prisões e aderiram aos revoltosos. A posição de Aragão provocou a renúncia do ministro e gerou revolta na oficialidade da marinha, que exigia a sua punição. Quando deixaram o sindicato, no dia 27, por meio de um acordo com o governo, Aragão voltou ao seu posto, e os fuzileiros foram presos e, em seguida, anistiados. FERREIRA, Jorge. O governo Goulart e o golpe civil-militar de 1964, in: **O Brasil republicano** - o tempo da experiência democrática, Jorge Ferreira e Lucília de Almeida Neves Delgado (orgs.), vol. 3, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 387-389.

⁹⁰ Argelina Cheibub. **Democracia ou reformas?** Alternativas democráticas à crise política: 1961-1964. São Paulo: Paz e Terra, 1993. p. 171.

⁹¹ BORGES, Nilson. A Doutrina de Segurança Nacional e os governos militares. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves (Orgs.). **O Brasil Republicano: O Tempo da Ditadura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 20.

⁹² DREYFUSS, René Armand. **1964: a conquista do Estado** – ação política, poder e golpe de classe. Rio de Janeiro: Vozes, 1981. p. 155.

promoveu uma campanha para alertar a sociedade das inclinações do presidente e da infiltração comunista no governo ⁹³. Além de convencer parte da população, principalmente religiosos, empresários e políticos, sobre suas ideias, o IBAD/APES conseguiu o apoio de um grupo de militares ligados a ESG para empreender um golpe “preventivo”:

A história do complexo IPES/IBAD relata o modo pelo qual a elite orgânica da burguesia multinacional e associada evoluiu de um limitado grupo de pressão para uma organização de classe capaz de uma ação política sofisticada, bem como o modo pelo qual evoluiu da fase de projetar uma reforma para o estágio de articular um golpe de Estado ⁹⁴.

O Golpe significou imediatamente uma “caça às bruxas” contra o inimigo interno, contando com prisões arbitrárias, aposentadorias compulsórias para funcionários públicos, intervenção nos sindicatos e repressão política.

Sobre o golpe, frei Betto afirma:

A notícia do golpe fez desabar todo o meu castelo de sonhos libertários. Anos de trabalho e esperança – Ligas Camponesas, UNE, UBES, ISEB, MEB, CPC e tantas outras siglas que sinalizavam um futuro abortado. Tudo reduzido a caso de polícia. E o pior: sem que houvesse a menor reação popular. Onde os camponeses mobilizados por Francisco Julião? O proletariado do Partido Comunista? Os militantes da Ação Católica e da Ação Popular? Os alfabetizados pelo método Paulo Freire? ⁹⁵

No entanto, foi em 1968 que definitivamente a DSN foi consolidada, através da decretação do Ato Institucional nº5 pelo general Costa e Silva, no dia 13 de dezembro.

O AI-5 fomentou a guerra interna física e psicológica anti-subversiva, utilizando dos meios de comunicação para a propaganda ideológica e a tortura física, como forma de obter informações, para a desarticulação de grupos de

⁹³ BANDEIRA, Muniz. **O governo João Goulart**: as lutas sociais no Brasil (1961-1964). 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. P. 65-67.

⁹⁴ DREYFUSS, René Armand. **1964: a conquista do Estado** – ação política, poder e golpe de classe. Rio de Janeiro: Vozes, 1981. p. 174.

⁹⁵ BETTO, Frei. **Alfabeto**: autobiografia escolar. São Paulo: editora Ática, 2002, p. 211.

esquerda ou de terrorismo estatal ⁹⁶. Suas medidas mais austeras determinavam que o presidente da república poderia decretar intervenção nos estados e municípios, suspender os direitos políticos de qualquer cidadão por dez anos, cassar mandatos eletivos, aposentar ou demitir funcionários públicos, decretar estado de sítio sem consultar o Congresso e, por fim, suspender o direito de *habeas corpus*.

A repressão alcançou Frei Betto pela primeira vez na madrugada do dia 06 de junho de 1964, no Rio de Janeiro, quando foi confundido com Herbert José de Souza, o Betinho, pela similaridade do apelido, mas também por ambos militarem em grupos especializados da Ação Católica (JEC e JUC), e por serem de Belo Horizonte. O dominicano ficou 15 dias preso.

1.4 Carlos Marighella e o homem da fronteira.

Nesse contexto de enquadramento social ⁹⁷, ao passo que se intensificavam as ações promovidas pelas organizações de luta armada, as ações repressivas do governo se multiplicavam.

A luta armada revolucionária se apresentou como possibilidade de ação para parte da esquerda no início dos anos 1960 ⁹⁸, diante do entusiasmo com as lutas de libertação nacional, e principalmente a vitória da revolução cubana. Para a ala dissidente do PCB, esse clima político se somava à insatisfação com a postura assumida pelo partido no seu V congresso, em 1961.

A nova linha política do PCB reafirmava as premissas apresentadas na “Declaração política de Março de 1958” ⁹⁹ e a concepção da revolução brasileira

⁹⁶ BORGES, Nilson. A Doutrina de Segurança Nacional e os governos militares. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves (Orgs.). **O Brasil Republicano: O Tempo da Ditadura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 28.

⁹⁷ Ibidem, p. 29.

⁹⁸ Denise Rollemberg ressalta que a memória da esquerda sobre a luta armada foi construída no fim dos anos 1970, reunindo as tensões do passado e do presente, como o processo de redemocratização, a anistia e a derrota do projeto de lei de eleições diretas. Num esforço de autolegitimação, a esquerda enfatiza que a luta armada foi uma resposta ao golpe de 1964; principalmente ao AI-5. Também procura reafirmar que sua luta era para restabelecer a democracia no país, que havia sido subjugado pelos militares, no entanto, a democracia não era considerada um valor supremo, para a esquerda e para os grupos conservadores nas décadas de 1960 e 1970. ROLLEMBERG, Denise. Esquerda Revolucionária e a Luta Armada. In FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves (Orgs.). **O Brasil Republicano: O Tempo da Ditadura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 45-49.

⁹⁹ A declaração política de março de 1958 foi a conclusão de uma série de reuniões de uma comissão secreta do PCB formada por: Giocondo Dias, Mario Alves, Armênio Guedes, Jacob Gorender e Alberto Passos Guimarães. O documento procurou se contrapor à violência imediata, incitada pelo Manifesto de Agosto de 1950, e solucionar a crise em que o partido se encontrava,

dividida em duas etapas. A insurreição socialista seria a segunda fase de um processo que se iniciaria com a “revolução nacional e democrática, anti-imperialista e antifeudal” ¹⁰⁰.

As teses apresentadas no V congresso consideravam que o Brasil vivia um momento de desenvolvimento da democracia, referindo-se ao momento de grande participação política, resultante da modernização capitalista em curso no país. No entanto, para vencer o imperialismo norte-americano e o monopólio latifundiário, o que completaria a primeira etapa da revolução, era necessário formar uma frente única, que reunisse todos os segmentos sociais, por acreditarem que uma classe sozinha não teria forças para enfrentar os obstáculos impostos à modernização nacional. Portanto, a militância do partido e o proletariado deveriam unir-se à burguesia nacional para promover as reformas estruturais e a ampliação das liberdades democráticas. Com mais liberdades democráticas, se poderia chegar ao socialismo por via pacífica, visto que o contexto internacional favorecia essa hipótese; o sistema socialista vivia seu auge, e o terceiro mundo vivia as lutas de libertação nacional ¹⁰¹.

O fato de não ter oferecido qualquer resistência ao golpe de 1964 tornou ainda maior o descontentamento com o PCB. Para a dissidência do partido, o pacto com a burguesia e com o governo de João Goulart por uma “frente ampla” continuava atendendo aos interesses burgueses, e a via pacífica assumida pelo partido, seguindo as orientações de Moscou, através do relatório Kruchev ¹⁰², afastava a classe operária de sua vocação revolucionária. Portanto, quando a “abrilada” aconteceu, a militância estava despreparada; os trabalhadores estavam desmobilizados e seduzidos por uma política governamental de concessões econômicas efêmeras.

O processo de rompimento entre Carlos Marighella e o PCB se iniciou em dezembro de 1966, com o seu desligamento da executiva nacional ¹⁰³. Embora o

desde a publicação do relatório Krushev (1956). GORENDER, Jacob. **Combate nas Trevas**. 5. ed. São Paulo: Editora Ática, 1998, p. 33.

¹⁰⁰ Ibidem, p. 33.

¹⁰¹ SEGATTO, José Antonio; SANTOS, Raimundo. A valorização da política na trajetória Pecebista dos anos 1950 a 1991. In: REIS FILHO, Daniel Aarão; RIDENTI, Marcelo. **História do marxismo no Brasil: Partidos e Movimentos após os anos 1960**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991. v. 6. p. 24-30.

¹⁰² GORENDER, Jacob. **Combate nas Trevas**. 5. ed. São Paulo: Editora Ática, 1998, p. 32.

¹⁰³ Marighella se desligou da executiva nacional, mas permaneceu na executiva do estado de São Paulo até o ano seguinte. BETTO, Frei. **Batismo de Sangue: Os dominicanos e a morte de Carlos Marighella**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982, P. 24. Cf. MAGALHÃES, Mario. **Marighella: o guerrilheiro que incendiou o mundo**. 5. reimpr. São Paulo: Companhia das letras, 2012. p. 335.

desgaste nessa relação datasse já de alguns anos, o documento intitulado “A crise brasileira” foi o estopim para o término de sua militância no partido.

Nesse trabalho, Marighella afirma que o despreparo e a postura subserviente do partido diante da burguesia, na “frente ampla”, impossibilitaram a resistência ao golpe de 1964; o que foi considerado uma grande derrota para toda a esquerda:

A subestimação do perigo de direita no panorama político brasileiro foi fruto do reboquismo e da ilusão no governo. Acreditava-se que a burguesia seguiria o caminho das reformas pacíficas sob a pressão do movimento de massa, e que a direita não se levantaria, e que se isso acontecesse, a burguesia tomaria a iniciativa de resistência e do combate aos golpistas ¹⁰⁴.

Apesar das duras críticas, a principal fonte de discordância com o partido foi a melhor opção tática para derrubar a ditadura civil-militar. Marighella afirmava que a guerrilha armada era a única perspectiva possível, visto que os militares não hesitariam em usar a violência para assegurar a sua manutenção no poder ¹⁰⁵. Enquanto o PCB fomentava a via pacífica, Marighella acreditava que apenas a luta revolucionária poderia derrubar o regime autoritário.

Em 1967, Marighella compareceu ao encontro da OLAS, em Havana, contrariando o PCB que se recusou a enviar representantes ao evento. Ao saber da intenção do partido de expulsá-lo do comitê central, por defender a luta revolucionária, segundo as teses cubanas, como melhor opção para a realidade brasileira e por estreitar relações com o governo cubano ¹⁰⁶, ele antecipou seu desligamento, por meio de uma carta remetida da capital cubana. Em dezembro do mesmo ano, durante seu VI congresso, o PCB oficializou a expulsão do dirigente baiano ¹⁰⁷.

¹⁰⁴ MARIGHELLA, Carlos. Pronunciamento do agrupamento comunista de São Paulo. In MARIGHELLA, Carlos. **Escritos de Carlos Marighella**. São Paulo: Livramento, 1979, p. 50.

¹⁰⁵ Ibidem, p. 65.

¹⁰⁶ Segundo Jacob Gorender, o envolvimento de Marighella com a liderança cubana, possibilitou que o Agrupamento Comunista de São Paulo, e posteriormente, a ALN, enviasse grupos de militantes para fazer treinamento militar para a guerrilha em Cuba, entre 1967 e 1969. GORENDER, Jacob. **Combate nas Trevas**. 5. ed. São Paulo: Editora Ática, 1998, p. 104. Cf MAGALHÃES, Mario. **Marighella: o guerrilheiro que incendiou o mundo**. 5. reimpr. São Paulo: Companhia das letras, 2012, p. 350-351.

¹⁰⁷ RIDENTI, Marcelo. Esquerdas Armadas Urbanas: 1964-1974. In: REIS FILHO, Daniel Aarão; RIDENTI, Marcelo. **História do marxismo no Brasil: Partidos e Movimentos após os anos 1960**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991. v. 6. p. 110.

Marighella e outros dissidentes do partido fundaram, em 1967, o Agrupamento Comunista de São Paulo, que no ano seguinte se tornou a ALN. Essa nova organização ganhou destaque por sua estrutura horizontal ¹⁰⁸, mas, principalmente pela extrema valorização da ação ¹⁰⁹, em detrimento da organização partidária, por considerar que a burocracia de um partido político inviabilizava a luta revolucionária ¹¹⁰. Segundo o pronunciamento de fevereiro de 1968: “Os princípios pelos quais se rege essa instituição são três: o primeiro é que o dever de todo revolucionário é fazer a revolução; o segundo é que não pedimos licença para praticar atos revolucionários e o terceiro é que só temos compromissos com a revolução” ¹¹¹.

Carlos Marighella foi apresentado ao frei Betto no ano de 1967, em visita ao convento dos dominicanos no bairro de Perdizes. O líder da ALN se apresentou como “Menezes”, um professor marxista interessado em conhecer as mudanças que ocorriam na Igreja Católica ¹¹². A partir deste encontro, os confrades tiveram contato com seus livros e plano de ação para a organização.

Segundo frei Betto:

A única organização, a única sigla que veio a nós, na pessoa de seu chefe máximo, seu líder máximo, nos fazer um convite formal de vínculo, e ao mesmo tempo respeitando nossa condição de frade, quero dizer, não veio pedir para a gente participar de assaltos, respeitando nossa condição de fé, foi Marighella, foi a ALN. E nos parecia na análise na época, que o caminho da luta armada era o mais correto ¹¹³.

Após o encontro, um pequeno grupo de frades dominicanos se tornou uma base de apoio à ALN. Seu papel era levantar fundos, esconder pessoas, auxiliar a

¹⁰⁸ A maneira como ALN se estruturou expressava claramente a crítica à burocracia e ao teorismo do PCB. A organização era formada por pequenos grupos que se dividiam em: “Grupo de Trabalho Estratégico (GTE), responsável pelo planejamento e implantação da guerrilha rural; o Grupo de Tático Armada (GTA), voltado para as ações armadas; e o Grupo de Ação (GA), que deveria estar ligado ao trabalho de massa. Havia ainda os Grupos Independentes (GI’s), setores de apoio, simpatizantes, sem uma ligação orgânica com a organização”. SALES, Jean Rodrigues. **A Ação Libertadora Nacional, a Revolução Cubana e a luta armada no Brasil**. Revista Tempo [Online]. Revista do Departamento de História da UFF. Nº 27. Vol. 14. 2009. p. 199-217.

¹⁰⁹ MARIGHELLA, Carlos. Pronunciamento do agrupamento comunista de São Paulo. In MARIGHELLA, Carlos. **Escritos de Carlos Marighella**. São Paulo: Livramento, 1979, p. 137.

¹¹⁰ Ibidem, p. 136.

¹¹¹ Ibidem, p. 134.

¹¹² BETTO, Frei. **Batismo de Sangue**: Os dominicanos e a morte de Carlos Marighella. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982, p. 45. Cf. MAGALHÃES, Mario. **Marighella**: o guerrilheiro que incendiou o mundo. 5. reimpr. São Paulo: Companhia das letras, 2012, p. 395.

¹¹³ SOUZA, Admar Mendes de. **Frades Dominicanos em Perdizes**: Movimento de prática política nos anos de 1960 no Brasil. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2003. 109 f. (Dissertação de mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. P. 193.

fuga de procurados pela polícia e etc. Frei Betto ganhou destaque entre eles por auxiliar na fuga de perseguidos políticos, pela fronteira do Brasil com a Argentina e o Uruguai; nos poucos meses em que a travessia pelo sul funcionou, passaram por ela militantes como: Joaquim Câmara Ferreira, o *Toledo*, Franklin Martins e o jornalista Conrad Detrez.

Frei Betto se transferiu para o seminário Cristo Rei, na cidade gaúcha de São Leopoldo, em 1969. No sul do país, ele almejava se preparar para a viagem à Alemanha, em novembro do mesmo ano, onde iria cursar teologia. Outro motivo que o fez abandonar a cidade de São Paulo foi a ameaça da repressão, que o levaria à clandestinidade nos primeiros meses daquele ano ¹¹⁴. No entanto, a prisão de seus confrades do convento de Perdizes revelou suas atividades na fronteira e seu endereço no Rio Grande do Sul ¹¹⁵.

Frei Fernando de Brito e Frei Ivo do Amaral Lebauspín foram presos na cidade do Rio de Janeiro, no dia 02 de novembro de 1969.

Após a prisão de Paulo de Tarso Venceslau, que coordenava a logística da ALN, a polícia descobriu em seu apartamento um talão de cheques, no qual estava escrito o número do telefone do convento dos dominicanos ¹¹⁶.

Por meio de escutas telefônicas instaladas no convento de Perdizes, a polícia descobriu a combinação da viagem de Frei Fernando e Frei Ivo, para se encontrarem com o ex-monge que desejava integrar a base de apoio à ALN, Sinval Itacarambi Leão ¹¹⁷, e preparou a emboscada. Os dois foram levados para o CENIMAR, no ministério de marinha, onde foram submetidos a sessões de tortura, coordenadas pelo delegado do DEOPS paulistano, Sergio Paranhos Fleury.

O desejo da polícia era descobrir os meios pelos quais Marighella comunicava-se com os dominicanos e onde eram marcados os encontros. Através dessas informações, arrancadas em meio a choques elétricos e horas no pau-de-

¹¹⁴ Frei Betto percebeu que o cerco repressivo estava se fechando após ser procurado, na comunidade dominicana onde vivia, por dois policiais se passando por vendedores de produtos farmacêuticos. Com a prisão de um de seus colegas da “Folha da tarde”, jornal em que era chefe de reportagem, decidiu abandonar o trabalho e viver na clandestinidade. BETTO, Frei. **Batismo de Sangue**: Os dominicanos e a morte de Carlos Marighella. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982, p. 50.

¹¹⁵ Segundo frei Betto, seu nome foi encontrado junto ao endereço do seminário Cristo Rei em anotações pessoais de frei Fernando de Brito. Ibidem, p. 85.

¹¹⁶ MAGALHÃES, Mario. **Marighella**: o guerrilheiro que incendiou o mundo. 5. reimpr. São Paulo: Companhia das letras, 2012, p. 528-529.

¹¹⁷ Ibidem, p. 529-542.

arara, Fleury montou a armadilha que resultou no assassinato de Carlos Marighella¹¹⁸.

No dia 04 de novembro de 1969, enquanto, na livraria Duas Cidades, os agentes do DEOPS e o frei Fernando esperavam o telefonema confirmando o encontro com Marighella naquela noite, a polícia gaúcha batia à porta do seminário Cristo Rei, à procura de “Camilo”, por acreditarem que esse era o pseudônimo assumido por frei Betto em sua vida no Sul. Na verdade, este era o nome de um estudante franciscano que recebia a correspondência do frade dominicano¹¹⁹.

Ao saber da prisão do amigo franciscano, frei Betto iniciou uma fuga que durou seis dias; antes de sair pelos fundos, marcou no livro onde se registrava a entrada/saída dos internos do convento, que retornaria às 19:00 horas. Enquanto a polícia esperava o seu retorno, o frade pegou um ônibus para a capital gaúcha, onde com a ajuda do então padre Marcelo Carvalheira¹²⁰, conseguiu se esconder até o dia 09 de novembro de 1969¹²¹, data da sua prisão.

No dia 27 de novembro de 1969, frei Betto deixou a Base Aérea de Canoas, em Porto Alegre (RS), rumo ao aeroporto de Cumbica em Guarulhos (SP), após 18 dias de prisão na capital gaúcha, e de uma série de interrogatórios sobre aqueles que tinham atravessado a fronteira com seu auxílio. Em São Paulo (SP), foi conduzido ao Deops, para realizar o cadastramento e se juntar aos outros dominicanos presos, onde permaneceu por 15 dias até todos serem transferidos para o presídio Tiradentes.

Frei Betto passou três anos, dez meses e vinte e quatro dias preso (1425 dias). Permaneceu aproximadamente vinte e nove meses detido no presídio Tiradentes. Em maio de 1972, o grupo de dominicanos foi transferido para o presídio Carandiru, no entanto, permaneceram aí apenas vinte dias. A última transferência aconteceu em junho de 1972, para a penitenciária regional de Presidente Venceslau (SP), onde os confrades ficaram encarcerados até o dia 04 de outubro de 1973, data da libertação. Desse período, foram reunidas aproximadamente 208 cartas endereçadas a amigos, familiares e religiosos. O

¹¹⁸ GORENDER, Jacob. **Combate nas Trevas**. 5ª ed. São Paulo: Editora Ática, 1998, p. 190-200.

¹¹⁹ BETTO, Frei. **Batismo de Sangue**: Os dominicanos e a morte de Carlos Marighella. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982, p. 84.

¹²⁰ Arcebispo Emérito da Paraíba.

¹²¹ BETTO, Frei. **Batismo de Sangue**: Os dominicanos e a morte de Carlos Marighella. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982, p. 104-105.

primeiro conjunto de cartas, referente ao período em que frei Betto era considerado um preso político (1969-1971), foi publicado na Itália, em dezembro de 1971.

No Brasil, as cartas referentes ao período de 1972-1973 foram as primeiras a serem publicadas, sob o título *Das catacumbas*, lançado em 1977. O primeiro conjunto de cartas só foi publicado em 1978, no livro: *Cartas da prisão*. Em 2008, a editora Agir reuniu as 208 cartas e as publicou em volume único intitulado *Cartas da prisão 1969-1973*.

CAPITULO 2

Cartas do Cárcere: a expressão de uma “chave de leitura do real”

¿Qué ley, justicia o razón
negar a los hombres sabe
privilegio tan süave
excepción tan principal,
que Dios le ha dado a un cristal,
a un pez, a un bruto y a un ave?
(Calderón de la Barca. **Segismundo**).

2.1– Introdução

Antes de nos debruçarmos sobre o corpus documental no qual nossa pesquisa se baseia, é importante ressaltar algumas características peculiares das missivas de frei Betto, quanto às condições em que foram redigidas e seus objetivos propriamente ditos.

Três fatores podem ser considerados determinantes para caracterizar as cartas do religioso, frente a outros textos do mesmo gênero literário: a prisão, a espiritualidade cristã e, por fim, seu talento literário.

O fato de frei Betto estar preso e sob custódia de um regime autoritário influenciou diretamente a produção de suas missivas, sobretudo quanto à privacidade que as caracterizava. Há tempos, estudiosos desse gênero literário procuram rebater a ideia presente no senso comum de que, por serem privadas, as cartas seriam provas “transparentes” de um passado histórico. No caso do frade dominicano, até mesmo esse caráter privado pode ser questionado, primeiramente porque o próprio autor tinha consciência de que, além de seus destinatários, a direção de todos os presídios por onde passou estava sempre a par do conteúdo de sua correspondência, o que significava que qualquer afirmação considerada inadequada poderia vir a público ou ser encaminhada a outros órgãos do governo.

Em carta endereçada aos seus pais, em 18 de dezembro de 1972, o autor afirma:

Até semana passada, em sete meses que estamos aqui, era o diretor que censurava nossas cartas, e podíamos remetê-las duas

vezes por semana. Agora transferiu esse encargo para o serviço de censura da penitenciária, que cuida da correspondência de todos os presos. Isso significa algumas restrições. A partir do dia 22 só poderemos enviar cartas uma vez por semana, e os envelopes de quem nos escreve devem ser devolvidos para o arquivo. Antes assinávamos recibo num livro e os envelopes ficavam em nosso poder. A correspondência que nos chega do exterior é enviada a S. Paulo, a 700 Km daqui, para ser traduzida. Uma carta que recebi das monjas contemplativas de Blagnac, na França, deu entrada aqui em 25 de novembro; até agora não chegou as minhas mãos ¹²².

Em outra missiva, esta endereçada a uma religiosa agostiniana, em 31 de janeiro de 1971, frei Betto registra a censura mais uma vez:

Espero que esta carta chegue às suas mãos. A última, a censura reteve porque escrevi que *enquanto o motivo pelo qual estou preso continua existindo ai fora, não importa que eu esteja aqui*. Referindo a ânsia de liberdade que envolve a nação. Eles temem as consequências dessa ânsia... ¹²³.

No entanto, a publicação do livro: “Dai Soterranei della Storia”, pela editora italiana Mondadori, em dezembro de 1971, enquanto o religioso ainda se encontrava preso, não deixa dúvidas quanto ao caráter público de sua correspondência. A maior parte de suas missivas foi escrita no período posterior à publicação do livro, aproximadamente um ano e nove meses depois; portanto, o autor tinha consciência de que esse segundo conjunto de cartas, provavelmente, seria publicado. Com o endurecimento do regime militar e as campanhas internacionais empreendidas por exilados e intelectuais brasileiros sobre o desrespeito aos direitos humanos praticado no país, os textos que se propunham a testemunhar o que ocorria no Brasil tinham grande prestígio. Exemplo disto foi o prêmio jornalístico concedido ao frei Tito de Alencar Lima, pela revista americana Look, por conta do relato colhido por frei Betto e publicado na mesma revista, através do qual o frade dominicano denuncia as sessões de tortura a que foi submetido na OBAN ¹²⁴.

¹²² BETTO, Frei. **Cartas da prisão, 1969 a 1973**. Rio de Janeiro: Agir, 2008. p. 205.

¹²³ Ibidem, p. 85.

Frei Betto também registra a censura do presídio em outras missivas:

“Vocês me mandaram bilhetes na outra quarta. Não os recebi. Estavam fora de envelope, perderam-se na portaria. (Frases riscadas pelo serviço de censura da prisão.) quando o fizerem, mandem em envelope.” Ibidem, p. 60.

“ainda não recebi sua carta. Provavelmente se extraviou ou foi retida pela censura” Ibidem, p. 118.

“tudo que recebemos ou enviamos para fora passa pela censura” Ibidem, p. 222.

¹²⁴ DUARTE-PLON, Leneide. **Frei Tito, uma biografia**. Observatório da imprensa, Campinas: N. 782, 19 março 2013. Disponível

No caso de frei Betto, o ápice da repercussão foi a chegada de suas cartas às mãos do papa Paulo VI. Em carta à família, de 05 de julho de 1972, o autor transcreve um trecho da missiva do mestre da ordem, padre de Couesnongle, recebida pelos dominicanos presos:

“Não há duvida de que Paulo VI está muito atento ao que vocês dizem. Há três semanas fui chamado a Secretaria de Estado. O adjunto mostrou-me duas folhas escritas pelo próprio papa: suas reflexões sobre as cartas do Betto. Ele as leu para mim. Muito edificante; apesar de todo seu trabalho, ele se debruçou longamente sobre estes textos”. [...]

Isso não chega a me envaidecer, embora me sinta feliz por ver que essa provação não é inútil. Imagino o papa lendo as cartas, sinto a impressão de um diálogo íntimo com ele. Vivendo na prisão, tenho certeza de um diálogo íntimo com a Igreja ¹²⁵.

Também é importante ressaltar o sucesso do livro na Itália; em correspondência endereçada aos seus pais, em fevereiro de 1972, ele afirma: “sobre minhas cartas de prisão, sei apenas que saiu edição de 20 mil exemplares, na Itália; virou *best-seller*” ¹²⁶.

A espiritualidade cristã é outra característica importantíssima na escrita de frei Betto. Embora não haja dúvidas quanto à influência do marxismo em sua produção epistolar, esta não pode ser analisada, simplesmente, como produto de uma filiação político-ideológica; é imprescindível levar em conta o caráter espiritual e místico que produz uma ressignificação de categorias analíticas como: pobre, oprimido ou libertação.

Roberto Romano, em seu livro: “Brasil: Igreja contra Estado” resalta a importância dessa observação ao analisar a ação política da Igreja Católica:

Certas análises das atividades públicas da Igreja Católica no Brasil passam ao largo de um aspecto necessário a compreensão de sua especificidade. Limitam-se ao reconhecimento das formações sociais, das estruturas econômicas e das organizações políticas em que sua atuação se desenrola, ignorando o sistema de

em: <http://www.observatoriodaimprensa.com.br/news/view/_ed738_frei_tito_uma_biografia>. Acesso em: 19 dez. 2013.

¹²⁵ BETTO, Frei. **Cartas da prisão, 1969 a 1973**. Rio de Janeiro: Agir, 2008. p. 150.

¹²⁶ Ibidem, p. 118.

Frei Betto fala sobre o livro novamente em carta do dia, 30 de dezembro de 1971: “soube que a editora Mondadori, da Itália, lançou o livro de minhas cartas da prisão sob o título nos subterrâneos da história” Ibidem, p. 115.

representações com que ela própria apreende essas realidades e a linguagem com que as transfigura simbolicamente.

Em algumas interpretações, os motivos propriamente teológicos são negligenciados pela preocupação em indicar um hipotético projeto de domínio imediato do social no interior das posições políticas do episcopado brasileiro. Isto, forçosamente, faz desaparecer da reflexão seu momento teológico [...]. Em outras palavras, o discurso teológico é posto em segundo plano em face da análise política conjuntural, o que leva a uma identificação de personagens eclesiais dentro do jogo político sem tematizar, ao mesmo tempo, seus motivos e seu modo específico de exprimi-los¹²⁷.

Embora o autor analise as posições da hierarquia católica, suas considerações são fundamentais para se compreender as representações construídas por frei Betto. Assim, mais do que narrar sua vida na prisão, o frade dominicano constrói concepções místicas para o seu engajamento político e para o período no cárcere. Exemplo disso é a imagem construída pelo autor, de Jesus como um preso político (a mais recorrente nas missivas): “não foi Jesus perseguido, lançado ao cárcere, torturado, condenado a morte na cruz?”.

Diversas vezes frei Betto constrói imagens dessa junção entre opção política e espiritualidade cristã:

Aqui, em nossos companheiros políticos e comuns, encontramos a imagem viva de Jesus Cristo. Para nós, a prisão é uma profunda experiência teológica. Só vivendo-a pode-se avaliar quanta riqueza proporciona. Compreende-se por que, para nós cristãos, o caminho da glória passa pela cruz. É a lógica do servo de Javé¹²⁸.

O tempo de cárcere é apenas a travessia do deserto, rumo à libertação. Vale como um segundo noviciado, onde descubro ainda mais o mistério encerrado em Jesus de Nazaré. Hoje sei o quanto é falsa qualquer ideia de Deus que não seja centrada no jovem Galileu¹²⁹.

A experiência como jornalista na *Folha da Tarde* e o talento literário de frei Betto se destacam em sua correspondência, principalmente, pela sua preocupação com a linguagem, marcada pela criatividade e pelo humor¹³⁰, pela constante

¹²⁷ ROMANO, Roberto. Brasil: Igreja contra Estado. (crítica ao populismo católico). São Paulo: Kairós. 1979. p. 19.

¹²⁸ BETTO, Frei. **Cartas da prisão, 1969 a 1973**. Rio de Janeiro: Agir, 2008. p. 28.

¹²⁹ Ibidem, p. 93.

¹³⁰ No trecho a seguir, retirado de uma carta enviada à mãe, o autor brinca com a imprevisível data de sua libertação: “Na cela há quem já passou dois aniversários na cadeia. Por via das dúvidas, guardei as duas velinhas que formam o número 26. Aproveitei a primeira para comemorar o segundo

construção de analogias e metáforas, e pela persuasão com que o autor aborda os principais assuntos.

Os assuntos que subsidiam a reflexão que dá unidade às missivas de frei Betto são retomados constantemente, independente do destinatário; no entanto, observa-se que alguns temas, e principalmente a linguagem utilizada, se modificam de acordo com os interlocutores ¹³¹. Esta variação permite agrupar aqueles a quem as cartas são endereçadas, metodologicamente, em três categorias: “família”, “amigos” e “religiosos” ¹³².

As cartas enviadas à família, na maioria das vezes iniciadas pela frase: “queridos pais e manos”, apresentam uma linguagem bastante descontraída. Em alguns casos, como nas missivas enviadas aos irmãos mais novos, o autor lança mão de inúmeras gírias da época e erros gramaticais intencionais, buscando assim uma linguagem mais próxima da fala, que demonstre mais afeto. Interessante notar

aniversário de prisão; a segunda – quem sabe – para festejar os seis anos aqui; e as duas para, na pior das hipóteses, ao sair aos 62 anos”. Ibidem, p. 58.

¹³¹ As considerações de Patrick Charaudeau sobre o sujeito da linguagem, especialmente sobre as “relações contratuais” nos ajudam a compreender essas variações presentes nas cartas de frei Betto.

Charaudeau afirma que o ato de linguagem é um fenômeno composto por um circuito externo (fazer) e por um circuito interno (dizer), e também, resultado da ação de “seres psicossociais que são testemunhas, mais ou menos conscientes, das práticas sociais e das representações imaginárias da comunidade a qual pertencem”.

Segundo o autor, todo ato de linguagem é marcado por um desejo do *sujeito comunicante* de convencer o *sujeito interpretante*, ou que o segundo, pelo menos, interprete o que foi dito (no plano oral ou da escrita), segundo a intenção do emissor. “portanto a encenação do dizer depende de uma atividade estratégica que (conjunto de estratégias discursivas) considera as determinações do quadro situacional”

Charaudeau ressalta que sujeito comunicante e sujeito interpretante estão implicados em uma relação contratual, quando interagem pela encenação do ato de linguagem. São esses elementos situacionais que determinam a estratégia de convencimento assumida pelo emissor. Cf.

CHARAUDEAU, Patrick. Linguagem e discurso: modos de organização. São Paulo: Contexto, 2012, p. 57.

Esta relação é caracterizada por três componentes:

Comunicacional, “concebido como o quadro físico da situação interacional”, distância entre os parceiros, qual o canal de comunicação, oral ou gráfico? E etc.

Psicossocial, “concebido como os estatutos que os parceiros são suscetíveis de reconhecer um no outro: idade, sexo, categoria sócio-profissional, posição hierárquica, relação de parentesco, fazer parte de instituição de caráter público ou privado, etc”.

Intencional, “conhecimento a priori que cada um dos parceiros possui (ou constrói para si) sobre o outro, de forma imaginária fazendo apelo a saberes supostamente partilhados (intertextualidade). (...) se apoia em duas questões que constituem os princípios de base de sua realização: o que está sendo colocado em questão, com qual intensão de informação? De que maneira isto está sendo veiculado, ou, qual será a intensão estratégica de manipulação”. Cf. Idem. Uma teoria dos Sujeitos da Linguagem. In: Análise do discurso: fundamentos e práticas. Hugo Mari [et al]. Belo Horizonte: Núcleo de Análise do Discurso, FALE/UFMG, 2001. p. 31.

¹³² Esta divisão foi necessária, pois frei Betto tem um número elevado de interlocutores. Analisar a sua correspondência com apenas alguns de seus interlocutores significaria abrir mão de parte importantíssima de sua reflexão.

que o parágrafo a que o trecho transcrito abaixo pertence, não apresenta nenhuma vírgula, ou outros sinais de pontuação:

Pois é Breno todos nós gostamos da sua letra contando os babados da viagem que acabou naquele bode e pensei que ainda bem que o anjo da guarda da família é forte e não desses anjos loque que ficam marcando por aí dando de banda por seus protegidos porque senão você se tinha estrebuchado naquela treta de viagem que perigou o Tadeu ¹³³.

Em outra carta, esta endereçada à mãe, o autor mais uma vez se vale dos erros gramaticais para demonstrar informalidade e carinho: “E os doces? Cada um mais pralém de bão que l’outro. (Vê se a carta num tá com cheiro de linguiça. É que tô de mão toda lingüiçada, às voltas com o molho do macarrão domingueiro)” ¹³⁴. Também caracterizam a correspondência com a família: a narrativa do dia a dia no cárcere, as dificuldades impostas por essa condição, como os problemas de saúde, os hábitos alimentares, a ansiedade com o desenrolar bastante lento do processo judicial e a insalubridade da prisão:

Da sinusite, melhorei muito depois de instalar aqui na cela uma lâmpada infravermelha, que nos foi emprestada. [...] Agora estou com problema nos dentes. Estão descalcificando; quando mastigo sinto-os bambos e doloridos, e a gengiva latejante. Na situação em que me encontro, ingerir cálcio é praticamente inútil. Como quase não tomo sol, o organismo o expele sem efeito ¹³⁵.

Nas missivas remetidas aos amigos se destacam os temas ligados às notícias que estampavam os jornais do período; como a política externa americana, a guerra do Vietnã, a cultura de massa e o capitalismo:

Talvez seja uma aspiração generalizada essa da paz. Tanto interior quanto exterior. É o que dizem os jornais: o protesto dos jovens estadunidenses a invasão do Camboja; o heroísmo dos jovens norte-vietnamitas, que empunham armas para defender o que é seu; a fuga para um mundo irreal, menos cruel que a realidade, através das drogas; a disseminação de ritos e seitas exóticas, desde as concentrações hippies à fidelidade aos ensinamentos dos gurus da Índia. É claro que uma e outra coisa se colocam em planos e perspectivas diferentes. Inegável, porém, que algo queima dentro de

¹³³ BETTO, Frei. **Cartas da prisão, 1969 a 1973**. Rio de Janeiro: Agir, 2008. p. 198.

¹³⁴ Ibidem, p. 117.

¹³⁵ Ibidem, p. 111.

nós. Há um barulho interior que, por vezes, nos deixa surdos. Corremos o risco de uma explosão incontrollável ¹³⁶.

Em correspondência com os “religiosos”, frei Betto assume um tom mais formal, bastante preocupado com a gramática, inclusive citando obras de teologia e documentos da Igreja. Os assuntos predominantes são a renovação da instituição, a crítica à velha estrutura e a análise dos novos movimentos:

Entre os vários fatores que influíram na renovação da Igreja no Brasil ressaltam-se dois: a unidade de nosso episcopado, graças a CNBB, e a perseguição desencadeada a partir do momento em que a orientação pastoral entrou em choque com a política estatal. Essa perseguição, velada em algumas ocasiões, declarada em outras, faz a Igreja optar pelo único caminho que conduz a libertação do nosso povo e assumir suas aspirações. Hoje a Igreja é, aqui, a voz dos que não tem voz ¹³⁷.

As cartas da prisão foram escritas por frei Betto entre os seus 25 e 29 anos. A primeira obra publicada pelo autor, que já conta com mais de 50 livros lançados e se considera um escritor compulsivo foi, justamente, “Dai Soterranei della Storia”, ainda que não tenha participado do processo de reunião do conteúdo e da edição do livro. Deste modo, suas missivas são os primeiros escritos pessoais produzidos na prisão por um jovem estudante o que significava grandes dificuldades de acesso a uma bibliografia mais extensa, além de estar sob um regime autoritário que impunha aos seus escritos a probabilidade de censura pelos órgãos governamentais e até mesmo de extravios propositais. Provavelmente, por imposição dessas circunstâncias, e não por intenção do autor, suas cartas são dissertações sobre determinados assuntos; talvez não valesse a pena tentar estabelecer um diálogo muito extenso, repleto de perguntas, visto que não havia garantias de quanto tempo as missivas levariam pra chegar às mãos de seus destinatários, nem mesmo, se realmente elas chegariam algum dia. Entre os temas de suas cartas, se destacam: o capitalismo, a cultura midiática, Igreja Católica e, por fim, sua situação como prisioneiro, sempre interpretada como uma experiência mística. Portanto, o conjunto de missivas não é, e nem deve ser tomado como um produto teórico. Ele é, na verdade, a expressão de uma cultura política; a apresentação das interpretações do autor a respeito de um número considerável de questões, tendo como referência tudo o que ele aprendeu

¹³⁶ Ibidem, p. 59.

¹³⁷ Ibidem, p. 239.

nos seus “espaços de formação” (Família, JEC, Militância estudantil e convento dos dominicanos, ALN) sob o clima cultural de sua época.

Apesar das variações de conteúdo e linguagem, de acordo com o destinatário, as cartas que frei Betto redigiu na prisão abordam, em sua maioria, a situação socioeconômica do Brasil e o papel da Igreja no mundo contemporâneo. Elas contêm sua leitura do passado, do presente e criam projeções para o futuro do catolicismo e da sociedade brasileira. Segundo Bernstein, essa interpretação dos estágios temporais com conotação positiva ou negativa é um dos aspectos que caracterizam uma cultura política.

Através da análise dessas representações do autor, constata-se que elas são condicionadas por um corpo de princípios que foi interiorizado por ele em um período superior a uma década, através dos “espaços de formação” por onde ele passou. A grande questão não é o conteúdo das cartas, mas as premissas que condicionam as interpretações presentes nelas.

Destaca-se que, as considerações do dominicano sobre a Igreja católica e sobre os presos comuns estão dispersas em um grande número de cartas e emaranhadas junto a outros assuntos abordados por ele. Dessa maneira, a sistematização do conteúdo, a explanação sobre suas características e a tarefa de relacionar as diversas citações, tornou-se um trabalho imprescindível para que, posteriormente, se pudesse analisar a íntegra discursiva do frade; e por fim, identificar sua “chave de leitura do real”. Assim sendo, consideramos o processo de construção de um discurso ordenado, apresentado nesse capítulo que contempla todas as ideias e aspirações presentes em sua correspondência, como a conclusão da primeira etapa de análise das fontes documentais.

Diante dessas considerações preliminares, o presente capítulo procura identificar, através da análise das cartas de frei Betto, quais são as premissas que constituem sua “chave de leitura do real”, ou seja, o corpo de ideias que guiou suas opções políticas e influenciou sua maneira de interpretar a realidade brasileira, de ler o passado histórico e determinou sua concepção de sociedade e de igreja ideais.

2.2– Igreja dos pobres: construir o futuro para reencontrar o passado.

A Igreja Católica é o tema mais abordado nas missivas de frei Betto; embora essa constatação possa parecer óbvia por se tratar de um frade, é preciso creditar

sua reflexão sobre a instituição ao momento de profundas reformas e reorientação pelo qual ela atravessava, e que ele vivenciou passo a passo. O questionamento sobre uma nova maneira de ser cristão e sobre uma nova postura para a Igreja diante do mundo contemporâneo ganhou contorno institucional em 1962, com o Concílio Vaticano II, no entanto, em sua experiência pessoal, ele já vinha sendo instigado desde sua entrada na JEC, em 1957.

A Igreja brasileira, que até então havia se colocado ao lado da elite, detentora do poder político e econômico, era incitada naquele momento pelas encíclicas sociais, juntamente com o Concílio Vaticano II e o documento final do CELAM (1968), a assumir uma postura crítica frente à desigualdade social e aos abusos do poder. Ela deveria, pois, abandonar o assistencialismo aos pobres, em nome de um novo compromisso: a promoção humana; tanto espiritual quanto material. A discrepância entre o papel histórico da instituição no Brasil e as aspirações inauguradas pelas novas orientações já era razão suficiente para provocar um grande debate e motivar o frade a refletir sobre a instituição a qual pertencia; no entanto, a simultaneidade desse processo de reformas, com as arbitrariedades do regime militar brasileiro, se tornou um catalizador para o debate sobre qual deveria ser seu papel na sociedade e qual postura ela deveria assumir frente ao Estado.

A mudança de atitude do episcopado brasileiro frente à ditadura civil-militar deixa evidente o quanto a década de 1960 significou, para a Igreja do Brasil, um período de reorientação e forte questionamento. No dia 03 de junho de 1964, pouco mais de dois meses após o golpe, a CNBB publicou um manifesto saudando as forças armadas por salvarem o país do perigo vermelho:

Atendendo à geral e angustiosa expectativa do povo brasileiro que via a marcha acelerada do comunismo para a conquista do poder, as forças armadas acudiram em tempo, e evitaram que se consumasse a implantação do regime bolchevista em nossa terra. (...) Ao rendermos graças a Deus, que atendeu as orações de milhões de brasileiros e nos livrou do perigo comunista, agradecemos aos militares que se levantaram em nome dos supremos interesses da nação ¹³⁸.

Em menos de uma década, parte expressiva do clero brasileiro passou a criticar duramente o autoritarismo do governo, sua política econômica que

¹³⁸ CNBB apud MAIWARING, Scott. **A Igreja Católica e a Política no Brasil (1916- 1985)**. São Paulo: Brasiliense, 2004. p. 102.

aumentava o abismo social entre ricos e pobres, a violação dos direitos humanos nas prisões e os órgãos de repressão, como o DEOPS e a OBAN. O documento “A marginalização de um povo” é um exemplo emblemático dessa mudança de postura; emitido pelos bispos do Amazonas, em 6 de maio de 1973, ele denunciava a violência promovida pelo Estado e por empresas privadas contra pequenos posseiros;

É preciso vencer o capitalismo. É ele o mal maior, o pecado que nós conhecemos: a pobreza, a fome, a doença, a morte da grande maioria. (...) enquanto uns poucos são donos desses lugares e meios de trabalho, a grande maioria do povo está sendo usada e não tem vez. A grande maioria trabalhará para enriquecer uns poucos e estes enriquecerão às custas da miséria da maioria ¹³⁹.

Se por um lado, as novas orientações da Igreja provocavam um intenso debate no meio institucional, por outro, juntamente com o engajamento político de alguns dos seus membros, elas levaram até mesmo os militares a questionar quais eram as responsabilidades da instituição na sociedade brasileira e sobre quais assuntos ela deveria se manter distante.

Segundo Serbin, um dos principais temas das reuniões entre bispos e militares, na comissão Bipartite, era o conflito ideológico entre a doutrina social da instituição e a segurança nacional; as discussões se concentraram, principalmente, nas concepções do episcopado latino-americano e da Teologia da Libertação.

A Bipartite foi criada em 1970 para estabelecer uma via de diálogo entre a hierarquia Católica e o governo militar, com a finalidade de minimizar os conflitos entre as duas instituições:

Ao todo, a Bipartite realizaria 24 encontros durante o governo Médici e os primeiros meses da presidência de Geisel, na tentativa de evitar um conflito ainda pior entre a Igreja e o Estado. De várias maneiras a comissão se diferenciava substancialmente de esforços anteriores de diálogo: sua duração, o fato de ser secreta, a novidade de incluir oficiais do serviço de informações, sua natureza em geral sistemática e a intensidade do debate sobre temas de vital interesse para a Igreja e o Exército ¹⁴⁰.

¹³⁹ Ibidem, p. 114.

¹⁴⁰ SERBIN, Kenneth P. **Diálogo nas sombras**: Bispos militares, tortura e justiça social na Ditadura. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 213.

O documento de Medellín foi duramente criticado por adotar, segundo a visão militar, o uso de “conceitos análogos aos da guerra revolucionária. Dessa forma, Medellín podia fornecer ‘preciosos auxílio’ à causa comunista” ¹⁴¹. A radical polarização vivida nos anos 1960 levou os militares a considerarem justiça social equivalente à subversão ¹⁴²; o que fez com que os novos ideais da Igreja Católica fossem considerados uma ameaça à ordem social.

Na concepção dos militares, o conflito entre Igreja e Estado só cessaria caso as duas instituições se concentrassem em suas próprias responsabilidades. A Igreja deveria limitar-se à esfera espiritual, pois o domínio temporal seria responsabilidade exclusiva do Estado ¹⁴³. “Religião e política são esferas distintas [...] não compete à Igreja promover o bem comum temporal” ¹⁴⁴.

Serbin afirma que:

Apesar da posição anticomunista da Igreja, acreditavam que ela tinha pouca compreensão da guerra revolucionária e dos métodos usados pela esquerda para cooptar grupos suscetíveis, como os estudantes e o clero. Na visão dos oficiais, os bispos deixaram ingenuamente de considerar esses perigos enquanto levavam adiante sua nova doutrina ¹⁴⁵.

Por meio de suas cartas do cárcere, frei Betto também questiona a postura da Igreja frente ao regime; através de duras críticas à instituição, o autor procura compreender as razões que levavam os bispos a auxiliarem os presos políticos, sem, contudo, enfrentar com todas as forças a ditadura. No entanto, mais importante do que observar os resultados de sua reflexão, é compreender que, por meio dela, o autor apresenta a sua leitura do passado da instituição e suas aspirações para o futuro, o que nos permite visualizar a sua “chave de leitura do real”.

Apesar das críticas, frei Betto se mostra confiante no processo de renovação da Igreja Católica ¹⁴⁶, além de sentir-se apoiado pela instituição ¹⁴⁷. No período em que estiveram presos, os confrades dominicanos foram visitados por importantes

¹⁴¹ Ibidem, p. 250.

¹⁴² Ibidem, p. 269.

¹⁴³ Ibidem, p. 269.

¹⁴⁴ Ibidem, p. 254.

¹⁴⁵ Ibidem, p. 249.

¹⁴⁶ O frade afirma: “Vejo com otimismo a renovação da Igreja. Mas ela se fará a custo de muito sacrifício. Já não será tão fácil ser cristão, implicará riscos, ações concretas, tomada de posição, e não apenas um vago sentimento religioso de quem aguarda a vida eterna com muito apego à vida presente.” Cf. BETTO, Frei. **Cartas da prisão, 1969 a 1973**. Rio de Janeiro: Agir, 2008. p. 44.

¹⁴⁷ Ibidem, p. 65.

nomes do clero brasileiro como: Dom Vicente Scherer ¹⁴⁸, Dom Agnelo Rossi ¹⁴⁹, Dom Umberto Mazzoni ¹⁵⁰, Dom Avelar Brandão ¹⁵¹, Dom Tomás Bauduino ¹⁵², Dom Paulo Evaristo Arns ¹⁵³, Dom José Gonçalves da Costa ¹⁵⁴, Dom Lucas Moreira Neves ¹⁵⁵; também pelos representantes da Ordem dos Frades Pregadores: padre Vincent de Couesnongle ¹⁵⁶, padre Aniceto Fernandez ¹⁵⁷ e frei Domingos Maia Leite ¹⁵⁸. Não obstante, o mais importante gesto de apoio veio do Vaticano. Os representantes da ordem religiosa transmitiram aos prisioneiros, em suas visitas e pelas correspondências, a certeza de que Paulo VI tinha ciência da situação dos dominicanos brasileiros; de que recebeu a carta enviada pelos prisioneiros, e ainda, que escreveu uma reflexão acerca das cartas de frei Betto ¹⁵⁹.

A solidariedade de parte da hierarquia Católica, além de potencializar em frei Betto a certeza da legitimidade de sua ação política, fez com que o autor enxergasse o grupo de dominicanos como uma parcela da Igreja Católica que estava encarcerada; essa percepção fica bastante evidente na expressão: “Igreja no cárcere”, que é utilizada diversas vezes pelo autor. O frade não vê o grupo como uma comunidade fechada em si, pertencente àquele ambiente; o que seria uma “Igreja do cárcere”.

Em carta aos familiares, de 03 de junho de 1972, o autor afirma:

Queria que vocês entendessem: bem ou mal, sou também a presença da Igreja aqui. Devo agir exatamente como Cristo agiria, solidário com os que sofrem. Os apóstolos não entenderam quando ele disse que deveria subir a Jerusalém para ser sacrificado. As coisas de Deus ultrapassam os limites a nossa lógica. A medida que a minha prisão trouxer alguma liberdade, principalmente espiritual, estarei convencido de que tudo isso tem um valor, um sentido que só à luz da fé pode ser captado e assumido ¹⁶⁰.

¹⁴⁸ Cardeal, Arcebispo de Porto Alegre, RS (1947-1981).

¹⁴⁹ Cardeal, Arcebispo de São Paulo, SP (1965-1970).

¹⁵⁰ Nuncio apostólico (1969- 1973).

¹⁵¹ Cardeal, Arcebispo de Salvador, BA (1971-1986).

¹⁵² Bispo de Goiás (1967-1998).

¹⁵³ Arcebispo metropolitano de São Paulo, SP (1970-1998).

¹⁵⁴ Bispo da diocese de Presidente Prudente, SP (1969-75); a qual pertence à cidade de Presidente Venceslau-SP, onde frei Betto cumpriu a última parte de sua pena.

¹⁵⁵ Bispo-auxiliar de São Paulo, SP (1967-1974).

¹⁵⁶ Representante do mestre da Ordem dos Frades Pregadores.

¹⁵⁷ Mestre Geral da Ordem dos Frades Pregadores.

¹⁵⁸ Superior dos Dominicanos no Brasil.

¹⁵⁹ BETTO, Frei. **Cartas da prisão, 1969 a 1973**. Rio de Janeiro: Agir, 2008. p. 150.

¹⁶⁰ Ibidem, p. 139.

Essa integração com a Igreja causou grande satisfação em frei Betto, mesmo que alguns bispos que visitaram os dominicanos na prisão não terem se furtado de recriminá-los, duramente, na imprensa ¹⁶¹. Apesar disso, as críticas do dominicano ao episcopado brasileiro nascem da insatisfação com a postura da CNBB frente ao regime ditatorial. Para o autor, a instituição deveria cumprir sua missão apostólica de defender os pobres e denunciar, energicamente, as injustiças através da condenação da violência e o autoritarismo do governo.

A respeito do documento final da 11ª assembleia geral da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, que aconteceu em Brasília-DF, de 16 a 27 de maio de 1970, frei Betto afirma:

A declaração dos bispos é fruto de inúmeras emendas costuradas sobre o texto original, uma colcha de velhos retalhos, cheia de lugares-comuns. Escreveram para si próprios. Gritaram *vive le roi* e entregaram-nos, entre papos-de-anjo e babas-de-moça, ao braço secular. [...] o que iriam dizer ou não a nosso respeito, não importava. Para nós a sorte está lançada e César nos destina ao espetáculo na arena. Importava, isso sim, aqueles que não têm nem pão nem circo ¹⁶².

Apesar das ações autoritárias do regime militar terem incitado um debate muito mais voltado para as iniciativas da Igreja Católica diante da política nacional, as críticas de frei Betto também se direcionam ao posicionamento da instituição diante da situação econômica do país.

No entanto, mesmo demandando outra postura ao episcopado, em face da grave situação político-econômica do Brasil, o frade dominicano não interpreta aquela, assumida por eles, como uma opção momentânea, adotada apenas por conta dos riscos que outra poderia acarretar; e que, assim sendo, poderia ser renegada a qualquer momento por uma simples iniciativa deles. Sua insatisfação nasceu do conflito entre sua leitura do passado e suas aspirações para o futuro da instituição. A atitude dos bispos teria, na visão do autor, raízes históricas que determinariam o seu presente, e precisaram ser abandonadas pra que a Igreja se reencontrasse com o modelo da “igreja primitiva”.

¹⁶¹ Ibidem, p. 50.

¹⁶² Ibidem, p. 48.

Nas cartas do cárcere, frei Betto interpreta o passado da Igreja Católica como profundamente marcado por duas importantes características: a função social legitimadora e a concepção teológica “cosmocêntrica” e dualista.

Para o frade, a Igreja, que nos primeiros séculos era uma comunidade em que todos tinham tudo em comum, e dividia seus bens com alegria ¹⁶³, havia se tornado uma instituição altamente burocrática, que ao longo dos séculos, a fim de garantir sua autopreservação, exerceu a função de legitimadora de regimes políticos e econômicos. Ou seja, a instituição teria preferido frequentar a mesa dos ricos e poderosos, mesmo que estes tomassem atitudes reprovadas por ela, a promover um enfrentamento que pudesse por em risco sua existência institucional.

Diversas vezes, o autor relembra exemplos históricos do silêncio da instituição, que segundo ele: “tem enorme capacidade de perdoar e absolver as situações históricas” ¹⁶⁴. Em carta endereçada aos seus familiares em, 23 de junho de 1970, ele afirma:

Quando tudo isso for contado no futuro, uma pergunta ficará: e a Igreja, não disse nada? Digo isso não para que venham em nossa defesa, mas porque é sua obrigação defender os direitos da pessoa humana promover os pobres, combater as (riscado pela censura do presidio) esta pergunta paira ainda sobre a Alemanha, onde 6 milhões de judeus foram dizimados sem que ‘ninguém visse’. Paira sobre o Vietnã; até agora ele não foi capaz de dizer quem tem razão naquela guerra. É a política do silêncio. O pecado da omissão. É justificável que se discuta em nível dos princípios, mas é inaceitável a covardia diante dos fatos ¹⁶⁵.

Outro exemplo apresentado por frei Betto é a colonização da América Latina. Segundo o frade, além do pecado da omissão, a função legitimadora da Igreja lhe atribuiu parte da responsabilidade no processo violento que dizimou grande parte da população autóctone, assim como, suplantou sua cultura e impôs a cultura europeia ¹⁶⁶. O autor considera que a participação da instituição no empreendimento de portugueses e espanhóis se refletiu até mesmo na construção de sua própria estrutura nas colônias que, praticamente ignorando as identidades locais, se tornou altamente burocrática e ritualística:

¹⁶³ Atos dos apóstolos. Português. In: **Bíblia Sagrada**: edição pastora. 4. reimp. Tradução Ivo Storniolo e Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulus, 1991, p. 1328.

¹⁶⁴ BETTO, Frei. **Cartas da prisão, 1969 a 1973**. Rio de Janeiro: Agir, 2008. p. 94.

¹⁶⁵ Ibidem, p. 52.

¹⁶⁶ Ibidem, p. 90-181 passim.

Como é muito mais significativa a missa que tem, por cálice, um copo; por altar, um banco de tábua; por templo, uma cela apertada; por fiéis, prisioneiros! Fomos nós que no decorrer dos séculos, complicamos as coisas. Fizemos do familiar cerimonial; do coloquial, protocolo. Agora estamos naquela fase em que não sabemos se andamos de calção para acabar com o pudor alheio, ou se acabamos com o pudor alheio para, depois, andar de calção... ¹⁶⁷.

Ressalta-se que todas as características da instituição identificadas e reprovadas pelo autor, como: a centralização na hierarquia, a incomunicabilidade com as diversas culturas, o burocratismo, o ritualismo e o assistencialismo aos pobres são consideradas reflexos de raízes históricas, ou seja, a ação da instituição não dependia das personagens que compunham a hierarquia no país ou dos interesses conjunturais; para que nascesse uma nova Igreja era preciso uma nova concepção sobre qual era o seu papel no mundo.

Se por um lado, o comportamento da Igreja diante do poder político seria reflexo de uma função histórica, por outro, sua ação diante da desigualdade social fincaria raízes em uma concepção teológica cosmocêntrica e dualista.

Segundo o autor, a concepção teológica da Igreja seria dualista por crer em uma separação absoluta entre história humana e divina; e cosmocêntrica, por tomar o crescimento espiritual como o único caminho possível e importante para alcançar a salvação. Assim sendo, as demandas da vida cotidiana do ser humano deveriam ser relegadas ao segundo plano, tudo o que importaria seria o conhecimento de Deus e de seu plano salvífico.

O assistencialismo aos pobres, historicamente exercido pela Igreja Católica, seria a característica na qual a sua função legitimadora e sua concepção teológica mais convergiriam; ao sentar à mesa dos ricos, a instituição pediria que estes, por caridade, aliviassem a triste realidade dos pobres, pois, tomando como referência sua concepção teológica, a justiça social não teria grande importância no processo soteriológico, o importante seria salvar a alma. Por consequência, esse entendimento que relegava a história humana a um papel secundário no plano da salvação, impediria que ela compreendesse o caráter estrutural dos males sociais, pois não se incentivava o diálogo com as ciências humanas.

¹⁶⁷ Carta de 03 de março 1971. Ibidem, p. 90.

Os princípios interiorizados por frei Betto em seus “espaços de formação” determinaram, diretamente, essa maneira negativa pela qual o autor “lê” o passado da Igreja Católica. No entanto, essa “chave de leitura do real” também influenciou a construção de um modelo utópico para a instituição: a “Igreja dos pobres”; suas características referenciam, claramente, o método “ver, julgar e agir”, aprendido na JEC, a busca por uma identificação cultural e a leitura dos “sinais dos tempos”, incentivada pelo Concílio Vaticano II; além da “promoção humana integral”, suscitada pelas encíclicas sociais e pelos teólogos progressistas.

Se aquilo que era reprovado por frei Betto no catolicismo brasileiro era fruto de uma função social somada a uma concepção teológica, o modelo de igreja idealizado por ele, nasceria, justamente, de uma junção nesses moldes; embora sua nova função deveria ser a denúncia dos abusos de poder e injustiças sociais, e sua concepção teológica, ter bases antropológicas solidificadas na ideia da construção do reino de Deus na terra.

Alinhado ao que diz o documento final do CELAM de Medellín, frei Betto considera que o compromisso principal da Igreja deve ser a causa dos pobres e oprimidos. Sendo a continuadora do projeto de um pobre entre os pobres, a instituição deveria converter-se radicalmente à condição que Jesus escolheu para si. Na visão do autor, essa opção teria que ser adotada de maneira austera, pois “não há conciliação possível entre opressores e oprimidos” ¹⁶⁸. Para que ela assumisse um verdadeiro pacto ético com a causa dos pobres seria preciso, definitivamente, deixar de frequentar a mesa dos ricos. Continuar a pedir para que os poderosos aliviassem a situação dos pobres, por meio de obras de caridade, seria manter-se na ingenuidade, para não dizer na ignorância, do caráter estrutural da pobreza; ou mais grave ainda, continuar a omitir-se para garantir a sobrevivência institucional e legitimar a ordem social. Segundo o religioso: “[...] o cristianismo não se identifica com nenhuma ordem social; o cristianismo desafia e contesta todas elas” ¹⁶⁹.

Em carta do dia 21 de novembro de 1972, para duas freiras, o autor afirma:

O Evangelho não deixa dúvida de que Cristo veio principalmente para pobres e marginalizados. O amor que encarna era sinal de contradição, sobretudo numa sociedade como aquela em que coxos e cegos eram tidos como criaturas castigadas por Deus. Jesus

¹⁶⁸ BETTO, Frei. **Batismo de sangue**: Os dominicanos e a morte de Carlos Marighella. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982, p. 213.

¹⁶⁹ Idem. **Cartas da prisão, 1969 a 1973**. Rio de Janeiro: Agir, 2008. p. 44.

amava aqueles que as pessoas supunham rejeitadas pelo próprio Deus. A pobreza foi a própria condição de vida de Jesus. Por isso, algo está errado quando reconhecemos que a Igreja *precisa ser pobre, deve ir* aos pobres. É entre eles que deveria estar o *habitat* dela. Pois à medida que permanece em cumplicidade com ricos e poderosos, e influenciados por eles, tendemos a acreditar que suas soluções para o que concerne a promoção humana são mais sensatas e corretas. Pode a mesma mão que oprime conceder a liberdade? ¹⁷⁰

Se o seu compromisso ético deveria ser com os pobres, sua ação social deveria incentivar a promoção humana. Ao abandonar a posição assistencialista e paternalista, a Igreja deveria:

Lutar por uma estrutura social capaz de absorver toda a mão-de-obra disponível. Enfim, construir o mundo de maneira a ordená-lo ao reino de Deus. É isso que os pobres esperam dela, participar ativamente da solução dos graves problemas que afligem a humanidade. Não a maneira de um partido político, organizações de classe ou Estado, mas a sua própria maneira de mestra da história, servidora dos homens, instauradora da justiça divina do mundo ¹⁷¹.

A aspiração por uma transformação radical na ação social da Igreja Católica, suscitada pelo autor, se deve ao desejo de que ela se tornasse condizente com sua nova concepção da dinâmica do processo soteriológico. Estabelecer uma ordem social justa, que permitisse aos homens encontrarem o seu pleno desenvolvimento espiritual, cultural e material seria, pois, a antecipação do reino de Deus e da salvação. Portanto, a instituição não poderia continuar enclausurada nos templos, cuidando das almas enquanto os corpos pereciam; era preciso um desenvolvimento pleno. Diante disso, frei Betto nega por completo o dualismo teológico. Ao abordar a relação entre a história divina e a humana, em uma carta a uma amiga, ele afirma:

Acredito que um e outro não se opõem, são complementares, têm igual valor perante Deus. Por isso não podemos ficar indiferentes, nem ignorar os problemas reais de nossos irmãos, 'imagem e semelhança de Deus'. Há que libertá-los espiritual e materialmente. Quem tem a barriga vazia não consegue rezar ¹⁷².

Com o abandono do dualismo teológico, a história humana ganharia uma importante revalorização no projeto salvífico de Cristo. Se Deus revelou seu plano

¹⁷⁰ Ibidem, p. 197.

¹⁷¹ Ibidem, p. 38.

¹⁷² Ibidem, p. 50.

de salvação na história humana seria, justamente, através do homem que seria possível conhecê-lo:

Prefiro não falar de um Deus lá-em-cima; isso exprime uma visão cosmocêntrica e nada significa para o homem atual, que já viu o *lá-em-cima* na TV. [...] temos uma visão superficial de Deus quando nos referimos a ele lá-em-cima. Só posso conhecer Deus assim como ele quis se fazer conhecido: Jesus Cristo. Por isso, ser cristão significa agir de uma nova maneira, amando eficazmente, combatendo as injustiças, vivendo na pobreza e na perseguição ¹⁷³.

Para incentivar e participar da promoção humana seria preciso que a instituição se abrisse ao diálogo com as áreas do conhecimento que se debruçam sobre os problemas sociais e as demandas humanas. As ciências humanas não seriam colocadas acima do conhecimento teológico, mas elas forneceria os instrumentos para que a Igreja conhecesse e compreendesse o mundo em que agiria:

Assim como a teologia em bases cosmológicas exigiu a contribuição da física e da astronomia para certa concepção do Universo, a teologia contemporânea, em bases antropológicas, exige a contribuição das ciências sociais para apreender o processo histórico. A fim de não nos iludirmos com o suposto desenvolvimento de nossos países, e ter a certeza de que o ser humano não é a sua meta, precisamos, como os profetas, ter condições de analisá-lo a luz da Palavra que cria e liberta. Por exemplo, ao auxílio da economia política, que nos permite decifrar o mecanismo interno das relações de produção na América Latina. Nada do que é humano é estranho a Jesus Cristo ¹⁷⁴.

Se a timidez com que o episcopado brasileiro enfrentava o regime autoritário, em sua concepção, foi a razão inicial da intensidade e constância com que o autor abordou a Igreja Católica em suas cartas, e buscou identificar as raízes históricas para esse comportamento, o processo de reorientação e de mudanças vivido pela instituição no mundo todo nos anos 1960, o fez idealizar os traços que ele e toda uma geração de jovens católicos desejavam que caracterizassem a Igreja no futuro. No entanto, a tensão entre sua leitura do passado e suas aspirações para o futuro revela, antes de tudo, os valores nos quais suas críticas e idealizações se referenciam; justamente, esse corpo de princípios, ou “chave de leitura do real”, é a expressão de sua cultura política. A maneira pela qual frei Betto analisa o passado e

¹⁷³ Carta de 22 de junho 1970. Ibidem, p. 51.

¹⁷⁴ Ibidem, p. 209.

projeta um futuro para a Igreja não se baseia em uma complexa reflexão teórica no campo da sociologia ou da teologia. Embora o autor estivesse inteirado desses debates, sua reflexão tem suas bases em ideias aprendidas em seus “espaços de formação”; são eles: o compromisso ético radical pelos pobres e oprimidos, o dever de dialogar com as ciências sociais para conhecer a realidade humana, e o mais importante, a justiça social como antecipação do reino de Deus.

2.3 – A realidade do preso comum e a leitura normativa do passado.

Após dois anos, oito meses e dezesseis dias de cárcere, os direitos políticos de frei Betto foram cassados. Na penitenciária regional de Presidente Venceslau/SP, o frade dominicano recebeu a matrícula carcerária nº 25.044, e a partir do dia 25 de julho de 1972, passou a conviver de perto com os presos comuns. Foi justamente o impacto causado por essa proximidade, que motivou o autor a se debruçar com grande preocupação sobre as causas da criminalidade e a capacidade do sistema carcerário de recuperar aqueles homens.

Assim como o período de debates sobre qual deveria ser o futuro da Igreja incentivou o autor a refletir longamente sobre a instituição, o clima cultural e o convívio com os presos comuns motivaram um questionamento intenso sobre os motivos que levaram aqueles homens ao mundo do crime, as contradições do sistema capitalista e a cultura de massa. Do mesmo modo que suas críticas à Igreja baseavam-se em uma leitura do passado e revelavam um modelo utópico da instituição, sua interpretação da realidade social do Brasil foi produzida a partir de uma leitura normativa do passado, subsidiada pelo pensamento marxista, que produz uma matização da política com a religião.

Nos 436 dias em que foi considerado um preso comum, frei Betto experimentou o medo da violência; sentiu na pele as mesmas condições subumanas a que eram submetidos estupradores, assassinos e ladrões, e se impressionou com a experiência de conhecer criminosos e suas histórias de vida. Nas palavras do autor: “Só mesmo convivendo pode-se sentir o que significa a existência de um homem analfabeto ou semi-analfabeto, condenado a dez ou vinte anos de prisão por um ato *do qual ele não se sente culpado*”¹⁷⁵.

¹⁷⁵ Ibidem, p. 187.

Ao abordar a situação do preso comum em suas cartas, Frei Betto lança mão das conversas, de suas impressões e das histórias terríveis que ouviu para, através da construção de um perfil para o presidiário, comprovar sua certeza do caráter estrutural das razões que levaram aqueles homens a passarem a vida intercalando os períodos de crimes e de cárcere.

No entendimento do dominicano, a trajetória dos companheiros “comuns” e o próprio sistema prisional seriam reflexos da ordem social em que estavam incluídos; portanto, pensando sobre a vida daqueles criminosos, poder-se-ia enxergar com clareza a lógica perversa e nefasta do sistema capitalista.

Para frei Betto, a criminalidade seria causada pela miséria, pela falta de formação educacional, pelo desemprego e por uma cultura de massa que estimulava o consumo e a competição; paradoxalmente, o mesmo conjunto de fatores que teria levado o preso comum ao crime, e conseqüentemente para trás das grades, também impediria que eles abandonassem a vida de delitos.

Segundo o escritor, a maioria dos presos nasceu e viveu em condições miseráveis, não concluiu o estágio mais básico de educação, e fazia parte da grande massa de mão de obra não especializada. Seria, precisamente, a injustiça promovida pelo capitalismo a primeira causa da marginalização desses homens; nas palavras do frade, sobre o sistema econômico: “sua existência supõe necessariamente a de uma classe trabalhadora explorada por outra classe que controla os meios de produção e as fontes de matéria-prima” ¹⁷⁶. Assim, uma pequena parcela da população se torna cada vez mais rica, enquanto a grande maioria se divide entre os que trabalham muito para receber salários ínfimos e os que se tornam cada vez mais miseráveis diante do desemprego.

Em carta endereçada a Carlos Mesters, frei Betto destaca o caráter estrutural da marginalização à qual são jogados aqueles que não alcançavam a formação educacional básica:

Nesses presos se refletem, de forma aguda, as contradições sociais. São rebotalhos de nossa sociedade, o que pior ela soube produzir, e a camada a que pertence só encontra similar no extremo oposto da estrutura social: a elite. Elite e subproletariado se caracterizam pela ociosidade e marginalidade de seus membros, violência de seus métodos de sobrevivência, esterilidade intelectual, carência de padrões, de consciência crítica e de perspectiva histórica. Na expressão de Ortega Y Gasset, tem vida apenas como processo

¹⁷⁶ Ibidem, p. 121.

biológico, não como processo biográfico. O que as diferencia é o fato de a primeira situar-se no cume da pirâmide social, como detentora do poder; a segunda situa-se na base, abaixo da superfície, como a camada mais oprimida, desprovida inclusive de qualquer resquício de consciência de classe. Entre seus membros predomina o mais exacerbado individualismo, incapaz de se unir mesmo em função de seus interesses fundamentais, e nada tem a perder [...] ¹⁷⁷.

Apesar da importância que frei Betto atribui a todos os fatores que teriam sido decisivos no histórico de crimes e detenções dos presos comuns, a falta de formação educacional ganhou um contorno dramático em seu discurso.

Na visão do dominicano, o déficit na formação escolar não só reforçaria a marginalização dessa camada, que ele denomina de: “subproletariado”, impedindo assim, que ela adquirisse o mínimo da qualificação necessária para concorrer no mercado de trabalho, como também, lhe privaria dos “critérios mínimos padronizados pela ideologia dominante”; portanto, sentir-se culpado e se arrepender de um crime seria tarefa quase impossível para o preso comum. Uma vez na prisão, o abandono do Estado sentido desde a infância, se repetiria, mediante condições sub-humanas, descaso com os seus direitos e, mais importante, a ausência de qualquer esforço para dar a ele condições de se ressocializar; enquanto cumpre sua pena, o sistema prisional não lhe oferece a chance de continuar os estudos, nem mesmo o proporciona capacitação profissional.

Desta maneira, essa situação somada ao preconceito social e ao desnível entre a grande oferta de mão de obra e a escassez de postos de trabalho, contribuiriam para que, após uma temporada na prisão, a criminalidade voltasse a ser a principal atividade desses homens; o sistema penitenciário seria, assim, incapaz de recuperar o preso comum. No máximo, conseguiria:

Afastar determinado criminoso do contato com a sociedade e da oportunidade de reincidência – por algum tempo. Nem recupera o homem, nem reduz o índice de criminalidade. Por culpa de quem? Da ordem social da qual o sistema penitenciário é reflexo. [...] Qual seria, em minha opinião de presidiário, a solução? Inútil pôr remendo novo em pano velho. As causas sociais do crime precisam ser atacadas. De nada adianta construir cadeias. Deve-se edificar uma sociedade capaz de erradicar os focos geradores de criminalidade, como a miséria, o analfabetismo, o trabalho mal remunerado, o desnível entre oferta e procura de mão-de-obra etc ¹⁷⁸.

¹⁷⁷ Ibidem, p. 168.

¹⁷⁸ Ibidem, p.165.

O autor considera que “as contradições sociais atingem o paroxismo nesses homens” ¹⁷⁹. A vida dos presidiários teria sido marcada pela injustiça do sistema, que mantém milhões de pessoas no abandono e na miséria, pela sua desumanidade em não preparar minimamente a população para, pelo menos, ter condições de competir no mercado de trabalho; e por fim, pela sua crueldade, expressa na incompatibilidade entre a cultura de consumo somada ao desejo por status social, propagada pelos meios de comunicação, e a realidade de escassez de recursos para transformar esses anseios em realidade. Para tanto, apenas o mundo do crime restaria a um ser humano, a quem falta o mínimo de critério para a sua ação.

Em carta endereçada a uma amiga, o autor discorre de maneira extremamente bem humorada e criativa sobre os meios culturais que o instigaram, na juventude, o individualismo, a egolatria e a competitividade:

O que aprendi, outrora, nada tinha a ver com a dimensão social da existência. Aprendi a ler no pato Donald, cuja vida é uma luta sem êxito, até mesmo em seu amor por Margarida, atraída pela extraordinária sorte do Gastão. Passei minha infância com o capitão Marvel, Batman e Zorro. Meus heróis eram os mais fortes, os mais poderosos, os que sempre venciam. Podia dormir tranquilo, certo de estar protegido por eles. Seus inimigos, os bandidos, os ladrões, os sábios malditos, assemelhavam-se aos porto-riquenhos. Toda essa literatura me ensinava que o crime não compensa, mas também que o velho Patinhas não comete nenhum crime ao acumular dinheiro, enquanto seu sobrinho trabalha como um desgraçado, inutilmente. Aprendi que o homem ideal, modelo de virilidade, era o superalimentado, superequipado, superinvejado. A qualquer preço, eu devia ser assim. Enquanto bebia Coca-Cola, sonhava em ficar rico. E venerava o tio Sam.

Minha sensibilidade foi educada pelo cinema. Os filmes mostravam-me, de modo mais vivo e cruel, o que já havia assimilado das revistas em quadrinhos. Convenciam-me de que o amor é um rosto bonito, um corpo bem-feito, e que, para ser boa, a vida deve estar repleta de aventuras incríveis. Para mim o homem realizado era rico, bem vestido, perfumado, cercado de mulheres, servido por empregados prontos a satisfazer seus menores desejos. Saía do filme convicto de que poderia repetir a lição, desde que fosse suficientemente esperto para ganhar muito dinheiro. O ABC do tio Sam. Este personificava, a meus olhos, o progresso, a civilização, a liberdade.

Muitas imagens coloridas desfilavam em meu espírito adolescente. David Niven em seu Rolls-Royce, conduzido por um negro do Harlem; Elizabeth Taylor, venerada e adorada como rainha do Egito por milhares de escravos orientais; Gary Cooper esvaziando seu revólver na cabeça de um banido mexicano; John Wayne semeando

¹⁷⁹ Ibidem, p.169.

a morte entre os índios. Os brancos eram superiores, invencíveis, maravilhosos. Os brancos podiam amar uma loura de olhos azuis ou uma deusa de cabelos prateados.

Minha pele meu cabelo, meus sonhos, meus desejos, minhas maneiras, estavam próximas de Marlon Brando, James Dean, Frank Sinatra, Glenn Ford, e bem distante das feições dos bandidos que eles matavam, dos inimigos que dizimavam na guerra de celulóide, dos servos que se ajoelhavam diante de seus reinos encantados. Eu buscava o herói, a glória do herói, a riqueza do herói, a mulher do herói, até o dia em que, com a morte de Marilyn Monroe, perdi boa parte de minhas ilusões.

Na cidade aprendi a lei da selva. Ensinaaram-me a competição. Mostraram-me como usar minha inteligência para aumentar minhas posses. Insistiram para que me tornasse insensível a dor alheia ¹⁸⁰.

Na vida do “subproletariado”, essa cultura de massa seria um estímulo nocivo à competição em detrimento da cooperação; somada às outras mazelas que assolam essa subclasse, seus efeitos seriam devastadores:

À sua miséria e despreparo acresce-se a ociosidade, que lhe permite absorver a fantasia, extrato da cultura de massa, em condições de torna-la realidade. A moral social não permite que um homem tire a vida do outro, uma mulher fique nua em publico, a juventude se refugie nas drogas. Contudo, defensores dessa mesma moral permitem e subvencionam a fantasia social divulgada por filmes, programas de tv, fotos e publicações, onde o ser humano é apresentado como agressor e agredido, despido e ridicularizado, erotizado e drogado.

Tais estímulos penetram tão profundamente no inconsciente coletivo, que o homem passa a não poder viver sem uma maneira de satisfazê-los. A elite tem suas orgias e aventuras, seus crimes camuflados pela própria ideologia que impõe. O subproletariado age com menos requinte e inteligência, e por necessidade de sobrevivência física. De um modo ou de outro somos todos responsáveis, cúmplices por coexistir numa sociedade que produz tais homens ¹⁸¹.

Em outra missiva, de maneira mais simples, relata o diálogo com um preso comum que, novamente, o leva a questionar o papel fundamental exercido pelos meios de comunicação na reincidência dos presidiários:

Falei a Jerônimo: “por que não trabalha em vez de ficar entrando e saindo da cadeia a vida toda?” Respondeu-me “ora, frei, se eu fosse trabalhar tava que nem meu pai e meus irmãos, dando duro e morando em barraco, sem dinheiro nem pra comprar cigarro.

¹⁸⁰ Ibidem, p.107.

¹⁸¹ Ibidem, p. 168.

Roubando, montei casa com televisão e geladeira, e já comi e bebi do bom e do melhor”.

Se eu disser que o ideal do homem não pode se resumir em morar numa boa casa, ver televisão, comer camarão e lagosta e vestir-se na última moda, ele sem dúvida pensará “esse cara está por fora” – pois o que a sociedade capitalista propõe? Basta ver revistas, jornais, anúncios de rua ou TV para verificar que a imagem ideal do homem, forjada pela classe dominante, interessada apenas em aumentar seus lucros, é a daquele que procura possuir tudo do bom e do melhor. Em outras palavras, a própria sociedade contribui para corromper, inculcando-nos falsos valores ¹⁸².

Por fim, frei Betto não deixa de criticar a função legitimadora dessa cultura midiática. Em seu entender, ela camuflava as injustiças sociais e, em nome do lucro, ignorava completamente as consequências de suas atividades; seu objetivo era fazer crer que a humanidade vivia o ápice do desenvolvimento social, assim sendo, a evolução tecnológica seria a única possível e desejável, pois, socialmente, já não existiriam melhorias a almejar.

Apesar de se chocar com a naturalidade e frieza com que os companheiros de cárcere relatavam os crimes que os haviam imputado vários anos de pena a cumprir, frei Betto alimentava a firme convicção de que sua maldade não era inata, mas produto das condições que a sociedade capitalista lhes havia imposto ao nascerem; contudo, o frade enxerga raízes ainda mais profundas para explicar os caminhos trilhados pelos presos comuns.

Se por um lado, o dominicano afirmava que a criminalidade era fruto da miséria, do obscurantismo e do desemprego somados a uma cultura de consumo, por outro, ele entendia que essa situação era apenas o reflexo de um “modo de produção”, que tem seu advento explicado por um processo teleológico. Notoriamente, Essa interpretação do passado referencia dois “espaços de formação” fundamentais na trajetória do religioso: a militância estudantil e a ALN.

Em um número considerável de cartas, frei Betto demonstra acreditar na existência de um processo dialético que explicaria o passado e o presente da humanidade: “assim como na natureza há uma interação dialética da matéria, que evolui para elementos sempre mais perfeitos, nas relações entre os seres humanos também, gerando o advento de novos modelos sociais” ¹⁸³. Dessa maneira, o autor parte do princípio de que são as “atividades produtivas”, desenvolvidas pelo homem,

¹⁸² Ibidem, p. 201.

¹⁸³ Carta do dia 18 de setembro de 1972. Ibidem, p. 184.

que determinariam a ideologia dominante e suas relações sociais ¹⁸⁴. Assim sendo, tanto as condições subumanas que assolam o “subproletariado”, quanto a ideologia midiática que lhe incutiria falsos valores e manteria sua ignorância a respeito das injustiças cometidas, são explicadas por uma leitura normativa do passado histórico, baseada em noções elementares do pensamento marxista.

Em uma carta endereçada ao famoso exegeta Carlos Mesters, o autor constrói uma linha do tempo na qual apresenta todos os estágios da sucessão histórica dos modos de produção, apresentados por Karl Marx; de maneira linear, ele parte das sociedades tribais até chegar ao sistema capitalista:

O que determinou o aparecimento do sistema capitalista – no qual vivemos e jogamos aceitável, uma vez que, até agora, condenamos seus abusos, mas não o sistema como intrinsecamente mal- foi o fato de, a partir de certo momento, o trabalhador ter deixado de ser dono de seus meios de produção. Estes passaram às mãos de uma classe da sociedade – a burguesia. Assim, o alfaiate não é dono da máquina que faz a roupa, nem o padeiro do forno que produz o pão. A máquina e o forno pertencem a burguesia, que contrata o serviço dos homens que fabricam roupa e pão. Em outras palavras, outrora o trabalhador ia ao mercado oferecer o fruto do seu trabalho, que lhe pertencia; agora o trabalhador vai ao mercado sem nada a oferecer – exceto sua força de trabalho (músculos e cérebro). O patrão, dono do capital, da matéria-prima e das máquinas, aluga a força de trabalho do trabalhador. O preço que paga por esse aluguel não equivale ao que produz o trabalhador, e sim ao preço da quantidade mínima de mercadorias que o trabalhador necessita para poder viver em condições de produzir e reproduzir-se (gerar nova força de trabalho). Isso é o salário, que, entre outras coisas, impede o trabalhador de possuir instrumentos de produção próprios ¹⁸⁵.

Sintomaticamente, a reflexão de frei Betto não apresenta uma conclusão; interessava mais ao dominicano, ainda que de maneira inconsciente, ratificar o pressuposto que há anos interiorizara, do que chegar a uma sentença final.

As críticas do religioso à realidade socioeconômica do país partem de uma condenação absoluta do sistema capitalista por considerá-lo: injusto, opressor, desumano e cruel; destaca-se que tais adjetivos expressam não só a veemência de sua reprovação, mas principalmente, o caráter moral de sua premissa.

Dessa maneira, temas complexos que emergem quase espontaneamente, ou seja, de maneira assistemática, nas missivas de frei Betto (como a ineficácia do

¹⁸⁴ “em qualquer sociedade os homens desenvolvem atividades produtivas que determinam suas relações de produção e a ideologia dominante”, Ibidem, p.184.

¹⁸⁵ Ibidem, p. 118.

sistema prisional, as causas da criminalidade, as contradições sociais e a cultura de massa) são abordados para justificar um princípio caríssimo à formação do religioso: a condenação do capitalismo como um sistema estruturalmente pecaminoso. Ressalta-se que este pressuposto evidencia a junção entre uma utopia política e outra religiosa. A revolução socialista no Brasil criaria uma sociedade mais justa, o que possibilitaria a antecipação do advento do Reino de Deus.

2.4 recapitulação

Este capítulo buscou identificar, através da análise das reflexões desenvolvidas por frei Betto em sua correspondência do cárcere, os princípios que guiaram a sua leitura da realidade e o moveram para a ação política. Essa “chave de leitura do real” foi formada no período de doze anos (1957-1969), período no qual o autor passou pelos seus principais “espaços de formação”.

A postura da Igreja Católica frente ao momento sócio-político do Brasil e os motivos que levaram e faziam com que o preso comum permaneça no mundo do crime, e conseqüentemente, frequentasse a prisão, são os temas que se destacam na correspondência do frade dominicano; tanto pela frequência com que são abordados, quanto pelo afincamento com que o escritor se debruça sobre eles.

Por meio da análise das ponderações do frade, observa-se que a conotação negativa de suas interpretações, tanto referentes ao presente da Igreja Católica, quanto à situação do preso comum, resulta de uma leitura normativa do passado histórico da instituição, assim como, da sociedade brasileira. No entanto, suas considerações além de apresentarem a maneira pela qual o autor enxerga o passado, também revelam as suas aspirações para o futuro. É, justamente, a tensão entre condenação do passado e expectativas para o porvir, o fator que possibilita a visualização do corpo de princípios que norteiam suas ações e opiniões.

Frei Betto afirma que a postura da Igreja Católica frente ao regime autoritário e à situação econômica do país é produto de sua histórica função legitimadora, somada a uma concepção teológica dualista e cosmocêntrica; dessa forma, para que o modelo de instituição idealizada por ele se torne real, seria preciso abandonar o passado de cortejo ao poder e assistencialismo aos pobres. A “Igreja dos pobres” deveria denunciar as injustiças sociais e os abusos dos poderosos, dialogar com as ciências sociais para compreender o caráter estrutural dos problemas humanos e

buscar a libertação social como forma de antecipação da salvação final. Assim, pode-se concluir que nos anos de formação na JEC e no convento dos dominicanos, os valores interiorizados pelo frade, os quais definiam o modo como ele leu o passado, presente e sonhou o futuro são: o compromisso radical com a defesa dos pobres e oprimidos; a justiça social como antecipação da chegada do Reino de Deus; rejeição à teologia dualista que privilegia a história divina em detrimento da humana; e a condenação do ideal de “civilização cristã ocidental”.

Ao analisar a trajetória do preso comum, frei Betto afirma que a história de vida daqueles homens e o próprio sistema prisional seriam reflexos da ordem social em que estavam incluídos. A criminalidade seria o resultado da soma da injustiça do sistema capitalista, do abandono do Estado, da marginalização de grande parte da sociedade e, por fim, de uma cultura midiática cruel. A interpretação do religioso se baseia em uma leitura normativa do passado, calcada em noções elementares do pensamento marxista. Dessa maneira, constata-se que a abordagem empreendida pelo frade dominicano tem por pressupostos: a condenação moral e absoluta do sistema capitalista, por considerá-lo intrinsecamente impiedoso e tirano, portanto, um sistema estruturalmente pecaminoso; e o uso do marxismo e das ciências sociais como instrumento analítico.

CAPÍTULO 3

De uma Cultura Política à Teologia da Libertação

Quem não sabe deve perguntar, ter essa humildade [...], pois não faltam aqui livros que o elucidariam se tivesse tido a sagesa e prudência de não acreditar cegamente naquilo que supõe saber, que daí é que vêm os enganos piores, não da ignorância.

(*História do cerco de Lisboa*, José Saramago).

3.1 – Introdução

Muitos aspectos tornam a Teologia da Libertação, desde o seu surgimento, razão de debates e polêmicas entre religiosos e pesquisadores. Seja pelo seu método, baseado em uma práxis social ou por conta de seu conteúdo, produzido a partir da junção do que era considerado inconciliável (cristianismo e marxismo), ela ainda desperta discursos inflamados pela aderência total ao seu ideário utópico, ou coléricos, por seu caráter “herético”.

O debate sobre a conceituação da Teologia da Libertação, de que maneira e quando ela surgiu, continua inconcluso, apesar da vasta bibliografia que aborda as suas mais variadas peculiaridades. Entretanto, se pesquisadores acadêmicos divergem sobre sua gênese e definição, a maioria absoluta concorda que um processo histórico antecedeu e influenciou suas obras fundadoras. Nele, se destacam os grupos especializados da ACB, principalmente a JEC e a JUC, e o progressismo do clero brasileiro.

Como exemplo, apresentamos as reflexões de Michel Löwy e Mairon Valério Escorsi; a escolha das duas abordagens se justifica pelas obras serem estruturalmente divergentes, e ainda assim, por razões distintas, afirmam a importância do processo que antecedeu as obras de teologia. Deve-se ressaltar que não é intenção deste capítulo fazer um levantamento de todas as interpretações sobre o assunto, tampouco estabelecer uma escala qualitativa, na qual se considere as interpretações apresentadas como as melhores.

Assim, através dos resultados obtidos nos capítulos anteriores, respectivamente, sobre a formação religiosa-intelectual de frei Betto e sua “chave de leitura do real”, buscamos demonstrar que o processo identificado por vários

autores, que antecedeu e inspirou a Teologia da Libertação, se caracterizou como a formação da cultura política de um grupo específico de estudantes.

Para isso, apresentamos uma reflexão sobre a sintomática similaridade entre o corpo de princípios identificado nas missivas do frei Betto e o conjunto de premissas elencadas pelo sociólogo Michael Löwy, as quais são consideradas por ele a base comum à maioria das obras de teologia, independente das distinções entre seus autores.

3.2 – Acadêmicos e teólogos: conceituação e gênese da Teologia da Libertação

Considerada, por um longo período, como uma tentativa da Igreja Católica de criar uma opção cristã capaz de rivalizar com o furor esquerdista que contagiava a juventude do continente americano nos anos 1960, ou ainda, em sentido oposto, avaliada como o artifício sórdido do comunismo internacional para, sorrateiramente, aliciar a base social de sua inimiga histórica, a Teologia da Libertação continua, ainda hoje, a dividir opiniões. Apesar do esforço de pesquisadores acadêmicos e de teólogos profissionais, persistem as dúvidas sobre a relação entre o surgimento de suas obras-chave e o processo histórico que as precedeu e influenciou.

Aspectos da Teologia da Libertação, como: o seu imaginário simbólico, sua concepção de pecado, a ação social de seus militantes, a vida e obra de seus teólogos, a experiência nas CEBs ou, sua relação com o Marxismo, são abordados recorrentemente em pesquisas acadêmicas, o que atesta a sua complexidade. No entanto, também é bastante comum o estabelecimento, *a priori*, de uma conceituação sobre ela; esta peculiaridade dificulta em muito a compreensão da sua gênese.

É justamente pela Teologia da Libertação possuir uma pluralidade de expressões e um conteúdo complexo, que muitas vezes apresenta referências, a princípio contraditórias, que a análise do processo histórico do qual ela fez parte se mostra como a melhor opção para se compreender quando e como ela surgiu; visando assim, chegar a uma definição plausível do que ela seria.

Observa-se que, apesar das diferenças em suas interpretações, pesquisadores acadêmicos e teólogos militantes concordam sobre a esterilidade da tentativa de explicar o nascimento da Teologia da Libertação tendo como referência

apenas o lançamento de suas obras fundadoras; já que elas seriam apenas o produto de um processo histórico que compreende a década de 1960 inteira, e finca suas raízes na convergência de transformações ocorridas na Igreja Católica e no horizonte político-cultural da América Latina.

Para os seus teólogos e militantes, a Teologia da Libertação é a sistematização teórica de uma experiência teologal prévia; nas palavras de Leonardo Boff, ela é “ao mesmo tempo, o reflexo de uma práxis anterior e uma reflexão sobre ela”¹⁸⁶. O conjunto de obras que a constitui seria a segunda etapa de um processo de conscientização inaugurado pela ação social de pequenos grupos bíblicos e das CEBs. Tomando como exemplo as considerações de autores como Leonardo Boff, Gustavo Gutierrez e Enrique Dussel, observa-se que, de diferentes formas e por métodos distintos, é unânime a interpretação de que um processo histórico precedeu e inspirou as obras de teologia.

No livro “E a Igreja se fez povo”, instigado pelas críticas do papa João Paulo II e do, então cardinal Joseph Ratzinger, prefeito da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, em seu documento “instruções sobre alguns aspectos da ‘teologia da libertação’”, Leonardo Boff¹⁸⁷, considerado o mais importante teólogo da libertação brasileiro, defende a legitimidade dessa corrente teológica através da elucidação de como se deu o seu surgimento. O autor afirma que ela emergiu como resposta à demanda de um movimento histórico por libertação, vigente no continente americano desde os anos 1960.

Porém, mais importante do que compreender a maneira como Boff interpreta o papel desempenhado pela produção teórica, é observar que o autor deixa patente

¹⁸⁶ BOFF, Leonardo Apud LÖWY, Michael. **Marxismo e Teologia da Libertação**. Tradução de Myrian Veras Baptista. São Paulo: Cortez; Autores Associados, 1991. p. 25.

¹⁸⁷ Genésio Darci Boff nasceu na cidade catarinense de Concórdia, no ano de 1938. Após ingressar no noviciado da Ordem dos Frades Menores Franciscanos, em 1959, passou a chamar-se Leonardo Boff. Foi Ordenado Sacerdote em 1964 e seis anos depois concluiu seu doutorado em teologia pela Universidade de Munique, na Alemanha. Cf. SILVA, Bruno Marques. **Fé, Razão e conflito: a trajetória intelectual de Leonardo Boff**. Niterói, 2007. 183 f. Dissertação (Mestrado em História Política). Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, p. 30-36.

Além de ser conhecido pelos seus livros (mais de sessenta), o autor ganhou destaque por ter sido processado e condenado pela Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé (então presidida pelo Cardinal Joseph Ratzinger), por conta de seu livro *Igreja: Carisma e Poder*. Após desligar-se da ordem dos franciscanos e pedir dispensa do sacerdócio em 1992, Boff se tornou professor de Ética, Filosofia da Religião e Ecologia na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. N. do A. VALÉRIO, Mairon E. **O Continente Pobre e Católico: o discurso da teologia da libertação e a reinvenção religiosa da América Latina (1969-1992)**. Campinas, 2012. 354 f. Tese (Doutorado em História Cultural) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. p. 19.

sua crença na existência de um processo histórico de conscientização e de libertação, do qual o trabalho dos teólogos seria o produto e complemento.

Este processo histórico teria ganhado destaque na América Latina, no início da década de 1960, em um movimento protagonizado pelas camadas pobres e cristãs que, por intermédio do texto bíblico, passariam a compreender cada vez mais sua vocação à liberdade e a assumi-la com mais veemência; esse seu caráter libertário e “conscientizador” seria fruto da experiência comunitária nas CEBs.

Assim, Boff conclui que a produção teórica surgiu de maneira natural; sem a intensão de ser o ensejo, nem a justificação de uma ação política. Sua originalidade provinha de seu compromisso radical com a causa dos pobres ¹⁸⁸ e a sua localização no mapa do catolicismo. Ela é, nas palavras do autor, “a primeira teologia histórica produzida na periferia do cristianismo” ¹⁸⁹; além de colocar-se ao lado dos pobres ¹⁹⁰, onde o escândalo da pobreza ficaria evidente.

Na linha de sua afirmação sobre a Teologia da Libertação como reflexo e reflexão de uma práxis anterior, Boff detalha:

Antes que houvesse o teólogo da libertação havia a comunidade comprometida com a justiça social, o leigo engajado com os processos de conscientização e libertação nas periferias das cidades e no campo, o bispo que denunciava profeticamente as estruturas iníquas da desigualdade social. A teologia da libertação emergiu depois, como palavra segunda, qual momento de reflexão, animação, crítica e aprofundamento desta prática libertadora. A teologia da libertação não é outra coisa que a reflexão de uma Igreja que tomou a sério a opção preferencial e solidária para com os pobres e oprimidos. Por isso entendem, sem demasiadas explicações, esta teologia os pobres e os que se jugam pelo direito atropelado e pela justiça negada as grandes maiorias de nosso continente. O fenômeno que constatamos fortemente a partir dos anos 60 em quase todos os países latino-americanos é este: os pobres, em sua grande parte, cristãos, irrompem; animados pela fé, esclarecida nos círculos bíblicos e vivida em comunidades eclesiais de base ou em pequenos grupos de reflexão e ação, se organizam, não aceitam morrer antes do tempo e lutam por alternativas que atendem melhor

¹⁸⁸ Nas palavras do autor: “A grande preocupação era com o pobre e o oprimido material, social e político. A libertação integral tinha que passar pela libertação histórico-social, sem as quais, não escaparia da alienação e do espiritualismo.” BOFF, L. et al. (Orgs.). **A Teologia da Libertação: Balanço e Perspectivas**. São Paulo: Editora Ática, 1996 p.12.

¹⁸⁹ Ibidem, p. 13.

¹⁹⁰ Segundo Boff: “A teologia da libertação é feita a partir deste lugar social: junto com os pobres, assumindo sua causa e partilhando de suas lutas. [...] Enfim, do lugar social dos oprimidos ressalta fortemente a dimensão pública e social da fé cristã, descobre-se melhor o caráter estrutural das injustiças e a dimensão processual de todo e qualquer compromisso de libertação, com as lutas e penas inevitavelmente lhe estão associadas”. Idem. **E a Igreja se fez povo**. Ecclesiogênese: a Igreja que nasce da fé do povo. 2. ed. Petrópolis: Vozes. 1986. p. 21.

suas necessidades básicas e lhes proporcionem uma vida minimamente digna ¹⁹¹.

Autor de “Teologia de la Liberación”, considerada uma das obras fundadoras da corrente teológica homônima, o padre e teólogo peruano Gustavo Gutierrez, assim como Boff, identifica um movimento histórico de conscientização na América Latina que teria instigado uma profunda aspiração à libertação; esta, por sua vez, seria o *signal dos tempos* que influenciou o trabalho dos teólogos do continente.

Segundo o autor:

Os setores oprimidos no interior de cada país vão tomando consciência – lentamente, é verdade – de seus interesses de classe e do penoso caminho a percorrer até a quebra do atual estado de coisas, e – mais lentamente ainda – do que implica a construção de uma nova sociedade ¹⁹².

Embora, a análise da história da Teologia da Libertação não seja o objetivo principal do livro de Gutierrez, e nem poderia ser, por se tratar de uma obra fundadora, o autor demonstra crer que ela pode ser compreendida apenas à medida que se observe com cuidado o processo histórico que a antecedeu e inspirou. O seu nascimento teria sido a própria tomada de consciência do homem latino-americano, de que “só pode haver desenvolvimento autêntico para a América Latina na libertação da dominação exercida pelos grandes capitalistas” ¹⁹³, especialmente do julgo imperialista ianque, e de que ele deveria assumir seu protagonismo nessa revolução social.

O autor ressalta dois eventos históricos que teriam contribuído para a emergência dessa nova consciência e atitude: o fracasso das propostas reformistas, com a crise do populismo, e a escalada de uma política revolucionária, incitada pela vitória da revolução cubana.

Na visão do autor, com a crise da política desenvolvimentista, os partidos políticos de orientação populista perderam a liderança que exerciam sobre o movimento popular na América Latina desde os anos 1930. Após um período de desorientação, a revolução cubana se tornou o catalizador para que a insatisfação

¹⁹¹ Ibidem, p. 20.

¹⁹² GUTIERREZ, Gustavo. **Teologia da Libertação**: perspectivas. Tradução de Jorge Soares. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1976, p. 84.

¹⁹³ Ibidem, 84. Cf. Idem. **A força histórica dos pobres**. Tradução Álvaro Cunha. Petrópolis: Vozes, 1981, p. 41-48.

com as propostas reformistas se transformasse em sonho revolucionário. Fortemente reprimido pelos grupos dominantes, esse período de radicalização política serviu para ratificar a necessidade de que todo o continente se compromettesse com esse processo ¹⁹⁴.

Seria justamente nesse processo histórico que a consciência cristã das populações latino-americanas teria assumido uma aspiração à libertação, além de alargar o seu sentido, que até então se limitava à esfera socioeconômica.

Segundo Gutierrez:

Estamos, na América Latina, em pleno processo de fermentação revolucionária. Situação complexa e movediça, que resiste a interpretações esquemáticas e exige continua revisão das posições adotadas. Seja como for, a insustentável situação de miséria, alienação e espoliação em que vive a imensa maioria da população latino-americana pressiona, com urgência, a encontrar o caminho de uma libertação econômica, social e política. Primeiro passo para uma nova sociedade. [...]

Neste processo de libertação está presente, aliás, explícita ou implicitamente, um substrato que convém não esquecer. A libertação do subcontinente vai mais longe que a superação da dependência econômica, social e política. Consiste, mais profundamente, em ver o devir da humanidade como um processo de emancipação do homem ao longo da história, orientado para uma sociedade qualitativamente diferente, na qual se sinta o homem livre de toda servidão, seja o artífice de seu próprio destino. É buscar a construção de um homem novo. [...] mas para que seja autêntica e plena, deverá a libertação ser assumida pelo próprio povo oprimido, e para isso deverá partir dos próprios valores desse povo. Só nesse contexto pode ser levada a bom termo uma verdadeira revolução cultural ¹⁹⁵.

Assumindo a premissa de que a teologia não deve produzir a prática pastoral ¹⁹⁶, mas, ser a reflexão sobre ela, Gutierrez conclui que é do movimento histórico e da aspiração do povo por libertação que surgiu a Teologia da Libertação.

Nas palavras do autor:

¹⁹⁴ Nas palavras de Gutierrez: “É necessário e urgente que os cristãos se comprometam com o processo de libertação deste continente oprimido, através de uma solidariedade real com os oprimidos deste continente, primeiras vítimas de tal situação. Para tanto, em primeiro lugar, toda a Igreja – que hoje se encontra ligada de mil maneiras, aberta ou sutilmente, consciente ou inconscientemente, ao estado atual das coisas – deve romper com essa ligação”. Idem. **A força histórica dos pobres**. Tradução Álvaro Cunha. Petrópolis: Vozes, 1981, p. 47.

¹⁹⁵ GUTIERREZ, Gustavo. **Teologia da Libertação**: perspectivas. Tradução de Jorge Soares. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1976, p. 85.

¹⁹⁶ Segundo Gutierrez: “Primeiro é o compromisso de caridade, serviço. A teologia vem depois, é ato segundo. Pode-se dizer da teologia o que da filosofia afirmava Hegel: só se levanta ao crepúsculo. A ação pastoral da igreja não se deduz como conclusão de premissas teológicas. A teologia não gera a pastoral, é antes reflexão sobre ela; deve saber encontrar nela a presença do espírito inspirando a ação da comunidade cristã.” Ibidem, p. 24.

Surgida de profundo movimento histórico, esta aspiração à libertação principia a ser acolhida na comunidade cristã como um sinal dos tempos; um chamado a um compromisso e a uma interpretação. A mensagem bíblica, que apresenta a obra de Cristo como uma libertação, propicia-nos o marco dessa interpretação. A teologia parecia haver por muito tempo esquivado uma reflexão sobre o caráter conflitante da história humana, sobre o confronto entre homens, classes sociais e países. [...] o pecado, ruptura da amizade com Deus e com os outros, é, para a Bíblia, a causa última da miséria, da injustiça, da opressão em que vivem os homens. Dizer que é a causa última não significa, de modo algum, negar as razões estruturais e os condicionamentos objetivos de tais situações; mas sublinha que as coisas não sucedem por acaso, que por trás de uma estrutura injusta há uma vontade pessoal ou coletiva responsável, vontade de repulsa a Deus e aos outros ¹⁹⁷.

Partindo de uma perspectiva mais institucional e menos genérica que a dos autores já citados, Enrique Dussel procura demonstrar que a produção das principais obras da Teologia da Libertação foi a conclusão de um período histórico que gestou essa ruptura com o pensamento teológico europeu e que foi marcado por transformações para a Igreja Católica, seja em suas iniciativas práticas ou em sua teologia, e de mudanças, também práticas e teóricas, no continente americano.

Dussel divide a história da Teologia da Libertação em duas etapas. A primeira, de 1959 a 1968, demarca o período em que alguns acontecimentos peculiares ao catolicismo teriam possibilitado o surgimento de uma nova situação teológica na América Latina. Entre eles, o autor ressalta: a renovação da Igreja e da teologia provocada pelo Concílio Vaticano II ¹⁹⁸; o comprometimento da juventude cristã com a política, através das Democracias Cristãs; e, por fim, o nascimento de um novo compromisso da juventude cristã com a política, este último de linha revolucionária, provocado pelo advento da revolução cubana ¹⁹⁹. Já a segunda, de 1968 até 1972, seria, propriamente, o momento de formulação teórica dessa nova teologia ²⁰⁰.

O teólogo argentino destaca três “passos históricos” fundamentais para a gênese da Teologia da Libertação: o surgimento da teoria da dependência,

¹⁹⁷ Ibidem, p. 43.

¹⁹⁸ O autor ressalta que a maioria dos teólogos da libertação estudava em universidades europeias, nesse período. Assim, além da influência dos eventos já mencionados, essa experiência possibilitou o contato com o progressismo católico, sobretudo na França por conta do movimento de padres operários. DUSSEL, Enrique. **Teologia da Libertação**: Um panorama de seu desenvolvimento. Tradução Francisco da Rocha Filho. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 51-59.

¹⁹⁹ Ibidem, p. 53.

²⁰⁰ Ibidem, p. 59-79.

atestando a realidade de opressão vivida no continente; a nova concepção pedagógica desenvolvida por Paulo Freire e posta em prática no nordeste brasileiro com o MEB; e finalmente, a radicalização progressiva dos agrupamentos de estudantes cristãos, que passam das posições reformistas a um compromisso com a revolução social. O fim desse período de formação da nova teologia culminou com o lançamento de suas obras fundadoras, principalmente, a de Gustavo Gutierrez.

Assim como Gutierrez, Dussel ressalta a crise do populismo como ponto de partida para a transformação do compromisso político dos grupos cristãos da América Latina. Longe da ideia partilhada pelo teólogo peruano e por Boff, a respeito da emergência de um movimento de conscientização e libertação protagonizado pelos pobres no início dos anos 1960, ele acredita ter ocorrido, na verdade, uma nova experiência eclesial, marcada pela opção preferencial pelos pobres e pelo momento político vivido na América Latina.

Ao analisar o livro, “Teologia de la Liberación”, de Gutierrez, Dussel afirma:

O autor demonstra que essa teologia não é obra de algumas pessoas, mas sim fruto da reflexão de uma “opção da Igreja latino-americana”: é a teologia de uma experiência eclesial (desde 1968 de maneira especial) a nível continental, diferentemente das correntes teológicas que dependem de um fundador ²⁰¹.

A distinção entre a definição a que Dussel chegou e a dos demais autores se torna compreensível ao observar-se a metodologia adotada. O escritor procura ser mais específico quanto aos grupos e pessoas envolvidas nesse processo, ele concentra sua análise nas institucionais (principalmente o CELAM) e encontros eclesiais que preparam o caminho para a Teologia da Libertação, além de destacar a trajetória de alguns importantes teólogos. Apesar das divergências, é unânime que as elaborações teológicas que ganharam proeminência nos anos 1970 resultam de um fenômeno anterior.

Assim como os teólogos profissionais, Michel Löwy e Mairon Escorsi Valério concordam com a importância do processo que precedeu o lançamento das principais obras para se explicar o surgimento da Teologia da Libertação, mesmo assumindo definições e métodos diferentes. Observa-se que as duas pesquisas tomadas como exemplos também demonstram o quanto o estabelecimento de uma

²⁰¹ Ibidem, p. 72.

definição, *a priori*, do que foi essa corrente teológica altera significativamente a compreensão de sua gênese.

O Sociólogo brasileiro radicado na França, Michel Löwy, é sem sombra de dúvida um dos mais importantes estudiosos da Teologia da Libertação e suas obras são referências imprescindíveis para qualquer pesquisa sobre o tema.

Adepto ao marxismo, Löwy deixa evidente que seu interesse pela Teologia da Libertação se deve à insuficiência, nesse caso específico, do “modelo tradicional de interpretação” utilizado, recorrentemente, pelos marxistas para compreender o fenômeno religioso. O autor acredita que o ineditismo de uma corrente teológica que utiliza conceitos marxistas e que busca emancipar os pobres em vez de aliená-los, levanta novos questionamentos e, por consequência, necessita de uma nova abordagem.

Em sua obra *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*, Löwy procura comprovar a existência de uma relação entre o “cristianismo da libertação” e o marxismo, baseado no conceito weberiano de “afinidade eletiva” ²⁰². Para isso, ele procura analisar o discurso e a história da Teologia da Libertação, a fim de compreender que fenômeno foi esse, que desafiou a compreensão de intelectuais marxistas tão acostumados ao aforismo: “a religião é o opio do povo”; considerado por ele “a quinta-essência da concepção marxista do fenômeno religioso” ²⁰³.

Segundo Michel Löwy, a Teologia da Libertação é “a ponta visível do iceberg” ²⁰⁴; com esta analogia, o sociólogo procura sintetizar sua interpretação sobre o que ela seria e como surgiu. Para o autor, os livros dos teólogos profissionais, publicados na virada dos anos 1960 para os 1970, são a expressão e o discurso legitimador de um movimento que já contaria nessa data com mais de uma década de existência. Assim, para compreender a sua gênese, ele procura rastrear suas raízes no período

²⁰² Löwy procura apresentar um “subtexto” que, embora não tenha sido escrito, se revelaria na estrutura da obra “A ética protestante e o espírito do capitalismo” do sociólogo alemão Max Weber. Se por um lado, Weber demonstra que existe uma afinidade eletiva entre o capitalismo e o protestantismo, por outro, o autor deixa subentendido que existiria uma rejeição ética do capitalismo pelo catolicismo. Lançando mão de um grande número de autores, Löwy aprofunda essa hipótese para comprovar a existência dessa histórica rejeição-ética; já o cristianismo da libertação ultrapassou essa rejeição tradicional chegando mesmo a ter uma relação de afinidade eletiva com o marxismo. LÖWY, Michael. **A guerra dos deuses: religião e política na América latina**. Tradução de Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 35-64.

²⁰³ Ibidem, p. 12.

²⁰⁴ Idem. Cristianismo da libertação e marxismo. In: REIS FILHO, Daniel Aarão; RIDENTI, Marcelo. *História do marxismo no Brasil: Partidos e Movimentos após os anos 1960*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991. v. 6. p. 411.

do pós-guerra, em que acontecimentos-chave provocaram profundas mudanças no cenário político-cultural da América Latina e na Igreja Católica.

De acordo com Löwy, a convergência de uma série de mudanças, tanto internas quanto externas à Igreja, nos anos 1950, teria gerado um movimento social de inspiração religiosa intitulado por ele de “cristianismo para a libertação”; do qual fariam parte, posteriormente, as obras dos teólogos profissionais.

O pontificado de João XXIII e o Concílio Vaticano II são considerados os grandes símbolos das mudanças internas; no entanto, Löwy faz questão de ressaltar que ambos contribuíram para a legitimação e sistematização de orientações que vinham sendo gestadas desde o início dos anos 1950 pelas inovadoras correntes teológicas franco-alemãs, das quais o autor cita os teólogos: Calvez, Congar, Lubac, Chenu, Duquoc, Bultmann, Moltmann, Metz, Rahner, e pelas novas experiências de ação pastoral na França, como, os padres operários e o movimento de economia humanista do padre Lebreton²⁰⁵.

Já para a América Latina, os anos 1950 significaram a emergência de duas experiências que afetaram profundamente a realidade político-cultural do continente, mas também tiveram repercussão na Igreja local: o desenvolvimentismo e a revolução cubana. Quanto às mudanças externas, o autor afirma:

1) A partir dos anos 1950 em diante, a industrialização do continente, sob a hegemonia do capital multinacional, “desenvolveu o subdesenvolvimento” – na fórmula hoje famosa de André Gunder-Frank – isto é, promoveu ainda maior dependência, aprofundou as divisões sociais, estimulou o êxodo rural e o crescimento urbano e concentrou uma nova classe trabalhadora bem como um imenso “proletariado” nas cidades maiores; 2) com a revolução cubana em 1959, um novo período histórico abriu-se na América Latina, caracterizado pela intensificação das lutas sociais, o aparecimento de movimentos guerrilheiros, uma sucessão de golpes militares e uma crise de legitimidade do sistema político²⁰⁶.

Nesse sentido, a simultaneidade dessas mudanças provocou uma radicalização na cultura religiosa de grupos sociais que estavam na interseção entre as duas esferas de transformação; principalmente, uma parte do baixo clero e os estudantes católicos, sobretudo os grupos especializados da AC. Através dessa observação, além de ressaltar a importância do contexto histórico na gênese do

²⁰⁵ Idem. **A guerra dos deuses: religião e política na América latina**. Tradução de Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 69.

²⁰⁶ Ibidem, p. 70.

movimento, Löwy procura afirmar o caráter periférico do cristianismo da libertação em relação à alta hierarquia eclesiástica.

Nas palavras do autor:

As categorias ou setores sociais envolvidos no campo religioso-eclesiástico que iriam se tornar a força impulsora para a renovação eram todos, de um jeito ou de outro, marginais ou periféricos em relação à instituição.

Movimentos católicos laicos, tais como a juventude Universitária Católica, a juventude Operaria Católica e a Ação Católica, ou os movimentos populares educacionais [...] e, acima de tudo, as comunidades de base, eram, no início dos anos 60, a arena social na qual os cristãos se comprometeram ativamente com as lutas populares, reinterpretaram o evangelho à luz de sua prática e, em alguns casos, foram atraídos pelo marxismo ²⁰⁷.

A distinção terminológica e temporal, estabelecida por Löwy, entre o aspecto intelectual (Teologia da Libertação) e social (cristianismo da libertação) do fenômeno em questão, deixa evidente a sua concordância com relação à interpretação de Leonardo Boff, a respeito do surgimento dessa corrente teológica; o que equivale a dizer que o primeiro seria expressão e reflexão sobre o segundo ²⁰⁸.

A Teologia da Libertação seria, propriamente, o conjunto de obras produzidas na América Latina por teólogos católicos e protestantes, a partir da década de 1970 ²⁰⁹, inspiradas no movimento social que, simbolicamente, teria surgido quando o Papa João XXIII convocou o Vaticano II e “Fidel Castro, Che Guevara e seus camaradas entraram marchando em Havana” ²¹⁰.

Contrário à ideia de que a Teologia da Libertação foi um amplo movimento social de inspiração religiosa, Mairon Escorsi Valério contesta, categoricamente, a interpretação de Michael Löwy, em sua tese de doutorado: *O continente pobre e católico: o discurso da teologia da libertação e a reinvenção religiosa da América Latina (1968-1992)*; no entanto, observa-se que, apesar de buscar comprovar que o

²⁰⁷ Ibidem, p. 73.

²⁰⁸ Segundo Löwy, “sem a existência desse movimento social, que poderíamos designar pelo termo “cristianismo da libertação” (...) é impossível entender o conflito entre a igreja e o regime militar ao longo dos anos 70, assim como, a partir de 1978, o espetacular surgimento de um novo movimento das classes subalternas, dos trabalhadores da cidade e do campo: o partido dos trabalhadores (PT), a central única dos trabalhadores (CUT), e o movimento dos trabalhadores rurais sem terra (MST)”. LÖWY, Michael. Cristianismo da libertação e marxismo. In: REIS FILHO, Daniel Aarão; RIDENTI, Marcelo. *História do marxismo no Brasil: Partidos e Movimentos após os anos 1960*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991. v. 6, p. 411.

²⁰⁹ Ibidem, p. 411.

²¹⁰ Idem. **A guerra dos deuses: religião e política na América latina**. Tradução de Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 70.

sociólogo assumiu algumas premissas do discurso legitimador produzido pelos militantes e teólogos – reeditando, assim, suas incongruências narrativas, sua desproporção quanto à extensão social do fenômeno e imprecisão sobre seus protagonistas –, o autor concorda com a valorização do processo histórico que precedeu as obras de teologia, para se compreender a gênese da teologia latino-americana.

A análise realizada pelo autor identifica no discurso produzido pelos “teólogos profissionais” uma estratégia de saber/poder, segundo as considerações do filósofo francês, Michel Foucault, em sua obra “Microfísica do poder” ²¹¹.

Através desse discurso, que procura estabelecer uma história da gênese e desenvolvimento da Teologia da Libertação, e que constrói uma representação da América Latina como continente pobre e católico, essa corrente procurou ganhar espaço na Igreja Católica e legitimar sua própria existência.

Valério toma o trabalho de Löwy como um exemplo das interpretações acadêmicas que adotam alguns aspectos do discurso produzido pelos teólogos militantes a respeito de sua própria história; seria comum a elas, uma confusão entre a Teologia da Libertação, propriamente dita, os movimentos que a influenciaram e aqueles que posteriormente, ela inspirou; além de uma desproporção quanto ao seu lugar social.

Segundo Valério, a ideia de que o cristianismo da libertação foi um “amplo movimento social” é fruto da influência de uma perspectiva autobiográfica e legitimadora; que produziu uma confusão entre esse movimento e as CEBs ²¹², visto que ambas nasceram em momentos distintos e cada uma tinha seus objetivos próprios.

Com essa constatação, o autor procura contestar a afirmativa de Löwy de que houve uma “penetração popular em larga escala” do movimento em toda a América Latina. É interessante notar que o autor considera que essa interpretação produziu a confusão, e não o contrário; essa inversão na ordem dos fatores evidencia que Valério buscou identificar uma estratégia discursiva e colonizadora, o que é constantemente reafirmado em sua tese.

²¹¹ **O Continente Pobre e Católico:** o discurso da teologia da libertação e a reinvenção religiosa da América Latina (1969-1992). Campinas, 2012, p. 7.

²¹² Ibidem, p.13.

Valério procura rastrear na literatura militante os elementos constitutivos dessa estratégia de construção da identidade da Teologia da Libertação; o autor os nomeia de *pares assimétricos negativos*. Estes pares não só dariam suporte ao discurso dos teólogos, como expressariam uma condenação às características dominantes na Igreja Católica. São eles:

Igreja Popular versus Igreja Oficial, progressismo versus conservadorismo; basismo democrático versus verticalismo autoritário, distanciamento institucional versus institucionalismo burocrático, latinoamericanidade versus europeísmo, práxis versus academicismo intelectual, concretude versus abstração, religião libertadora versus alienação religiosa ²¹³.

Através de uma vasta bibliografia tanto acadêmica, quanto militante, Valério demonstra o quanto as contradições desse discurso revelaram sua função legitimadora e influenciaram as análises de alguns autores acadêmicos. Além de rastrear as “redes de ativismo acadêmico-ecumênicas” ²¹⁴ dessa elite intelectual, identificando, assim, o *lócus* de produção dessa teologia.

O que leva o autor a defender a tese de que:

[...] a teologia da libertação é antes de qualquer coisa um movimento intelectual, transnacional, levado a cabo por intelectuais religiosos ligados predominantemente à Igreja Católica na América Latina e suas instâncias de poder institucional. O discurso teológico produzido por estes intelectuais, assim como suas ligações institucionais definem o *lócus* social privilegiado da teologia da libertação, configurando uma elite transnacionalizada de intelectuais em rede compartilhando o mesmo projeto de saber/poder político-religioso. Essa delimitação da teologia da libertação como movimento discursivo de uma elite intelectual religiosa e transnacionalizada ligada à Igreja Católica restringe as ampliações cronológicas e analíticas que a definiram como um amplo movimento social ²¹⁵.

Não se pode negar que, apesar de contrárias, as análises dos autores citados são contribuições importantíssimas para o conhecimento do fenômeno histórico considerado. No entanto, é preciso ressaltar que a pluralidade de características da Teologia da Libertação, muitas delas contraditórias, impede uma conceituação muito rígida do fenômeno.

²¹³ Ibidem, p. 123.

²¹⁴ Ibidem, p. 6.

²¹⁵ Ibidem, p. 125.

Sem dúvida, o trabalho de Valério é a contribuição mais inovadora e contraditória às pesquisas já existentes sobre a Teologia da Libertação. A qualidade e originalidade de sua análise se devem à identificação de um projeto de saber/poder no discurso produzido pelos próprios teólogos e militantes, deixando evidente a função legitimadora que as imprecisões quanto à narrativa do surgimento dessa corrente e sua extensão social exercem. Contudo, é preciso ressaltar que, por vezes, essa perspectiva de análise acaba por deixar em segundo plano, ou até destituir, o caráter utópico do fenômeno ²¹⁶.

Para desenvolver sua hipótese, Valério parte do pressuposto de que a Teologia da Libertação é o conjunto de obras produzidas pelos teólogos profissionais latino-americanos, a partir do final da década de 1960. Logo, o seu surgimento é datado pelo lançamento de suas três obras fundadoras: *Theology of Human Hope* (1969) de Rubem Alves, *Teología de la Liberación. Una evaluación prospectiva* (1970) de Hugo Assmann, *Teología de la liberación: perspectivas* (1971) Gustavo Gutierrez ²¹⁷.

Valério tem razão ao afirmar que: “trata-se de uma visão teleológica, a que considera a *esquerda católica* como *teologia da libertação*”. A identificação de uma colonização do passado, e até mesmo dos movimentos que a sucederam, é um importante argumento para comprovar a função legitimadora do discurso dos teólogos profissionais; no entanto, o próprio autor reconhece a importância de se estabelecer e analisar as relações existentes entre os dois fenômenos. Apesar dessa constatação, seu trabalho não demonstra qual o grau de importância dela para a constituição do conteúdo das obras de teologia; através de uma pesquisa extremamente consistente, ela define o *lôcus* social de produção da Teologia da Libertação e suas estratégias discursivas; porém, por não ser seu objetivo principal, não esclarece quais premissas foram apropriadas pelos teólogos, nem como se deu essa transição até que se produzisse uma sistematização teórica.

Se por um lado, Valério toma a publicação das principais obras como marco para a gênese da Teologia da Libertação, por outro, Löwy desenvolve sua análise a partir do surgimento de um corpo de princípios, e não de suas expressões

²¹⁶ Valério afirma: “Para Michel Foucault essa é a fórmula da articulação entre a vontade de saber e a vontade de poder. De modo bem maquiavélico, isto significa afirmar que não há saber inocente, neutro, puro, imparcial. Todo saber prescinde de uma vontade de poder, sendo a vontade de verdade a condição necessária desse empreendimento. Gerar saberes-verdade é gerar poder”. Ibidem, p. 7.

²¹⁷ Ibidem, p. 94.

específicas. Por conta disto, a cronologia estabelecida por ele se inicia no fim dos anos 1950, com as mudanças na Igreja Católica e na política latino-americana.

Embora a tese de Valério demonstre com consistência as imprecisões da análise de Löwy, principalmente quanto à dimensão social do fenômeno e a narrativa do seu nascimento, observa-se que o trabalho do sociólogo brasileiro adota uma metodologia mais elucidativa sobre a gênese do ideário utópico assumido pela Teologia da Libertação.

Apesar de ser claramente adepto da interpretação dos militantes e teólogos profissionais, como aponta Valério, não se pode negar que a pesquisa de Löwy parte de uma constatação verificável: “algo” antecedeu a produção literária da Teologia da Libertação e sua identificação pode esclarecer o surgimento dessa sistematização teórica.

Diante da dificuldade de se construir uma generalização sobre o conteúdo da Teologia da Libertação, devido à pluralidade dos temas abordados nas obras e de suas expressões, em seu livro, *A Guerra dos Deuses: política e religião na América latina*, com grande perspicácia, Löwy identificou oito premissas que constituiriam a base comum aos escritos dos teólogos. São eles:

1. A luta contra a idolatria (não o ateísmo) como inimigo principal da religião, isto é, contra os novos ídolos da morte adorados pelos novos faraós, pelos novos Césares e pelos novos Herodes: Bens materiais, Riqueza, o Mercado, a Segurança Nacional, o Estado, a Força Militar, a “Civilização Ocidental Cristã”.
2. Libertação humana histórica como antecipação da salvação final em Cristo, o Reino de Deus.
3. Uma crítica da teologia dualista tradicional, como produto da filosofia grega de Platão, e não da tradição bíblica na qual a história humana e a história divina são diferentes, mas inseparáveis.
4. Uma nova leitura da Bíblia, que dá uma atenção significativa a passagens tais como êxodo, que é vista como paradigma da luta de um povo escravizado por sua libertação.
5. Um forte requisito moral e social do capitalismo dependente como sistema injusto e iníquo, como uma forma de pecado estrutural.
6. O uso do marxismo como instrumento socioanalítico a fim de entender as causas da pobreza, as contradições do capitalismo e as formas de luta de classe.
7. A opção preferencial pelos pobres e a solidariedade com a sua luta pela autolibertação.

8. O desenvolvimento de comunidades de base cristãs entre os pobres como uma nova forma de Igreja e como alternativa para o modo de vida individualista imposto pelo sistema capitalista ²¹⁸.

Assim como Löwy identificou um corpo de princípios nas obras de teologia, Leonardo Boff, em sua obra: *E a Igreja se fez povo*, afirma existirem alguns “temas fundamentais” que são retomados constantemente pelos teólogos; na visão do autor, eles demonstrariam que a Teologia da Libertação não se caracteriza por novos conteúdos teológicos, mas sim, por uma inovadora perspectiva de análise da sociedade e de hermenêutica do texto bíblico.

Sobre o conteúdo da Teologia da Libertação, Boff afirma:

Enfatiza-se muito o *Deus bíblico*, a de um Deus que abomina toda injustiça e que tem uma preferência declarada pelos fracos e oprimidos. A *história da salvação* é uma história da opressão em todos os níveis (político: Egito, Babilônia; econômico: os pobres; ideológico: os enfermos, leprosos, pecadores) e das irrupções libertadoras em que Deus e os homens dão um passo à frente em direção ao reino da paz e da justiça. *Jesus Cristo* é olhado como libertador integral, assumindo a causa dos pobres e anunciando-lhes seu privilegio de serem os primeiros no reino. Sua morte, além de seu conteúdo oblativo, possui uma dimensão de crime político provocado por suas práticas e por um projeto alternativo de vida humana; a forma como Cristo assumiu a morte revela sua perspectiva de libertação integral. Os pobres constituem mais que um tema entre outros dentro dos evangelhos; são um elemento substancial sem o qual não se entende a mensagem do Reino como Boa-Nova dirigida especialmente aos pobres. Há uma presença particular de Cristo nos pobres e a atitude em face destes define o critério escatológico de salvação ou perdição. A *Igreja* é vista como instrumento-sinal da libertação de Jesus Cristo em meio à história; seu lugar teológico situa-se no meio dos pobres e a partir daí deve definir as outras relações com as demais instâncias da sociedade (classe média e alta, as cortes e categorias militares, etc.). A *perseguição* e o martírio como preço a pagar pela libertação; por causa disto é que existe a bem-aventurança das perseguições. Há toda uma reflexão sistemática sobre a vida religiosa em perspectiva de libertação e também boas elaborações sobre uma espiritualidade de libertação ²¹⁹.

Esse corpo de princípios não constituiria apenas o núcleo das obras de teologia, mas, traduziria também as aspirações do movimento (cristianismo da

²¹⁸ LÖWY, Michael. **A guerra dos deuses: religião e política na América latina**. Tradução de Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 61.

²¹⁹ BOFF, Leonardo. **E a Igreja se fez povo**. Eclesiogênese: a Igreja que nasce da fé do povo. 2. ed. Petrópolis: Vozes. 1986, p.104.

libertação) que representa. Portanto, sua importância se deve ao fato de ser o fio condutor entre dois períodos distintos ²²⁰.

3.3 - A Teologia da Libertação e o seu Tempo

A análise das considerações de teólogos e pesquisadores acadêmicos demonstra o quanto o processo histórico que precedeu o lançamento das mais importantes obras da Teologia da Libertação é fundamental para se compreender o seu surgimento; além disso, fica evidente que somente através do método histórico pode-se desenvolver uma conceituação do fenômeno, minimamente precisa, e que contemple todas as peculiaridades de seu conteúdo e de sua história.

Assim como Löwy identificou um corpo de ideias nas obras da Teologia da Libertação, o capítulo precedente demonstrou a existência de um conjunto de princípios pelos quais se guiava o conteúdo das missivas remetidas por frei Betto da prisão. Não por acaso, constata-se uma sintomática semelhança entre ambos.

O resultado da análise das cartas de frei Betto demonstra com clareza que elas compartilham com as obras dos teólogos da libertação princípios como: a defesa de um compromisso radical com a causa dos pobres e oprimidos; a justiça social como antecipação do Reino de Deus; a afirmação da importância da história humana no processo soteriológico, negando assim, o dualismo que divide céu e terra; a utilização do marxismo e das ciências humanas como instrumentos para conhecer a realidade social; e por fim, a condenação do capitalismo, por considerá-lo intrinsecamente mal, uma forma de pecado estrutural.

Além dos princípios já mencionados, identificam-se nas missivas do dominicano outros que também foram elencados como base da Teologia da Libertação por Löwy; entre eles estão:

- Uma leitura bíblica voltada para passagens que deem ênfase a luta por libertação tanto social quanto espiritual. Frei Betto cita a bíblia na maioria de suas cartas, além de fazer alusão a passagens como a paixão, morte e ressurreição de Jesus e a saída dos hebreus do Egito

²²⁰ É importante ressaltar que são fenômenos distintos, mas que sem a compreensão do primeiro não se pode explicar o surgimento do segundo; o que não quer dizer que não havendo o primeiro a existência do segundo seria improvável.

ao tratar de temas como, a ditadura civil-militar no Brasil a renovação da Igreja Católica, mas principalmente a prisão dos dominicanos:

O tempo de cárcere é apenas a travessia do deserto, rumo à libertação. Vale como um segundo noviciado, onde descubro ainda mais o mistério encerrado em Jesus de Nazaré. Hoje sei o quanto é falsa qualquer ideia de deus que não seja centrada no jovem Galileu²²¹.

- O incentivo para o desenvolvimento de comunidades eclesiais de base, como alternativa ao modo de vida capitalista e a verticalidade da Igreja Católica; Crítico a estrutura eclesial, frei Betto, inúmeras vezes, propõe a criação de pequenas comunidades cristãs, identificadas com a realidade cultural e material das populações locais, de maneira que essa atenda melhor aos leigos e participe de suas vidas:

Na meditação do evangelho, chama a atenção como Jesus identificava-se plenamente com o seu povo; falava aramaico, e suas parábolas estão todas baseadas no sistema de vida da gente que o cercava: pastores, agricultores, pescadores, viajantes, cobradores de impostos, soldados, fariseus etc. vestia-se como eles, seguia-lhes os ritos, celebrava as suas festas. Era ele próprio um homem do povo. Em Jerusalém, os que o perseguiam não conseguiam distingui-lo dos outros. Era fermento na massa.

De nossa parte, há que reconhecer, não somos fiéis ao exemplo de Jesus. Nas pequenas cidades, cercadas de casebres, ergue-se acintosamente a torre da igreja; nossos templos permanecem vazios à noite, enquanto os filhos de Deus abrigam-se ao relento, embrulhados em folhas de jornal; nossos colégios e conventos comparam-se as mais ricas mansões. Somos a imagem da Europa branca e rica em meio a um povo pobre, negro, mulato²²².

- A Luta contra a idolatria e crítica ao ideal de uma “civilização cristã ocidental”; frei Betto critica duramente alguns ícones do capitalismo e da cultura ocidental que seriam, em suas palavras, “os príncipes desse mundo”; ídolos que ameaçam a vivência cristã:

Já não há que ter medo dos príncipes deste mundo que guardam seus tesouros nos cofres de The First National City Bank e confiam na imortalidade da General Motors. Se a Fiat falir, provavelmente o

²²¹ Carta do dia 22 de março de 1971. BETTO, Frei. **Cartas da prisão 1969-1973**. Rio de Janeiro: Agir, 2008, p. 94.

²²² Carta do dia 17 de junho de 1971. Ibidem, p.105.

senhor Agnelli irá ao desespero, mas, para nós, morrer é lucro. Só é perda para quem vive para si e de ações que oscilam na Bolsa de Valores. Ora, a morte é inexorável, tudo morre um dia: o Partido Democrata Cristão, a Rolls Royce, a dinastia soviética, o automóvel Renault, o subdesenvolvimento africano, a 20th Century Fox, os ditadores latino-americanos, os filhos, os netos e os bisnetos de Mr. Nixon e todos aqueles que tem medo de morrer.

Ninguém pode matar o homem que já não se apega a sua vida e, portanto, não pode mais perde-la. Este vive do amor, imortal e eterno

²²³.

A similaridade desse corpo de ideias com aquele identificado nas missivas de frei Betto, no capítulo anterior, é o indício fulcral para a presente reflexão.

O fato de o dominicano defender todos os princípios-base da Teologia da Libertação, antes de ter tido contato com suas principais obras, é um dos argumentos fundamentais para se defender a ideia de que a experiência de formação do frade pode elucidar algumas dúvidas sobre o surgimento dessa corrente teológica.

Em um primeiro contato com a correspondência do dominicano, a semelhança entre suas ideias e as das obras da Teologia da Libertação, possivelmente, passariam despercebidas ou seria considerada fruto de uma relação de influência ou de filiação institucional, visto que frei Betto é considerado um dos mais representativos adeptos da Teologia da Libertação no Brasil. No entanto, ao se analisar com mais acuidade a trajetória do frade, observa-se que duas peculiaridades invalidam essa apreciação: em primeiro lugar, a datação do primeiro contato do religioso com as obras fundadoras da corrente teológica; e em segundo, a maneira assistemática como os princípios expressos em suas cartas foram interiorizados por ele.

Em quase quatro anos de correspondência, frei Betto mencionou, recorrentemente, os livros que havia recebido e que estava lendo, seja para desenvolver uma reflexão sobre algum tema específico ou simplesmente para narrar sua rotina de estudos. Entre eles, com certeza os mais repetidos são a bíblia e as obras de teologia; no entanto, a primeira e única referência à Teologia da Libertação foi “Teologia de la Liberation”, de Gustavo Gutierrez.

O livro de Gutierrez chegou às mãos de frei Betto, provavelmente, no final do ano de 1972. Ele é mencionado em carta do dia 07 de janeiro de 1973, endereçada

²²³ Carta do dia 18 de Abril de 1973. Ibidem, p. 226.

ao padre peruano Gobert, superior dos dominicanos em seu país. O fato de frei Betto citar uma obra da Teologia da Libertação apenas depois de três anos e um mês de cárcere, e de ter escrito mais de uma centena de cartas, possibilita descartar por completo a crença de que ela tenha influenciado o conteúdo do seu conjunto de missivas ²²⁴.

Sobre a obra, o frade afirma:

O livro de Gustavo Gutierrez que o senhor nos mandou tem sido de grande utilidade. Ele sintetiza certas preocupações que nos acompanham nesses últimos anos, principalmente na prisão, onde a realidade e o diálogo com os nossos companheiros não cristãos obriga-nos a rever determinadas categorias de nossa teologia e vias de nossa espiritualidade ²²⁵.

A trajetória de frei Betto confirma sua afirmação, no trecho transcrito, sobre a obra de Gutierrez. Os princípios dessa nova teologia e suas principais preocupações já o acompanhavam há tempos e foram interiorizados no período em que frequentou seus “espaços de formação”. Justamente, esse processo assistemático de formação constitui o segundo argumento para se rechaçar a ideia de que o corpo de premissas presente em suas cartas é fruto de uma filiação institucional.

De maneira nenhuma se pode afirmar que as ideias que expressa em suas cartas são simples reflexos dos anos na JEC ou de sua formação católica. Mais do que a uma instituição ou agrupamento, sua interpretação da realidade deve ser atribuída ao período histórico em que foi formada. A simultaneidade entre as mudanças políticas, culturais e institucionais produziram premissas que foram interiorizadas em um período de média duração, por espaços de formação como a JEC, o movimento estudantil, o clima cultural do país, o convento dos dominicanos e a ALN. Seria praticamente impossível tentar identificar quais ideias foram legadas por cada espaço de formação por onde o dominicano passou. O que se pode afirmar é que a matização de todas elas se expressa na sua visão de mundo, que por sua vez se revela em sua correspondência.

É interessante observar que, além da similaridade entre o corpo de princípios presentes nas cartas de frei Betto e o expresso nas obras da Teologia da Libertação, ambos têm em comum suas influências. Todos os episódios elencados pela

²²⁴ Em nenhuma das cartas escritas antes da menção ao livro de Gutierrez frei Betto cita qualquer produção teológica similar à teologia da libertação.

²²⁵ BETTO, Frei. **Cartas da prisão, 1969 a 1973**. Rio de Janeiro: Agir, 2008. p. 209.

bibliografia especializada como influências fundamentais para o surgimento da corrente teológica (como a revolução cubana, a emergência do clero progressista, o clima cultural dos anos 1960, o documento final do CELAM de Medellín e as mudanças inauguradas pelo concílio vaticano II), não por acaso, são identificados e tem igual importância no processo de formação do dominicano.

Assim, constata-se que a análise da trajetória de frei Betto se justifica enquanto objeto de investigação por dar materialidade a essa relação de influência entre a Teologia da Libertação, propriamente dita, e o processo histórico que a precedeu e influenciou, o que acadêmicos e teólogos há tempos consideram imprescindível para explicar o nascimento da corrente teológica. Além disso, a pesquisa também acabou por dar visibilidade às ideias e valores partilhados por uma geração de jovens que passaram pelos mesmos “espaços de formação”.

Embora os teólogos considerem que as CEBs e a experiência de outros movimentos populares sejam o sustentáculo do movimento que gestou a Teologia da Libertação, as pesquisas acadêmicas há tempos demonstram que os protagonistas desse processo histórico foram, na verdade, os estudantes universitários, majoritariamente católicos; estes são os que encarnam com mais concretude a imbricação de influências que deu origem ao corpo de princípios da nova teologia.

Em sua tese, Valério esclarece enormemente o caráter discursivo da confusão produzida por alguns autores ao tomarem as CEBs com parte da Teologia da Libertação. O pesquisador, de maneira nenhuma, nega a importância de uma para outra, mas ressalta que as pequenas comunidades surgiram antes da nova teologia; apenas posteriormente adotaram o seu ideário.

Segundo o autor, elas foram a:

Resposta institucional da Igreja brasileira à falta de sacerdotes. Somente a partir dos anos 1970, é que a teologia da libertação vai adotar as CEBs como forma eclesial privilegiada, uma nova maneira de organizar a Igreja a partir das bases que estariam mais próximas de suas concepções teológicas ²²⁶.

Obviamente, não se pode ignorar o mérito das CEBs na difusão dessa nova corrente teológica; elas foram o espaço onde a militância de grande parte dos

²²⁶ VALÉRIO, Mairon Escorsi. **O Continente Pobre e Católico**: o discurso da teologia da libertação e a reinvenção religiosa da América Latina (1969-1992). Campinas, 2012, p.14.

setores populares da Igreja Católica foi gestada. No entanto, foram jovens como frei Betto que, antes mesmo do seu surgimento, assumiram os seus princípios, os quais foram formados sob o conjunto de influências que, posteriormente, tornou-se essencial para o surgimento da teologia latino-americana. Foram, sobretudo, os estudantes universitários que se entusiasmaram com a efervescência cultural do período, com a radicalização política e com a vitória da revolução cubana; sentiram na pele os anos de repressão das ditaduras latino-americanas; frequentaram os grupos especializados da ACB, leram Maritain, Lebreton e Mounier; que acreditaram em uma verdadeira renovação da Igreja Católica com o Vaticano II e o documento final do CELAM de Medellín 1968. Portanto, se tornaram responsáveis pela construção dessa base ideológica.

Teólogos profissionais e pesquisadores acadêmicos reconhecem o protagonismo dos estudantes nesse processo; Enrique Dussel, ao estabelecer uma cronologia para a gênese da Teologia da Libertação dividida em duas etapas, ressalta a importância dos jovens em ambas: ele destaca o compromisso da juventude cristã com a política por diferentes vias, na primeira (1959-1968), e a radicalização desses jovens, na segunda (1968-1972). Michel Löwy os identifica como um dos grupos sociais que deram origem ao “cristianismo da libertação”, se referindo principalmente àqueles que pertenciam aos grupos especializados da ACB, por se encontrarem no limite entre as mudanças no catolicismo e na sociedade latino-americana.

Diante do exposto, pode-se concluir que a Teologia da Libertação é um movimento intelectual que teve suas obras fundadoras lançadas na virada da década de 1960 para a de 1970, por teólogos latino-americanos, católicos e protestantes; e que contou com uma verdadeira pujança editorial nas duas décadas que sucederam a sua gênese, além de ter adotado as CEBs, que também eram vigorosas nesse período, como o seu mais eficiente meio de propagação entre a população mais pobre e menos instruída.

Apesar de todas as distinções entre seus autores, em seu conjunto de obras identifica-se uma série de ideias básicas que lhe dão unidade. Eles são o elo entre a Teologia da Libertação e o processo histórico que reconhecidamente a antecedeu e inspirou.

No Brasil, a conjugação de todos esses princípios se constitui como a “chave de leitura do real” de um grupo específico de jovens; em sua maioria, de classe

média urbana, universitários, católicos, nascidos na década de 1940, e participante dos grupos especializados da ACB. Esta é a expressão de sua cultura política; e foi constituída ao longo de, pelo menos, uma década e através de uma série de “espaços de formação” que esses jovens têm em comum.

Assim, constata-se que o fenômeno histórico, por vezes considerado como “cristianismo da libertação”, que precedeu e inspirou a Teologia da Libertação foi verdadeiramente, a formação da cultura política desse grupo social peculiar, produto da convergência de mudanças na Igreja Católica (local e mundial) e no panorama político-cultural da América Latina.

De maneira nenhuma, se busca estabelecer uma teleologia ao se identificar essa relação de influência entre a Teologia da Libertação e o processo histórico que a precedeu; nem mesmo alterar os limites da cronologia do nascimento da corrente teológica ou alargar sua dimensão social. Apenas, anseia-se demonstrar que existe de fato um elo entre ambos, e sua análise permite compreender com mais acuidade o surgimento de suas principais obras, além de determinar com maior precisão o fenômeno que há tempos teólogos e pesquisadores consideram um fator importante no surgimento da nova teologia. No entanto, não é possível afirmar que seu nascimento teria sido impraticável sem a formação da cultura política do grupo de jovens ao qual frei Betto pertencia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mais de quatro décadas após o lançamento de sua primeira obra, grande parte dos teólogos profissionais continua a afirmar que a Teologia da Libertação não é criação de um indivíduo ou grupo de pessoas. Os resultados da presente pesquisa demonstram que, embora confusa, a assertiva é parcialmente verificável.

A Teologia da Libertação é, genuinamente, um movimento intelectual latino-americano levado a cabo por renomados teólogos e conta com importantes obras. No entanto, o conjunto de ideias que a caracteriza (no qual se destacam: o compromisso ético com os pobres e oprimidos, a crença na justiça social como antecipação do Reino de Deus, a utilização do marxismo e das ciências sociais como instrumento de análise social), nasceu da convergência de influências, sobretudo, durante a década de 1960. De fato, ele é um produto da contingência de um período específico da história latino-americana.

A bibliografia existente intuíra há tempos, por caminhos diversos, essa constatação; assim como, se deu conta da insuficiência de se tentar explicar a gênese da Teologia da Libertação tomando apenas suas obras como referência. Evidentemente, a emergência editorial da corrente teológica pode ser explicada através da análise de seu *locus* de produção e da trajetória de seus principais autores; no entanto, a compreensão do surgimento do conjunto de princípios no qual se baseiam seus livros, suas utopias e a ação de seus militantes, evoca outra metodologia e novas fontes.

A presente pesquisa, ao tomar a correspondência de um militante de esquerda católico, que assumiu com radicalidade suas opções políticas e posteriormente se tornou um dos mais conhecidos adeptos da Teologia da Libertação, demonstra que foi na mente de jovens como frei Betto que, ao longo da década de 1960 e através de vários “espaços de formação”, essas influências formaram um conjunto original de princípios que, anos depois, tornou-se o cerne do trabalho dos teólogos profissionais. No caso específico de brasileiros nascidos na década de 1940, de classe média urbana, universitários e frequentadores dos grupos especializados da ACB, este processo se caracteriza como a formação de uma cultura política.

Fica evidente, através do primeiro capítulo, que a visão de mundo expressa por frei Betto em sua correspondência é o produto de um processo de formação e

que, apenas pode ser apreendida ao se considerar os fatores que caracterizaram a sua gestação; são eles: a duração e seus espaços de transmissão de valores, como a família, a escola, a religião e os agrupamentos políticos. A análise da trajetória do frade dominicano comprova o papel decisivo que a simultaneidade, entre as mudanças no catolicismo, principalmente na América Latina, a efervescência nos meios culturais e a radicalização das opções políticas durante a década de 1960, exerceu na definição dos princípios interiorizados por ele. Essa influência alcançou o dominicano, justamente, através dos “espaços de formação”, que estavam imersos em todas essas transformações.

A organização e análise das cartas de frei Betto constituíram o elo entre os dois principais esforços da presente pesquisa; o primeiro foi o de caracterizar o processo de formação intelectual e religiosa do escritor; o segundo consistiu em identificar o processo histórico que precedeu e inspirou a Teologia da Libertação. Ao rastrear nas missivas do dominicano a tensão entre sua leitura do passado e as aspirações para o futuro – tanto da Igreja Católica quanto da sociedade brasileira –, o segundo capítulo define quais ideias formavam sua “chave de leitura do real”. Assim, comprova-se que o autor detém um núcleo de representações ao qual se reporta, constantemente, para emitir suas opiniões e estabelecer raciocínios. Somada às peculiaridades já elencadas sobre sua formação, essa constatação permite concluir que o religioso é detentor de uma cultura política.

O resultado da primeira etapa da pesquisa, ou seja, a identificação do corpo de princípios que constituem a visão de mundo de frei Betto e a demonstração, através das peculiaridades do seu processo de interiorização, que este é a expressão da cultura política do autor, constituiu a base para a reflexão apresentada no último capítulo. Nesta seção, observa-se o quanto a conceituação, *a priori*, da Teologia da Libertação gera simplificações quanto à gênese de seu ideário, ou até mesmo, noções bastante desproporcionais do fenômeno. Através do método histórico, pode-se demonstrar que um conjunto original de ideias nasceu, não em um projeto intelectual de algum teólogo, mas, da convergência de influências dos anos 1960. Assim, assumindo a posição de um arremate geral da pesquisa, o capítulo conclui que o processo histórico que antecedeu e inspirou os teólogos latino-americanos que inauguraram uma nova vertente com uma série de publicações no início dos anos 1970, foi a formação da cultura política de um grupo específico de jovens, entre os quais estava frei Betto.

FONTES

BETTO, Frei. **Cartas da prisão 1969-1973**. Rio de Janeiro: Agir, 2008.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Eduardo Bastos de. Distinções no campo de estudos da Religião e da História. In: GUERRIERO, Silas (Org.). **O estudo das religiões**: Desafios contemporâneos. São Paulo: Paulinas, 2003.

ALMEIDA, Maria Hermínia Tavares de; WEIS, Luís. Carro zero e pau--de-arara: o cotidiano da oposição de classe média ao regime militar. In: Schwarcz, Lília Moritz (Org.). **História da vida privada no Brasil**: contrastes da intimidade contemporânea. São Paulo: Cia. das Letras, 1998. v.4.

AMARAL, Roniere Ribeiro do. **Milagre político**: catolicismo da libertação. Brasília, 2006. 341 f. Tese (Doutorado em Sociologia da Religião). Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília. Disponível em: <http://bdtd.bce.unb.br/tesesimplificado/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=271>. Acesso em 19 ago. 2012.

ANDRADE, Solange Ramos de. **O Catolicismo Popular na Revista Eclesiástica Brasileira (1963-1980)**. Maringá: Eduem, 2012.

ANGELOZZI, Gilberto Aparecido. **A Igreja e Poder no Brasil 1970 e 1990**. Rio de Janeiro, 2013. 212 f. Tese (Doutorado em História Política). Centro de Ciências Sociais Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Disponível em: <http://www.bdtd.uerj.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=6558>. Acesso em: 13 fev. 2014.

ARQUEDIOCESE DE SÃO PAULO (Org.). **Brasil Nunca Mais**. Petrópolis: Vozes, 1985.

ARTIÈRES, Philippe. **Arquivar a própria vida**. Rev. Est. Hist. [online]. V.11, n.21, pp. 9-34, 1998. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2061/1200>>. Acesso em: 15 out. 2011.

AYERBE, Luis Fernando. **A Revolução Cubana**. São Paulo: Editora da UNESP, 2004.

BANDEIRA, Muniz. **O governo João Goulart**: as lutas sociais no Brasil (1961-1964). 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

BEOZZO, José Oscar. **Cristãos na universidade e na política**. Petrópolis: Vozes, 1984.

_____. **Padres conciliares brasileiros no Vaticano II: participação e prosopografia - 1959-1965.** São Carlos, 2001. 463 f. Tese (Doutorado em História Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. Disponível em: < <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-17092002-124007/pt-br.php>>. Acesso em: 19 ago. 2012.

BERSTEIN, Serge. A Cultura Política. In: RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean-François (Orgs.). **Para uma História Cultural.** Trad. Ana Moura. Lisboa: Estampa, 1998.

BETTO, Frei. **Alfabeto:** autobiografia escolar. São Paulo: editora Ática, 2002.

_____. **Batismo de sangue:** Os dominicanos e a morte de Carlos Marighella. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

_____. **Diário de Fernando:** nos cárceres da ditadura militar brasileira. Rio de Janeiro: Rocco, 2009.

_____. **O fermento na massa:** o 4º encontro intereclesial das Comunidades Eclesiais de Base. Itaici, abril de 1981. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

_____. **Oração na ação.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

_____. **Análise crítica do poder e da realidade brasileira.** *Caros amigos.* São Paulo, n. 160, p.12-13, jul. 2010. Entrevista concedida à Gabriela Moncau, Hamilton Octavio de Souza, Lúcia Rodrigues e Tatiana Merlino.

BOFF, L. et al. (Orgs.). **A Teologia da Libertação:** Balanço e Perspectivas. São Paulo: Editora Ática, 1996.

_____. **E a Igreja se fez povo.** *Eclesiogênese: a Igreja que nasce da fé do povo.* 2. ed. Petrópolis: Vozes. 1986.

_____. **Igreja: Carisma e Poder.** São Paulo: Editora Ática, 1994.

_____. **Jesus Cristo Libertador:** ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. **Teologia do cativo e da libertação.** Petrópolis: Vozes, 1980.

_____.; BOFF Clodovís. **Como fazer teologia da libertação.** Petrópolis: Vozes, 1986.

BONATO, Massimo. **“Transformações do catolicismo brasileiro pós-Concílio Vaticano II: uma análise da ação pastoral do padre Alberto Antoniazzi”.** Rio de Janeiro, 2009. 130 f. Dissertação (Mestrado em História Social). Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Disponível em: < http://teses2.ufrj.br/Teses/IFCS_M/MassimoBonato.pdf>. Acesso em: 08 maio 2014.

BORDIN, Luigi. **O Marxismo e a Teologia da Libertação.** Rio de Janeiro: Dois Pontos, 1987.

BORGES, Nilson. A Doutrina de Segurança Nacional e os governos militares. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves (Orgs.). **O Brasil Republicano: O Tempo da Ditadura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BOTAS, Paulo Cezar Loureiro. **A Benção de abril "Brasil, Urgente"**: Memória e Engajamento Católico no Brasil (1963-1964). Petrópolis: Vozes, 1983.

BOURDIEU, Pierre. A Ilusão Biográfica. In: MORAES, Marieta da M.; AMADO, Janaína. (Orgs.). **Usos e abusos da História oral**. 2. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2000.

BRUNEAU, Thomas C. **Catolicismo brasileiro em época de transição**. São Paulo: Loyola, 1974.

CARDOSO, Fernando Henrique. FALETTO, Enzo. **Dependência e Desenvolvimento na América Latina**: Ensaio de Interpretação Sociológica. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

CASTRO, Marcos. **64: Conflito Igreja X Estado**. Petrópolis: Vozes, 1984.

_____. **A Igreja e o Autoritarismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

CELAM. **Conclusões de Medellín**. 5. ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1984.

CHARAUDEAU, Patrick. **Linguagem e discurso**: modos de organização. São Paulo: Contexto, 2012.

_____. Uma teoria dos Sujeitos da Linguagem. In: MARI, H. et al. **Análise do discurso: fundamentos e práticas**. Belo Horizonte: Núcleo de Análise do Discurso, FALE/UFMG, 2001.

CHARTIER, Roger. **História Cultural**: Entre Práticas e Representações. Tradução Maria M. Galhardo. Rio de Janeiro: Lisboa: Difel; Bertrand Brasil, 1990.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação** "Libertatis nuntius". São Paulo: Paulinas, 1984.

COSTA, Lucas Aparecido. **A esquerdização do catolicismo no Brasil**: uma tentativa de modernidade nas práticas sociais da Igreja para o povo (1961-1964). Franca, 2006. 261 f. Dissertação (Mestrado em História e Cultura Social). Faculdade de História Direito e Serviço Social, Universidade Estadual Paulista. Disponível em: <http://base.repositorio.unesp.br/bitstream/handle/unesp/93258/costa_la_me_fran.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 13 abr. 2013.

COUTROT, Aline. Religião e Política In: RÉMOND, René (Org.). **Por uma História Política**. Tradução Dora Rocha. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. Catolicismo: Direitos Sociais e Direitos Humanos (1960-1970). In: FERREIRA, Jorge; _____ (Orgs.). **O Brasil Republicano: O Tempo da Ditadura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

DREIFUSS, René Armand. **1964: a conquista do Estado**: ação política, poder e golpe de classe. Tradução Ayeska Branca de Oliveira Farias et al. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2006.

DUSSEL, Enrique. **Teologia da Libertação**: Um panorama de seu desenvolvimento. Tradução Francisco da Rocha Filho. Petrópolis: Vozes, 1999.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. **A ideologia alemã**. Tradução Álvaro Pina. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

_____.; _____. **Manifesto do Partido Comunista**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

FALCON, Francisco. História e Poder. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). **Domínios da História**: Ensaios de Teoria e Metodologia. 5. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

FERREIRA, Jorge. O governo Goulart e o Golpe Civil-militar de 1964. In: _____.; DELGADO, Lucília de Almeida Neves (Orgs.). **O Brasil republicano**: O tempo da experiência democrática. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

FICO, Carlos. **Como eles agiam**: os subterrâneos da ditadura militar: espionagem e polícia política. Rio de Janeiro: Record, 2001.

_____. **O grande irmão**: da operação brother sam aos anos de chumbo. O governo dos Estados Unidos e a ditadura militar brasileira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

FIGUEIREDO, Argelina Cheibub. **Democracia ou reformas?** Alternativas democráticas à crise política: 1961-1964. Tradução Carlos Roberto Aguiar. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

GALILEA, Segundo. **Teologia da libertação**: ensaio e síntese. 2. ed. Tradução Antônio Miranda. São Paulo: Edições Paulinas, 1978.

GALVAO, Walnice. N.; GOTLIB, Nádía B. (Orgs.). **Prezado senhor, Prezada senhora**: Ensaios sobre Cartas. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

GASPARI, Elio. **A ditadura envergonhada**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____.; VENTURA, Zuenir; HOLLANDA, Heloísa Buarque de. **Cultura em transito: da repressão à abertura**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.

GAVIÃO, Fabio Pires. **A “Esquerda Católica” e a Ação Popular (AP) na luta pelas reformas sociais (1960-1965)**. Campinas, 2007. 195 f. Dissertação (Mestrado em Política, Memória e Cidade). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Disponível em: <
<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000414253&opt=4>>
 Acesso em: 21 ago. 2013.

GOMES, Ângela de Castro. **Escrita de si, escrita da História**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

GORENDER, Jacob. **Combate nas Trevas**. 5. ed. São Paulo: Editora Ática, 1998.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **A força histórica dos pobres**. Tradução Álvaro Cunha. Petrópolis: Vozes, 1981.

_____. **Teologia da Libertação**: perspectivas. Tradução de Jorge Soares. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1976.

IGREJA CATÓLICA. Papa (1958-1963: João XXIII). **Carta encíclica Pacem in Terris**. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1963. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_po.html>. Acesso em: 10 dez. 2013.

_____. Papa (1958-1963: João XXIII). **Constituição apostólica Humanae Salutis**. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1961. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/apost_constitutions/documents/hf_j-xxiii_apc_19611225_humanae-salutis_po.html>. Acesso em: 10 dez. 2013.

_____. Papa (1963-1978: Paulo VI). **Constituição dogmática Lumen Gentium**. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1964. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html>. Acesso em: 10 dez. 2013.

IVERN, Francisco; BINGEMER, Maria Clara L. (orgs). **Doutrina Social da Igreja e a Teologia da Libertação**. São Paulo: Loyola, 1994.

JULIA, Dominique. A Religião: História Religiosa. In. LE GOFF, Jacques.; NORA Pierre (Orgs.). **História: Novas Abordagens**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976.

KRISCHKE, Paulo José. **A Igreja e as crises políticas no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1979.

KUCINSKI, Bernardo. **Jornalistas e revolucionários nos tempos da imprensa alternativa**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.

LEBRET, J. L. **Manifesto por uma civilização solidária**. Tradução Fr. Benevenuto de Santa Cruz. 4. ed. São Paulo: Duas Cidades, 1963.

_____. **O drama do século XX**. Miséria – subdesenvolvimento inconsciência - esperança. Tradução Fr. Benevenuto de Santa Cruz e Fátima de Souza. 3. ed. São Paulo: Duas Cidades, 1966.

LIMA, Kleverson Teodoro de. **Cartas, História e Linguagem**. Rev. de Teoria da História [Online]. Ano 1, n.3, pp. 210-225, 2010. Disponível em: <http://www.historia.ufg.br/up/114/o/ARTIGO_LIMA.pdf>. Acesso em: 14 dez. 2013.

LIMA, Luiz Gonzaga Souza. **Evolução política dos Católicos no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1979.

LÖWY, Michael. **A guerra dos deuses: religião e política na América Latina**. Tradução de Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. **Marxismo e Teologia da Libertação**. Tradução de Myrian Veras Baptista. São Paulo: Cortez; Autores Associados, 1991.

_____. Cristianismo da Libertação e marxismo: de 1960 aos nossos dias. In: REIS FILHO, Daniel Aarão; RIDENTI, Marcelo. **História do marxismo no Brasil: Partidos e Movimentos após os anos 1960**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991. v. 6.

MAGALHÃES, Mario. **Marighella: o guerrilheiro que incendiou o mundo**. 5. reimpr. São Paulo: Companhia das letras, 2012.

MAINWARING, Scott. **A Igreja Católica e a política no Brasil, (1916-1985)**. Tradução Heloisa Braz de Oliveira Prieto. São Paulo: Brasiliense, 2004.

MALATIAN, Tereza. Narrador, registro e arquivo. In: PINSKY, C. B.; LUCA, T. R. de (Orgs.). **O Historiador e suas fontes**. São Paulo: Contexto, 2009.

MARIGHELLA, Carlos. **Escritos de Carlos Marighella**. São Paulo: Livramento, 1979.

MARITAIN, Jacques. **Humanismo integral**. Uma visão nova da ordem cristã. Tradução Afrânio Coutinho. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942.

MARTINS, José de Souza. Primeira proposta de reforma agrária da Igreja Católica no Brasil – 1950. In: STEDILE, João Pedro. **A questão agrária do Brasil: programas de reforma agraria, 1946-2003**. São Paulo: Expressão popular, 2012.

MATTOS, Marcelo Badaró. **O governo João Goulart: Novos rumos da produção historiográfica**. Rev. Bras. Hist. [online]. v.28, n.55, pp. 245-263, 2008. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-01882008000100012>>. Acesso em: 29 out. 2010.

MICELI, Sergio. **A elite eclesiástica brasileira. 1890-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MOREIRA, Mariângela Ricardo Alves. **Opressão e libertação: a religião libertadora nas obras de frei Betto**. Goiânia, 2011. 107 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Departamento de Filosofia e Teologia, Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Disponível em: <http://tede.biblioteca.ucg.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=1212>. Acesso em: 28 out. 2012.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. **Culturas Políticas na História: novos estudos**. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2010.

_____. **Em guarda contra o “Perigo Vermelho”: o anticomunismo no Brasil (1917-1964)**. São Paulo: Perspectiva, 2002.

MOUNIER, Emmanuel. **O personalismo**. São Paulo: Martins fontes 1976.

MUÑOS, Ronaldo. **Nova consciência da Igreja na América Latina**. Tradução Jorge Soares. Petrópolis: Vozes, 1979.

NAPOLITANO, Marcos. **História do regime militar brasileiro**. São Paulo: Contexto, 2014.

PAULA, Eder Coelho. **Leigos engajados na política**: um olhar interdisciplinar sobre a Juventude Estudantil Católica enquanto movimento social 1958-1966. Porto alegre, 2007. 153 f. Dissertação (Mestrado em História). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Disponível em: <http://repositorio.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/3825/1/000388949-Texto%2bCompleto-0.pdf>>. Acesso em: 14 abr. 2014.

REIS, Daniel Aarão. **Ditadura e democracia no Brasil**. Do golpe de 1964 à constituição de 1988. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

_____.; RIDENTI, Marcelo; MOTTA, Rodrigo Patto Sá. **A ditadura que mudou o Brasil**. 50 anos do golpe de 1964. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

RÉMOND, René (Org.). **Por uma História Política**. 2. ed. Tradução Dora Rocha. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996.

RIDENTI, Marcelo. Cultura e Política: Os anos 1960-1970 e sua herança. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves (Orgs.). **O Brasil Republicano**: O Tempo da Ditadura. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. **Em busca do povo brasileiro**. Artistas da revolução, do CPC a era da TV. Rio de Janeiro: Record, 2000.

_____. Esquerdas Armadas Urbanas: 1964-1974. In: REIS, Daniel Aarão; RIDENTI, Marcelo. **História do marxismo no Brasil**: Partidos e Movimentos após os anos 1960. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991. v. 6.

_____. **O fantasma da Revolução Brasileira**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993.

ROLLENBERG, Denise. Esquerda revolucionária e luta armada. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves (Orgs.). **O Brasil Republicano**: O Tempo da Ditadura. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

ROMANO, Roberto. **Brasil: Igreja contra Estado**. (crítica ao populismo católico). São Paulo: Kairós. 1979

SALES, Jean Rodrigues. **A Ação Libertadora Nacional, a Revolução Cubana e a luta armada no Brasil**. Rev. Tempo [Online]. v. 14, n. 27, pp.199-217, 2009. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S1413-77042009000200013>>. Acesso em: 14 nov. 2013.

_____. **A luta armada contra a Ditadura Militar**: A Esquerda brasileira e a influência da Revolução Cubana. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2007.

SANCTIS, Frei Antônio de. **Encíclicas e Documentos Sociais**: da “Rerum Novarum” a “Octogesima Adveniens”. São Paulo: LTR, 1972.

SANTOS, Irinéia Maria Franco dos. **Luta e perspectiva da Teologia da Libertação**: o caso da comunidade São João Batista, Vila Rica, São Paulo: 1980-2000. São Paulo, 2006. 229 f. Dissertação (Mestrado em História Social) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-15012007-113700/pt-br.php>>. Acesso em: 10 ago. 2012.

SCHWARZ, Roberto. **O pai de família e outros estudos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

SEGATTO, José Antônio; SANTOS, Raimundo. A valorização da política na trajetória Pecebista dos anos 1950 a 1991. In: REIS, Daniel Aarão; RIDENTI, Marcelo. **História do marxismo no Brasil**: Partidos e Movimentos após os anos 1960. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991. v. 6.

SERBIN, Kenneth P. **Diálogo nas sombras**: Bispos militares, tortura e justiça social na Ditadura. Tradução Carlos Eduardo Lins da Silva. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Padres, Celibato e conflito social**: uma história da Igreja Católica no Brasil. Tradução Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SIEPIERSKI, Paulo D.; GIL, Benedito M. (Orgs.). **Religião no Brasil**: Enfoques, dinâmicas e abordagens. São Paulo: Paulinas, 2003.

SILVA, Bruno Marques. **Fé, Razão e conflito**: a trajetória intelectual de Leonardo Boff. Niterói, 2007. 183 f. Dissertação (Mestrado em História Política). Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense. Disponível em: <http://www.historia.uff.br/stricto/teses/Dissert-2007_SILVA_Bruno_Marques-S.pdf>. Acesso em: 17 jul. 2013.

SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. Crise da Ditadura Militar e o processo de abertura política no Brasil, 1974-1985. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves (Orgs.). **O Brasil Republicano**: O Tempo da Ditadura. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SILVA, Sandro Ramon Ferreira da. **O Tempo das Utopias**: religião e romantismo revolucionário no imaginário da Teologia da Libertação dos anos 1960 aos 1990. Rio de Janeiro, 2013. 294 f. Tese (Doutorado em História Contemporânea) – Instituto de Ciências Humanas e Filosóficas, Universidade Federal Fluminense. Disponível em: <<https://sistemas.uff.br/jspui/handle/1/233>>. Acesso em: 17 jul. 2013.

SOARES, Claudete Gomes. **Teologia da Libertação**: aspectos de uma crítica político-teológica à sociedade capitalista. Campinas, 2000. 148 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000210321&opt=4>>. Acesso em: 21 ago. 2013.

SOARES, Gláucio Ary Dillon; D'ARAUJO, Maria Celina. **21 Anos de regime militar: Balanços e perspectivas**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1994.

SOUZA, Admar Mendes de. **Estado e Igreja Católica**: o movimento social do cristianismo de libertação sob vigilância do DOPS/SP (1954-1974). São Paulo, 2009. 388 f. Tese (Doutorado em História Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-24112009-123647/pt-br.php>>. Acesso em: 13 set. 2012.

_____. **Frades Dominicanos em Perdizes**: Movimento de prática política nos anos de 1960 no Brasil. São Paulo, 2003. 109 f. Dissertação (Mestrado em História Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

SUNG, Jung Mo. **Desejo, Mercado e Religião**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

TOLEDO, Caio Navarro. **1964 visões críticas do golpe**. Democracia e reformas no populismo. Campinas: Editora Unicamp, 1997.

VALÉRIO, Mairon Escorsi. **Entre a Cruz e a Foice**: Dom Pedro Casaldáliga e a significação religiosa do Araguaia. Jundiaí: Paco Editorial, 2012.

_____. **O Continente Pobre e Católico**: o discurso da teologia da libertação e a reinvenção religiosa da América Latina (1969-1992). Campinas, 2012. 354 f. Tese (Doutorado em História Cultural) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000854655&fd=y>>. Acesso em: 14 maio. 2013.